



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были отданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как минимум о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>

CP 373.10

Harvard College
Library



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

Ки. а.
Т 3 + 4
1870

ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1870.

І Ю Л Ъ.

СО ДЕРЖАНИЕ:	стр.
I. Книга пророка Іереміи. Рѣчи 8—10 ;гл. XIV. XV. XIII. XVI (<i>Переводъ съ еврейскаго.</i>) -	97—112.
II. Догматическая система Оригена (окончаніе). <i>Свящ. Г. Малеванскаго.</i> - - - -	3—82.
III. Блаженный Августинъ какъ психологъ (продолженіе). <i>К. Скворцова.</i> - - - -	83—103.
IV. Педагогія древнихъ братскихъ школъ и преимущественно древней Кіевской Академіи <i>М. Липчевскаго</i> - - - -	104—154.
V. Польскій проповѣдникъ XVII вѣка іезуитъ Тома Млодзяновскій (продолженіе) <i>Л. Мацкевича.</i>	155—272.
VI. Творенія бл. Іеронима. (<i>Переводъ съ латинскаго.</i>) - - - -	97—112.

КІЕВЪ.

Въ Типографіи Губернскаго Управленія.

Подписка принимается преимущественно ВЪ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА ПРИ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ; а также въ Москвѣ у книгопродавца А. О. Ферапонтова, въ Петербургѣ у книгопрод. С. И. Литова.

Цѣна за годовое изданіе журнала (12 кн., не менѣе 15 печат. лист. каждая) 6 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 4 руб. 50 коп.

По той же цѣнѣ можно получать «ТРУДЫ» за 1869 годъ. Оставшіеся въ редакціи экземпляры «Трудовъ» за первыя девять лѣтъ (1860—1868) продаются по *три рубля съ пересылкою*.

Цѣна отдѣльной книгѣ «ТРУДОВЪ» 50 коп. съ перес.

Въ той же редакціи можно получать «ВОСКРЕСНОЕ ЧТЕНІЕ», еженедѣльный журналъ, съ XXVIII (1864—63) года предназначенный для народнаго образованія, и преимущественно для сельскихъ школъ. Цѣна за годовое изданіе текущаго (XXXIII) года (начинающееся съ Пасхи) и прошедшихъ XXX, XXXI и XXXII годовъ 4 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 3 р.

Въ той же редакціи продаются по уменьшенной цѣнѣ экземпляры «ВОСКРЕСНАГО ЧТЕНІЯ» за первыя 30 лѣтъ существованія журнала. Имѣются въ продажѣ слѣдующіе годы: I (1837—38), II (38—39), IV (40—41), V (41—42), VI (42—43), VII (43—44), X (46—47), XI (47—48), XII (48—49), XV (51—52), XVII (53—54), XVIII (54—55), XIX (55—56), XX (56—57), XXI (57—58), XXII (58—59), XXIII (59—60), XXIV (60—61), XXV (61—62), XXVI (62—63), XXVII (63—64), XXVIII (64—65), XXIX (65—66). Цѣна за экземп. каждаго года съ перес. 2 руб. Выписывающіе одновременно не менѣе 10 экземпляровъ «Воскреснаго Чтенія» прежнихъ годовъ платятъ только по 1 р. 50 к. за экземпляръ и получаютъ бесплатно «УКАЗАТЕЛЬ» къ 25 годамъ Воскреснаго Чтенія. Цѣна Указателю отдѣльно—50 коп.

ТРУДЫ

КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1870.

ТОМЪ ТРЕТІЙ.

КИЕВЪ.

Въ Типографіи Губернскаго Управленія.

1870.

CP 373.10

HARVARD COLLEGE LIBRARY
TREAT FUND

Feb 6, 1925

Печатано по опредѣленію Совѣта Академіи.
Ректоръ *А. Филаретъ*.

ДОГМАТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ОРИГЕНА.

(Окончаніе)

Ш.

Судьба доктрины и имени Оригена.

I. Періодъ частныхъ попытокъ осужденія Оригена и его ученія,

Изгнаніе Оригена изъ Александріи и отлученіе отъ церкви до опредѣленія частнаго александрійскаго собора, бывшаго въ 232 г., подъ предсѣдательствомъ епископа александрійскаго Димитрія.— Рецензія на Оригена и апологія св. Памфила. Осужденіе Оригена и оригенизма на частномъ александрійскомъ соборѣ, бывшемъ въ 399 г., подъ предсѣдательствомъ Теофила еп. александрійскаго, и на частномъ же соборѣ кипрскомъ, бывшемъ въ томъ же году подъ предсѣдательствомъ св. Епифанія. Дѣло Оригена и оригенизма въ Иерусалимѣ, Константинополѣ и Римѣ.

Не ученіе только Оригена, но и самая исторія личности его была предметомъ разногласія для ученыхъ. Такъ, далеко не всѣ историкки-ислѣдователи безусловно раздѣляли то, долго господствовавшее убѣжденіе, что Оригенъ и его ученіе, послѣ неоднократнаго осужденія на частныхъ соборахъ, были наконецъ осуждены на 5-мъ вселенскомъ соборѣ, и что это осужденіе (въ той или другой части его) повторено и послѣдними двумя вселенскими соборами; но многіе изъ нихъ оспаривали это убѣжденіе въ той или другой части его, принимали его

*

съ тѣмъ или другимъ ограниченіемъ, т. е. съ исключеніемъ того или другаго собора изъ списка тѣхъ соборовъ, на которыхъ, по общему убѣжденію, былъ осужденъ Оригенъ ¹⁾. Въ этомъ случаѣ всѣхъ превзошелъ своимъ сомнѣніемъ, своимъ беспощаднымъ недоувѣріемъ къ историческимъ свидѣтельствамъ Винценци, который, посвятивши цѣлые два тома на дѣло превращенія догматической системы Оригена, системы почти на половину чуждой духу церкви, въ чисто православную систему ученія церкви, чтобы быть послѣдовательнымъ себѣ, другихъ такихъ же два тома посвятилъ доказательству, что Оригенъ и его ученіе не были осуждены ни на одномъ изъ тѣхъ соборовъ, на которыхъ осужденіе ихъ полагалось доселѣ большею частью историковъ, (исключая одного только собора александрійскаго, собраннаго личнымъ ненавистникомъ почитателей Оригена епископомъ Теофиломъ, и не имѣющаго, по убѣжденію Винценци, рѣшительно никакого значенія,) что имя Оригена, напротивъ, всегда было въ славѣ и уваженіи во всей церкви Христовой. Чѣмъ объяснить эту ученую попытку, стоявшую автору, по его собственнымъ словамъ, многихъ лѣтъ упорнаго труда,—не знаемъ. Конечно, весьма печаленъ трагическій образъ генія, обремененнаго проклятіемъ высшаго земнаго судилища, и вполне понятно желаніе, «чтобы по крайней мѣрѣ по истеченіи 16-ти вѣковъ освобожденъ былъ отъ проклятія и получилъ вѣчное спасеніе тотъ, кто желалъ всепрощенія, возвращенія въ первобытное состояніе совершенства и блаженства не только тяжкимъ нераскаяннымъ грѣшникамъ, но и самимъ падшимъ душамъ; но историческая правда должна стоять выше всякихъ желаній; притомъ же и самое это благое желаніе ни на шагъ не подвинется въ своемъ осуществленіи впередъ отъ того только,

¹⁾ Такъ Петръ Галлоксій рѣшительно оспаривалъ дѣйствительность осужденія Оригена на 5-мъ вселенскомъ соборѣ. Мысль эта впрочемъ не имѣла первымъ была высказана, какъ не съ нимъ и кончилась.

что заглушенная имъ совѣсть станетъ всемѣрно лгать, представляя всегда черное бѣлымъ, не только вопреки исторіи, но и внутреннему убѣжденію. Быть можетъ, точно также было бы жаль намъ и Канта и Гегеля, еслибы и надъ ними тяготѣло такое же проклятіе, какое тяготѣетъ доселѣ надъ Оригеномъ, было бы жаль, потому что и они не меньше внесли отъ себя въ сокровищницу человѣческой мысли, чѣмъ сколько принесли пользы для церкви Оригенъ, хотя они несравненно еще глубже, чѣмъ Оригенъ, расходились съ ученіемъ церкви, было бы жаль потому, что и они, какъ Оригенъ, предлагали свои мнѣнія какъ простые домыслы слабаго своего ума, а не какъ догматы, подлежащіе безусловному вѣрованію. Но тѣмъ не менѣе однакожъ мы нисколько не помогли бы имъ, а скорѣе высказали бы только свое неуваженіе къ нимъ, еслибы стали излагать совершенно превратно ихъ ученіе и доказывать, что они вовсе не учили тому, чему дѣйствительно учили, или, что надъ ними вовсе не произнесенъ тотъ судъ, который дѣйствительно произнесенъ. То правда, что имѣющіяся историческія свидѣтельства касательно судьбы ученія и имени Оригена въ многихъ случаяхъ сбивчивы, перепутаны, противорѣчивы; но пока, кромѣ ихъ, никакихъ другихъ не имѣется, другаго исхода не остается, какъ слѣдуя имъ же, всегда стараться только изъ многихъ вѣроятностей избирать самую большую и ближайшую къ исторической правдѣ; заподозривать же по произволу то или другое свидѣтельство и сдаваться на сторону наименьшей вѣроятности для того только, чтобы провести свой предзанятый взглядъ (какъ это почти сплошь дѣлаетъ Винценци), какъ не достаточно серьезнаго историка, такъ вредно и для самой исторіи.

Еще когда въ первый разъ Оригенъ удалился изъ Александріи въ Кесарію (около 219 г.), тамошній епископъ Теоутистъ поручилъ ему изяснять публично въ церкви въ своемъ присутствіи св. Писаніе. Дмитрій епископъ александрійскій выразилъ

въ письмѣ къ Θεоктисту свое неудовольствіе какъ на него самого за то, что дозволилъ, такъ и на Оригена за то, что онъ, простой мірянинъ, осмѣлился публично проповѣдывать въ присутствіи епископа. Θεоктистъ отвѣчалъ на это Димитрію, что напротивъ весьма нерѣдки въ прошлой практикѣ церкви примѣры порученія дѣла проповѣди и изъясненія слова Божія въ присутствіи епископовъ способнѣйшимъ изъ мірянъ, и что по этому ни онъ самъ, ни Оригенъ не сдѣлали въ этомъ случаѣ ничего, кромѣ одного добраго; но не удерживалъ Оригена, котораго требовалъ немедленно къ себѣ Димитрій. Спустя десять лѣтъ послѣ этого возникла въ Греціи нѣкоторая ересь, къ погашенію которой никто не считался столько способнымъ, какъ Оригенъ, который и отправленъ былъ Димитріемъ съ рекомендательною грамотою. Путь въ Грецію лежалъ черезъ Палестину. Здѣсь снова встрѣтился Оригенъ съ знавшимъ уже его Θεоктистомъ. Узнавши о важной цѣли путешествія Оригена, Θεоктистъ вѣроятно вспомнилъ прошлое дѣло, съ которымъ въ прямомъ противорѣчій стоялъ настоящій фактъ отправленія Оригена—опять такго же простаго мірянина—на публичное церковное дѣло, несравненно еще болѣе важное, чѣмъ дѣло проповѣдыванія въ присутствіи епископа, и рѣшился вмѣстѣ съ епископомъ іерусалимскимъ Александромъ, на основаніи формальнаго документа рекомендательной грамоты самого Димитрія, рукоположить Оригена въ прѣсвитера, чтобы такимъ образомъ облеченный священнымъ саномъ будущій официально-церковный обличитель еретиковъ могъ имѣть въ глазахъ сихъ послѣднихъ авторитетъ не только внутренній, но и внѣшній. Но Θεоктистъ и Александръ вовсе не угадали въ этомъ случаѣ истинныхъ мыслей Димитрія объ Оригенѣ, и поступали прямо наперекоръ имъ. Когда Оригенъ, удачно выполнивъ въ Греціи вложенную на него миссію, возвратился черезъ два года въ родную Александрію, здѣсь встрѣтилъ онъ не распростерты

объятія, а грозную бурю, поднятую противъ него Димитріемъ, и, сразу понявъ, что онъ въ Александріи уже лишній, опальный человѣкъ, удалился въ Кесарію. Димитрію этого только и нужно было; чтобы заградить Оригену на будущее время возвратъ въ свое отечество, онъ созвалъ соборъ, который и опредѣлилъ не учить Оригену въ Александріи, и пребывать ему внѣ александрійской епархіи (т. е. тамъ, гдѣ онъ получалъ санъ пресвитера), но не лишать его пресвитерскаго сана.—Димитрію впрочемъ и это опредѣленіе показалось недостаточнымъ; вскорѣ послѣ этого собора, онъ объявилъ Оригена лишненнымъ пресвитерскаго сана, каковой приговоръ, подписанный многими пресвитерами его епархіи, и разосланъ былъ по всемъ церквамъ.

За какую же вину подвергнутъ былъ Оригенъ такому тяжкому наказанію? Епифаній говоритъ, будто вина Оригена состояла въ какомъ-то вынужденномъ отступничествѣ его отъ Христа и идолопоклонствѣ; онъ рассказываетъ, будто Оригенъ, когда приведенъ былъ есіопъ, имѣвшій совершить какое-то оскверненіе надъ жертвою правосудія (*eiusmodi rogam statuerant, ut ad illius corporis stuprum inferendum compararent Aethiorem*), предпочелъ этому оскверненію оскверненіе себя приношеніемъ ладана на идольскій жертвенникъ ¹⁾. Конечно, такое преступленіе было бы достаточною причиною осужденія Оригена; но дѣло въ томъ, что никто, даже изъ самыхъ враговъ Оригена, ничего не знаетъ о такомъ его преступленіи; да и самъ Епифаній рассказываетъ о немъ или просто на основаніи одной народной молвы, какъ онъ и самъ выражается—*ut vulgo dicitur*, или на основаніи такихъ письменныхъ апокрифовъ, которые показываютъ только, что народное сознаніе никакъ не могло переварить и вмѣстить въ себя такого страннаго факта, какъ фактъ неожиданнаго исцеленія и осужденія

¹⁾ Haeres. 64- с. 21.

знаменитаго учителя. Евсевій же просто рассказываетъ, а за нимъ повторяетъ и Иеронимъ, что Димитрій по всему міру разглашалъ о томъ поступкѣ Оригена, за который самъ же прежде превозносилъ его похвалами, именно о его произвольномъ скопчествѣ, недостойномъ христіанскаго пресвитера: *tanta in eum (Origenem) debacchatus est insania, ut per totum mundum super nomine ejus scriberet* ¹⁾). Если къ этой причинѣ присоединить еще противуобычное посвященіе Оригена въ пресвитеры въ чужой епархіи, безъ вѣдома своего епископа, и личную, простилавшую изъ зависти къ чужой славѣ, ненависть къ нему александрійскаго епископа, о которой упоминаютъ вмѣстѣ и Евсевій и Иеронимъ, то кажется и не нужно болѣе искать причинъ осужденія Оригена. Но для насъ весь вопросъ въ томъ, не осуждено ли было на александрійскомъ соборѣ и самое ученіе Оригена, не былъ ли осужденъ и самъ онъ, какъ еретикъ? Нельзя съ рѣшительностію сказать, чтобы на этомъ соборѣ совершенно пройдено было молчаніемъ ученіе Оригена, потому что когда Оригенъ находился еще въ Аеннахъ, и когда въ Александріи только еще готовилась противъ него гроза, онъ писалъ своимъ александрійскимъ друзьямъ письмо, въ которомъ объяснялся противъ введеннаго на него обвиненія въ ученіи о спасеніи діавола; на соборѣ же естественно должны были быть выставлены на видъ и другія его чуждыя христіанской вѣрѣ мнѣнія. Но еслибы даже и въ самомъ дѣлѣ было такъ, еслибы и можно было еще допустить, что соборъ дѣйствительно осудилъ нѣкоторыя мнѣнія Оригена, то все же выше всякаго сомнѣнія остается тотъ фактъ, что самъ Оригенъ не былъ осужденъ соборомъ какъ еретикъ; потому что, во 1-хъ это осужденіе совершается въ отсутствіи Оригена, чего наказъ не могло бы быть еслибы онъ обвиняемъ былъ въ ереси,

¹⁾ De Scriptoribus ecclesiasticis c. 54.

ибо въ такомъ случаѣ онъ долженъ подвергнуться личному допросу, объясненіямъ, увѣщаніямъ и проч.; потому во 2-хъ, что и послѣ осужденія, Оригена благосклонно принимаютъ епископы Кесаріи и Палестины, поручая ему по прежнему и проповѣданіе слова Божія въ церкви и обличеніе еретиковъ, чего опять никакъ не могло бы быть, еслибы Оригенъ пораженъ былъ анаѰемою какъ еретикъ, или какъ отступникъ отъ вѣры; ибо въ такомъ случаѣ, какъ ни сильна была дружба къ нему кесарійскаго, палестинскаго и другихъ епископовъ, они не только не могли бы возлагать на него важныхъ общественныхъ обязанностей, но и принять его даже въ общеніе съ церковію, безъ предварительнаго новаго собора, который бы призналъ неправильнымъ опредѣленіе собора александрійскаго. Но такого собора вовсе не было, а между тѣмъ Оригенъ повсюду на востокъ въ Кесаріи, Палестинѣ, Ахаіи, Филиппіи, Аравіи, Тирѣ, исключая одной Александріи, находитъ себѣ радушный пріемъ, какъ истинный сынъ церкви; а это значитъ, что Оригенъ осужденъ былъ не за ересь или отступленіе отъ вѣры, но за незначительныя въ глазахъ представителей восточныхъ церквей преступленія. Первымъ изъ нихъ, какъ сказано, было скопчество, но вина посвященія скопца въ санъ пресвитера, очевидно, падала больше на посвятившихъ, чѣмъ на принявшаго посвященіе, потому что какъ ни скрывалъ Оригенъ этого своего поступка, о немъ знали всѣ. И вторая вина Оригена—посвященіе его въ чужой епархіи,—опять падала больше на посвятившихъ его; почему между прочимъ Александръ еп. іерусалимскій, по свидѣтельству Іеронима, въ объясненіе писалъ Дмитрію, что посвящая Оригена, онъ тѣмъ не думалъ ни нарушать обычаевъ церкви, ни дѣлать что либо противное Дмитрію, послѣдку давная имъ самимъ Оригену рекомендательная грамота казалась ему достаточнымъ основаніемъ для посвященія (*quod juxta testimonium*

eiusdem Demetrii illum presbyterum constituisset) ¹⁾. Но мы можем сказать даже болѣе, именно, что Оригенъ, по крайней мѣрѣ при жизни своей, и не могъ даже быть осужденъ какъ еретикъ. Мы видѣли, что система Оригена сложена какъ бы изъ двухъ разнородныхъ частей, изъ коихъ въ одной она увѣрена, что твердо стоитъ на основаніяхъ церковной вѣры, и потому высказывается смѣло и рѣшительно догматически, а въ другой ей недостаетъ этой увѣренности, и оттого она высказывается робко и нерѣшительно, высказывается въ видѣ простыхъ гаданій, философскихъ думъ, всякій разъ какъ бы готовая отречься отъ нихъ, еслибы кѣмъ либо на мѣсто ихъ поставлено было другое, болѣе здоровое и истинное ученіе;—въ этой части оно и расходится своими мнѣніями съ обще церковною вѣрою. Еслибы теперь предположить, что Оригенъ пованъ былъ предъ соборъ отдать отчетъ въ этихъ своихъ мнѣніяхъ, то несомнѣнно, что и здѣсь онъ высказалъ бы ихъ съ тѣмъ же колебаніемъ и съ готовностію сейчасъ же отречься отъ нихъ, еслибы только соборъ доказалъ ему основательность ихъ неосновательность, и на мѣсто ихъ представилъ ученіе болѣе здоровое, болѣе твердо и разумно основанное и построенное на основаніи св. Писанія и св. преданія. Но прежде всего едвали бы и удалось сдѣлать это наскоро собранному собору, при той замѣчательной диалектической сноровкѣ, владѣя которою, Оригенъ въ спорахъ за свои убѣжденія ни разу въ жизни своей не выходилъ побѣжденнымъ, но всегда неотразимо побѣждалъ; затѣмъ въ случаѣ даже рѣшительной удачи, Оригенъ отнюдь не сталъ бы настаивать на своихъ мнѣніяхъ, какъ еретикъ, но съ покорностію отрекся бы отъ нихъ въ пользу лучшаго ученія, и въ концѣ концовъ, во всякомъ случаѣ могло бы выйти не осужденіе его какъ еретика, но еще болѣе глу-

¹⁾ De Scriptor. ecclesiast. c. 72.

бокое примиреніе и единеніе съ церковію. Поэтому-то, если и поднимаетъ былъ на соборѣ александрійскомъ вопросъ о нѣкоторыхъ смѣлыхъ мнѣніяхъ Оригена, то этотъ фактъ не могъ имѣть большого значенія въ дѣлѣ осужденія Оригена, такъ какъ извѣстно было, что эти мнѣнія высказаны были имъ не въ видѣ догматовъ, но въ видѣ простыхъ предположеній, тѣмъ болѣе, что они вовсе и не касались тѣхъ догматовъ, на которыхъ въ то время сосредоточено было вниманіе всѣхъ, и относительно которыхъ Оригенъ строго держался ученія церкви. Но на этомъ же самомъ основаніи Оригенъ не могъ быть осужденъ и въ Римѣ. Самъ Иеронимъ, въ своемъ посланіи къ Павлу говоритъ, что Оригенъ и въ Римѣ, какъ въ Александріи, осужденъ былъ не за новостъ догматовъ, а просто безъ всякой причины изъ одной зависти къ славѣ его имени; но посланію въ такомъ видѣ осужденіе Оригена въ отдаленномъ отъ Египта Римѣ совершенно невѣроятно, а кромѣ Иеронима ни одинъ изъ древнихъ писателей нигдѣ не упоминаетъ о какомъ бы то ни было осужденіи Оригена въ Римѣ, то можно навѣрное сказать, что въ Римѣ не только не осудили, но и не судили Оригена. Тѣмъ же менѣе однакожъ нельзя не признать достовѣрности другаго свидѣтельства Иеронима, что Оригенъ писалъ къ папѣ Фабиану посланіе, въ которомъ, излагая свое исповѣданіе вѣры, касательно своихъ, вызвавшихъ во многихъ недоумѣніе мнѣній объяснялся тѣмъ, что эти мнѣнія положены имъ въ сочиненіи, котораго назначеніе было — не выводить изъ заблужденія и узгаго круга ближнихъ, недоступныхъ соблазну, друзей, по которае другъ его Амвросій, по излишней страсти къ распространенію его сочиненій, обнародовалъ помимо его воли ¹⁾); нельзя, говоримъ, замолчать этого свидѣтельства, потому что оно подтверждается и Евсевіемъ, хотя Евсевій и ничего не

¹⁾ Epist. ad. Pammach. 84, et. ad Oceanum n. 10.

упоминаетъ объ этомъ объясненіи Оригена, а говоритъ только, что онъ посылалъ къ папѣ Фабіану свое исповѣданіе вѣры ¹⁾. Каково бы впрочемъ ни было содержаніе этого исповѣданія, но если вѣрно, что Оригенъ посылалъ его къ римскому епископу, то поводомъ къ нему, очевидно, были или полученная папою грамота Димитрія, въ которой говорилось о неправомыслии Оригена, или просто достигнувшая уже Рима, а то и имѣвшая только еще дойти туда, дурная молва о томъ же. Последнее предположеніе гораздо вѣроятнѣе, потому что исторія не представляетъ ни одного свидѣтельства о сношеніяхъ Димитрія съ Римомъ по вопросу объ Оригенѣ. Исторія умалчиваетъ также и о слѣдствіяхъ этого посланія; но содержало ли это посланіе одно исповѣданіе вѣры, по общепринятому тогда символу вѣры, какъ говоритъ Евсевій, или же заключало кромѣ этого и раскаяніе Оригена въ своихъ ошибкахъ, въ томъ и другомъ случаѣ оно естественно должно было послужить не къ осужденію Оригена, какъ закоренѣлаго еретика, но скорѣе къ прощенію и снятію съ него осужденія, еслибы такое гѣмъ либо провознесено было уже надъ Оригеномъ.

Феофилъ александрійскій—самый жестокий гонитель оригенизма—говоритъ, что Оригенъ осужденъ былъ не только Димитріемъ, но и ближайшими преемниками его Іеракломъ и Діонисіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, страннымъ можетъ представляться съ перваго разу, отчего Оригенъ, послѣ смерти врага своего Димитрія, послѣдовавшей спустя два года послѣ его изгнанія, не возвратился въ Александрію ни при Іераклѣ, ни при Діонисіѣ, не смотря на то, что тотъ и другой были ученики его. Но на самомъ дѣлѣ ничего тутъ нѣтъ страннаго; ибо какъ могъ возвратиться Оригенъ въ Александрію, хотя бы это и предложено ему было,—въ Александрію, гдѣ правда не было

¹⁾ *Fuseb. lib. VI, p. 36.*

уже въ живыхъ самаго главнаго врага его Димитрія, но гдѣ тѣмъ не менѣе живы еще были всѣ, участвовавшіе вмѣстѣ съ Димитріемъ въ его изгнаніи и осужденіи, гдѣ могла быть еще жива ненависть Димитрія, гдѣ слѣдовательно неминуемо онъ долженъ былъ встрѣтить по меньшей мѣрѣ оскорбительную холодность? Въ два, три, четыре, пять лѣтъ, положимъ, все прошлое и забылось; но къ этому времени Оригенъ успѣлъ уже укрѣпиться на новомъ мѣстѣ, пріобрѣсти новыя расположенія, войти въ кругъ новыхъ обязанностей, съ которыми развязаться не легко уже было; онъ самъ своими руками насадилъ, самъ поливалъ новый юный виноградникъ — подобное александрійскому училище въ Кесаріи; какъ было оставить его, не дождавшись плодовъ отъ него? Вотъ что между прочимъ могло быть причиною, по которой Оригенъ не возвращался въ свое отечество до самаго конца своей жизни; а между тѣмъ стоустая молва, зная, что Іераклъ и Діонисій были нѣкогда учениками Оригена, фактъ продолжавшагося всю жизнь изгнанничества Оригена естественно объясняла рѣшительною холодностію учениковъ къ своему учителю какъ къ еретикъ, каковая молва, въ теченіи полутора столѣтія успѣвшая еще получить много новыхъ прибавленій, и послужила, кажется, послѣднимъ и единственнымъ основаніемъ для Теофила утверждать осужденіе Оригена Іеракломъ и Діонисіемъ. Не многимъ научнѣе Теофила поступилъ въ этомъ случаѣ и одинъ изъ новѣйшихъ историковъ Демлингеръ, который для объясненія того обстоятельства, что Оригенъ, не смотря на смерть Димитрія, и умеръ въ родной Александріи, предполагаетъ, что Іераклъ, вступивши на епископскій престолъ, тотчасъ же вызвалъ изъ ссылки своего учителя, но когда этотъ продолжалъ упорствовать въ своихъ заблужденіяхъ, снова изгналъ его ¹⁾, — поступилъ, гово-

¹⁾ Hippolytus und Callistus. S. 264.

римъ, совершенно не научно, потому что нигдѣ и никто изъ древнихъ историковъ не упоминаетъ объ этомъ, — не упоминаетъ даже самъ Иеронимъ, который такъ часто кстати и не кстати рассказываетъ объ изгнаніи Оригена Димитріемъ ¹⁾, и которому весьма естественно было бы указать на подобнаго обстоятельство въ спорахъ съ Руфиномъ. Что же касается подслушаннаго у кого либо Теофиломъ, или просто вымышленнаго имъ осужденія Оригена Діонисіемъ, то рѣшительнымъ опроверженіемъ этой клеветы можетъ служить то обстоятельство, что Діонисій посвятилъ Оригену свое сочиненіе «о мученичествѣ» ²⁾, чѣмъ показалъ, что онъ не думалъ даже считать Оригена ни осужденнымъ, ни тѣмъ болѣе отлученнымъ отъ церкви. Итакъ можно, кажется, считать за несомнѣнное, что Оригенъ, и послѣ осужденія на александрійскомъ соборѣ, нигдѣ не гонимый, но вездѣ — въ Кесаріи палестинской и каппадокійской, въ Греціи, Тирѣ, въ Іерусалимѣ, Никомидіи, — принимаемый съ почетомъ, какъ авторитетный провозвѣстникъ ученія Христова, принимаемый такимъ образомъ вездѣ до самаго конца своей жизни, не былъ при жизни нигдѣ и никѣмъ осужденъ какъ еретикъ и умеръ (въ Тирѣ въ 254 г.) въ мирѣ и общеніи съ церковію, на 70 году своей жизни, сподобившись въ гоненіе Делія славы исповѣдника Христова.

Но слава Оригена не кончилась съ его жизнію; напротивъ, сочиненія его распространяются повсюду, читаются наперерывъ водами, и онъ становится оракуломъ для всего восточнаго богословствующаго міра въ рѣшеніи вопросовъ, волновавшихъ религіозное сознаніе того времени. Вскорѣ послѣ смерти Оригена выступаетъ съ своею ересью Павелъ Самосатскій продолжатель ереси Артемона, и непосредственный предшественникъ

¹⁾ Напр. ad Pammach. ep. 38; ad Pammach. et Marcellam ep. 9; Adv. Rufin. lib. I. c. 3. и др.

²⁾ Euseb. lib. VI, 46.

Арія; возникаютъ неже богословскіе споры, въ которыхъ еретики не меньше православныхъ, желая имѣть на своей сторонѣ знаменитаго Оригена, роются въ его сочиненіяхъ и выбираютъ изъ нихъ мѣста, которыя, по ихъ мнѣнію заключаютъ ихъ ученіе, хотя бы только по одному внѣшнему выраженію или *implicite*. Это заставляеть и православныхъ осторожнѣе относиться къ сочиненіямъ Оригена, чтобы изъ за одного авторитетнаго лица не погубить общаго дѣла православія. Плодомъ этого было появленіе къ концу 3-го вѣка гдѣхъ книжечекъ противъ Оригена, о которыхъ упоминаеть въ своей анологіи св. Памфилъ, и которыя были не что иное, какъ краткія рецензіи на Оригена, содержаніемъ которыхъ было или указаніе самыхъ мѣстъ изъ его сочиненій, заключавшихъ въ себѣ неправославное ученіе, или прѣстой перечень его неправославныхъ мнѣній. А затѣмъ, по свидѣтельству Памфила, и самое имя Оригена сдѣлалось ненавистнымъ, еретическимъ: ибо, говорятъ св. Памфилъ, часто предлагали и защищали, какъ несомнѣннымъ, мнѣнія, буйвально принадлежащія Оригену, но коль скоро кто нибудь указывалъ на подлинный источникъ этихъ мнѣній—Оригена, тогчасъ же отступались отъ нихъ, какъ еретическія (*at ubi Origenis cognita fuerint esse quae placebant, statim displicent, statim haeretica esse dicuntur*¹⁾). Кѣмъ же писались и какія именно содержали обвиненія противъ Оригена упоминаемыя св. Памфиломъ рецензіи? Св. Памфилъ неговорить, что бы онѣ писались еретиками, да это и немислимо: еретикамъ, желавшимъ имѣть на своей сторонѣ Оригена, естественно было выставить его во всемъ его величіи и его ученіе—какъ ученіе во всемъ совпадающее съ обще-церковнымъ ученіемъ, промѣ только пунктовъ, въ которыхъ они сами расходятся съ церковью, но въ которыхъ за нихъ стоитъ и знаменитый учитель

¹⁾ Prefatio.

церкви; а между тѣмъ въ рецензіяхъ Оригенъ выставляется вообще въ весьма неблагопріятномъ свѣтѣ, и въ его ученіи насчитывались заблужденія не только принадлежація еретикамъ того времени, но и многія другія. Такимъ образомъ рецензіи эти могли принадлежать самимъ православнымъ, въ которыхъ они, кромѣ заблужденій, принадлежащихъ ссылавшимся на Оригена еретикамъ, указывали еще и на другія заблужденія Оригена, чтобы тѣмъ рѣшительнѣе поколебать опасный по ихъ мнѣнію для православія авторитетъ Оригена въ богословскомъ мірѣ. Цѣль этихъ рецензій, мы думаемъ, была не иная, какъ и цѣль современныхъ намъ издателей сочиненій Оригена, которые снабдили эти сочиненія учеными примѣчаніями, съ прибавленіемъ во многихъ случаяхъ внушительныхъ словъ — *caute lege*, т. е. предостереженій отъ непомѣрнаго увлеченія Оригеномъ. Но къ крайнему сожалѣнію, рецензіи эти, по свидѣтельству Памфила, писались большею частію людьми, которые или слабы были въ греческомъ языкѣ, или если были и сильны, то не потрудились надъ изученіемъ Оригена по его сочиненіямъ и, значить, приписывали Оригену еретическія мнѣнія просто со словъ самихъ еретиковъ, ссылавшихся на Оригена, или же наконецъ и заглядывала въ его сочиненія, но не владея ни достаточною эрудиціею, ни довольно проникательнымъ умомъ, неспособные понять Оригена въ его собственномъ смыслѣ, поняли и перетолковали въ смыслѣ превратномъ и для него вредномъ ¹⁾. Вотъ почему въ первоначальныхъ рецензіяхъ мы и дѣйствительно встрѣчаемъ больше лжи, чѣмъ истины, потому что въ нихъ приписываются Оригену часто такіа заблужденія, которыя ему и въ мысль никогда не приходили, между тѣмъ какъ опускаются такіа, которыя дѣйствительно ему принадлежали. Но понятно, что эти фальшивыя рецензіи должны были вызвать

¹⁾ Praefatio s. Pamphili Ad confessores ad metalla Palaestinae damnatos.

возраженія и опроверженія, породить такимъ образомъ цѣлый рядъ болѣе или менѣе серьезныхъ сочиненій по вопросу объ Оригенѣ, вслѣдствіе чего естественно вопросъ этотъ долженъ былъ все ближе и ближе подвигаться къ окончательному своему разъясненію, а съ тѣмъ вмѣстѣ естественно должна была приближаться къ своей развязкѣ и самая участь ученія и имени Оригена.

Первыя рецензіи на Оригена относятся къ концу 3-го или началу 4-го вѣка; потому что ранѣе никто не упоминаетъ объ нихъ; первый же упоминаетъ о нихъ св. Памфилъ, писавшій свою апологію за Оригена очевидно противъ одной изъ такихъ рецензій въ первыхъ годахъ 4-го вѣка. Изъ апологіи же св. Памфила мы можемъ приблизительно судить и о содержаніи этихъ рецензій. Въ своей апологіи Памфилъ доказываетъ многими мѣстами изъ сочиненій самого Оригена, что у него было самое чистое понятіе о Богѣ (гл. 2-я), что онъ какъ Сынъ Божій признавалъ равнымъ Отцу по божеству, такъ и Духа Святаго (гл. 3-я и 4), что Сынъ Божій есть истинный Сынъ Отца по существу, а не по благодати, что Іисусъ Христосъ не человѣкъ только, но и Богъ вмѣстѣ, и опять не только истинный Богъ, но вмѣстѣ и истинный, дѣйствительный, а не призранный человѣкъ, что Христосъ есть только одинъ и единственный Сынъ Божій (гл. 5-я), потѣмъ, что и у Оригена есть ученіе о воскресеніи мертвыхъ (гл. 7-я), о будущихъ наградахъ и наказаніяхъ (гл. 8-я), что онъ напротивъ не училъ метемпсихозѣ не только въ самомъ широкомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ переселенія душъ по заслугамъ какъ въ тѣла человѣческія же, такъ и въ тѣла животныхъ, но и въ смыслѣ ограниченномъ, т. е. въ смыслѣ переселенія душъ въ тѣла только человѣческія (гл. 9 и 10 я). Это показываетъ, что во всѣхъ этихъ пунктахъ писавшіяся тогда противъ Оригена рецензіи обвиняли его въ неправославіи. Если же такъ, то научная не-

состоятельность этихъ рецензій очевидна сама собою, потому что въ нихъ не указана большая часть тѣхъ заблужденій, которыя дѣйствительно принадлежатъ Оригену, и многія указаны такія, которыя совершенно чужды его системѣ. Въ большей части своей апологій св. Памфилъ изъ сочиненій самого Оригена доказываетъ, что Оригенъ вовсе неучилъ тому, чему училъ Павелъ Самосатскій; а это значитъ, что рецензій совершенно несправедливо обвиняли Оригена въ томъ же, за что осужденъ былъ Павелъ Самосатскій; между тѣмъ тотъ же св. Памфилъ только слегка касается вопроса о душѣ и вовсе некасается вопросовъ о мѣрѣ, въ рѣшеніи которыхъ собственно и заблуждался Оригенъ; это значитъ, что рецензенты выпустили изъ виду все касающееся такъ называемыхъ тогда второстепенныхъ вопросовъ вѣры.

Апология Памфила представляетъ первый опытъ научнаго, хотя и не совсѣмъ вѣрнаго и полнаго, изложенія догматики Оригена, и она должна была разсѣять предубѣжденія противъ Оригена касательно многихъ мнимыхъ его заблужденій, преимущественно же касательно живыхъ вопросовъ времени. Появилась ересь Арія, а съ нею повторилась и прежняя исторія съ Оригеномъ, на авторитетъ котораго хотѣли опираться и православные не меньше, какъ и еретики. Дидимъ въ это время оказалъ неоцѣненную услугу Оригену, написавши толкованіе на *περί ἀρχῶν*, въ которомъ онъ объяснилъ въ православномъ смыслѣ всѣ сомнительныя мѣста о Троицѣ и особенно о лицѣ Иисуса Христа. Первый вселенскій соборъ прошелъ для Оригена благополучно; мало того, какъ выше мы видѣли, славнѣйшій изъ поборниковъ православія противъ арианъ Аѳанасій Великій, безъ сомнѣнія хорошо изучившій Оригена, не только не нашелъ у него арианской ереси, но и въ нѣкоторыхъ случаяхъ ученіе о лицѣ Иисуса Христа Сына Божія излагалъ буквально словами Оригена. Что Слово совѣчно Отцу и неразлично отъ Него по

существу, но есть истинный Сынъ изъ существа Отца,—какъ это опредѣлили отцы никейскаго собора,—объ этомъ было ясное ученіе еще у Оригена, говоритъ св. Афанасій ¹⁾). Также благополучно прошелъ для Оригена и второй вселенскій соборъ, потому конечно больше всего, что у Оригена нѣтъ въ самомъ дѣлѣ слѣдовъ ни ереси Македонія, ни ереси Аполлинарія, что и старались доказать теперь почитатели и защитники Оригена. Въ этому времени, т. е. ко 2-й половинѣ 4-го вѣка, должно полагать, относится упоминаемая Фотіемъ апологія, написанная неизвѣстнымъ авторомъ противъ новыхъ рецензій на Оригена. Апологія эта не дошла до насъ, а потому намъ остается воспользоваться только свидѣтельствомъ о ней Фотія. Читали мы, говоритъ Фотій, книгу объ Оригенѣ и его ненавистныхъ Богу догматахъ; сочиненіе состоитъ изъ пяти книгъ; но въ заглавіи его не обозначено имени никакого автора. Незвѣстный авторъ прежде всего восхваляетъ почитателей и защитниковъ Оригена—Діонисія александрійскаго, Климента, въ особенности же Памфила и Евсевія кессарійскаго. Впрочемъ апологія эта служитъ не въ очищенію Оригена отъ всего того, что противъ него выставляютъ, а скорѣе въ обвиненію во всемъ этомъ, потому что авторъ ея не старается даже очистить Оригена отъ многихъ изъ богохульныхъ его мнѣній; такъ напримѣръ онъ говоритъ прямо, что Оригенъ допускалъ предсуществованіе душъ, и даже самъ подписывается этому ученію основанія въ св. Писанія и свидѣтельствахъ отцевъ; не отрицаетъ онъ также и того, что Оригенъ допускалъ соединеніе душъ съ новыми тѣлами. Что же касается св. Троицы, то въ этомъ случаѣ онъ всѣми силами старается доказать, что Оригенъ училъ совершенно согласно съ церковію, хотя, полемизируя противъ савеліанъ и другихъ еретиковъ онъ часто употреблялъ слишкомъ

¹⁾ De decretis Nicenae Synodi см. выше.

рѣшительныя выраженія, которыя, бывъ дурно поняты, и послужили поводомъ къ обвиненію его самого въ неправославія. Что же касается другихъ мнѣній Оригена, дѣйствительно несогласныхъ съ церковнымъ ученіемъ, то, говоритъ онъ, должно помнить, что Оригенъ вовсе не выдавалъ ихъ за догматы, а высказывалъ ихъ какъ простыя догадки, или какъ простыя эвмерціи ума; притомъ же, говоритъ онъ, изъ приписываемыхъ Оригену мнѣній самыя неблагопріятныя вовсе не принадлежатъ ему и суть плодъ или явлаго невѣжества или явной клеветы. Такъ, по его мнѣнію, нечто иное, какъ чистая клевета на Оригена, всѣ 15 богохульныхъ, приписываемыхъ ему мнѣній; утверждаютъ многіе, говоритъ онъ, будто Оригенъ училъ, что 1) не должно призывать въ молитвѣ Сына, 2) что Сынъ безусловно благъ, какъ Отецъ, 3) что онъ не знаетъ Отца такъ какъ самого себя, 4) что Сынъ есть образъ Отца, а образъ по отношенію къ Тому, чей Онъ есть образъ, не есть истина, 5) что Отецъ для Сына невидимъ, 6) что душа Христа Спасителя была не иная, какъ душа самого Адама, 7) что царство Христово кончится, 8) что души разумныхъ существъ переселяются и въ тѣла животныхъ, 9) и притомъ въ тѣла различныя, сообразно своимъ достоинствамъ, 10) что мученія грѣшниковъ невѣчны, 11) что не будетъ воскресенія тѣлъ, 12) что магія— вещь не дурная, 13) что астрономія (должно быть, не астрономія, а звѣздное теченіе) причина всего случающагося въ мірѣ, 14) что святые ангелы вслѣдствіе паденія населили видимый міръ, и наконецъ 15) что херувимы суть не что иное, какъ помышленія или идеи (*Ἐπίνοια, cognita*) Сына;—но все это, говоритъ онъ, чистая клевета, и касательно всѣхъ этихъ вопросовъ Оригенъ былъ истинно православнымъ учителемъ церкви, что и старается доказать въ 4-й и 5-й книгѣ ¹⁾. Коль скоро

¹⁾ Phot. Biblioth. cod. 117.

такимъ образомъ было доказано, что Оригену на самомъ дѣлѣ не принадлежитъ ни одно изъ приписываемыхъ ему заблужденій касательно догмата о святой Троицѣ и лицѣ Иисуса Христа, то осужденіе, произнесенное на еретиковъ вторымъ вселенскимъ соборомъ, само собою должно было миловать Оригена. Что же касается заблужденій Оригена по второстепеннымъ вопросамъ вѣры, то хотя нѣкоторые изъ нихъ признаютъ за Оригеномъ и самъ апологетъ, но за нихъ не могъ быть осужденъ Оригенъ какъ потому, что ни о какихъ второстепенныхъ вопросахъ не было рѣчи на соборѣ, такъ и еще болѣе потому, что вовсе не было на лицо людей, открыто провозглашающихъ мнѣнія Оригена и упорно стоящихъ за нихъ, въ самыхъ же сочиненіяхъ Оригена эти мнѣнія высказаны были еще болѣе нерѣзительно. Осужденіе Оригена могло послѣдовать и послѣдуетъ только тогда, когда будетъ кѣмъ нибудь, справедливо или ложно, доказано, что Оригенъ выдавалъ эти свои мнѣнія за рѣшительныя догматы, или когда явятся смѣлые проповѣдники и упорные ревнители этихъ мнѣній.

То и другое постепенно подготовлялось исторіею. Пустословныя рецензіи на Оригена опровергнуты, ученіе его о существеннѣйшихъ догматахъ христіанскихъ объявлено въ двухъ научныхъ апологіяхъ совершенно православнымъ, Оригенъ прошелъ такимъ образомъ невредимымъ предъ двумя вселенскими соборами; — значитъ, всѣ писанныя на него рецензіи дѣйствительно пустая клевета, на которую не стоитъ обращать никакого вниманія, — значитъ, можно читать Оригена совершенно безопасно. Стали снова вчитываться въ Оригена, и начали съ самой азбуки — съ самыхъ первыхъ элементовъ его системы. Прежде всего, что такое Богъ и какъ представлять Его, спрашивали другъ друга Нитрійскіе (въ Египтѣ) монахи, — и въ рѣшеніи этого вопроса раздѣлились на двѣ партіи. Одна изъ нихъ, безсилая отвлечься отъ чувственныхъ представленій, утверждала, что Богъ непре-

и́нно долженъ имѣть тотъ или другой видимый образъ, такое или иное пространственное очертаніе, тѣ или иныя, по всей вѣроятности, очень близкія къ человѣческимъ, чувственнымъ формы, иначе Онъ былъ бы для насъ нѣчто непредставимое и немислимое, просто мысленное нѣчто. Другая же, только что уяснившая себѣ первый параграфъ системы Оригена, и сама болѣе способная уноситься мыслию изъ чувственныхъ въ сверхчувственные мысленныя области, утверждала, что приписывать Богу форму или цвѣтъ, вообще что либо чувственное, было бы явною хулою на Высочайшее Существо, которое потому и высочайшее и совершеннѣйшее, что въ Немъ нѣтъ ничего того, что служить въ насъ источникомъ всего несовершеннаго,—т. е. нѣтъ безусловно ничего чувственнаго, и которое есть именно Духъ совершеннѣйшій, т. е. изъятый изъ всѣхъ условій чувственности—простѣйшій и чистѣйшій. Завязываются споры между приверженцами той и другой партіи, споры, въ которыхъ приверженцы первой партіи обзываютъ приверженцевъ послѣдней оригенистами, а эти клеймятъ враговъ своихъ не болѣе славнымъ именемъ антропоморфитовъ. Это было въ концѣ 4-го вѣка. Теофилъ, александрійскій епископъ, сначала не обращалъ никакого вниманія на эти споры въ подвластныхъ ему монастыряхъ; потомъ поневолѣ сталъ прислушиваться къ нимъ, и, какъ и слѣдовало ожидать, сталъ сразу на сторону оригенистовъ. Не случись на эту пору никакихъ особенныхъ помѣхъ, Оригенъ скоро бы изученъ былъ созерцательными монахами во всей своей полнотѣ, оригенизмъ высказался бы во всей своей ясности и силѣ, пріобрѣлъ бы себѣ самыхъ искреннихъ и ревностныхъ адептовъ, въ числѣ которыхъ по всей вѣроятности очутился бы и самъ Теофилъ, и въ концѣ концовъ подпалъ бы рѣшительному осужденію—неизбѣжной участи всякаго новаго ученія, всѣхъ проповѣдниковъ новыхъ догматовъ. Но неожиданныя событія отдалили надолго еще какъ

полное разъясненіе оригенизма, такъ и рѣшительное осужденіе его. Дѣло было такъ. Петръ, одинъ изъ старшихъ пресвитеровъ александрійской церкви, ненавидимый Теофиломъ, былъ обвиненъ имъ однажды за то, будто онъ безъ разрѣшенія епископа допустилъ къ таинствамъ одну женщину, уличенную въ манихейской ереси,—до формальнаго принятія ея въ общеніе съ церковію. Петръ объяснялся предъ Теофиломъ, что онъ допустилъ эту женщину къ таинствамъ именно потому, что Теофилъ самъ велѣлъ принять ея въ общеніе съ церковію, какъ принесшую публичное покаяніе въ своемъ заблужденіи, и ссылался при этомъ на другаго, до того времени любимаго Теофиломъ, пресвитера Исидора, какъ на человѣка бывшаго свидѣтелемъ этого факта и могущаго подтвердить его показаніе. Исидоръ впрочемъ самъ успѣлъ къ этому времени навлечь на себя негодованіе Теофила тѣмъ, что получивъ отъ одной женщины Θεодоты тысячу золотыхъ, на которые она просила его купить одежды бѣднымъ женщинамъ Александріи, и о которыхъ велѣла умолчать предъ Теофиломъ, чтобы тотъ не назначилъ деньгамъ ея другаго употребленія, онъ дѣйствительно скрылъ это дѣло отъ Теофила и употребилъ деньги на предметъ указаннаго дарительницею ихъ. Исидоръ, на допросѣ, дѣйствительно подтвердилъ показаніе Петра, и Теофилъ, вообще нелюбившій подчинять своихъ личныхъ желаній и расположеній высшимъ требованіямъ долга и правды, рѣшился отмстить за такое противодѣйствіе себѣ разомъ обоимъ и Петру и Исидору. Исидора онъ обвинилъ прежде всего въ содомскомъ грѣхѣ, подкупивъ предварительно одного мальчика, чтобы тотъ подалъ жалобу на Исидора въ такомъ смыслѣ и потомъ на судѣ подтвердилъ бы свой доносъ. Оба ненавидные Теофилу пресвитера были изгнаны имъ изъ Александріи и отлучены отъ церкви. Исидоръ нашелъ себѣ радушный пріютъ у натрійскихъ монаховъ преимущественно же оригенистовъ, такъ какъ онъ вмѣстѣ

съ епископомъ своимъ давно уже раздѣлялъ ихъ убѣжденія, или по крайней мѣрѣ ихъ представленіе о Богѣ. Нитрійскіе монахи-оригенисты хотѣли еще больше прислужиться любимому ими пресвитеру: надѣясь на расположенность къ себѣ единомысленнаго имъ Теофила, они рѣшились защищать дѣло Исидора и явились къ Теофилу ходатайствовать о допущеніи его въ общеніе съ церковію. Теофилу показалось это крайнимъ оскорбленіемъ его церковнаго авторитета; тѣмъ не менѣе сначала онъ скрылъ свою досаду, принялъ ласково четырехъ нитрійскихъ оригенистовъ: Діоскура, Аммонія, Евсевія и Евонмія; но тутъ же задумалъ самый вѣрный планъ мести и Исидору и его защитникамъ, который состоялъ въ томъ, чтобы обвинить мнимыхъ враговъ своихъ въ ереси оригенизма. Для этого Теофиль поднималъ прежній споръ съ нитрійцами о Богѣ, и на этотъ разъ самъ лично сталъ на сторонѣ антропоморфитовъ; тѣмъ съ большою конечно рѣшительностію монахи отстаивали свое представленіе о Богѣ, какъ о чистѣйшемъ духѣ, опираясь главнымъ образомъ на свидѣтельствахъ изъ Оригена. Теофилу того только и нужно было; поймавъ монаховъ на мѣстѣ преступленія, онъ съ рѣшительностію потребовалъ, чтобы они отступились отъ любимаго ими Оригена, какъ еретическаго учителя; тѣ, разумѣется, воспротивились, а когда возвратились воеводи, то естественно, у нихъ возникли новые еще болѣе жаркіе споры съ антропоморфитами, которые теперь естественно высоко поднимали голову и посмѣвались надъ своими противниками; а отсюда само собою произошло волненіе во всѣхъ нитрійскихъ монастыряхъ. Этого было для Теофила очень достаточно, чтобы поразить нитрійскихъ монаховъ соборнымъ осужденіемъ, какъ еретиковъ, вмѣстѣ съ ихъ любимцемъ Оригеномъ. Когда же, вслѣдствіе соборнаго осужденія, произошло еще большія волненія не только между самими монахами, но и въ народѣ, который принималъ ихъ сторону, какъ невинно осужденныхъ, то Теофиль,

вышлопотавши адикъ, дозволявшій употребить силу противъ неповерныхъ, вмѣстѣ съ толпою солдатъ началъ на подвижниковъ нитрійской горы, разграбилъ ихъ жилища, жилища же Аммонія, Евсевія и Евфимія просто зажегъ, многихъ подвергъ самымъ жестокимъ побоямъ, послѣ которыхъ тѣ скоро и умерли и затѣмъ не только изгналъ отсюда всѣхъ монаховъ, но и разо послалъ повсюду свои посланія, которыми запрещалось приниматьъ ихъ, какъ еретиковъ. Такъ рассказываетъ это замѣчательное осужденіе оригенистовъ въ «жизни св. Іонна Златоуста», написанной Георгіемъ патриархомъ александрійскимъ, спусти два вѣка послѣ случившагося, — впрочемъ, какъ увидимъ авторъ, по самымъ достовѣрнымъ источникамъ. Рассказъ этотъ подтверждается и рассказомъ Созомена, (lib. VIII, cap. 12), по его словамъ, лично знавшаго почтенныхъ «долгихъ братьевъ», также рассказомъ Сократа (lib. VI, cap. 7), и рассказомъ Паладія талатійскаго, не только современника, но частію и личнаго свидѣтеля упомянутыхъ событій (въ жизни св. Іоанна Златоуста) и наконецъ рассказомъ Сульпиція Севера (Posthumiana dialog. I. c. 6), который, по его словамъ, удостоился даже благорасположенности самаго Теофила. Поэтому рассказъ объ этомъ самомъ Теофілѣ (въ его пасхал. посланіи), представляющій его самого въ этомъ случаѣ въ видѣ агнца безгласнаго и невиннаго, а нитрійскихъ монаховъ — въ видѣ звѣрей хищныхъ, заговорщиковъ и возмутителей общественнаго спокойствія, — теряетъ для насъ всякую вѣроятность. Но для насъ вся важность въ томъ, какъ именно шло дѣло на соборѣ, за что именно и какимъ способомъ осужденъ былъ на немъ Оригенъ съ своими почитателями. Въ дошедшемъ до насъ пасхальномъ посланіи Теофила поименованы какъ несомнѣнно принадлежащія Оригену, слѣдующія заблужденія: 1) что Сынъ Божій (въ сравненіи съ нами, людьми, есть ягнца; въ сравненіи же съ Отцемъ — есть левъ, ибо насколько апостолъ Петръ

и Павелъ ниже Спасителя, настолько Спаситель меньше Отца, 2) что царство Христово нѣкогда кончится, 3) что Сынъ не долженъ быть призываемъ въ молитвѣ, 4) что живое Слово Бога не принимало само человѣческой плоти, но только нѣкая совершеннѣйшая душа, низшедши съ высоты своего вѣчнаго небснаго величія, воплотилась и обитала между людьми, 5) что Христось, для рѣшительнаго уничтоженія зла въ мирѣ, въ концѣ вѣковъ вкусить крестныя страданія и смерть за спасеніе діавола и нечистыхъ силъ его, 6) что тѣла наши не воскреснутъ собственно, но по истеченіи многихъ вѣковъ, потерявъ всецѣло свою вещественность, сдѣлаются тончайшими эфирными тѣлами, 7) что въ концѣ вѣковъ и діаволь вмѣстѣ съ ангелами его покорится Христу, будетъ очищенъ отъ всѣхъ золь и почтенъ равною всѣмъ святымъ славою и честію; 8) что ангелы и всѣ силы небсныя не сотворены Богомъ такими, какими они теперь суть, но достигли настоящаго своего состоянія своими личными заслугами, болѣе или менѣе значительнымъ увеличеніемъ первоначальнаго своего совершенства, 9) что магія не есть искусство само въ себѣ злое, и 10) что демоны, по теченію звѣздъ и ихъ формамъ, предузнаютъ будущее и открываютъ его вопрошающимъ о немъ людямъ, чѣмъ, очевидно, Оригенъ одобряетъ и астрологію и идолопоклонство (?). Изъ всѣхъ этихъ заблужденій, насколько намъ извѣстно ученіе Оригена, только три (подъ № 6, 7 и 8) дѣйствительно принадлежать ему. Хотя въ посланіи частію указываются и самыя сочиненія Оригена, въ которыхъ будто бы излагаются повѣзанныя мнѣнія, но допустить, что подобное сужденіе объ ученіи Оригена Теофилъ вынесъ изъ чтенія его сочиненій, можно развѣ въ томъ случаѣ, если съ тѣмъ вмѣстѣ допустить, что это чтеніе было самое поверхностное и бессмысленное. Вѣриже же всего, что Теофилъ извлекъ эти заблужденія изъ какой либо пустой рецензіи на Оригена, подобной той, какую

нѣль въ виду авторъ недавно упоминавшейся нами аполוגіи, т. е. изъ простаго какаго либо сборника заблужденій Оригена. Какъ бы то ни было впрочемъ, но кромѣ показанныхъ десяти наиболѣе странныхъ и богохульныхъ заблужденій Теофилъ серьезно обвинялъ Оригена предъ соборомъ и во многихъ другихъ заблужденіяхъ, о которыхъ къ сожалѣнію не упоминается въ посланіи, но которыя несомнѣнно были тѣже, какія мы встрѣчали и въ анонимной аполוגіи. Изъ присутствовавшихъ на соборѣ одни хорошо знакомы были съ сочиненіями Оригена, другіе же мало или вовсе не читали ихъ. Къ первымъ могутъ быть отвесены Іоаннъ еп. іерусалимскій, Паладій еп. галатійскій, и Исидоръ пресвитеръ. Они взумались, когда прочтанъ былъ списокъ заблужденій Оригена, и прямо сказали, что они «никогда и не подозрѣвали подобныхъ нелѣпныхъ мнѣній у Оригена, потому что ихъ и дѣйствительно нѣтъ въ сочиненіяхъ Оригена; что же касается нѣкоторыхъ своеобразныхъ мнѣній, дѣйствительно принадлежащихъ Оригену, то они вовсе не такого характера, чтобы за нихъ можно было осудить его какъ еретика, потому что эти мнѣнія касаются такихъ вопросовъ, о которыхъ ничего рѣшительнаго не сказано отцами церкви (*nihil super hoc a patribus statutum est*); а тѣмъ болѣе нѣтъ никакого смысла изъ-за нихъ осуждать безусловно всё сочиненіе Оригена, не исключая даже и тѣхъ, въ которыхъ нѣтъ никакихъ странныхъ мнѣній,—потому что такое осужденіе едва ли принесетъ какую либо пользу невѣждамъ, а для просвѣщенныхъ принесетъ одинъ несомнѣнный вредъ». Другіе же, мало знакомые съ доктриною Оригена, говорили, что если въ его сочиненіяхъ и обрѣтаются всё показанныя нелѣпыя мнѣнія, но такъ какъ эти мнѣнія принадлежатъ собственно еретикамъ испортившимъ сочиненія Оригена, то за нихъ и отвѣчать не долженъ Оригенъ. Тѣ и другіе защитники Оригена говорили еще, что и потому нельзя осудить

Оригена, что доселѣ его никто не осудилъ, — не осудилъ даже никейскій соборъ». Позваны были въ депросу и монахи оригенисты, которые, предполагалось, пропитаны были всѣми заблужденіями, за которыя судимъ былъ Оригенъ; но они дали исполненіе вѣры по никейскому символу, и поклонились, что не только сами никогда не раздѣляли и не думаютъ раздѣлять показанныхъ заблужденій Оригена, но никогда и не воображали даже, чтобы они могли дѣйствительно принадлежать Оригену, и, вопреки настоянію и угрозамъ Теофила, произнести анагемѣ на Оригена рѣшительно отказались. Отказались также анагематствовать Оригена и сочиненія его епископы Іоаннъ и Палладій; гѣмъ не менѣе, по настоянію Теофила, соборъ произнесъ анагемѣ на Оригена и всѣ его сочиненія, которыя всѣмъ запрещалось читать впредъ; нитрійскихъ же монаховъ соборъ опредѣлялъ отлучить отъ церкви; это было въ 399 году¹⁾. Справедливо ли осужденъ Оригенъ, справедливо ли отлучены отъ церкви читатели его нитрійскіе монахи? И да, и нѣтъ, да, потому что Оригену дѣйствительно принадлежитъ много странныхъ мнѣній, за которыя, еслибы онъ проповѣдывалъ ихъ какъ догматы, необходимо долженъ бы былъ подлежать суду и осужденію; но на Оригена взыскано было множество вовсе не принадлежавшихъ ему самыхъ нелѣпыхъ заблужденій, которыя вовсе не были переслѣдованы на соборѣ, и отъ которыхъ рѣшительно очищали Оригена же люди ближе другихъ знакомые съ его ученіемъ. Такимъ образомъ Оригенъ былъ осужденъ, какъ мнимый — предполагаемый только, а не какъ дѣйствительный лжеучитель, потому что последнее никѣмъ на соборѣ не было доказано. Точно на томъ же основаніи и монахи нитрій-

¹⁾ Въ такомъ видѣ представляется дѣло, если сопоставить между собою и хорошо разобрать рассказъ Сульпиція Севера (Dialog. I. c. 6) и свидѣтельство самого Иеронима (ad Rom. ep. 84) о ходѣ дѣла на александрійскомъ соборѣ.

скіе были осуждены только какъ предполагаемыя, а не какъ дѣйствительные оригенисты, потому что они съ клятвенно отрелись отъ всѣхъ выставленныхъ Теофиломъ заблужденій оригенизма.

Но Теофиль хотѣлъ, чтобы произнесенное имъ на частномъ соборѣ осужденіе получило силу осужденія вселенскаго, общеобязательнаго; а для этого онъ разослалъ къ предстоятелямъ всѣхъ главныхъ церквей свои посланія, съ извѣстіемъ о дѣйствіяхъ и опредѣленіяхъ александрійскаго собора и просьбою, чтобы созваны были и ими такіе же соборы, которые на тѣхъ же основаніяхъ осудили бы Оригена и его сочиненія. Св. Епифаній кипрскій еще прежде этого читалъ ходившія вездѣ рецензіи на Оригена или списки его заблужденій,—и приходилъ отъ нихъ въ ужасъ и негодованіе. Еслибы святой ревнитель вѣры ближе познакомился съ Оригеномъ, быть можетъ, онъ и смягчилъ бы свое на него негодованіе; но этого не послѣдовало, чему прямымъ доказательствомъ служитъ написанный имъ Панарій (haeres. 64), въ которомъ Оригену приписываются почти всѣ тѣже заблужденія, съ которыми мы встрѣчались въ анонимной апологіи и пасхальномъ посланіи Теофила ¹⁾; вѣроятно, рецензіи, которымъ онъ безусловно довѣрился, и были этому причиной, сразу оттолкнувъ его отъ Оригена. Понятно, что ни въ комъ другомъ не могъ встрѣтить Теофиль такого ревностнаго споспѣшника своему дѣлу, какъ въ Епифаніи. Епифаній тотчасъ же созвалъ соборъ—въ томъ же 399 году; но соборъ, осудивъ сочиненія Оригена и запре-

¹⁾ Также мало знакомства съ Оригеномъ показывается св. Епифаній и въ своемъ посланіи ко Іоанну еп. іерусалимскому, въ которомъ также исчисляются заблужденія, никогда не принадлежавшія Оригену. *Epistola s. Eriphanii ad Iohannem ep. Hierosolimyt. divo Hieronymo presbytero interprete. Ed. Petav. t. II. p. 312—317.*

тивъ ихъ чтеніе, не рѣшился однакоже произнести анаѳему и на самого Оригена ²⁾).

Получено было посланіе Теофила и Іоанномъ еп. іерусалимскимъ, которое на соборѣ, созванномъ въ томъ же 399 году, хотя и было принято къ свѣдѣнію, но не получило никакого дальнѣйшаго движенія. Такая холодность Іоанна къ вопросу объ Оригенѣ и оригенизмѣ оскорбила и Теофила и Епифанія, и оба они отнеслись немедленно къ Іоанну съ самыми строгими и внушительными посланіями. Мало того: св. Епифаній, движимый ревностію по вѣрѣ, вслѣдъ за посланіемъ своимъ самъ отправился въ Іерусалимъ для личныхъ объясненій съ Іоанномъ. Къ сожалѣнію, до насъ не дошли свѣдѣнія объ этихъ объясненіяхъ; извѣстно только изъ посланія самого Іоанна къ Теофилу или его апологіи, что Епифанію не удалось отыскать въ Іерусалимѣ никакихъ слѣдовъ оригенизма, и что онъ вмѣсто этого убѣдился только въ чистотѣ вѣры какъ самого Іоанна, такъ и всей паствы его. «Когда, говоритъ Іоаннъ, въ одинъ день въ присутствіи самого Епифанія и всей церкви, мы выступили съ такимъ же словомъ о догматахъ церковныхъ, какое всегда непрестанно мы предлагали въ церкви, то самъ Епифаній удивлялся чистотѣ нашей вѣры и всѣмъ торжественно сказалъ, что вѣра наша истинно правая». Зато противъ Оригена и оригенизма Епифанію ничего не удалось вынудить у Іоанна, который по прежнему оставался при своемъ мнѣніи. Теофилу же Іоаннъ отвѣчалъ посланіемъ, которое также не сохранилось, но о которомъ приблизительно можно судить изъ одного письма блаженнаго Іеронима, въ которомъ онъ критикуетъ это посланіе. Въ своемъ письмѣ къ Паммахію бл. Іеронимъ сильно нападаетъ на Іоанна за то, что тотъ въ своемъ письмѣ къ Теофилу отвѣтилъ только на 8 обвиненій противъ

²⁾ Socrat. Hist. lib. VI, c. 12. Sozomen Hist. lib. VIII, cap. 14.

Оригена и его самого, на остальных же или вовсе не отвѣчалъ или отвѣчалъ косвенно и уклончиво, изъ чего заключаетъ, что Іоаннъ дѣйствительно былъ зараженъ ересію оригенизма. Такъ напр. говоритъ Іеронимъ, на обвиненіе въ согласіи съ Оригеномъ во мнѣніи, что Сынъ не видитъ Отца, а Духъ Св. Сына, Іоаннъ отвѣчаетъ только: «не видитъ въ томъ смыслѣ, что Богъ, какъ Духъ, есть безусловно невидимое существо», какъ будто ангелы не также невидимыя существа (кажется, что не также); на обвиненіе же въ раздѣленіи съ Оригеномъ мнѣнія о предсуществованіи душъ и понятія о людяхъ какъ падшихъ ангелахъ, онъ отвѣчаетъ, что вовсе не считаетъ людей падшими ангелами, на томъ основаніи, что ангелы потому именно ангелы, что не падаютъ и не живутъ, какъ люди; касательно же ученія о воскресеніи говоритъ, что онъ отрицаетъ только воскресеніе плоти, но не воскресеніе тѣла»... Изъ такого, дѣйствительно нѣсколько уклончиваго отвѣта Іоанна не то слѣдуетъ, что онъ самъ былъ пропитанъ ересію оригенизма, какъ думалъ Іеронимъ, но то, что онъ гораздо лучше зналъ и понималъ Оригена, чѣмъ сколько его знали Теофилъ и св. Епифаній, и хотѣлъ, чтобы и они побольше вчитались въ Оригена, выяснили себѣ его ученіе, и тогда уже произносили надъ нимъ свой судъ, согласно самой сущности дѣла, а не по однимъ глухимъ и голымъ клеветамъ.

Скажемъ, кстати, здѣсь же нѣсколько словъ и объ Іеронимѣ. До возникновенія вопроса объ Оригенѣ и оригенизмѣ Іеронимъ препокойно жилъ въ виллеемскомъ монастырѣ, занимаясь между прочимъ и переводомъ на латинскій языкъ сочиненій Оригена, изъ которыхъ успѣлъ уже перевести комментарий на посланіе къ Ефессеямъ, на Михея, на Пѣснь Пѣсней и нѣкоторые другія мелкія сочиненія, — и всегда превозносилъ Оригена самыми высокими похвалами, какъ «великаго учителя церкви», и даже какъ «муза апостольснаго». Съ своимъ епископомъ Іоанномъ Іеронимъ былъ если не въ очень близкихъ,

то въ очень добрыхъ отношеніяхъ. Но, не за долго до нитрій-
скихъ происшествій, св. Епифаній, бывши въ Палестинѣ, безъ
согласія и даже помимо всякаго вѣдома мѣстнаго предстателя
церкви, рукоположилъ сначала въ діакона, а потомъ и въ пре-
свитера брата Иеронима— Павлина. Съ Павлиномъ теперь слу-
чилось нѣчто гораздо болѣе важное и даже преступное, чѣмъ
что случилось полтора вѣка назадъ съ Оригеномъ, который
также рукоположенъ былъ безъ вѣдома своего епископа, но
который имѣлъ еще нѣкоторое право на рукоположеніе въ са-
мой рекомендательной грамотѣ епископа, чего не имѣлъ Пав-
лингъ. Притомъ же каноны церковныя касательно епархіаль-
ныхъ отношеній были теперь уже гораздо опредѣленнѣе и
строже, чѣмъ тогда: Павлину, такимъ образомъ, грозило не-
сомнѣнное изверженіе, а Епифанію тоже пришлось бы отвѣ-
чать за своевольный поступокъ. Іоаннъ потребовалъ объясне-
нія какъ отъ Епифанія, такъ и отъ Павлина; но тутъ настали
нитрійскія происшествія, отношеніе къ которымъ Іоаннъ намъ
уже извѣстно. Если очевидная холодность Іоанна къ осужденію
Оригена была замѣчена въ Александріи, то тѣмъ замѣтнѣе она
была дома; и бл. Иеронимъ какъ нельзя лучше воспользовался
этимъ обстоятельствомъ, чтобы спасти отъ печальной катастрофы
своего брата, а тѣмъ самымъ вынудить изъ затрудненія и Епи-
фанія. Чѣмъ Теофилъ былъ для Оригена и его почитателей
въ Александріи, тѣмъ Иеронимъ теперь рѣшился быть въ Іеру-
салимѣ: какъ и Теофилъ, онъ входитъ въ споры съ монахами,
открываетъ въ ихъ отвѣтахъ оригенианскія заблужденія, про-
изводитъ въ монастырѣ смуты и волненія, и обо всемъ этомъ
списывается съ Теофиломъ и Епифаніемъ. Не знаемъ, распро-
странялъ ли Иеронимъ въ предѣлахъ самой іерусалимской епар-
хіи слухи объ Іоаннѣ какъ еретикѣ—оригенистѣ, но что онъ
писалъ объ этомъ Теофилу и Епифанію, это больше чѣмъ
вѣроятно, но крайней мѣрѣ ничѣмъ инымъ нельзя объяснить

ни посланія къ нему Теофила, обвиняющаго Іоанна во всѣхъ пунктахъ оригенизма, ни прибытія въ Іерусалимъ самого Епифанія, ничѣмъ инымъ, говоримъ, нельзя объяснить этихъ событій, какъ перепискою Іеронима, потому что изъ іерусалимской паствы никто, кромѣ Іеронима, не былъ ни во враждѣ съ Іоанномъ, ни въ сношеніяхъ съ Теофиломъ и Епифаніемъ. Епифаній на мѣстѣ удостовѣрился въ чистотѣ вѣры и самого Іоанна и всей его паствы; а между тѣмъ Іеронимъ и послѣ этого почему-то любилъ считать Іоанна еретикомъ—оригенистомъ ¹⁾). Между тѣмъ смуты и волненія между палестинскими монахами все больше и больше усиливались, и, охвативши кромѣ вифлеемскихъ и другіе ближайшіе монастыри, обратили наконецъ на себя вниманіе Іоанна, который узналъ теперь и о виновникѣ ихъ. Іоаннъ сначала сдѣлалъ строгое внушеніе Іерониму и угрожалъ, въ случаѣ неповиновенія, отлученіемъ и изгнаніемъ изъ епархіи. Но Іеронимъ успѣлъ уже зайти смѣлкомъ далеко въ своей враждѣ какъ лично къ Іоанну, такъ и къ дѣлу оригенизма, котораго покровителемъ былъ Іоаннъ, зашелъ, говоримъ, слишкомъ далеко, чтобы послушаться увѣщаній и побояться угрозъ, тѣмъ болѣе что былъ увѣренъ въ радушномъ пріемѣ какъ у Теофила, такъ и у Епифанія; онъ не утикалъ и былъ въ концѣ концовъ изгнанъ изъ іерусалимской епархіи, хотя и говоримъ самъ, что его не изгнали, но что онъ самъ будто бы выпросилъ себѣ у Іоанна ссылку ²⁾). Изъ Палестины ему прямѣе всего, конечно, было направитъ путь свой къ Теофилу или Епифанію; но Теофилу хотѣлось добиться непременно осужденія Оригена въ Римѣ; быть споспѣшникомъ этого дѣла никто другой такъ не способенъ былъ,

¹⁾ Одно изъ писемъ Іеронима къ Паммахію подписывается просто *adversus haereses Ioannis ep. Hierosolymitani*.

²⁾ *Ad Pammach. ep. 81, c. 15; et ad Theophil. ep. 62, cap. 4.*

какъ Иеронимъ, который и отправился въ Римъ совершить, по его убѣжденію, чрезвычайно великое дѣло.

Но возвратимся къ нитрійскимъ монахамъ, которыхъ мы повинули въ тотъ моментъ, когда они выгнаны были военною командою изъ монастырей и очутились на вольномъ воздухѣ, съ горькимъ сознаніемъ впрочемъ, что во всемъ великомъ свѣтѣ Божиемъ нигдѣ нѣтъ для нихъ мѣста. Пятьдесятъ изгнанниковъ рѣшили прежде всего просить помилованія у самого же Теофила; жители Александріи приняли ихъ сторону и, когда Теофиль оставался непреклоннымъ, дѣло дошло до возмущенія противъ него; но все это ничего не помогло. Надежда на пріютъ у Іоанна іерусалимскаго также не сбылась; получивъ отъ Теофила соборное посланіе, которымъ рѣшительно запрещалось принимать нитрійцевъ, онъ не хотѣлъ разрывать общенія съ Теофиломъ, не рѣшился принять ихъ, и они пошли еще дальше, рѣшились искать суда и правды въ самомъ Константинополѣ. Здѣсь прежде всего являютъся они къ св. Іоанну Златоусту и разскававъ о своемъ положеніи, просятъ его вступиться, разобратъ дѣло, принять ихъ въ общеніе съ церковію и поселить на прежнемъ мѣстѣ жительства, предупредивъ при этомъ, что если ничего не успѣютъ у Іоанна, то съ отчаянія не побоятся обратиться и къ самому императору. И Златоустъ успѣлъ уже получить посланіе Теофила, которое, какъ и всѣ другія его посланія, заключалъ просьбу осудить Оригена съ его сочиненіями и не принимать нитрійцевъ. Но нитрійскіе монахи всѣмъ извѣстны были своею благочестивою жизнію; притомъ же они изложили предъ св. Іоанномъ истинный ходъ дѣла на Теофиловомъ соборѣ, также какъ и на соборѣ кипрскомъ, и предъ нимъ снова отрелись отъ всѣхъ заблужденій оригенизма; почему св. Златоустъ и рѣшился помочь имъ. Тѣмъ не менѣе однакожь онъ не допустилъ нитрійцевъ къ общенію съ церковію безъ предварительнаго сношенія съ Теофиломъ и расслѣ-

дованія дѣла, и они стали жить въ Константинополѣ частію трудами рукъ своихъ, частію же отъ щедрыхъ вспоможеній благочестивой женщины Олимпіады. Въ отвѣтъ на письмо св. Златоуста Теофилъ прислалъ пословъ своихъ, которыхъ свабдилъ обвинительными противъ нитрійскихъ монаховъ хартіями; дѣло нитрійцевъ конечно погибло бы, еслибы они не нашли возможности обратиться съ просьбою о защитѣ сначала къ Евдоксіи, а потомъ и къ самому императору Аркадію. Императоръ вслѣдствіе этого повелѣлъ провзвестъ строгое разслѣдованіе дѣла, изъ котораго оказалось, что всѣ преступленія, взведенныя на нитрійцевъ—чистая клевета Теофила, руководившагося въ осужденіи и изгнаніи ихъ одною личною ненавистію и гордостію; Теофилу повелѣно было явиться на судъ предъ Іоанномъ, и когда тотъ, ссылаясь на каноническія постановленія, запрещавшія епископу судъ надъ епископомъ другой епархіи, не послушался, за нимъ немедленно посланъ былъ императорскій чиновникъ (Елафій). Но Теофилъ давно уже стоялъ на стражѣ: едва только узналъ онъ, что въ Константинополѣ обратили вниманіе на жалобы нитрійцевъ, онъ помялъ опасность, помялъ, что ни посланіе къ св. Іоанну, ни хартіи данныя посламъ не спасутъ его дѣла, и тотчасъ же обратился къ св. Епифанію съ просьбою скорѣе спѣшить въ Константинополъ вмѣстѣ съ египетскими епископами, чтобы предотвратить тамъ развитіе оригеніанской ереси, которую будто бы успѣлъ заразить самъ тамошній епископъ,—предотвратить осужденіемъ тамъ оригенизма. Св. Епифаній, изъ ревности къ истинѣ и чистотѣ вѣры всегда готовый на все, тотчасъ же отправляется въ Константинополъ. Св. Іоаннъ Златоустъ готовился съ радостіемъ принять святаго мужа; онъ встрѣтилъ Епифанія со всѣмъ своимъ клиромъ и предложилъ ему помѣститься или у себя же, или въ одномъ изъ церковныхъ домовъ; но Епифаній отказался отъ всѣхъ дружескихъ предло-

*

женій Іоанна, помѣстился въ частномъ домѣ и объявилъ, что не будетъ даже участвовать съ Іоанномъ ни въ молитвахъ, ни въ богослуженіи до тѣхъ поръ, пока онъ не осудитъ Оригена и не прогонитъ изъ Константинополя нятрійцевъ. Послы Теофила и египетскіе епископы, стоявшіе, конечно, на сторонѣ его—съ одной стороны, и константинопольскіе враги св. Златоуста съ другой, убѣждали Епифанія дѣйствовать какъ противъ оригенизма, такъ и противъ защитника его Іоанна—скорѣе и рѣшительнѣе, и онъ готовъ уже былъ безъ всякихъ предварительныхъ разсужденій и сношеній съ епископомъ города произнести на Оригена и всѣхъ защитниковъ его анаѣму въ церкви св. Апостоловъ, какъ посланный св. Златоустомъ архидіаконъ Серапіонъ объяснилъ ему, что поступая такимъ образомъ онъ произведетъ несомнѣнное возмущеніе въ народѣ и рискуетъ собственною жизнью, почему онъ и рѣшился подвергнуть дѣло обсужденію на соборѣ. На соборѣ египетскіе епископы, конечно, дѣйствовали въ смыслѣ наказовъ Теофила и подписали осужденіе Оригена и его сочиненій, но многіе, и въ числѣ ихъ Θεотимъ еп. скиескій, рѣшительно отказались отъ этого, выставляя при этомъ на видъ, что Оригену вовсе не принадлежатъ всѣ тѣ заблужденія, которыя ему обыкновенно приписываютъ. Дѣло стало нѣсколько проясняться для самого Епифанія, и онъ рѣшился наконецъ допустить къ себѣ и выслушать представителей нитрійцевъ—долгихъ братьевъ, которыхъ доселѣ онъ зналъ только по описаніямъ Теофила и представлялъ, разумѣется, людьми въ послѣдней степени нечестивыми. Долгіе братья обратились къ св. Епифанію съ такою рѣчью: «ты осуждаешь насъ, не узнавши напередъ, кто мы и что мы, не потрудившись заглянуть даже въ книги наши (что и подтвердилъ тутъ же Епифаній), т. е. просто по однимъ слухамъ (что также подтвердилъ св. Епифаній), потому что кажде же ты имѣешь противъ насъ доказательство, что мы еретики? И на

тебя намъ многіе говорили, что ты еретичествуешь, но мы не повѣрили этому сразу на слово, а стали читать твои книги и убѣдились, что на тебя просто клеветаютъ, и стали сами же защищать тебя предъ клеветниками. Такъ не осуждай же и ты насъ по однимъ слухамъ и клеветамъ на насъ, а разслѣдуй сперва дѣло и тогда суди». Послѣ этого Епифаній сталъ нѣсколько спокойнѣе и осмотрительнѣе въ дѣлѣ оригенизма, которое по всей вѣроятности скоро бы и совершенно выяснилось, еслибы Епифаній не удалился вдругъ изъ Константинополя домой въ Кипръ. Что было причиной этого удаленія до окончательнаго разъясненія дѣла оригенизма, которымъ такъ ревностно занимался Епифаній? «Епифаній же, замѣчаетъ историкъ, успѣшилъ отплыть въ Кипръ, потому ли что получилъ свыше вѣсть о близкой кончинѣ своей, или же и потому, что имъ овладѣло раскаяніе и сожалѣніе о горячемъ и поспѣшномъ веденіи дѣла въ Константинополѣ». Овладѣло ли святымъ мужемъ раскаяніе или нѣтъ, но то несомнѣнно, что онъ почувствовалъ наконецъ себя опутаннымъ сѣтями нечистыхъ интригъ Теофила и, не находя другаго средства выпутаться изъ нихъ, какъ только разсѣвши гордіевъ узелъ, успѣшилъ самъ домой, оставивъ интриганта самого расчитываться за себя. Теофилъ поневолѣ явился въ Константинополь на судъ, который и сразу пошелъ не въ его пользу, и кончился бы несомнѣнно дурными послѣдствіями, еслибы обстоятельства быстро не перемѣнились. Осворбленная проповѣдію св. Златоуста и подущаемая интригантами, Евдоксія рѣшилась во что бы то ни стало избавиться отъ правдиваго святителя, и для этого естественнѣе всего было ей воспользоваться противъ него Епифаніемъ и Теофиломъ. Епифаній не повѣрилъ письму Теофила, въ которомъ тотъ обвинялъ Іоанна въ оригенизмѣ, потому что лично убѣдился въ чистотѣ вѣры константинопольскаго святителя; онъ ясно также увидѣлъ, что всѣ обвиненія вводимыя на Іоанна констан-

тинопольскими его врагами имѣютъ источникъ свой въ тѣхъ же интригахъ Евдоксіи и Теофила, и потому не смотря ни на убѣжденія Евдоксіи, ни на просьбы Теофила, отказался рѣшительно участвовать въ соборѣ противъ Златоуста, и отплылъ въ Кипръ, котораго впрочемъ не достигъ, умерши на дорогѣ. Для Теофила впрочемъ это было еще лучше, потому что теперь онъ могъ уже ничѣмъ не стѣсняться. Онъ и дѣйствительно ничѣмъ не стѣснялся: предсѣдательствуя на халкидонскомъ соборѣ (*ad quercum*), онъ самъ заправлялъ всѣми его дѣйствіями; соборъ, какъ извѣстно, осудилъ св. Златоуста, который и сосланъ затѣмъ въ ссылку. Всѣ эти событія совершались въ теченіи времени отъ половины 400 и до половины, т. е. до іюля, 403 года ¹⁾. Такимъ образомъ, дѣло Оригена и оригенизма не получило въ Константинополѣ ни разъясненія, ни рѣшенія. Скорѣе всего могло бы достигнуто оно правильнаго рѣшенія при дѣятельномъ участіи въ немъ св. Іоанна Златоуста, но, къ сожалѣнію, св. Епифаній не допустилъ его ни до предсѣдательства, ни до участія даже на соборѣ, боясь, чтобы онъ не повредилъ дѣлу истины, а между тѣмъ и самъ, когда добился половины голосовъ противъ Оригена и его защитниковъ, увидѣлъ, что голоса эти подкупные, и что дѣло изслѣдованія вопроса объ Оригенѣ не только не кончено, но и не начато еще; только начинать его и правильно вести при тогдашнихъ обстоятельствахъ константинопольскихъ не было никакой возможности, и святой ревнитель вѣры принужденъ былъ оставить его на будущее время. На соборѣ же халкидонскомъ Теофиловомъ объ Оригенѣ и его сочиненіяхъ не было

¹⁾ Sosomen. lib. VIII. c. 12.—Socrat. lib. VI. cap. 12.—Georgii alexandrinii «vita s. Chrysostomi».—Polybii vita s. Epiphaniai (edit. Petav.) n. 60.61. Baronius ad an. 401—403.—Palladii dialogus.—Sauclieres, Histoire des consiles t. II. p. 138—143, et p. 119—122.

и рѣчи, о нитрійскихъ оригенистахъ также почти не упоминали. Теофилъ, вѣроятно, чтобы предотвратить раскрытiе на соборѣ истины по ихъ дѣлу, самъ позвалъ ихъ къ себѣ, уговаривалъ принести покаянiе и смиренно просить прощенiя, и когда тѣ послѣдовали его совѣту, дѣйствительно примирился съ ними и принялъ въ общенiе съ церковiю, а Диоскура, Исидора и Аммонiя, къ тому времени уже умершихъ, будто бы оплакалъ даже непритворными слезами. Замѣчательно, что послѣ этого у Теофила почти совсѣмъ исчезла прежняя ненависть къ Оригену, котораго сочиненiя онъ начинаетъ теперь читать безъ всякаго негодованiя, и находитъ въ нихъ многое даже достойнымъ похвалы.

Получено было посланiе Теофила и въ Римѣ; но папа Свирцидъ не обратилъ на него большаго вниманiя, и не осудилъ ни Оригена, ни его сочиненiй, ни нитрійскихъ оригенистовъ, не осудилъ, по словамъ Иеронима, по причинѣ простоты своей¹⁾, но вѣрнѣе сказать, вслѣдствiе благоразумной осторожности своей, не осудилъ потому, что на западѣ слишкомъ мало еще извѣстенъ былъ Оригенъ, чтобы можно было съ основательностию произнести надъ нимъ такой или иной судъ, а если извѣстенъ былъ отчасти, то только съ хорошей стороны. Поэтому-то Иеронимъ, прибывшiй въ Римъ съ цѣлю не только подорвать кредитъ прежде превозносимаго имъ Оригена, но и достигнуть его осужденiя, брался за дѣло не совсѣмъ легкое. Тѣмъ не менѣе онъ приложилъ къ нему всю свою ревность и ученость, и повидимому добился полнаго успѣха. Кромѣ Иеронима, знакомилъ римлянъ съ Оригеномъ и Руфинъ пресвитеръ аквилейскiй, который также успѣлъ уже перевести на латинскiй языкъ многiя сочиненiя его. Въ двухъ мѣстахъ на востокѣ, какъ это мы знаемъ уже, Оригенъ былъ

¹⁾ Ad Principam epist. 127.

осужденъ на основаніи рецензій, обвинявшихъ его во множествѣ заблужденій; но также въ двухъ мѣстахъ отказались осудить его на томъ основаніи, что рецензін ложны, что многія изъ поименованныхъ въ нихъ заблужденій вовсе не принадлежать ему. Въ рецензіяхъ обыкновенно ссылались на *περί ἀρχῶν* какъ на такое сочиненіе, въ которомъ можно встрѣтить всѣ эти заблужденія; восточные апологеты Оригена старались напротивъ доказать, что даже въ *περί ἀρχῶν* нѣтъ этихъ заблужденій, не говоря уже о другихъ сочиненіяхъ. Когда Иеронимъ ушелъ въ Римъ, Руфинъ, чтобы предотвратить Римъ отъ показанной исторіи съ Оригеномъ, рѣшился перевести на латинскій языкъ *περί ἀρχῶν*, чтобы ужъ лучше судили Оригена по подлинному источнику его ученія, чѣмъ по клеветамъ; а чтобы тѣмъ вѣрнѣе предотвратить быстрый поворотъ мнѣній противъ Оригена, онъ переводитъ кромѣ того и апологію Памфила за Оригена, какъ лучшее и вѣрнѣйшее по его мнѣнію изложеніе ученія Оригена, а главное какъ изложеніе не мало авторитетное, имѣющее не въ примѣръ большее предъ какими бы то ни было рецензіями право на то, чтобы служить руководствомъ въ сужденіи объ Оригенѣ. Руфинъ, такимъ образомъ, становился прямо на дорогѣ Иерониму; но Иеронимъ вѣрилъ въ святость своего призванія и рѣшился употребить всѣ мѣры къ тому, чтобы со славою выполнить его. Онъ сталъ утверждать, что Руфинъ въ своемъ переводѣ совершенно извратилъ смыслъ подлиннаго текста сочиненія *περί ἀρχῶν*, что это сочиненіе даже въ переводѣ Руфина не безъ заблужденій, но что въ подлинномъ текстѣ оно отъ начала до конца переполнено ими, и что поэтому для безопаснаго чтенія *περί ἀρχῶν* необходимо прежде читать книгу объ Оригенѣ. *Quisquis igitur hos voluerit legere libros (De principiis), legat prius hunc librum*, писалъ Иеронимъ въ Авиту¹⁾. Этотъ *hic liber*, былъ конечно не что

¹⁾ Ad Avit. epist. 100.

иное, какъ одна изъ рецензій на Оригена или одинъ изъ списковъ заблужденій его. Какое было содержаніе *hujus libri*—этого списка, какія въ немъ перечислялись заблужденія,—тѣ ли самыя, что и въ пасхальномъ посланіи Теофила, или вѣтъ, мы не знаемъ; но мы имѣемъ одно посланіе самого Иеронима (къ Авиту 100), въ которомъ онъ излагаетъ заблужденія, имъ самымъ найденныя у Оригена, и по которому мы можемъ съ вѣрностію судить, насколько подвинуто было Иеронимомъ дѣло обвиненія Оригена. Излагая ученіе Оригена, мы по частямъ указывали, какія въ этомъ посланіи приписываются заблужденія Оригену; теперь скажемъ только, что Иеронимъ открылъ у Оригена совершенно тѣ же заблужденія по космологіи, антропологіи, демонологіи и эсхатологіи, какія открыты и нашимъ изслѣдованіемъ; не открылъ только сразу незамѣтной фальши въ ученіи Оригена объ освященіи, или усвоеніи дѣла искупленія; но зато, довѣрившись вѣроятно рецензіямъ на Оригена, дурно передававшимъ смыслъ вѣкоторыхъ его выраженій, приписалъ Оригену и заблужденія, вовсе ему не принадлежащія. Такъ онъ приписываетъ ему ученіе о метемпсихозѣ въ ея безусловномъ видѣ, т. е. въ смыслѣ египетскаго и пифагорейскаго переселенія душъ во всякія тѣла, не исключая и животныхъ, каковое ученіе, какъ мы видѣли, Оригенъ напротивъ прямо и рѣшительно отвергаетъ; но, что самое главное, на основаніи вѣкоторыхъ дурно понятыхъ имъ мѣстъ *περὶ ἀρχῶν*, приписываетъ ему многія заблужденія въ ученіи о Троицѣ и лицѣ Іисуса Христа. Въ первой же книгѣ своей, говоритъ Иеронимъ, Оригенъ учитъ, что Сынъ Божій не рожденъ, но сотворенъ, что Богъ Отецъ по невидимой природѣ не можетъ быть видимъ даже Сыномъ, что не истина это, что Сынъ, который есть образъ невидимаго Отца, равенъ Богу, что Богъ Отецъ есть свѣтъ непостижимый, а Христосъ по сравненію съ Отцемъ, есть очень малый (*parvulus*) свѣтъ, который только

для насъ, по нашей немощи, кажется великимъ, что только Богъ Отецъ есть всемогущее благо и Богъ совершеннѣйшей благодати, Сынъ же не есть благо, а нѣкій только образъ или отблескъ благодати, что Духъ Святый, третій послѣ Отца и Сына—сотворенъ, потому будто, что кромѣ Бога Отца ничего нѣтъ несотвореннаго, что Богъ Отецъ пребываетъ во всемъ существующемъ, Сынъ же только въ разумныхъ тваряхъ, Духъ только въ нѣкоторыхъ святыхъ, почему могущество Отца больше чѣмъ могущество Сына, а могущество Сына—больше чѣмъ Духа Св., хотя впрочемъ сила Духа Св. выше всего остальнаго, потому что Онъ есть святой и освящающій». При всемъ томъ однакожъ, справедливость требуетъ сказать, что Иеронимъ значительно подвинулъ дѣло болѣе близкаго къ истинѣ пониманія Оригена, потому, что во 1-хъ онъ открылъ у Оригена и выставилъ въ ихъ настоящемъ видѣ тѣ заблужденія, которыя прежде или не были замѣчаемы, или если и замѣчались, то представлялись въ самомъ уродливомъ видѣ, и во 2-хъ отсѣкъ большую часть приписывавшихся доселѣ Оригену самыхъ нелѣпыхъ мнѣній (о магіи напр., о вторичномъ распятіи Христа и др.) Что же касается замѣченныхъ имъ неправославныхъ выраженій въ *περί ἀρχῶν* о Троицѣ и лицѣ Иисуса Христа, то, конечно, они неправильно были имъ перетолкованы частію потому, что такъ толковались они въ прежнихъ рецензіяхъ, а частію просто изъ увлеченія полемикою противъ Руфина, и потому требовали еще болѣе правильнаго и безпристрастнаго объясненія, которое и сдѣлано отчасти Руфиномъ, въ его переводѣ *περί ἀρχῶν*. Какъ бы то ни было впрочемъ, но Иеронимъ, своею новою рецензіею на Оригена, думалъ не ослабить дѣйствіе прежнихъ, рекомендованныхъ рецензій, а напротивъ усилить, не помочь оправданію Оригена, а способствовать его осужденію. Онъ сдѣлалъ новый переводъ *περί ἀρχῶν* именно съ цѣлію подорвать кредитъ перевода Ру-

финова, въ которомъ указанныя рецензіей Іеронима неправославныя мѣста частію на основаніи самаго текста, частію же на основаніи совершенно православнаго ученія Оригена о Троицѣ и лицѣ Іисуса Христа въ другихъ сочиненіяхъ, были смягчены и понаты въ православномъ смыслѣ, въ которомъ также и дѣйствительно неправославныя мнѣнія Оригена по космологіи, антропологіи, демонологіи и эсхатологіи были изложены въ выраженіяхъ неясныхъ, нерѣшительныхъ и стояли въ тѣни,—сдѣлалъ новый переводъ, въ которомъ выставлено было все это въ совершенно ясномъ и рѣзкомъ видѣ. Онъ, кромѣ того, отвергъ всякое значеніе и того единственно могущаго служить къ оправданію Оригена факта, что онъ высказывалъ свои мнѣнія съ сомнѣніемъ и колебаніемъ какъ свои догадки, а не какъ догматы—съ тою рѣшительностію, съ какою обыкновенно высказывали свои мнѣнія еретики, и съ какою потомъ отстаивали ихъ ¹⁾ Онъ, наконецъ, всячески старался выставить на видъ великую опасность мнѣній Оригена, указывалъ въ нихъ сѣмя будущаго великаго раскола церкви, и нашелъ въ лицѣ нѣкоей Марцеллы самую ревностную и неугомонную проповѣстницу своихъ взглядовъ, которая всюду была тревогу о грозѣ, имѣющей разразиться надъ Римомъ отъ ереси оригенизма. Слѣдствіемъ всего этого было то, что Оригенъ дѣйствительно былъ осужденъ въ Римѣ, хотя и очень немногіе участвовали въ этомъ осужденіи. «Благодарите Бога, писалъ Іеронимъ въ Паммахію, что проповѣдуемое и совершаемое на востокѣ пріемлется Римомъ, что проповѣдуемое на каедрѣ Марка евангелиста пріемлется и утверждается каедръ

¹⁾ Въ томъ же письмѣ къ Авиту: «чтобы не быть обвиненнымъ въ ученіи Пифагора, послѣ столь гнуснаго разсужденія, онъ (Оригенъ) говоритъ: это сообразно съ нашимъ мнѣніемъ пусть считается не догматами, а вопрсами только и предположеніями». Этими Іеронимъ именно хочетъ то казать, что такое оправданіе не имѣетъ никакого смысла и значенія.

рою ап. Петра, что осужденный (т. е. Оригенъ) на востокъ осужденъ и въ Римѣ¹⁾. Въ своемъ сочиненіи противъ Руфина (lib. II. p. 22), вѣроятно для большей важности, Иеронимъ говоритъ: «блаженные епископы Анастасій и Теофилъ и Хромацій и весь соборъ православныхъ какъ востока такъ и запада единодушно осудили его (Оригена) какъ еретика»; но это несомнѣнная гипербола, потому что не говоря уже о томъ, что на римскомъ соборѣ противъ Оригена (если только былъ еще такой соборъ) не участвовалъ никто изъ восточныхъ епископовъ, изъ самыхъ римскихъ епископовъ участвовали въ немъ немногіе, какъ самъ Иеронимъ сознается въ своемъ письмѣ къ Принципіи²⁾, да и въ приведенномъ мѣстѣ указываетъ кромѣ папы только на двухъ римскихъ епископовъ, такъ что повтому если и допустить, что былъ въ Римѣ или гдѣ либо на западѣ соборъ противъ Оригена, то несомнѣнно, что онъ былъ самый незначительный, на которомъ судьба Оригена зависѣла гораздо больше отъ личнаго взгляда на него самого папы, чѣмъ отъ единодушнаго правильнаго изслѣдованія и рѣшенія дѣла. По крайней мѣрѣ, папа Анастасій въ своемъ посланіи къ еп. медіоланскому Симплиціану извѣщаетъ объ осужденіи Оригена и его сочиненій только отъ своего лица, не упоминая вовсе ни о соборѣ противъ Оригена, ни о соборномъ какомъ либо опредѣленіи³⁾; другихъ же памятниковъ осужденія Оригена на западѣ никакихъ нѣтъ. Винценци не только утверждаетъ, что никакого собора и соборнаго осуж-

¹⁾ Epist. ad Pammach. 97. n. 4.

²⁾ Epist. ad Principiam 127. Въ немъ между прочимъ говорится: Tuus impletum est: putas, veniens Filius hominis fidem inveniet super terram? Refrigerata charitate multorum, pauci qui amabant veritatem, nostro lateri jungebantur.

³⁾ Посланіе это въ полномъ видѣ можно читать у Винценци vol. 3. p. 286, 287; есть оно и въ сборникѣ соборныхъ актовъ Бини.

денія Оригена не было въ Римѣ, но даже, что и самъ па-
пою Анастасіемъ не былъ осужденъ Оригенъ, и считаетъ на-
званное посланіе Анастасія подложнымъ, на томъ между про-
чимъ основаніи, что отъ папы Анастасія сохранилось другое
посланіе къ Іоанну епископу Іерусалимскому, въ которомъ онъ
проситъ Іоанна наблюдать за Руфиномъ, чтобы тотъ самъ не
раздѣлялъ и не проповѣдывалъ тѣхъ странныхъ, противныхъ
апостольской вѣрѣ мнѣній Оригена, съ которыми онъ почему-
то рѣшился познакомить римлянъ, переведши на латинскій
языкъ *περὶ ἀρχῶν*, о самомъ же Оригенѣ говорить, что не зна-
етъ ни того, кто такой былъ Оригенъ, ни того, чему училъ
онъ (*Origenes autem, cujus in nostram linguam composita de-
rivavit (Rufinus), antea et quis fuerit, et in quae processit ver-
ba, nostrum propositum nescit*). Очевидное дѣло, заключаетъ
изъ этого выраженія Винценца, что папа не осуждалъ ни
Оригена, ни его сочиненій, потому что какъ могъ осудить,
незная ни самого судимаго, кто онъ былъ, ни того, чему онъ
училъ, а потому если дальше и говорить папа объ осужде-
ніи всякаго даже читающаго Оригена (*ut unusquisque Deo
serviens ab Origenis lectione revocetur, damnandumque sen-
tentia principum, quem lectio reum prophana prodiderit* ¹⁾);
то разумѣть или какой либо испорченный переводъ *περὶ ἀρχῶν*,
или вообще какое либо переполненное разными заблужденіями
писаніе, приписываемое Оригену, но вовсе не подлинныя со-
чиненія Оригена. Представлять же дѣло такъ, что папа дѣй-
ствительно осудилъ Оригена, а потомъ предъ Іоанномъ не со-
знавался и какъ бы рассказывался въ этомъ, было бы слѣшкомъ
оскорбительно для чести Римскаго и притомъ знаменитаго
первосвященника ²⁾. Но не основательность такого умозаключе-
нія сама собою очевидна. Папа пишетъ о Руфинѣ какъ пе-

¹⁾ И это посланіе можно читать тамъ же.

²⁾ Винценца *vet.* 8. p. 278—298.

реводчѣхъ περί ἀρχῶν—сочиненія, по словамъ папы, поразившаго уши римлянъ своими странными мнѣніями, и если говорить объ осужденіи того, и запрещеніи читать то, что носитъ имя Оригена, то очевидно прежде всего разумѣеть переведенное Руфиномъ сочиненіе περί ἀρχῶν, а не просто какое либо рукописаніе и притомъ несправедливо носящее имя Оригена. То правда, что въ посланіи къ Іоанну не высказано осужденіе на всѣ сочиненія Оригена безусловно, ничего не сказано также объ осужденіи самого Оригена, какъ это было сдѣлано въ посланіи къ Симилиціану; но такая сдержанность папы очень естественна предъ восточнымъ епископомъ предъ епископомъ притомъ, который безъ сомнѣнія былъ описанъ Іеронимомъ папѣ какъ оригенистъ и ревностный защитникъ Оригена. Итакъ, то несомнѣнно, что папа Анастасій осудилъ какъ Оригена, такъ и всѣ его сочиненія, хотя осудилъ безъ надлежащаго изслѣдованія дѣла—слишкомъ поспѣшно, а главное—слишкомъ рѣшительно и безусловно, что и высказалось въ его совѣстливомъ посланіи къ Іоанну. Позднѣе, именно папою Геласіемъ (494 г.), это безусловное осужденіе было значительно ограничено, снято со всѣхъ тѣхъ сочиненій Оригена, о которыхъ съ похвалою отзывался бл. Іеронимъ, и оставлено только за тѣми, которыя онъ осуждалъ.

Такимъ образомъ, собственно говоря, до сихъ поръ Оригенъ не былъ еще осужденъ, въ томъ смыслѣ не былъ осужденъ, что нигдѣ это осужденіе не предшествовалось безпристрастнымъ изслѣдованіемъ его сочиненій, его ученія, а совершалось большею частію быстро, и притомъ подъ сильнымъ вліяніемъ личныхъ интересовъ, личныхъ отношеній, почему оно и не имѣло нигдѣ рѣшительной силы, а тѣмъ болѣе силы общеобязательной. Попытки всѣхъ указанныхъ нами частныхъ осужденій Оригена подготовляли только матеріалъ для будущаго рѣшительнаго или вселенскаго осужденія, которое однакожъ отложено было исторіею еще на долгое время. Если первый вселенскій соборъ не осудилъ Оригена потому, что не

нашелъ у него ни ереси Павла самосатскаго, ни ереси Арія, то потому же самому не могъ осудить его и третій вселенскій соборъ, осудившій ересь Несторія, которая была таже ересь Павла самосатскаго и Арія, только въ иномъ видѣ. Равнымъ образомъ четвертый вселенскій соборъ, осудившій Евтихіа, не могъ осудить Оригена потому же, почему не могъ осудить его вселенскій второй, не нашедшій у него ничего похожего на ересь Аполлинарія, дальнѣйшимъ только развитіемъ которой и была ересь Евтихіа. Что же касается заблужденій Оригена по второстепеннымъ вопросамъ христіанской догматики, то до сихъ поръ они не могли быть поражены вселенскимъ осужденіемъ потому, что высказанныя самимъ Оригеномъ съ сомнѣніемъ, въ видѣ простыхъ догадокъ, не успѣли еще нигдѣ явиться въ видѣ догматовъ, не успѣли т. е. приобрести себѣ ревностныхъ послѣдователей, которые бы твердо стояли за нихъ какъ за ученіе несомнѣнно истинное, и также рѣшительно отвергали касающіеся тѣхъ же вопросовъ догматы обще-церковнаго ученія. Пока этого не случилось, мнѣнія Оригена не представляли для церкви никакой опасности, и не имѣли для нея никакой важности, и она не обращала на нихъ вниманія, точно также, какъ и въ новѣйшее время она не обращаетъ вниманія на умствованія философовъ, пока они имѣютъ видъ простыхъ философскихъ умствованій, в которыхъ только тогда поражаетъ она своимъ осужденіемъ, когда они дѣлаются догматами, принадлежащими сектантамъ, замѣняя собою у нихъ догматы утвержденныя ея собственною властію. Но, наконецъ, появляются и оригенисты—сектанты.

II. Періодъ вселенскаго осужденія Оригена и его ученія.

Возникновеніе и развитіе оригенизма въ палестинскихъ монастыряхъ. Осужденіе его на помѣстныхъ—ангіохійскомъ (542 г.) и константинопольскомъ (543 г.) соборахъ. Осужденіе Оригена и оригенизма на 5-мъ вселенскомъ соборѣ. Повтореніе этого осужденія на двухъ послѣднихъ вселенскихъ соборахъ. Различное отношеніе къ Оригену на востоцѣ и на западѣ послѣ вселенскихъ соборовъ.

Попытки частныхъ осужденій Оригена, — осужденій, какъ мы видѣли, всегда нерѣшительныхъ, всегда встрѣчавшихъ противо-дѣйствіе, — шли своимъ послѣдствіемъ, только то, что усилили вниманіе къ Оригену и его мнѣніямъ. Постоянныя волненія въ церкви изъ за ересей еще болѣе способствовали этому: и православные, въ спорахъ съ еретиками, чаще прежняго стали обращаться къ Оригену, равно какъ съ своей стороны и еретики также. Такъ было, по свидѣтельству Стефана Гобары, послѣ халкидонскаго вселенскаго собора, въ которомъ осужденные на немъ монофизиты, какъ извѣстно, видѣли не православный соборъ, а соборъ чисто-несторіанскій—противный и ефесскому вселенскому собору и ученію св Кирилла александрійскаго, поборника православія противъ несторіанъ. Но глубже вчитываясь въ Оригена, и находя у него много страшныхъ мнѣній, православные должны были наконецъ и сами отречься отъ Оригена какъ безусловнаго авторитета въ вопросахъ вѣры, и въ глазахъ еретиковъ подорвать этотъ авторитетъ, въ тѣхъ особенно случаяхъ, когда еретикамъ удавалось подыскивать въ сочиненіяхъ Оригена мѣста и выраженія, повидимому, вполне благопріятныя имъ, подорвать—выставивъ еретикамъ на видъ неправомысліе Оригена во многихъ вопросахъ вѣры, что и дѣлали православные, по словамъ Гобары, выставя на видъ хотя высказанныя съ колебаніемъ, но во всякомъ случаѣ не православ-

ныя мнѣнія Оригена о происхожденіи душъ, о людяхъ какъ падшихъ ангелахъ, о наказаніяхъ грѣшниковъ и т. под. ¹⁾). Появившійся около этого времени и приписываемый Варсонофію діалогъ, въ которомъ опровергались эти мнѣнія Оригена, написанъ именно по этимъ побужденіямъ ²⁾). Еретики наконецъ и сами обратили вниманіе на эти мнѣнія Оригена;—но такъ какъ у Оригена высказаны эти мнѣнія болѣею частію не со-всѣмъ ясно и рѣшительно, такъ какъ кромѣ того Оригенъ часто высказываетъ по нѣскольку разомъ предположенія касательно того или другаго вопроса вѣры, то не всѣ еретики одинаково повали Оригена, а потому подняли споры, раздѣлились на партіи ³⁾), изъ которыхъ однѣ болѣе, другія менѣе рѣшительно стояли за Оригена: однѣ не понявъ хорошо его ученія, стояли за него какъ за учителя всецѣло православнаго, другія, понявъ систему Оригена даже и въ истинномъ ея смыслѣ, нашли ее тѣмъ менѣе самою лучшею и во всѣхъ пунктахъ самою близкою къ истинѣ системою, и стали ея ревностными послѣдователями и продолжателями. Какъ прежде египетскіе, такъ теперь палестинскіе монастыри становятся притономъ оригенизма, только оригенизма уже въ строгомъ смыслѣ слова, т. е. въ смыслѣ секты, содержащей и проповѣдующей вмѣстѣ съ чистымъ ученіемъ Оригена и его чуждыя православію мнѣнія какъ несомнѣнные догматы, и притомъ не въ оригиналѣ, а часто въ искаженномъ видѣ. Къ началу 6-го вѣка оригенизмъ проникъ даже въ обитель Саввы Освященнаго, который однако же не долго терпѣлъ новоучителей и изгвалъ ихъ, какъ бунтовщиковъ. Но изгнанные, вмѣстѣ съ присоединившимися къ нимъ новыми единомышленниками—оригенистами, основали свою собственную обитель подъ именемъ новой лавры. Пока дидъ св.

¹⁾ Photius in cod. 282.

²⁾ Gallandii Bibliotheca patrum t. XI.

³⁾ Такъ представляется дѣло въ сочиненіи пресвитера Тимофея «De re-ceptione haereticorum» в. XI.

Савва, оригенисты были еще довольно осторожны, рѣдко высказывали публично свои мнѣнія, не производили безпорядковъ, старались жить въ мирѣ съ св. Саввою и его старою лаврою, откуда получали даже себѣ настоятелей; но послѣ его смерти, они сбросили маску и стали вести открытую пропаганду въ пользу оригенизма, который мало по малу проникъ даже въ старую лавру и въ другіе палестинскіе монастыри. Настоятель новой лавры, Феодоръ Аскида, и настоятель монастыря св. мучениковъ Дометіанъ, по свидѣтельству Кирилла жизнеописателя св. Саввы и Евагрія, были первые въ ряду оригенистовъ; и когда первый былъ сдѣланъ епископомъ анкирскимъ, оригенисты почувавъ свою силу, подняли голову, начали силою почти всѣхъ вербовать въ свою секту и производили какъ въ монастыряхъ, такъ и внѣ монастырей всякаго рода безпорядки. Между тѣмъ какъ Петръ, тогдашній іерусалимскій епископъ, медлилъ, самъ не зная что дѣлать, Ефремъ антиохійскій, опасаясь, чтобы зараза не проникла и въ его паству, дѣйствовалъ быстро и рѣшительно; онъ созвалъ въ 537 г. въ Антиохіи соборъ, на которомъ осудилъ оригенистовъ, и извѣстилъ объ этомъ самого Петра соборнымъ посланіемъ ¹⁾). Оригенисты этимъ не только не смутились, но и стали рѣшительно требовать отъ своего епископа, чтобы онъ исключилъ Ефрема изъ диптиховъ іерусалимскихъ; тогда Петръ рѣшился наконецъ прибѣгнуть къ помощи свѣтской власти: избравъ нѣсколько неувлеченныхъ еще въ оригенизмъ надежныхъ монаховъ (Конона архимандрита, Руфа и др.) изъ старой лавры и монастыря св. Феодора, онъ послалъ ихъ, подъ охраною римскаго діакона Пелагія, къ императору съ жалобою на безчинство монаховъ-оригенистовъ, и съ письменнымъ изложениемъ содержимыхъ ими неправославныхъ мнѣній Оригена, которыя Петръ просилъ подвергнуть соборному осужденію и тѣмъ пресѣчь развитіе новой ереси.

¹⁾ Акты этого собора не сохранились, но сохранилось зато самое соборное посланіе еп. Ефрема (*libellum Synodicum apud Iustellum...*).

Императоръ Юстиніанъ, какъ извѣстно, всё усилія свои направлявшій къ тому, чтобы избавить имперію отъ смутъ и раздѣленій, получивши извѣстіе о новой ереси, основателемъ которой вмѣстѣ былъ Оригенъ, немедленно обратился къ патриарху константинопольскому Минѣ съ посланіемъ, въ которомъ повелѣвалъ осудить заблужденія оригенизма вмѣстѣ съ виновникомъ ихъ Оригеномъ, осудить соборомъ бывшихъ на то время въ Константинополѣ по разнымъ обстоятельствамъ епископовъ, и затѣмъ извѣстить объ этомъ соборными посланіями всю имперію. Въ этомъ посланіи Юстиніана къ Минѣ не только перечисляются, но и опровергаются всѣ дѣйствительныя и мнимыя заблужденія Оригена, такъ что оно имѣетъ скорѣе видъ трактата, составленіе котораго, конечно, не принадлежитъ самому Юстиніану въ томъ смыслѣ, чтобы онъ самъ нашелъ въ сочиненіяхъ Оригена (показанныя въ трактатѣ) заблужденія и самъ составлялъ опроверженіе ихъ; трактатъ этотъ, вѣрнѣе всего, былъ или просто буквально списанъ съ присланной Петромъ іерусалимскимъ книги заблужденій Оригена или извлеченъ изъ нея—самимъ же императоромъ или кѣмъ другимъ, по его порученію,—это все равно. Дѣло въ томъ, что этотъ трактатъ, равно какъ и послужившій основаніемъ ему списокъ заблужденій Оригена, составленный Петромъ іерусалимскимъ, представляетъ собою не новый опытъ научнаго изслѣдованія заблужденій Оригена по первоначальнымъ источникамъ—по сочиненіямъ самого Оригена, а новый опытъ обвиненія Оригена по слухамъ, или вѣрнѣе изъ устъ оригенистовъ, которые многія изъ заблужденій, дѣйствительно принадлежащихъ Оригену, значительно измѣнили и исказили, и къ нимъ присоединили свои собственныя заблужденія по вопросамъ о Троицѣ и лицѣ Иисуса Христа. Въ трактатѣ этомъ перечисляются слѣдующія заблужденія Оригена: 1) что Отецъ больше Сына, Сынъ больше Духа Св., а Духъ Св. больше всѣхъ духовъ,—точнѣе, что Сынъ и Духъ Св. по

сравненію съ Отцамъ тоже, что по сравненію съ ними тварныя души, и даже болѣе; 2) что Сынъ и Духъ Св. суть не болѣе, какъ служебныя по отношенію къ Отцу существа *λατρωρικά* (*ἐκ τῆς ministratio animalia*); 3) что Духъ Св. есть самый первый и самый высшій духъ въ ряду тварныхъ духовъ (*ἐκ θελήματος τῆ Πατρὸς γεννηθεὶς, πρότοκος καὶ ἄρτος κλειστός κλειόμενος*); 4) что Сынъ не видитъ Отца, а Духъ — Сына, 5) что Іисусъ Христосъ въ концѣ вѣковъ пострадаетъ за спасеніе діавола, 6) что всемогущая сила Божія проявляется въ постоянномъ твореніи бездонецкаго ряда сѣняющихся другъ друга міровъ, 7) что всемогущество Божіе тѣмъ не менѣе ограничено, 8) что всѣ тварныя души совѣчны Богу, 9) что души послѣ паденія заключены въ тѣла, 10) что солнце, луна, звѣзды и всѣ вообще планеты одушевлены разумными существами, 11) что мученія осужденныхъ грѣшниковъ и демоновъ не вѣчны, и 12) что въ воскресеніи души будутъ облечены тончайшими небесными или эфирными тѣлами круглой формы¹⁾. Изъ числа этихъ заблужденій послѣднія пять значительно искажены, а первые семь и вовсе не принадлежатъ Оригену, а между тѣмъ оригенисты выдавали ихъ за принадлежащія Оригену догматы, такъ по крайней мѣрѣ слѣдуетъ предполагать на основаніи показаннаго посланія къ патріарху Минѣ, прямымъ поводомъ къ которому было донесеніе изъ Іерусалима о буйствѣ и заблужденіяхъ оригенистовъ. Ничего нѣтъ, поэтому, удивительнаго, если осужденіе, справедливо заслуженное оригенизмомъ въ такомъ его видѣ, пало и на того, на кого онъ ссылался какъ на свой прямой источникъ, — на Оригена. Соборъ въ Константинополѣ 543 года, подъ предсѣдательствомъ патріарха Мины, выполнилъ буквально волю императора; на немъ осуждены всѣ показанныя въ посланіи заблужденія (какъ дѣйствительныя, такъ и мнимыя), осужденъ и самъ Оригенъ, соборное посланіе по этому пред-

¹⁾ Подробнѣе его въ полномъ его видѣ можно читать въ сборникѣ Мины г. XII

мету разослано всѣмъ епископамъ востока, которое и принято было всѣми ими безъ малѣйшаго возраженія; въ этомъ посланіи между прочимъ, согласно волѣ императора, повелѣвалось не рукополагать ни въ епископа, ни въ пресвитера того, кто предварительно не произнесетъ анафемы на Оригена и заблужденія его.

Видѣть съ вопросомъ объ оригенизмѣ, если еще не раньше, поднять былъ вопросъ и объ осужденіи трехъ главъ. Известно, какое сильное противодѣйствіе какъ на востокѣ, такъ и на западѣ неожиданно встрѣтилъ Юстиніанъ въ своемъ желаніи достигнуть повсюднаго осужденія трехъ главъ; малодушность адиктовъ заставила наконецъ императора созвать вселивскій соборъ (553 г.) въ Константинополь, который и осудилъ три главы въ 14-ти своихъ анафематизмахъ. Но осужденъ ли былъ на этомъ соборѣ оригенизмъ,—осужденъ ли былъ Оригенъ? Есть много, невидному, оснований думать что нѣтъ, но еще больше есть оснований утверждать, что дѣйствительно осужденъ. Византци, хотя и признають ложными свидѣтельства и объ осужденіи Оригена на помѣстныя антиохійскомъ и константинопольскомъ соборахъ, тѣмъ не менѣе, по видимому, еще готовы бы согласиться съ этимъ; объ осужденіи же на 5 вселенскомъ соборѣ и слышать не хотятъ. На какиѣ основанія? Прежде всего, по мнѣнію Византци, свидѣтельства Либерата ¹⁾ и Факунда ²⁾ (современниковъ собора) не имѣють никакого вѣроятія, какъ свидѣтельства людей рѣшительно стоявшихъ противъ осужденія трехъ главъ; также небольшаго вѣроятія заслуживаетъ и свидѣтельство Кирилла синагопольскаго (писавшаго спустя два или три года послѣ собора), ³⁾ какъ человѣка явно не осуждовавшаго осужденію

¹⁾ Breviar. cap. 20—24.

²⁾ Facund. lib. 11. cap. 4.

³⁾ Въ жизнеописаніи Святи Оsvященнаго в св. Евлігїа.

тѣхъ же трехъ главъ. Притомъ же, какимъ образомъ могло вѣзаться съ осужденіемъ трехъ главъ, для котораго единственно и созванъ былъ соборъ, осужденіе Оригена? Да и къ чему это осужденіе, если согласно съ показанными свидѣтелями допустить, что не задолго предъ тѣмъ оригенизмъ и Оригенъ были уже осуждены по распоряженію Юстиніана на Константинопольскомъ соборѣ помѣстномъ? Последнее возраженіе, какъ очевидно, слабѣе всѣхъ: осужденіе оригенизма на вселенскомъ соборѣ имѣло тоже значеніе, какъ и осужденіе трехъ главъ; повсюду разосланъ былъ эдиктъ Юстиніана и объ осужденіи трехъ главъ, но многіе рѣшительно воспротивились ему, почему и оказалось необходимымъ уврѣпить это осужденіе высшимъ авторитетомъ—вселенскаго одобренія. Точно также и съ оригенизмомъ: оригенисты, узнавши, что они осуждены по одному приказанію императора, безъ надлежащаго разсмотрѣнія ихъ дѣла, безъ призыва ихъ самихъ къ отвѣту, вовсе не сочли такого осужденія ни правильнымъ, ни обязательнымъ для себя, а потому прервали всякое общеніе съ церковію, оставили монастыри и стали распространять свое ученіе между мірянами, дѣлая въ тоже время набѣги на монастыри, съ цѣлію увлечь за собою оставшихся тамъ православныхъ монаховъ; и тутъ, значитъ, также необходимъ былъ авторитетъ вселенскаго собора, какъ и по вопросу о трехъ главахъ. Далѣе, нельзя сказать, чтобы осужденіе оригенизма не имѣло никакой связи и съ дѣломъ о трехъ главахъ, потому что въ нѣкоторыхъ анафематизмахъ (7, 8 и 9) противъ оригенистовъ почти также формулировано ихъ несторіанствующее ученіе о лицѣ Іисуса Христа, какъ оно заключалось и въ трехъ несторіанствующихъ главахъ. А потому естественнѣе было бы отъ показанныхъ противниковъ осужденія трехъ главъ, или, что тоже, отъ этихъ несторіанствующихъ (по мысли Винценци) свидѣтелей, ожидать, что они пропустятъ фактъ осужденія оригенизма, въ нѣ-

которыхъ пунктахъ совпадающаго съ ихъ собственными тенденціями, чѣмъ выдумаютъ совсѣмъ небывалое осужденіе. Но положимъ даже, что въ осужденномъ соборомъ оригенизмѣ ничего не было несторіанскаго: что же выигрывали для своего дѣла несторіанствующіе свидѣтели измышленіемъ небывалаго осужденія оригенизма, тѣмъ болѣе, что говоря о немъ, они не ставятъ его на мѣсто осужденія трехъ главъ, не проходятъ молчаніемъ и этого послѣдняго, для нихъ неуряднаго осужденія, но равно упоминаютъ о томъ и другомъ? Не признакъ ли это скорѣе безпристрастія и правды, чѣмъ подлога и обмана? Притомъ же Евагріи, писавшій свою исторію спустя всего 40 лѣтъ послѣ собора, и имѣвшій потому полную еще возможность открыть истину, почти также передаетъ дѣло, какъ указанные три свидѣтеля. ¹⁾ То правда, что разсказы Либерата, Фагунда, Кирилла и Евагрія представляютъ между собою нѣкоторыя разности, но эти разности не простираются до такого явнаго противорѣчія, чтобы изъ за нихъ можно было отрицать самый разсказываемый фактъ. Разсказъ Евагрія съ многими измѣненіями повторяютъ всѣ дальнѣйшіе восточные историки—авторъ александрійской хроникки, Георгій Синкелль, Теофанъ, Фотій, Ниль ессалоникійскій, два анонимные историки соборовъ, Зонара, Глива, Кедранъ, Никифоръ. Неужели же цѣлый длинный рядъ историковъ могъ допустить одну и ту же грубую историческую ошибку? Можно пожалуй объяснить эту ошибку переменною на всемъ Востокѣ обще-церковнаго мнѣнія объ Оригенѣ; но самая переменна эта требуетъ объясненія; и чѣмъ инымъ въ самомъ дѣлѣ объяснить установившійся въ половинѣ 6-го вѣка взглядъ на Оригена вѣкогда безмѣрно любимаго и уважаемаго учителя церкви какъ на еретика, чѣмъ инымъ это можно объяснить, какъ не вселен-

¹⁾ Hist. lib. IV. cap. 10—40.

скимъ обще-обязательнымъ осужденіемъ Оригена? Пусть вѣрно и то, что ни въ одномъ изъ указовъ или новеллъ Юстиніана противъ разныхъ ересей, въ которыхъ обыкновенно перечисляются всѣ главнѣйшіе когда либо осужденные еретики, не упоминается объ Оригенѣ еретикѣ; но для насъ достаточно, если не написаннаго, то уже несомнѣнно подписаннаго самимъ Юстиніаномъ посланія къ патриарху Минѣ, сохраненнаго Недриномъ. Винценци думаетъ, что самое это посланіе — подложное, что оно написано кѣмъ нибудь изъ подобныхъ Фаунду или Либерату съ нарочитою цѣлью историческаго обмана; но мы уже показали, что подобный обманъ не имѣлъ бы ровно никакого смысла. Напрасно Винценци затрудняется и тѣмъ, почему папа Вигилій въ своихъ посланіяхъ къ императору и патриарху Минѣ, изъявляя свое согласіе на осужденіе безъ него осужденныхъ уже еретиковъ — Анеима, Севера, Петра апамейскаго и др., не упоминаетъ въ числѣ ихъ Оригена, онъ не упоминаетъ объ этомъ просто потому, что посланія свои писалъ въ 540 году, между тѣмъ какъ Оригенъ, по повелѣнію императора и при участіи патриарха Мины, былъ осужденъ въ первый разъ въ 543 году. Пусть также правда и то, что ни папа Вигилій, ни преемники его Пелагій I-й и Пелагій II-й въ своихъ грозныхъ посланіяхъ, направленныхъ противъ тѣхъ, которые вопреки опредѣленію 5-го вселенскаго собора рѣшительно отказывались анаематствовать три главы, ни разу не упоминаютъ объ Оригенѣ какъ объ осужденномъ тѣмъ же соборомъ еретикѣ; и изъ этого ничего не слѣдуетъ: папы не упоминаютъ объ Оригенѣ потому, что не было никакой нужды упоминать, потому что цѣлью папскихъ посланій было склонить непокорныхъ къ осужденію трехъ главъ, а не осужденію Оригена, о чемъ ни императоръ, ни восточная церковь вовсе и не обращались къ папамъ. Притомъ же, папа Пелагій II-й въ своемъ посланіи къ истрійскимъ епископамъ (п. 21.) назы-

васть Оригена еретикомъ, и не прямо только еретикомъ, а самымъ худшимъ изъ всѣхъ еретиковъ («quid namque in haeresiarchis Origene deterius»), въ доказательство, что уваженіе, которое вѣлогда было питаемо къ авторамъ трехъ главъ, столько же служатъ свидѣтельствомъ ихъ чистоты вѣры, сколько и великое уваженіе къ Оригену—на самомъ дѣлѣ худшему изъ всѣхъ еретиковъ.

Гораздо серьезнѣе въ этомъ случаѣ тотъ фактъ, что подлинныхъ актовъ 5-го вселенскаго собора нѣтъ, а въ имѣющихся переводныхъ латинскихъ спискахъ нѣтъ анаематизмъ противъ оригенизма, объ Оригенѣ же хотя и упоминается, но упоминается повидному такъ, что вовсе нельзя считать его осужденнымъ на этомъ соборѣ. Такъ въ 5-мъ засѣданіи въ числѣ осужденныхъ по смерти еретиковъ упоминается и Оригенъ. Именно, когда поднятъ былъ по поводу авторовъ трехъ главъ вопросъ,—можно ли осуждать еретиковъ по смерти, отцы отвѣчали: «папа Левъ осудилъ Евтихіа по смерти, послѣ смерти осужденъ былъ и Оригенъ и многіе другіе еретики; значитъ осуждать мертвыхъ и можно и должно.» Но изъ этого слѣдуетъ вовсе не то, что Оригенъ осужденъ на 5-мъ вселенскомъ соборѣ, а то, что онъ осужденъ прежде этого собора,—разумѣлось ли тутъ осужденіе alexandрійское при Теофілѣ, или константинопольское при патриархѣ Миніѣ, это все равно. Но едва ли можно считать также неопредѣленнымъ и невѣрительнымъ II-е правило 8-го засѣданія, которое гласитъ: «кто не анаематствуетъ Арія, Евномія, Маведонія, Аполлинарія, Несторія, Евтихіа, *Оригена*—со всѣми ихъ нечестивыми писаніями, а также и всѣхъ другихъ еретиковъ осужденныхъ св. каѳолическою церковію и святыми четырьмя соборами,—да будетъ анаема» («si quis non anathemathizat Arium, Eupomium, Macedoninum, Appollinarium, Nestorium, Euthichen, Origenem cum impiis eorum conscriptis, et alios omnes haeticos qui

condemnati et anathemathizati sunt a sancta catholica et apostolica ecclesia, et a praedictis sanctis quatuor Conciliis, et eos qui similia praedictis haereticis sapierunt vel sapiunt et usque ad mortem in sua impietate permanserunt vel permanent, talis anathema sit). Прежде всего, говорят ревностные защитники Оригена—Галлоксій, а за нимъ особенно Винценци,—если извѣстно, что ни въ одномъ изъ засѣданій собора не было вопроса объ Оригенѣ, то очевидно имя Оригена внесено въ II-е правило какою либо враждебною Оригену рукою. Но этого ничѣмъ доказать нельзя, потому что это II-е правило одинаково читается во всѣхъ переводныхъ латинскихъ спискахъ ¹⁾, и такой повсюдной ошибки нельзя иначе объяснить, какъ предположивъ, что немедленно послѣ собора разомъ всѣ списки его были перепорчены подложнымъ внесеніемъ въ каждый изъ нихъ имени Оригена. Но едвали допустили бы подобную вещь присутствовавшіе на 5-мъ вселенскомъ соборѣ многіе почитатели Оригена, между которыми Феодоръ-Аскида епископъ Кесарійскій пользовался немалымъ значеніемъ на соборѣ;—скорѣе должно бы предполагать противное, т. е. что многое относящееся къ Оригену было бы выпущено, уничтожено въ спискахъ собора. Но говорятъ еще, пусть даже имя Оригена и не позднѣе внесено, все же въ показанномъ II-мъ правилѣ говорится объ Оригенѣ не какъ на 5-мъ вселенскомъ соборѣ осужденномъ, а на какомъ либо изъ первыхъ четырехъ; поелику же несомнѣнно, что ни на одномъ изъ первыхъ 4-хъ вселенскихъ соборовъ онъ не былъ осужденъ, то значитъ показанная II-я анаѳема вовсе и не падаетъ на Оригена (такъ рассуждаетъ Винценци). Но пусть будетъ даже и такъ; во всякомъ случаѣ показаннымъ II-мъ правиломъ 5-й вселенскій соборъ, значитъ, считаетъ Оригена ере-

¹⁾ Такъ читается это правило и въ имѣющемся въ нашей (академической) библіотекѣ сборникѣ Бини т. XI.

твомъ, и притомъ еретикомъ или справедливо осужденнымъ, или справедливо подлежащимъ осужденію, почему и грозитъ анафемой всякому, кто захотѣлъ бы относиться къ Оригену иначе, чѣмъ какъ къ еретику; а это для православнаго историка фактъ уже весьма не маловажный. Но все же, говорятъ, это еще не значить, что Оригенъ осужденъ 5-мъ вселенскимъ соборомъ, потому что гдѣ же слѣды разсужденія о немъ, гдѣ анафематизмы не противъ лица только, но и противъ ученія его? Ни въ одномъ изъ переводныхъ латинскихъ списковъ нѣтъ ихъ; гдѣ же они дѣвались, если были?—Долгъ строгой исторической правды не позволяетъ историка признать за безусловно-достоверное то обыкновенное въ этомъ случаѣ предположеніе, что такъ какъ на 5-мъ вселенскомъ соборѣ отдѣльно разсматриваемъ и рѣшаемъ былъ вопросъ о трехъ главахъ и отдѣльно вопросъ объ оригенизмѣ; такъ какъ кромѣ того только по первому вопросу встрѣчено было сильное возраженіе и противодѣйствіе со стороны Рима,—то папѣ былъ переведенъ и посланъ для свѣдѣнія и исполненія только списокъ дѣяній относящихся до трехъ главъ, безъ всякаго упоминанія даже о дѣяніяхъ противъ оригенизма и Оригена, чѣмъ легко уже объясняется и отсутствіе всего дѣла объ оригенизмѣ и Оригенѣ и во всѣхъ латинскихъ спискахъ, и тотъ фактъ, что въ бумагахъ Вигилія, Пелагія I, Пелагія II и Григорія Великаго не встрѣчается нигдѣ упоминанія о вселенскомъ осужденіи Оригена. Сознаемся, что это не болѣе, какъ вѣроятное предположеніе. Но не имѣемъ же мы никакого достаточнаго основанія заподозривать Никифора Каллиста, который, упоминая въ своей исторіи объ анафематизмахъ 5-го вселенскаго собора противъ оригенизма, говорить, что онъ самъ читалъ ихъ въ подлинномъ спискѣ дѣяній этого собора (*ἁπολογεῖσι*), не можемъ заподозривать потому, что недавно приведенное предположеніе все же гораздо болѣе разумно и вѣроятно, чѣмъ предположеніе, что Никифоръ или

самъ сочинилъ анаематизмы противъ Оригена, или же нашегъ ихъ уже сочиненными и подложно присоединенными къ подлиннымъ соборнымъ дѣяніямъ о трехъ главахъ; потому что кому и какой былъ расчетъ дѣлать подобный подлогъ?

Итакъ, мы считаемъ болѣе чѣмъ вѣроятнымъ, что оригенизмъ и Оригенъ были осуждены на 5-мъ вселенскомъ соборѣ. Мы имѣемъ 15 правилъ или анаематизмъ, въ которыхъ осужденъ оригенизмъ, по общему убѣжденію историковъ, на 5-мъ вселенскомъ соборѣ. Анаематизмы эти извлечены Ламбеціемъ изъ одного греческаго манускрипта императорской константинопольской бібліотеки, и представляются Валузомъ ¹⁾ въ слѣдующемъ видѣ и порядкѣ: 1) Кто вѣритъ въ баснословное существованіе душъ, которое влечетъ еще и къ другому уродливому и нечестивому представленію, что всѣ души въ концѣ вѣковъ возвратятся въ первобытное состояніе,—да будетъ анаема. 2) Кто утверждаетъ, что въ началѣ сотворены Богомъ существа духовно разумныя—нематеріальныя и безтѣлесныя—сотворены безъ всякаго твердаго и постояннаго образа бытія (*absque ullo numero ac nomine*), такъ что всѣ эти существа, по тождеству субстанціи, могущества, способностей, по одинаковому единенію съ Словомъ и одинаковому сознанію въ себѣ Бога—Слова, составляли какъ бы единое неразличимое цѣлое,—что эти существа, потомъ пресыщенныя божественнымъ созерцаніемъ, испали въ низшее состояніе и восприняли каждое сообразное своимъ наклонностямъ, болѣе или менѣ совершенныя тѣла, одни—тѣла тончайшія, другія—тѣла грубыя,—кто утверждаетъ затѣмъ, что различіе тѣлъ произошло вслѣдствіе нравственнаго различія силъ небесныхъ, изъ которыхъ одни сдѣлались и названы херувимами, другіе серафимами, третьи начальствами и властями, четвертые господствами, престолами

¹⁾ Въ сожалѣнію, бібліотека наша не имѣетъ его сборника.

и ангелами и т. д.,—да будетъ анаема. 3) Кто думаетъ, что солнце, луна и звѣзды одушевлены тѣми самыми разумными существами, которыя вслѣдствіе паденія своего сдѣлались тѣмъ, чѣмъ они теперь есть (т. е. живущими въ планетныхъ тѣлахъ ангелами),—да будетъ анаема. 4) Кто говоритъ, что одни изъ разумныхъ существъ, вслѣдствіе охладѣнія въ нихъ любви къ Богу, заключены въ грубыя, подобныя нашимъ тѣла и сдѣлались такимъ образомъ людьми,—другія же, достигшія послѣдней степени злобы, заключены въ тѣла холодныя и мрачныя, и такимъ образомъ составили міръ демоновъ или духовъ злобы и погибели,—да будетъ анаема. 5) Кто думаетъ, что ангелъ или архангелъ можетъ дойти до состоянія животнаго или сдѣлаться человѣкомъ и злымъ демономъ, и наоборотъ, что человѣкъ, послѣ превращенія въ демона, можетъ сдѣлаться ангеломъ и потомъ послѣдовательно пройти чрезъ всѣ чины небесныя отъ самаго низшаго до самаго высшаго, кто вообще полагаетъ, что низшіе порядки существъ образуются изъ высшихъ и совершеннѣйшихъ, а эти въ свою очередь наоборотъ изъ низшихъ, да будетъ анаема. 6) Кто утверждаетъ, что есть два рода злыхъ духовъ,—одинъ состоящій изъ душъ человѣческихъ, другой изъ высшихъ падшихъ духовъ,—что только одинъ изъ всѣхъ духовъ пребылъ неизмѣннымъ въ любви къ Богу и въ созерцаніи Бога—и этотъ духъ есть именно Иисусъ Христосъ, который есть царь всѣхъ разумныхъ тварей, между тѣмъ какъ вся природа тѣлесная—небо, земля и все что находится между ними—независима отъ него, кто утверждаетъ также, что міръ сей не созданъ могуществомъ единосущной пресвятой Троицы, но, имѣя самъ въ себѣ и идею своего бытія и предшествующіе его дѣйствительному бытію элементы бытія и жизни,—сухость, влажность, теплоту и холодъ, произвелъ себя своею собственною творческою силою,—да будетъ анаема. 7) Кто утверждаетъ, что этотъ-то, прежде вѣровъ существовавшій въ

образъ Божиємъ и въ единеніи съ Богъ-Словомъ, духъ—Христось умалилъ себя до состоянія человѣческой природы изъ состраданія къ ней,—и что Онъ съ одной стороны, какъ бы подражая въ различной степени падшимъ духамъ, а съ другой—чтобы всѣхъ возвратить въ первобытное состояніе, являлся среди каждаго порядка разумныхъ существъ въ соотвѣтственномъ ему видѣ, принималъ различныя тѣла и различныя имена, былъ ангеломъ среди ангеловъ, силой среди силъ небесныхъ, участвовалъ также подобно намъ въ плоти и крови и былъ подобнымъ намъ человѣкомъ,—словомъ, кто не исповѣдуетъ, что не кто иной, а Богъ-Слово умалилъ себя и вочеловѣчился,—да будетъ анаѳема. 8) Кто думаетъ, что не Богъ-Слово, единосущный съ Отцемъ и Духомъ, одинъ отъ пресвятыхъ Троицы воплотился, сдѣлался человѣкомъ и есть въ собственномъ смыслѣ и дѣйствительно Христось, но что Богъ-Слово есть Христось въ относительномъ, несобственномъ смыслѣ (*καταχρηστικῶς*),—ибо (утверждаютъ эти еретики) Христось умомъ своимъ, или умъ—Христось соединился съ Богъ-Словомъ, и Богъ—Слово по причинѣ только этого соединенія съ умомъ Христа самъ можетъ быть названъ Христомъ,—и это разумѣется не въ собственномъ смыслѣ; точно также и наоборотъ—Христось можетъ быть названъ Богомъ только по причинѣ соединенія своего съ Богъ-Словомъ и тоже не въ собственномъ смыслѣ,—кто утверждаетъ это, да будетъ анаѳема. 9) Кто утверждаетъ, что не самъ Богъ-Слово воплотился въ одушевленномъ тѣлѣ, что не Онъ самъ своею разумною душею нисходилъ во адъ и вознесся потомъ на небеса,—но что все это было только съ тѣмъ умомъ, который вслѣдствіе единенія съ Богъ-Словомъ былъ дѣйствительно въ собственномъ смыслѣ Христось,—да будетъ анаѳема. 10) Кто утверждаетъ, что тѣло Господа по воскресеніи сдѣлалось эфирнымъ и приняло сферическую форму, каковыми тѣлами въ воскресеніи облекутся и всѣ разумныя

твари,—кто утверждаетъ, что какъ Христосъ солекся своего земнаго тѣла, такъ и всѣ разумныя существа не будутъ имѣть въ воскресеніи подобныхъ настоящимъ тѣлъ,—да будетъ анаеема. 11) Кто говоритъ, что послѣдній судъ и конецъ міра будетъ состоять въ совершенномъ уничтоженіи тѣлъ и всего вещества,—что конецъ міра сего будетъ началомъ новой невещественной природы и что въ этомъ новомъ мірѣ ничего не будетъ матеріальнаго, а будетъ одна только универсальная душа,—да будетъ анаеема. 12) Кто утверждаетъ, что силы небесныя и всѣ люди, и злые духи даже соединятся съ тѣмъ Богъ-Словомъ, въ которомъ нѣтъ никакого вещества, когда та душа, которая (по мысли этихъ еретиковъ) существовала сначала въ образѣ Божіемъ и потомъ воплотившись сдѣлалась Христомъ, сама какъ бы исчезнетъ въ духовной плиромѣ и тѣмъ естественно положить конецъ царству Христову,—да будетъ анаеема. 13) Кто говоритъ, что въ будущей жизни не будетъ никакого различія между Христомъ и всѣми остальными разумными тварями ни по существу, ни по сознанию, ни по силѣ и могуществу, что всѣ разумныя твари будутъ одесною Бога также, какъ и ихъ Христосъ и какъ это было въ ихъ домірномъ бытіи,—да будетъ анаеема. 14). Кто думаетъ, что концемъ міра будетъ совершенное уничтоженіе всякаго разнообразія, такъ что разумныя твари не только солекутся своихъ тѣлъ и всякой вещественности, но и потеряютъ каждая свою личность, свое имя, свое сознание, и такимъ образомъ составятъ такое же неразличимое единство, какъ это было и въ предсуществованіи,—да будетъ анаеема. И наконецъ 15) кто утверждаетъ, что въ будущей вѣчной жизни жизнь духовъ будетъ совершенно такая же, какую они наслаждались прежде паденія, и что такимъ образомъ начало міра во всемъ совпадетъ съ концемъ его, и конецъ съ началомъ, да будетъ анаеема ¹⁾).

¹⁾ Въ изданіи въ нашей библиотекѣ сборникъ Бини анаеематизмъ этихъ

Изъ всѣхъ этихъ анаематизмъ только первые четыре и послѣдняя 15-я прямо поражаютъ Оригена, заблужденія же поражаемыя всѣми остальными анаематизмами или вовсе не принадлежатъ Оригену, или принадлежать, но въ иномъ видѣ. Такъ, поражаемое 6-ю анаематизмомъ пантеистическое представленіе о саморожденіи и саморазвитіи міра вовсе не принадлежитъ Оригену; 5-я анаематизма поражаетъ и Оригена, послышу онъ дѣйствительно допускалъ возможность для разумныхъ существъ перехода изъ одного порядка въ другой и утверждалъ что люди суть такіе же какъ и демоны, только менѣе, чѣмъ они, падшіе души, но она проходитъ и мимо его въ томъ пунктѣ, гдѣ она поражаетъ ересь, утверждающую возможность для разумныхъ существъ превращенія въ скотовъ; 7-я анаематизма, направленная противъ ученія о перемѣнчивости тѣла Христова, также поражаетъ Оригена, за исключеніемъ того пункта, гдѣ она направлена противъ несторіанствующаго представленія о лицѣ Іисуса Христа; 8-я и 9-я анаематизмы, видимо направленные противъ того же несторіанскаго представленія о Христѣ совершенно не касаются Оригена; не касаются также Оригена ни 12-я анаематизма, направленная противъ самаго уродливѣйшаго заблужденія, ни 13-я поражающая собственно ученіе такъ называемыхъ *моо-христовъ*; 10-я анаематизма, поражающая ученіе объ эфирныхъ тѣлахъ въ будущей жизни, конечно падаетъ на Оригена, только онъ вовсе не утверждалъ, что будутъ именно тѣла сферическія; онъ только говорилъ, что тѣла будутъ совершеннѣйшія, тончайшія безъ членовъ, которыми владѣютъ настояція тѣла, но какія по формѣ будутъ, круглыя или иныя, гадать объ этомъ такъ или иначе св. Писаніе не даетъ никакихъ основаній. Наконецъ также 11-я

нѣтъ; сборника же Валуза у насъ нѣтъ; и мы должны были извлечь ихъ изъ второстепеннаго источника—Saulieres—Histoire des Conciles t. II. p. 484—487.

и 14-я анаематизмы поражают и Оригена, поелику и онъ училъ о возвращеніи всѣхъ разумныхъ тварей въ состояніе первобытнаго, у всѣхъ равнаго совершенства, но онѣ и минуютъ Оригена, поелику онъ вовсе не училъ, чтобы это возвращеніе, или этотъ апокатастасисъ сопровождался для разумныхъ тварей потерей личности и сознанія и превращеніемъ всѣхъ въ одну какую-то сплошную, универсальную душу, и было такимъ образомъ чѣмъ-то очень похожимъ на индійское исчезновеніе въ Брамъ. Такимъ образомъ, въ большей части анаематствованныхъ соборомъ заблужденій Оригенъ вовсе не виновенъ; но поелику система Оригена дѣйствительно давала нѣкоторый поводъ ко всѣмъ этимъ заблужденіямъ, такъ какъ, кромѣ того, оригенисты рѣшительно утверждали, что всѣ ихъ мнѣнія суть подлинныя мнѣнія самого Оригена, почему и стояли на нихъ и за нихъ съ непреклоннымъ упорствомъ; то соборъ не пощадилъ и того, кто былъ отчасти косвенною, отчасти же и прямою причиною этого зла, этой едвали не худшей изъ всѣхъ ересей.

Пораженный вселенскимъ осужденіемъ, оригенизмъ не только потерялъ силу дальнѣйшаго саморазвитія и распространенія, но вспорѣ послѣ 5-го вселенскаго собора сдѣлался самою ненавистною ересью; и исчезъ повсемѣстно. вмѣстѣ съ тѣмъ также рѣшительно перемѣнилось и общественное мнѣніе въ отношеніи къ Оригену: отселѣ если какойнибудь изъ историковъ и заговариваетъ о немъ доброе слово, то слово только о его великихъ талантахъ, но не ученіи; имя его у всѣхъ историковъ произносится какъ имя еретическое, осужденное, такъ что еслибы мы даже не имѣли никакихъ актовъ 5-го вселенскаго собора, то причиною такого рѣшительнаго кризиса въ общественномъ мнѣніи по отношенію къ имени Оригена пришлось бы все-таки предпологать не иное что, какъ вселенское его осужденіе. Но, что рѣшительнѣе всего утверждаетъ фактъ

осужденія Оригена на 5-мъ вселенскомъ соборѣ, такъ это то, что бывшіе послѣ того нѣкоторые помѣстные, а главное—оба послѣдніе вселенскіе собора упоминаютъ объ этомъ осужденіи, и сами на основаніи его произносятъ надъ Оригеномъ осужденіе, какъ надъ еретикомъ. Такъ первый латеранскій соборъ, бывшій при папѣ Мартинѣ I-мъ 649 г., въ 18 правилъ своемъ произноситъ анаѣму вмѣстѣ съ другими еретиками и на Оригена, Евагрія и Дидима. На 6 вселенскомъ соборѣ (680 г.) въ четвертое засѣданіе читано было посланіе папы Агаѳона, въ которомъ онъ, перечисляя всѣхъ еретиковъ осужденныхъ первыми четырьмя вселенскими соборами, о 5-мъ вселенскомъ соборѣ говоритъ только, что онъ подтвердилъ все опредѣленное первыми четырьмя. Изъ этого, по мнѣнію Винценци, необходимо слѣдуетъ, что Оригенъ не былъ осужденъ на 5-мъ вселенскомъ соборѣ, поелику то несомнѣнно, что онъ не былъ осужденъ на первыхъ четырехъ; но на этомъ основаніи совершенно съ такимъ же правомъ слѣдовало бы отсюда и то, что на 5-мъ вселенскомъ соборѣ не осуждены и три главы съ ихъ авторами. Но еслибы что нибудь подобное и могло слѣдовать изъ посланія папы Агаѳона, то уже никакъ не можетъ слѣдовать изъ посланія папы Льва II къ императору Константину, въ которомъ онъ, излагая свое исповѣданіе вѣры, между прочимъ упоминаетъ и о 5 вселенскомъ соборѣ такимъ образомъ: «мы почитаемъ и соборъ, бывшій при блаженной памяти императорѣ Юстиніанѣ противъ еретиковъ Оригена, Евагрія и Дидима, и осудившій кромѣ того сочиненія писанныя противъ св. Кирилла». Почти тѣми же словами о 5-мъ вселенскомъ соборѣ упоминаетъ въ своемъ эдиктѣ по вопросу о 6-мъ вселенскомъ соборѣ и императоръ Константинъ. Въ 11 засѣданіи этого собора читалось писанное спустя 80 лѣтъ послѣ 5-го вселенскаго собора посланіе Софронія іерусалимскаго къ Сергію константинопольскому, въ которомъ Софроній, излагая

свое исповѣданіе вѣры, между прочими еретиками, которые анае-
матствованы церковію, которыхъ и онъ вмѣстѣ съ церковію
анаематствуетъ, упоминаетъ и Оригена, осужденнаго, по его
словамъ, на 5-мъ вселенскомъ соборѣ. Въ 5-мъ засѣданіи Макарій—
моноелитъ читалъ свое исповѣданіе вѣры, въ которомъ между
прочимъ говорилось: «и мы анаематствуемъ Арія, Евномія,
Несторія, а также Оригена, Евагрія и Дидима и ихъ басно-
словныя мечтанія». Но, что главнѣе всего, въ 17-мъ и 18-мъ засѣ-
даніи соборъ, утверждая все то, что опредѣлено предшество-
вавшими пятью вселенскими соборами, о 5-мъ выразился такъ:
«почитаемъ и принимаемъ и послѣдній 5-й вселенскій соборъ,
который собирався противъ Θεодора мопсуестскаго, Оригена,
Евагрія и Дидима, а также для осужденія сочиненій Θεодорита
противъ двѣнадцати главъ (анаематизмъ) св. Кирилла и письма
Ивы къ Марію персу». Такимъ образомъ осужденіе Оригена
получило новую вселенскую санкцію. Какъ извѣстно еще Юсти-
ніанъ повелѣлъ не посвящать въ епископы никого, кто пред-
варительно не провознесетъ анаемы на Оригена. Неизвѣстно
исполнялось ли это правило послѣ 5-го вселенскаго собора, но
что оно исполнялось послѣ 6-го доказательствомъ тому служить
слѣдующая формула, по которой давали въ это время исповѣ-
даніе вѣры римскіе епископы и въ которой между другими
еретиками есть анаема и на Оригена: *cujus (quintae synodi)
salutari consultu unus de sanctissima Trinitate Dominus noster
Iesus Christus praedicatus est; et confundentes ac dividentes
sacrum ejus incarnationis arcanum, istius vocis spirituali muc-
rone prostrati sunt. In hoc Origenes cum impiis discipulis et
sequatibus Didymo et Evagrion, et qui Creatorem omnium Deum,
et omnem rationabilem ejus creaturam gentilibus fabulis pro-
secuti sunt, aeternae sunt condemnationi submissi*¹⁾). Также,
несомнѣнно, было въ это время и на всемъ востоцѣ.

¹⁾ Garnerius in libro diurno romanorum Pontificum c. III, titul. 6. Вяз-
денца, впрочемъ, считаетъ исповѣданіе это подложнымъ на томъ основаніи, что

На 7 мѣ вселенскомъ соборѣ (787 г.) въ третьемъ засѣданіи Тарасій, патріархъ константинопольскій, изложивъ опредѣленія первыхъ четырехъ вселенскихъ соборовъ, о 5-мъ выразился такъ: «наконецъ и пятый вселенскій соборъ какъ бы винчаломъ постѣвъ (sicut machaera rescindit) нечистыя ереси, имѣвшія свой корень въ прежнемъ времени (ex prioribus temporibus navigantes),—открывши и самыхъ виновниковъ этихъ ересей—*Оригена, т. е., Дидима и Евагрія*». Потомъ, въ то же засѣданіе читано было соборное посланіе Θεодора патріарха іерусалимскаго, въ которомъ между прочимъ о пятомъ вселенскомъ соборѣ говорилось: «потомъ 5-й вселенскій соборъ 164 св. отцевъ въ царственномъ градѣ утвердилъ дѣянія прежнихъ соборовъ, и слѣдуя ихъ догматамъ анаематствовалъ Несторія, Евтихія, Θεодора мопсуестскаго вмѣстѣ съ ихъ богохульнымъ ученіемъ, а также Оригена, Дидима и Евагрія вмѣстѣ съ ихъ баснословными, уродливыми языческими умствованиями (quaeque et omnia fabulosa et ragana atque prodigiosa irrogum eloquia). Въ седмомъ же засѣданіи составлено было исповѣданіе вѣры, которое имѣло быть разослано епископамъ всехъ церквей; въ немъ между другими еретиками всякій православный епископъ долженъ былъ произнести анаему и на Оригена: cum quibus anathematizamus etiam Origenis et Evagrii ac Didymi fabulas, sicuti Constantinopoli congregatum quintum concilium egisse dignoscitur. Такъ осужденіе Оригена подтверждено опять все-

у Гарнерія приводится и другое исповѣданіе, въ которомъ не упоминается объ Оригенѣ какъ объ осужденномъ на 5-мъ всел. соборѣ. Но почему же не это послѣднее подложно, а именно первое? Потому, говоритъ Винценци, что въ томъ первомъ есть анаема и папѣ Гонорію,—вещь совершенно немислмая для католика Винценци. Но скорѣе послѣдній фактъ свидѣтельствуетъ о подлинности, чѣмъ противъ, потому что вѣдь то несомнѣнно—историческій фактъ, что папа Гонорій подпалъ анаемѣ наряду со всеми другими защитниками новоеллізма,—и Римъ вовсе не протестовалъ за своего папу.

ленскою санкціею. Наконецъ вмѣстѣ съ другими еретиками анаематствованъ былъ Оригенъ на соборѣ константинопольскомъ 869 г., извѣстномъ на западѣ подъ именемъ 8-го вселенскаго: *anathematizamus Severum, Petrum et Zoarum Syrum, Origenem etiam, qui vana scripsit, Theodorum Mopsuestiae, Didymum quoque pariter et Evagrium,—qui etiam secundum easdem et diversas opiniones eodem perditionis irretiti sunt barathro*, говорилось въ исповѣданіи вѣры, составленномъ на этомъ соборѣ.

Вотъ сколько свидѣтельствъ объ осужденіи Оригена на 5-мъ вселенскомъ соборѣ...! Однакоже, по мнѣнію Винценци, даже свидѣтельства, почерпнутыя изъ подлинныхъ актовъ 6-го и 7-го вселенскихъ соборовъ, не имѣютъ-де никакого научнаго значенія, на томъ основаніи, что въ нихъ встрѣчаются большія неточности и разности касательно 5-го вселенскаго собора; ибо тогда какъ въ однихъ изъ нихъ говорится, что на этомъ соборѣ были вмѣстѣ съ тремя главами осуждены Оригенъ, Дидимъ и Евагріи,—другіе упоминаютъ только объ осужденіи этихъ трехъ лицъ, вовсе не упоминая о трехъ главахъ,—что уже явная ошибка; а третьи (которые мы не приводили) наконецъ справедливо упоминаютъ только о трехъ главахъ опуская совершенно Оригена, Дидима и Евагріа; а отсюда очевидно, что 6-й и 7-й вселенскіе соборы упоминали и рассуждали объ Оригенѣ или вовсе не справляясь ни съ какимъ спискомъ дѣяній 5-го вселенскаго собора, или же если и справляясь, то несомнѣнно уже съ списками испорченными,—и значить, Оригенъ вовсе не осужденъ 5-мъ вселенскимъ соборомъ. Но почему же въ этомъ случаѣ сомнѣвіе и фальшь непремѣнно должны падать именно на осужденіе Оригена, а не на что либо другое? Не съ равнымъ ли правомъ на этомъ же основаніи можно заподозрить и фактъ осужденія трехъ главъ, потому что вѣдь и о трехъ главахъ въ некоторыхъ актахъ со-

бора не упоминается? Но еслибы даже и было справедливымъ не совсѣмъ чистое предположеніе Винценци, и въ такомъ разѣ мы не имѣли бы никакого права считать Оригена свободнымъ отъ церковнаго осужденія, потому что это осужденіе произнесено надъ нимъ ясно и рѣшительно 6-мъ и 7-мъ вселенскими соборами, которое, по нашему, имѣетъ полную свою силу даже и независимо отъ того, осужденъ или нѣтъ Оригенъ на 5-мъ вселенскомъ соборѣ. Намъ кажется, что къ опредѣленіямъ вселенскихъ соборовъ и ко всѣмъ выраженіямъ этихъ опредѣленій православный историкъ долженъ относиться много иначе, чѣмъ къ обыкновеннымъ историческимъ памятникамъ. А между тѣмъ г. Винценци, кажется, готовъ признать ничего незначащими всѣ вселенскія соборныя опредѣленія, въ томъ случаѣ, еслибы нельзя было подыскать подлиннаго текста тѣхъ прежнихъ соборныхъ опредѣленій, на которыя они ссылаются, и особенно еслибы эти прежнія опредѣленія оказались въ противорѣчій съ тѣми новыми соборными опредѣленіями, которыя ссылаются на нихъ какъ на свое основаніе.

Мы уже замѣтили, что послѣ 5-го вселенскаго собора имя Оригена перестало быть уважаемымъ именемъ церковнаго учителя, и стало вмѣсто того для всѣхъ поноснымъ именемъ еретика: всѣ историки и богословы, какъ-то Іоаннъ Дамаскинъ, Фотій, Георгій Синкелль, Теофанъ, Георгій Кедринъ, Теофилактъ, Іоаннъ Зонара, Михаилъ Глика, Нивифоръ Каллистъ и др., всякій разъ какъ упоминаютъ объ Оригенѣ, упоминаютъ о немъ не иначе, какъ съ негодованіемъ и словомъ рѣшительнаго осужденія. Но такъ было только на востокѣ, и это, конечно, потому, что собственно востокъ болѣе изъями оригенизма, онъ именно собственнымъ опытомъ пережилъ дурныя слѣдствія этой ереси, онъ же потому самъ и поразилъ оригенизмъ вселенской анаѳемой, не отклонивъ этой анаѳемы и отъ того, кто считался первымъ источникомъ этой ереси, — поразилъ

его анаемой, съ полнѣйшимъ и глубокимъ убѣжденіемъ въ ея необходимости и законности. Но для запада оригенизмъ какъ ересь былъ извѣстенъ не по собственному опыту, а по слухамъ только и описаніямъ; а потому, если западъ и отъ себя давалъ согласіе на осужденіе оригенизма и Оригена, то это согласіе, выходящее у него изъ простыхъ теоретическихъ соображеній, а не изъ жизни, никогда не могло быть такимъ глубокимъ, рѣшительнымъ, неизгладимымъ фактомъ, какимъ оно было на востокѣ. Вотъ почему на западѣ, даже послѣ вселенскихъ соборовъ, смотрѣли на Оригена гораздо миролюбивѣе, чѣмъ на востокѣ, такъ что если на востокѣ ни одинъ изъ нихъ не пытался высказать даже свою симпатію къ великому генію, пораженному анаемой, а не только защитить и оправдать его; то на западѣ напротивъ рѣдкіе изъ историковъ и богослововъ не дѣлали этого, и только очень немногіе относились къ Оригену съ рѣшительнымъ, безусловнымъ порицаніемъ. Такъ Сидоній Аполлинарій и Беда Достопочтенный въ 8-мъ и Гаймо алберштадтскій въ 9 вѣкѣ старались смягчить антипатію къ Оригену, представляя его въ жизни достойнымъ подражанія всякаго, и въ ученіи чистымъ отъ многихъ изъ тѣхъ заблужденій, въ которыхъ его обвиняли. Богословы среднихъ вѣковъ, какъ напр. Маріанъ Скоттъ, Вильгельмъ парижскій, Вернеръ вестфальскій, Вареоломей Платина и др. относились къ Оригену также большею частію примирительно; а англичанинъ Робертъ Курсонъ написалъ даже особенное сочиненіе, «О спасеніи Оригена» (*De salvatione Origenis*). Еще въ концѣ 15-го вѣка подумывали объ изданіи сочиненій Оригена; тогда же написалъ знаменитый Іоаннъ Шикъ Мирандольскій свою апологію за Оригена, которая надѣлала много шума на западѣ и ему самому причинила много неприятностей. Апологія эта—образецъ схоластическихъ трактатій—состояла изъ 900 положеній, направленныхъ къ тому, чтобы доказать, что Оригенъ

вовсе не еретикъ, а потому получить вѣчное спасеніе; заключеніе же этой апологіи было: *rationabilius est credere, Origenum esse salvum, quam credere ipsum esse damnatum*. Враги Цика Мирандольскаго—строгіе клерикалы—посмотрѣли на его апологію какъ на нечестивое дѣло, подвергли ее строгому пересмотру, отмѣтили въ ней астерисками тридцать положеній, застарѣвающихъ, по ихъ мнѣнію, сомнѣваться въ чистотѣ вѣры самого автора, и осудили эти положенія. Іоаннъ Цикъ долженъ былъ по этому случаю писать новую апологію, въ которой въ нѣсколькихъ главахъ изложилъ свое ученіе и особенную главу посвятилъ опять защищенію Оригена. Глава эта состояла изъ семи слѣдующихъ положеній: «во 1-хъ спрашивается, думалъ ли и писалъ ли Оригенъ что либо прямо еретическое въ вопросахъ вѣры? Во 2-хъ, если и дѣйствительно думалъ и писалъ, то опять писалъ ли догматически, или же только предположительно съ колебаніемъ, какъ изыскующій (*an dogmatice, vel adhaesive, vel inquisitive tantum scripserit*)? Въ 3 хъ, если дѣйствительно писалъ только предположительно и съ колебаніемъ, то спрашивается, впалъ ли онъ чрезъ это въ смертный грѣхъ, и долженъ ли быть почитаемъ еретикомъ? Въ 4-хъ, положимъ даже, что и такъ, т. е. что онъ впалъ въ смертельно грѣшныя заблужденія, но спрашивается, раскаялся ли онъ въ этихъ заблужденіяхъ или нѣтъ? Въ 5-хъ, положимъ также, что съ достовѣрностію неизвѣстно это (ибо дѣйствительно неизвѣстно); а въ такомъ разѣ рациональнѣе ли считать Оригена спасеннымъ, или же вѣчно осужденнымъ? Въ 6-хъ, затѣмъ должно еще съ точностію знать, что и какъ опредѣлила церковь касательно Оригена; и наконецъ въ 7-хъ, нужно рѣшить еще, въ какой мѣрѣ обязательно въ этомъ случаѣ для насъ опредѣленіе церкви». Изъ всѣхъ этихъ положеній опять выведено было заключеніе, что гораздо рациональнѣе считать Оригена спасеннымъ, чѣмъ осужденнымъ. Эта новая апологія

еще болѣе ожесточила противъ Цика враговъ его, по настоянію которыхъ папа Иннокентій VIII наложилъ запрещеніе на обѣ апологіи Цика, хотя самого автора и не потревожили; папа же Александръ VI относился къ Цику съ прямою благосклонностію и ласковымъ письмомъ къ нему, повидимому, хотѣлъ даже вознаградить его за тѣ нападки и непріятности, которыми онъ подвергся въ правленіе его предшественника. Если Цикъ Мирандольскій выдалъ своими апологіями за Оригена нападенія со стороны строгихъ кверниаловъ, то зато въ людяхъ свободно мыслящихъ нашелъ себѣ многихъ подражателей: Іоаннъ Навклеръ (in Chomso) и Іоаннъ Триттелій (in lib. de script. ecclesiast.) смотрѣли на Оригена еще болѣе примирительно, чѣмъ самъ Цикъ. Въ 1512 г. Іаковъ Мерлинъ, авиньонскій богословъ, каноникъ и пенитенціарій парижскій, издавъ въ свѣтъ большую часть сочиненій Оригена, снабдивъ свое изданіе новою апологіею за Оригена. Эта апологія, какъ и апологія Цика взводила кверниаловъ, и Мерлинъ въ 1522 году принужденъ былъ писать новую апологію, въ которой вырочемъ еще смѣлѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ въ первой, старался доказать, что Оригенъ, сынъ мученика Леонида, образецъ святой совершенной жизни, знаменитѣйшій богословъ и учитель церкви, — никогда не преподавалъ еретическихъ догматовъ, и не былъ осужденъ церковію какъ еретьикъ, что поэтому его должно считать въ числѣ спасенныхъ, а не въ числѣ осужденныхъ. Около этого времени Дезидерій—Эразмъ Роттердамскій перевелъ большую часть комментарія Оригена на Матфея, предпославъ своему переводу краткую біографію Оригена, но скоро за тѣмъ смерть превратила его дѣц. Около этого же времени Амвросій—Феррарій, Медіоланскій епископъ нашелъ въ Венеціанской бібліотекѣ комментарий Оригена на Іоанна и перевелъ его на латинскій языкъ; мало того, онъ, какъ значится въ его письмѣ къ папѣ Юлію III, и самъ осмотрѣлъ все лучшія грече-

ствѣ библіотеки, и добылъ изъ нихъ подлинныя манускрипты многихъ сочиненій Оригена; но почему онъ не издалъ ихъ, неизвѣстно. Зато свой переводъ комментарія на Оригена онъ снабдилъ предисловіемъ, въ которомъ, отзываясь объ Оригенѣ съ великими похвалами, старается очистить его отъ многихъ заблужденій, въ которыхъ онъ былъ обвиняемъ. Свѣтъ Сененскій также много занимался Оригеномъ и составилъ списокъ сочиненій Оригена съ критическими замѣчаніями о каждомъ изъ нихъ, отзываясь о самомъ Оригенѣ всегда съ великою похвалою. Въ 1547 г. Гильбертъ Генебрардъ—богословъ парижскій, потомъ архіепископъ аквенскій—предпринялъ новое полнѣйшее изданіе сочиненій Оригена, къ которому присоединилъ переведенную имъ самимъ Филокалію и многія другія сочиненія касающіяся Оригена и служащія къ его оправданію. Онъ же самъ написалъ рецензію на систему Оригена, указавъ дѣйствительно принадлежащія ей заблужденія, стараясь при этомъ всегда смягчить вину Оригена. Въ такомъ же духѣ въ это время писали объ Оригенѣ Іаковъ Гретчеръ (*De jure et prohibitioni libri malis—lib. X cap. 11*). и Стефанъ Винетъ (*in libello de salute Origenis*). Такъ какъ оба вышеуказанные изданія оказались во многомъ неисправными, такъ какъ кромѣ того они не имѣли греческаго текста, то въ общемъ собраніи галликанской церкви—въ Парижѣ 1636 г. рѣшено было предпринять новое изданіе сочиненій Оригена; въ обнародованномъ по этому поводу декретѣ между прочимъ говорилось, что общее собраніе галликанской церкви нашло нужнымъ озаботиться возможно полнымъ изданіемъ въ свѣтъ сочиненій прежде всего Іоанна Дамаскина, *Оригена*, Максима, и Ефрема Сирина, на томъ основаніи, что сочиненія этихъ мужей считаютъ болѣе всего необходимыми въ рѣшеніи вопросовъ вѣры (*Qu' ils avoient jugé, que les oeuvres de saint Jean Damascene, d'Origene, de Maximus, et d'Ephrem Syrus, étoient les plus*

necessaires, entre celles de tous les anciens, pour servir a la decision des controverses de la Religion). Когда окончено было это изданіе, Петръ Галлоксій написалъ въ 4-хъ книгахъ новую апологію за Оригена, въ которой старался очистить его отъ большей части приписываемыхъ ему заблужденій; въ тѣхъ же случаяхъ, гдѣ это оказалось невозможнымъ, старался всегда выставить на видъ, что Оригенъ никогда не выдавалъ своихъ мнѣній за рѣшительные догматы, но напротивъ всегда предупредая просилъ, чтобы считали ихъ не болѣе, какъ за простыя предположенія и догадки, почему, говорить онъ, Оригенъ и не можетъ и не долженъ быть трактуемъ и судимъ такъ, какъ всякій упорный еретикъ. Галлоксій кромѣ того, какъ и Винценци, всѣми мѣрами старался опровергнуть фактъ вселенскаго осужденія Оригена,—осужденія именно на 5-мъ вселенскомъ соборѣ; и онъ, подобно Винценци, утверждалъ, что имя Оригена внесено въ II-е правило актовъ этого собора какою нибудь вражескою, воровскою рукою—на мѣсто бывшаго тамъ вѣроятно имени какаго нибудь другаго еретика. Сочиненіе Галлоксія *Defensio Origenis*—открыло собою рядъ серьезныхъ изслѣдованій доктрины Оригена. Вслѣдъ за Галлоксіемъ Петръ Давидъ Гуэцій, епископъ авраишскій, посвятилъ изслѣдованію Оригена три большихъ книги подъ заглавіемъ «*Origeniana*,» изъ которыхъ въ первой излагаетъ по первоначальнымъ источникамъ жизнь Оригена, во 2-й самой обширнѣйшей, сначала подробно излагаетъ ученіе Оригена—преимущественно по тѣмъ пунктамъ, въ которыхъ онъ или дѣйствительно расходился съ общецерковнымъ ученіемъ, или же только обвиняемъ былъ въ неправомыслии,—и затѣмъ представляетъ краткую исторію доктрины Оригена; въ 3-й послѣ общихъ критико-библіографическихъ замѣчаній о сочиненіяхъ Оригена, рассматриваетъ его какъ проповѣдника и толкователя Слова Божія. Это огромное сочиненіе имѣетъ два важныхъ недостатка въ изложеніи

догматическаго ученія Оригена: одинъ тотъ, что въ немъ пред-
ставлена догматическая система Оригена не во всей полнотѣ
своей, а только въ ея сомнительныхъ относительно правосла-
внѣ пунктахъ, а другой тотъ, что и самыя эти, извлеченныя
изъ сочиненій Оригена, пункты его ученія не поставлены въ
органическую между собою связь, а стоятъ какъ-то особнякомъ
другъ отъ друга; авторъ не слѣдитъ за логическимъ строемъ
системы Оригена, а просто предлагаетъ себѣ вопросы, какъ
училъ Оригенъ о томъ-то и о томъ-то, и отвѣчаетъ на нихъ
подборомъ касающихся сюда мѣстъ, — подборомъ не всегда удач-
нымъ. Къ самымъ сочиненіямъ Оригена и различнымъ мѣстамъ
изъ нихъ онъ относится вовсе не такъ, какъ слѣдуетъ отно-
ситься къ произведеніямъ одного и того же вѣрнаго себѣ ума,
а какъ къ чуждымъ другъ другу, разрозненнымъ фрагментамъ,
отчего у него часто выходитъ, что Оригенъ объ одномъ и томъ
же предметѣ въ одномъ мѣстѣ говоритъ такъ, а въ другомъ
совершенно иначе, въ одномъ православно, въ другомъ нѣтъ,
такъ что Оригенъ у него похожъ скорѣе на двуличнаго, непо-
стояннаго, безтактнаго, говоруна, чѣмъ на строго-логическаго
мыслителя. За всѣмъ тѣмъ, однакожъ, это обширное, ученѣй-
шее сочиненіе не только лучше всѣхъ прежнихъ, но во мно-
гихъ отношеніяхъ лучше даже и многихъ изъ новѣйшихъ из-
слѣдованій объ Оригенѣ, — изслѣдованій, которыя большею ча-
стію только повторяютъ сказанное Гуаціемъ и всегда уже
пользуются имъ, какъ лучшимъ руководствомъ. Издатели *Cursus
completus* весьма основательно поэтому при соединеніяхъ Ори-
гена помѣстили и *Origeniana* — какъ классическое сочиненіе объ
Оригенѣ; за что не можетъ не быть признательнымъ всякій
изслѣдователь Оригена. Гуацій, при всемъ своемъ строго-без-
пристрастномъ отношеніи къ Оригену, успѣлъ однакожъ очи-
стить Оригена отъ большей части тѣхъ заблужденій, въ кото-
рыхъ обвиняли его еще древнія рецензій, въ которыхъ всѣмъ

считался онъ виновнымъ еще и во время Гуэція, но во многихъ случаяхъ онъ даже еще рѣзче выставилъ неправомыслие Оригена. Къ сожалѣнію, это случилось и съ ученіемъ Оригена о Троицѣ и лицѣ Іисуса Христа, гдѣ Гуэцій не потрудился глубже вникнуть въ истинную мысль Оригена, которая на самомъ дѣлѣ была чисто православною. Гуэцій также со всею рѣшительностію утверждаетъ заподозрѣнный Галлоксіемъ фактъ вселенскаго осужденія Оригена,—но зато самъ въ сужденіи объ Оригенѣ не менѣе снисходителенъ, чѣмъ Галлоксій и другіе защитники Оригена, только гораздо правдивѣ ихъ. «То несомнѣнно, говоритъ Гуэцій, что Оригенъ осужденъ церковію, но несомнѣнно также и то, что къ нему всегда относились съ симпатіей лучшіе люди, даже великіе отцы церкви; да и нынѣ многимъ очень хотѣлось бы смотрѣть на Оригена совсѣмъ иначе чѣмъ на еретика: что значитъ фактъ этотъ, фактъ повидимому представляющій неразрѣшимое противорѣчіе? Нѣтъ, намъ кажется что здѣсь противорѣчіе не прямое, а потому и удобоприимимое; но примиренія тутъ, кажется, нельзя достигнуть иначе, какъ раздѣливши общее понятіе еретика на два, болѣе узкія по объему понятія, изъ которыхъ одно обозначаетъ такого человѣка, который хотя и впалъ въ ересь, но готовъ охотно отказаться отъ нея по первому убѣжденію и требованію церкви, голосъ которой для него выше всего, а другое обозначаетъ человѣка, который не только впалъ въ ересь, но и упорно стоитъ за нее, не смотря на всѣ увѣщанія и упреки церкви, — голосъ которой такимъ образомъ онъ ставитъ не во что въ сравненіи съ своимъ ученіемъ; въ этомъ послѣднемъ случаѣ къ заблужденію ума очевидно присовокупляется еще и преступное упорство воли, желающей стать выше церкви. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ понятіе еретика ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть приложено къ Оригену; но въ первомъ смыслѣ оно можетъ быть приложено къ нему съ такимъ же

правомъ, съ какимъ оно можетъ быть приложено въ нѣкоторыхъ случаяхъ и къ Иринею, Папію, Кипріану и многимъ другимъ учителямъ церкви; въ этомъ-то смыслѣ, намъ кажется, и осужденъ былъ Оригенъ. И поелику церковь поражаетъ безусловною анафемою только безусловныхъ, т. е. безусловно неспособныхъ къ обращенію еретиковъ, — Оригенъ же никогда не былъ таковымъ, то и анафема на него произнесена была только съ гипотетической силой, т. е. какъ бы такъ было сказано сіе: да будетъ онъ анафема, еслибы онъ упорствовалъ въ своихъ заблужденіяхъ, не смотря на всѣ увѣщанія церкви и умеръ въ своей ереси, непримиренный съ церковію»¹⁾). Послѣ Гуэція іезуитъ Петавій въ своемъ сочиненіи «De Trinitate» по видимому самымъ рѣшительнымъ образомъ доказалъ, что ученіе Оригена о Троицѣ и лицѣ Иисуса Христа переполнено всякаго рода нечестивыми ересями; но такое его представленіе объ Оригенѣ скоро самымъ блистательнымъ образомъ было опровергнуто англійскимъ пресвитеромъ Георгіемъ Буллоемъ, въ его сочиненіи «Defensio fidei nicenae», и мавританцемъ Пруденціемъ Мараномъ въ его сочиненіи «De divinitate Christi.»

Нашъ вѣкъ особенно богатъ изслѣдованіями объ Оригенѣ. Было бы слишкомъ долго говорить о болѣе или менѣе замѣчательныхъ, болѣе или менѣе самостоятельныхъ изслѣдованіяхъ, которыя можно встрѣтить во всякомъ почти замѣчательномъ сочиненіи какъ по общей церковной исторіи, такъ и въ частности по исторіи церковной литературы, по исторіи догматовъ, даже по исторіи философіи; — мы скажемъ только нѣсколько словъ о сочиненіяхъ специально посвященныхъ Оригену. Томазіусъ въ своемъ сочиненіи «Origenes, — ein Beitrag zur Dogmengeschichte 1837 г., первый поставилъ себѣ задачу разобрать ученіе Оригена въ связи съ исторіею христіанской до-

¹⁾ Origeniana lib. II. cap. III.

гматикъ,— а Павелъ Фишеръ въ своей небольшой брошюрѣ «*Commentatio de Origenis theologia et cosmologia*» 1846 г.,— первый попытался изложить догматическое учение Оригена строго—діалектически, т. е. представить всѣ части системы Оригена строго опирающимися на основныхъ ея понятіяхъ; но въ этомъ стремленіи своемъ онъ съ одной стороны навязалъ Оригену многія философскія воззрѣнія, вовсе непривлезація ему (такъ наиримѣръ философско-аріанское понятіе о Словѣ), а съ другой—какъ и Томазіусъ, многіе пункты его системы оставилъ безъ всякаго вниманія. Но эта первая неудачная попытка философскаго изложенія ученія Оригена съ избыткомъ вознаграждена была появившимся въ томъ же году большимъ сочиненіемъ Редепеннинга «*Origenes—eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*». Редепеннингъ едвали не одинъ изъ всѣхъ изслѣдователей Оригена сумѣлъ отрѣшиться отъ себя, войти въ духъ Оригена и стать какъ бы имъ самимъ,—отчего ему только одному и удалось представить систему Оригена какъ одинъ стройный цѣлостный организмъ безъ пропуска важнѣйшихъ составныхъ ея членовъ. Но нельзя сказать, чтобы усилія логической систематизаціи не отразились уродствомъ на нѣкоторыхъ членахъ системы Оригена;—особенно жалъ, что ученіе о Троицѣ и лицѣ Иисуса Христа представилось ему также аріанскимъ, какъ это представилось и Фишеру. Но во всякомъ случаѣ сочиненіе Редепеннинга—самое лучшее, самостоятельнѣйшее, ученѣйшее и наиболѣе новѣйшихъ изслѣдованій объ Оригенѣ вводящее въ духъ его самосозерпанія. Длинный рядъ изслѣдованій объ Оригенѣ начиная съ Галлоксія и кончая Редепеннингомъ, Бауромъ, Деллингеромъ, Шване и Гагеманомъ,—конечно представляетъ множество разнорѣчій въ изложеніи большей части пунктовъ системы Оригена; но во многихъ и всѣхъ изслѣдованіяхъ были согласны, такъ что дѣло выясненія системы Оригена и правильной критической оцѣнки,

хотя и медленно, но все таки подвигалось вперед,—какъ вдругъ профессоръ еврейской литературы въ римской архигимназіи—Винценци,—вѣроятно ободренный близостію непогрѣшимаго папскаго авторитета, рѣшился не только сказать, но даже и доказать, что Оригенъ, въ теченіи цѣлыхъ 15 вѣковъ всѣми заподозрѣнный во многихъ неправославныхъ мнѣніяхъ, на самомъ дѣлѣ былъ безусловно чистѣйшимъ православнымъ учителемъ, что въ его сочиненіяхъ нѣтъ ничего противнаго не только древне-церковному ученію, но даже значительно дополненной новѣйшей римской догматикѣ по тридентскому символу, рѣшился доказать также, что Оригенъ, значащійся по древнимъ церковнымъ актамъ и всѣми въ теченіи 13 вѣковъ считавшійся подверженнымъ вселенскому осужденію,—на самомъ дѣлѣ никогда не подвергался ему. Задавшись сразу такою цѣлію, авторъ неминуемо долженъ былъ прибѣгать къ явному насилію какъ надъ текстомъ сочиненій Оригена, такъ и надъ свидѣтельствами исторіи,—что отчасти видно и изъ нашего изслѣдованія.—Показывать неосновательность и странность такой попытки Винценци, а также представить ученіе Оригена въ возможно-стройной системѣ принялъ на себя аббатъ и профессоръ Сорбонны Фрепель, котораго сочиненіе объ Оригенѣ (*Origène. — Cours d'écologie sacrée* 1868), послѣ изслѣдованій Гуэція и Редепенинга, не представляетъ впрочемъ ничего особенно замѣчательнаго. И Фрепель относится къ сочиненіямъ Оригена и его противорѣчивымъ воззрѣніямъ какъ къ чуждымъ другъ другу фрагментамъ, отчего и у него, какъ у Гуэція, Оригенъ очень часто является двуличнымъ, самопротиворѣчивымъ мыслителемъ. Вопросъ о силѣ и смыслѣ суда церкви надъ Оригеномъ Фрепель рѣшаетъ также въ смыслѣ Гуэція. Мы приведемъ это его рѣшеніе дѣльцомъ, потому что болѣе разумное и безопасное что либо едвали и возможно придумать. Проведши известное уже намъ сужденіе Гуэція, различающее еретика, только не-

вольно ошибающагося относительно извѣстныхъ догматовъ вѣры, отъ еретика, который кромѣ того еще и упорствуетъ въ своихъ заблужденіяхъ не смотря ни на увѣщанія ни на обличенія и угрозы церкви,—Фреппель затѣмъ продолжаетъ: «если можно назвать Оригена еретикомъ, то конечно только въ первомъ смыслѣ но никогда въ послѣднемъ, ибо понятно, что никонимъ образомъ человекъ не можетъ послѣ смерти сдѣлаться еретикомъ болѣе того, чѣмъ сколько былъ имъ въ жизни; въ жизни же Оригена не было ни одной минуты, въ которую бы онъ былъ или дѣйствительнымъ противникомъ церкви, или даже хоть бы въ мысли имѣлъ нарушить общеніе съ нею. Епископы египетскіе, правда, осудили его на изгнаніе, но епископы многихъ другихъ церквей считали его настолько истиннымъ сыномъ церкви, что позволяли ему проповѣдывать въ своемъ присутствіи и поручали еще болѣе важное дѣло—дѣло увѣщанія, обличенія и обращенія еретиковъ. Съ своей стороны и Оригенъ ни разу въ жизнь свою не дышалъ противъ церкви духомъ противленія, но всегда былъ покорнѣйшимъ ея сыномъ. Лучшимъ доказательствомъ этого можетъ служить «исповѣданіе вѣры» писанное имъ римскому епископу Фабіану, съ цѣлю разсѣять всадія сомнѣнія относительно своего отношенія къ церкви и ея догматамъ. Проживши всю жизнь въ общеніи съ церковію, Оригенъ умеръ примиренный даже съ церковію александрійскою, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ не задолго до кончины посвященное ему предсѣдателемъ этой церкви Діонисіемъ сочиненіе «о мученичествѣ». А отсюда слѣдуетъ, что соборы анаеэмастествовали Оригена вовсе не въ томъ смыслѣ, въ какомъ они поражали анаеэмою Арія, Несторія и всѣхъ открытыхъ противниковъ ея авторитета. Подлинный смыслъ соборныхъ опредѣленій противъ Оригена не иной поѣтому какъ тотъ, что ему принадлежитъ много мнѣній, которыя противорѣчатъ догматамъ вѣры, и сами въ себѣ суть не что иное какъ ересь; а затѣмъ

и тяжесть соборной анафемы падала вовсе не на самого Оригена, но на оригенизмъ, т. е. на ученіе, которое начинается предсуществованіемъ душъ и оканчивается временными наказаніями въ будущей жизни, имѣющими цѣлю исправленіе грѣшниковъ. Справедливость требуетъ сказать, что всѣ заблужденія этой доктрины прямо противорѣчатъ догматамъ вѣры утвержденнымъ церковію, а потому совершенно заслуживали того, чтобы церковь трактовала ихъ какъ опасную ересь. Однакожь весьма вѣроятно, что ихъ никогда не постигло бы церковное осужденіе, еслибы они навсегда сохранили ту неопредѣленную гипотетическую форму, какая сообщена имъ была перомъ самого автора; вотъ гдѣ лежитъ объясненіе той снисходительности, съ какою отослились къ этимъ мечтаніямъ представители церкви въ теченіе цѣлаго полутора столѣтія. Но, когда еретики сдѣлали изъ этихъ мечтаній оружіе противъ церкви, когда неискусные и злонамѣренные ученики, ставши въ роль заносчиваго самоувѣреннаго учителя, изъ колебательныхъ гаданій составили твердую доктрину въ мысли противопоставить ее православію; тогда и церкви ничего болѣе не оставалось сдѣлать, какъ только поразить эту доктрину анафемой, поразить притомъ въ самомъ ея корнѣ т. е. въ личности того, кто былъ для нея источникомъ¹⁾. Кажется, что это есть если не единственный, то по крайней мѣрѣ самый удобный и естественный способъ разрѣшенія тѣхъ противорѣчій и недоумѣній, которыя возникаютъ сами собою по поводу осужденія Оригена.

Слѣщ. Г. Малеванскій.

¹⁾ Greppel, t. 2, p. 443. 444.

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИНЪ

КАКЪ ПСИХОЛОГЪ.

(Продолженіе).

О способности желанія.

Сила желанія у неразумныхъ животныхъ обнаруживается инстинктивнымъ стремленіемъ къ такимъ предметамъ, которые для нихъ необходимы или полезны. У человѣка средоточіе желательной силы представляетъ *воля*, или способность самоопредѣленія, составляющая исключительную принадлежность существа разумнаго. Природа отказала животному въ даръ размышленія. Даже въ то время, когда животное дѣйствуетъ по произволу, оно не сознаетъ ясно своей дѣятельности, а руководится, такъ сказать, нѣкоторымъ предчувствіемъ того, что можетъ удовлетворить его желанію. Но человѣкъ дѣйствуетъ съ сознаніемъ цѣли, съ намѣреніемъ. Эту-то способность разсудительнаго, обдуманнаго рѣшенія, или способность назначать себѣ цѣли и направлять свою дѣятельность къ достиженію ихъ, мы называемъ волею. Такъ какъ съ волей и въ волѣ человѣкъ опредѣляетъ себя къ своимъ дѣйствіямъ, такъ какъ всѣ мысли и дѣйствія его концентрируются въ волѣ, то она есть двигательная сила всей внутренней жизни человѣка; а потому Августинъ могъ безъ преувеличенія сказать, что всѣ люди собственно суть *воли*, и что мы ничего не имѣемъ, кромѣ воли. ¹⁾

¹⁾ Omnes nihil aliud, nisi voluntates sunt. (De civ. Dei. XIV, 6.) Nihil aliud habeo quam voluntatem. (Solil. I, 1).

Существенное свойство нашей воли состоитъ въ томъ, что она *свободна*, т. е. не подчинена закону необходимости, будетъ ли эта необходимость внутренняя или внѣшняя. ¹⁾ Человѣкъ по силѣ своей свободы исполнѣ управляетъ желаніями и дѣйствіями своей души, можетъ дѣлать между предметами какой угодно выборъ, можетъ самъ себѣ предписывать законы. И потому волю можно опредѣлять такъ: «она есть совершенно непринужденное движеніе души къ чему нибудь такому, чего мы не желаемъ потерять, или что хотимъ приобрѣсть.» ²⁾

Что въ насъ есть такого рода способность, объ этомъ ясно и постоянно говоритъ намъ наше *сознаніе*.

Мы такъ же глубоко сознаемъ свою волю, какъ глубоко сознаемъ свое существованіе; и когда мы чего нибудь желаемъ или нежелаемъ, то бываемъ совершенно увѣрены, что это желаніе или нежеланіе происходитъ отъ насъ, а не отъ кого либо другаго, и что слѣд. въ насъ, а не въ другомъ чемъ надобно искать причины нашей грѣховности. ³⁾ Мы по справедливости говоримъ: не волею старѣемъ, но по необходимости; не волею умираемъ, но по необходимости; но можно ли сказать, что мы и хотимъ неволью? По совершеніи преступленія мы чувствуемъ раскаяніе. Это раскаяніе недостаточно ли показываетъ, что мы могли не совершать преступленія? А иначе въ чемъ же мы раскаяваемся? Если же есть раскаяніе, то есть виновность; а если есть виновность, то есть и воля; если есть воля, то нѣтъ принужденія. Воля была бы немислима еслибы не имѣла совершенно въ своей власти себя и своихъ дѣйствій. ⁴⁾

¹⁾ Voluntas nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate: quia est in potestate, libera est nobis. (De lib. arb. III, 3).

²⁾ Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. (De duab. anim. c. 10).

³⁾ Conf. VII, 3. VIII, 10.

⁴⁾ De lib. arb. III, 3.—De act. c. Fel. man. II, 8.

Въ вѣрности этого свидѣтельства сознанія никакъ нельзя сомнѣваться, потому что нѣтъ фактовъ, которые противорѣчили бы нашему сознанію. Если мы чувствуемъ иногда, что нашъ духъ, давая повелѣніе самому себѣ, самъ же противится этому повелѣнію; то это происходитъ оттого, что духъ не исполнѣ желаетъ, а слѣдовательно и не исполнѣ повелѣваетъ: онъ настолько повелѣваетъ, насколько желаетъ, а потому настолько и не дѣлается по его повелѣнію, насколько онъ не желаетъ. Воля въ такомъ случаѣ какъ бы раздвояется, и это раздвоеніе есть болѣзнь духа. ¹⁾

Если мы сознаемъ, что воля есть причина грѣха, то этого для насъ и достаточно. Но если ты спрашиваешь о причинѣ самой воли, то это значитъ, что ты спрашиваешь о причинѣ самой причины. Какой же будетъ образъ изысканія, какой вонецъ изслѣдованія и разсужденія, когда ты не долженъ ничего искать кромѣ корня? Если ты думаешь, что можно сказать что либо справедливѣе того, наприм., что сребролюбіе есть корень всѣхъ золъ; то ты хочешь болѣе надлежащаго. Сребролюбіе есть страсть, а страсть есть нечистая воля; итакъ нечистая воля есть причина всѣхъ золъ. Впрочемъ, какова бы ни была причина воли, но эта причина или справедлива, или несправедлива. Если справедлива, то всякій будетъ ей повиноваться и не согрѣшитъ; если несправедлива, то не будетъ ей повиноваться, и также не согрѣшитъ. ²⁾

¹⁾ Conf VIII, 9. (aegritudo animi).

²⁾ De lib. arb. III, 17. Не то же ли самое сказалъ и Кантъ, защищая свободу: «всякое существо, которое не можетъ дѣйствовать иначе, какъ съ идеею свободы, именно потому въ практическомъ отношеніи дѣйствительно свободно, т. е. къ нему приимѣются всѣ тѣ законы, которые неразрывно связаны съ свободю, совершенно такъ, какъ еслибы воля его призывалась свободною сама по себѣ?»

Есть у Августина и другое доказательство существованія въ насъ свободной воли. Еслибы не было свободной воли, говорить онъ, то не было бы различія между добрыми и худыми дѣйствіями. Какъ могъ бы Господь дать намъ законъ, предписывать исполненіе его, запрещать нарушеніе, возвѣщать за исполненіе награду, а за нарушеніе наказаніе, еслибы не сотворилъ насъ свободными? Божественныя заповѣди не даны были бы человѣку, еслибы онъ не имѣлъ свободной воли; если же онѣ даны, то даны для того, чтобы человѣкъ не извинялся невѣдѣніемъ: *аще не бы пришелъ и глаголахъ вамъ, грѣха не быша имѣли; нынѣ же вины не имутъ о грѣсѣхъ своихъ.* ¹⁾ Если сказано: не пожелай сего, не пожелай онаго; если заповѣдано: дѣлай это, а того не дѣлай,—то не есть ли это самое ясное указаніе на присутствіе въ насъ свободной воли? Можетъ ли желать или нежелать тотъ, кто не имѣетъ способности желанія? Не безразсудно ли давать повелѣніе тому, кто не имѣетъ свободной воли, или же осуждать того, кто не имѣетъ возможности исполнить повелѣніе? ²⁾ Богъ называетъ своими вѣрными рабами только тѣхъ, кои служатъ ему добровольно; за доброе или дурное употребленіе свободы мы должны будемъ дать отчетъ Ему въ день страшнаго суда; но какъ Онъ будетъ судить насъ, если наши желанія и дѣйствія были не свободны? ³⁾ Намъ заповѣдано имѣть вѣру, которая есть начало спасенія; но всякій во власти имѣетъ то, что онъ дѣлаетъ—если хочетъ, и отвергаетъ если не хочетъ. Вѣровать значитъ не иное что, какъ соглашаться на предлагаемую истину; а согласіе есть принадлежность воли. ⁴⁾

¹⁾ De gr. et lib. arb. lib. un. c. 2.

²⁾ Qui non voluntate peccat, non peccat. (Contr. Fort. man.) Quare aut negandum est, peccatum committi, aut fatendum, voluntate committi. (De vera relig. c. 14).

³⁾ Epist. 214.

⁴⁾ De spir. et litt. c. 33.

Это доказательство, известное подъ именемъ *нравственности*, Августинъ приводитъ потому, что оно было обыкновенно приводимо защитниками свободы, даже изъ языческихъ писателей. На одного изъ такихъ писателей, именно Цицерона, онъ и указываетъ, выписывая буквально слова его: »Если допустить, что ничто не въ нашей власти, что нѣтъ свободной воли; тогда всякая человѣческая жизнь извратится, напрасно даются законы, напрасны порицанія, похвалы, выговоры, увѣщанія, нѣтъ справедливости въ установленіи наградъ для добрыхъ и наказаній для злыхъ.«¹⁾ Но такъ какъ во времена Августина были и такіе философы, которые представляли разнаго рода возраженія противъ важности этого доказательства, то онъ почелъ необходимымъ отвѣтить на эти возраженія.

Нравственные доказательства присутствія въ насъ свободной воли, говорятъ матеріалисты, не имѣютъ силы; потому что нравственные законы основаны на понятіи о свободѣ; но существуетъ ли свобода, это еще надобно доказать, тѣмъ болѣе, что свободная воля можетъ дѣйствовать и въ такихъ сферахъ, на которыя моральный законъ не простирается.

Такой взглядъ на свободу, отвѣчаетъ Августинъ, былъ бы тогда извинителенъ, еслибы матеріалисты не дѣлали различія между добрыми и худыми дѣйствіями, еслибы не желали или не требовали отъ другихъ исполненія долгаго. Но кто находитъ различіе между худыми и добрыми дѣйствіями, тотъ не можетъ отвергать свободной воли; и это можно доказать самымъ простымъ примѣромъ: »желалъ бы я испытать, что мнѣ отвѣтятъ вопрошающіе: кажется ли имъ, что согрѣшилъ тотъ, кто спящей рукой подписалъ какое либо безчестное дѣло? Всякій, безъ сомнѣнія, скажетъ, что здѣсь не было грѣха. Но я предложу другой вопросъ: еслибы кто, смывавъ

¹⁾ De civ. Dei. V, 9.

.) didin 122 anis
1902 19 onod didistum

всѣ члены человѣка, за исключеніемъ только руки, заставилъ его подписать безчестное дѣло: виновенъ ли этотъ подписавшій, хотя онъ писалъ и въ бодрственномъ состояніи? Также всякій скажетъ, что нѣтъ. Итакъ по справедливости нѣльзя осуждать того, кто или по невѣдѣнію, или по невозможности противиться, сдѣлалъ что нибуль злое. А еслибы кто зналъ напередъ, что во зло употребить его спящую руку и нарочито предался сну, то не всякій ли скажетъ, что подобный спящій виновенъ? Это показываетъ, что грѣхъ можетъ быть только при участіи воли: *nusquam, nisi in voluntate esse peccatum.* ¹⁾

Различіе между худыми и добрыми поступками не служитъ доказательствомъ существованія свободы потому, говорили манихеи, что эти поступки совершаются не волею, а тѣми началами, добрымъ или злымъ, которыя дѣйствуютъ и развиваются въ мірѣ съ роковой необходимостію. Горькій опытъ, отвѣчаетъ Августинъ, показываетъ, что зло существующее въ мірѣ, обязано своимъ происхожденіемъ единственно свободной волѣ, которая, удалившись отъ верховнаго блага и примѣнившись къ благамъ низшимъ и чувственнымъ, произвела грѣхъ, и сдѣлалась изъ доброй злою. ²⁾

Другой причины зла нѣтъ и быть не можетъ. Напрасно стали бы мы слагать вину своей грѣховности на предметы міра, окружающіе насъ. Не золото рождастъ порокъ корыстолюбія, а воля незаконно любящая золото; не дающій власть, даже не самая власть производитъ порокъ гордости, а душа неправильно пользующаяся властію. Словомъ, все зависитъ отъ

¹⁾ De duab. anim. c. 10.

²⁾ Mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil. (De civ. Dei XII, 6). Malum est aversio voluntatis ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona. (II, 19).

того, куда и какъ направляется воля. ¹⁾ Напрасно стали бы слагать вину на самое зло, какъ это дѣлали манихей, которые, кромѣ начала добраго, принимали начало злое, и потому злу, точно также какъ и добру, приписывали бытіе. Зло имѣетъ характеръ отрицательный, и собственно говоря, не существуетъ. Оно не имѣетъ собственной природы, не есть какая либо субстанція; потому что еслибы оно было субстанціей, то было бы добромъ. Хотя оно имѣетъ отношеніе къ волѣ; но еслибы мы захотѣли отыскать въ немъ какую либо природу, какое либо свойство, то это было бы тоже самое, какъ еслибы кто захотѣлъ видѣть тьму, или слышать молчаніе. Зло возможно только при существованіи добра, а безъ него оно не существовало бы. Оно есть недостатокъ, порча, болѣзнь. ²⁾

Но несправедливо было бы думать, что Августинъ, указывая отрицательный характеръ зла, не обратилъ вниманія на то, что зло можетъ имѣть и характеръ положительный. ³⁾ Онъ называетъ грѣхъ дѣйствіемъ, и притомъ такимъ, которое направлено противъ вѣчнаго закона, противъ опредѣленій божественнаго разума и воли. Онъ ясно говоритъ, что хотя причина злой воли и есть *deficiens*, а не *efficiens*, но *deficere* не значить быть ничѣмъ; это слово указываетъ только на стремленіе къ ничему, на движеніе отъ истинно сущаго къ несущему, призрачному, ложному. Зло называется отрицательнымъ потому, что имѣетъ отрицательную цѣль, тогда какъ

¹⁾ De civ. Dei. XII, 7. 8.—*Omnia eo ipso, quo sunt, bona sunt.*

²⁾ *Malū nulla natura.* (De Gen. ad litt. VIII, 13.) *Si substantia esset, bonum esset.* (Contr. VII, 12). *Non est malum, nisi privatio, absentia boni* (Contr. Iul. pel. 1, 3). *Malum est deficere.* (qu. 83 qu. 21).

³⁾ Такъ думалъ наприм. Штауденмайеръ: «Хотя многіе отцы согласны съ Августиномъ, что зло не есть истинно *реальное*, не есть бытіе дѣйствительное (ибо истинно только то, что отъ Бога и что есть добро); но однакожь они не отрицали и объективной дѣйствительности зла, точно также какъ и стремленія его, положительно направеннаго противъ добра». (Phil. d. Christ. I, 615).

добро стремится къ цѣли положительной. ¹⁾ Ученіе Августина объ отношеніи свободы къ благодати покажетъ намъ, что онъ даже слишкомъ много дѣйствія приписывалъ злу.

Наконецъ Августинъ рѣшаетъ вопросъ: какъ согласить человѣческую свободу съ божественнымъ предвѣдѣніемъ.

Этотъ вопросъ, говорятъ онъ, весьма труденъ: потому что если допустимъ предвѣдѣніе, то, повидимому, должны будемъ придти къ отрицанію свободы; а если допустимъ свободу, то можемъ усумниться въ божественномъ предвѣдѣніи. Если все будущее напередъ извѣстно, то оно и слѣдуетъ въ такомъ же порядкѣ, въ какомъ извѣстно; но если порядокъ вещей напередъ извѣстенъ, то и порядокъ причинъ, ибо ничто не можетъ сдѣлаться безъ того, чтобы не предшествовала ему дѣйствующая причина; но если и порядокъ причинъ извѣстенъ, то все, что ни дѣлается, дѣлается сообразно своему опредѣленію, по силѣ зависимости. Если же все это такъ, тогда ничто не находится въ нашей власти, тогда немислима свобода воли. Но, и наоборотъ, если удержимъ понятіе о свободной волѣ, то посредствомъ ряда обратныхъ заключеній, придемъ къ тому, что не все дѣлается по зависимости; если не все дѣлается по зависимости, то порядокъ причинъ неизвѣстенъ, то и Богъ не знаетъ напередъ этого порядка: ибо какъ можно предвидѣть тотъ порядокъ, который произойдетъ безъ предшествующихъ и дѣйствующихъ причинъ? Но если Богъ не знаетъ порядка вещей съ достовѣрностію, то онъ и слѣдуетъ не такъ, какъ Богъ напередъ полагалъ, что онъ будутъ слѣдовать; и если вещи не слѣдуютъ такъ, какъ Онъ полагалъ, то Богъ не имѣлъ предвѣдѣнія. Итакъ одно, повидимому, уничтожаетъ другое. Но однакожь и то и другое должно быть

¹⁾ Peccatum quidem actum dici et esse, non rem. (De perf. just. c. 2). Deficere autem non jam nihil est, sed ad nihilum tendere. (Contr. Secund. man. c. 11).

удержано, потому что одно безъ другого можетъ приводить къ печальнымъ религіознымъ и нравственнымъ результатамъ. Мысль о предвѣдѣніи Божиємъ безъ мысли о свободѣ поведеть къ фатализму, а свобода человѣческой воли безъ предвѣдѣнія Божія къ слѣпому случаю. Словомъ, это есть Сцилла и Харибда.

Православный христіанинъ не долженъ сомнѣваться ни въ божественномъ предвѣдѣніи, ни въ свободѣ своей воли; потому что эти предметы, если размыслимъ объ нихъ внимательно, не исключаютъ другъ друга.

Еслибы ты напередъ зналъ, что кто либо согрѣшить, то неужели онъ поэтому долженъ непременно согрѣшить? Не долженъ. Слѣдовательно предвѣдѣніе не есть принужденіе ко грѣху; человѣкъ не потому грѣшитъ, что ты предвидѣлъ его поступки, но потому ты предвидѣлъ ихъ, что онъ грѣшитъ. Тоже самое должно сказать и о Богѣ: Онъ предвидѣлъ зло, но это не значитъ, что Онъ желалъ зла. Отношеніе предвѣдѣнія къ будущему таково же, какъ отношеніе воспоминанія къ прошедшему: въ воспоминаніи нѣтъ причины того, что сдѣлалось; и въ предвѣдѣніи нѣтъ причины того, что сдѣлается. И какъ ты, вспоминая что либо, не дѣлаешь всего того, о чемъ вспоминаешь; такъ и Богъ, предвидя все, что ни дѣлается, не произвелъ всего того, что можетъ сдѣлаться.

Послѣ этого нетрудно соединить понятіе о предвѣдѣніи Божиємъ съ понятіемъ о свободѣ человѣческой. Богъ предвидѣлъ все, что сдѣлается; но еслибы это предвѣдѣніе было причиною происходящаго въ мірѣ, еслибы все то, что Богъ предвидѣлъ, совершалось по необходимости, то изъ этого слѣдовало бы, что все, что Богъ ни дѣлаеть, дѣлаеть не по свободной волѣ, но по необходимости.

Для Бога время не граница. Онъ знаетъ сегодня то, что случится по истеченіи многихъ лѣтъ; и въ этомъ вѣчномъ актѣ

божественнаго предвѣдѣнія заключено и предвѣдѣніе нашей свободы. Конечно, все должно произойти такъ, какъ Богъ предвидѣлъ, потому что иначе не можетъ быть и рѣчи о предвѣдѣніи въ Богѣ; но извѣстно и то, что воля не перестаетъ быть волей, и притомъ свободной оттого, что ея дѣйствія извѣстны Богу напередъ. Предвѣдѣніе не налагаетъ необходимости на волю, потому что есть предвѣдѣніе о свободной волѣ.

Многіе указываютъ на неизмѣняемость порядка вещей. Но изъ идеи о неизмѣняемомъ порядкѣ не слѣдуетъ, что наша воля не можетъ быть свободна. Развѣ нельзя почитать и свободную волю принадлежащую къ тому порядку вещей, который былъ установленъ Богомъ? Воля есть причина человѣческихъ дѣйствій; но Богъ предвидѣлъ и дѣйствія и причины ихъ. Волей можетъ быть столько, сколько Богу угодно; потому что Онъ предвидѣлъ, зналъ напередъ, что каждая изъ нихъ можетъ сдѣлать и чего не сдѣлать ¹⁾.

Взявъ во вниманіе эти свѣтлыя мысли Августина, можно сказать съ Фенелономъ и Боссюэтомъ, что этотъ отецъ церкви былъ самымъ ревностнымъ защитникомъ человѣческой свободы.

Но въ сочиненіяхъ Августина можно найти очень много и мрачныхъ мыслей о нашей свободѣ, которыя не только не гармонируютъ съ изложеннымъ ученіемъ, но даже представляются совершенно противоположными ему. Такія мысли Августинъ высказывалъ, по преимуществу, въ то время, когда касался вопроса о дѣйствіи первороднаго грѣха въ человѣчествѣ и объ отношеніи благодати къ нашему спасенію. Хотя онъ и при рѣшеніи этого вопроса не отрицалъ свободной воли въ человѣкѣ, какъ бы послѣдній ни былъ грѣшенъ ²⁾, но если присмотримся къ со-

¹⁾ De lib. arb. III, 2. 3. 4. 7.—De civ. Dei V, 9.—Tract. 53 in evang. Ioan. 12.

²⁾ Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perit. (Contr. duas epist. Pelag. 1, c. 2.)

держанію этой свободной воли человѣка — грѣшника, то не найдемъ въ ней ничего такого, что давало бы ей право на такое названіе. Августинъ скажетъ намъ, что свободная воля естественнаго человѣка состоитъ въ свободѣ къ совершенію зла, а не добра, что хотя каждый изъ насъ имѣетъ способность дѣлать выборъ между добромъ и зломъ, но этотъ выборъ существуетъ только въ идеѣ, а не въ дѣйствительности; въ дѣйствительности человѣкъ неудержимо стремится къ совершенію зла.

Въ естественномъ человѣкѣ любовь, говоритъ Августинъ, къ добру, подавлена, а владычествуетъ любовь ко злу. Наша свобода теперь хотя имѣетъ возможность къ совершенію добра, но эта возможность никогда не приходитъ въ дѣйствительность. Человѣкъ былъ созданъ невиннымъ, здоровымъ и достаточно сильнымъ для того, чтобы начать вести жизнь добродѣтельную, но теперь онъ есть существо падшее, тяжело раненное, полумертвое, неспособное безъ особенной помощи Божіей возстать и восходить по ступенямъ богоугодной жизни.

Больной не можетъ самъ себѣ возвратитъ здоровье, или умершій — жизнь. Свободною волею сдѣлано то, что человѣкъ сталъ грѣшенъ; но порочность, послѣдовавшая за грѣхомъ, изъ свободы сдѣлала необходимость. Отсюда-то вопль къ Богу: *отъ нужды моихъ изведи меня!* Находясь въ этихъ нуждахъ, мы или не можемъ понять, что хотѣли бы понять, или и то, что поняли и чего хотимъ, не можемъ исполнить.

Какъ скоро воля побѣждена порокомъ, то природа уже лишилась свободы: *имже кто побѣжденъ бываетъ, сему и работенъ есть*. Всѣ мы имѣемъ свободную волю, но не всѣ добрую. Относительно совершенія зла каждый свободенъ; но относительно совершенія добра никто, пока не будетъ освобожденъ тѣмъ, кто сказалъ: *аще Сынъ вы свободитъ, воистину свободни будете* ¹⁾.

¹⁾ Ср. imp. c. Iul. V, I. — De civ. Dei. XIV, 11—13.

Потеря свободы къ совершенію добра сдѣлала то, что всѣ дѣйствія человѣка, хотя бы они совершались съ свободнымъ самоопредѣленіемъ, уже потому самому, что исходятъ отъ человѣка, злы. Худое дерево не можетъ приносить добрыхъ плодовъ, и безъ вѣры нѣтъ истинной добродѣтели, нѣтъ истинно добрыхъ дѣлъ.

Воля тогда истинно свободна, когда свободна отъ грѣха; но падшій человѣкъ имѣетъ непреодолимое стремленіе къ грѣху. Во зло употребивъ свободу, онъ сдѣлалъ изъ нея необходимость грѣшить, и эта необходимость преступна ¹⁾.

Какъ объяснить эти противоположные взгляды? Объясняютъ обыкновенно увлеченіемъ Августина. Говорятъ, что онъ, съ распространеніемъ и усplenіемъ споровъ, какъ бы невольно преступилъ мудрую черту осторожности. Желая опровергнуть пелагианъ, по ученію которыхъ благодать приходитъ только на помощь человѣку, собственными силами побуждающему грѣхъ,— онъ постоянно усиливалъ доказательства необходимости благодати въ дѣлѣ спасенія, и, незамѣтно для самого себя, вдался въ крайности.

Но Августинъ очень мало права даетъ на такое объясненіе; потому что онъ высказывалъ мрачныя мысли о свободѣ не только во время брани, но и во время мира, не только предъ еретиками, но и предъ благомыслящими христіанами. Самое же главное то, что онъ не отказался отъ своихъ суровыхъ мыслей, или не почелъ нужнымъ смягчить ихъ, даже въ своей предсмертной исповѣди, въ своихъ *Поправкахъ*.

Въ книгахъ къ Симплиціану Августинъ говоритъ, что еще за пять лѣтъ до появленія пелагианъ онъ излагалъ ученіе о благодати такъ полно, что въ сущности ничего не прибавилъ къ

¹⁾ Poenalis viciositas, subsecuta ex libertate, fecit necessitatem. (De perf. just. c. 9).

нему и въ то время, когда боролся съ пелагианами, и даже когда издавалъ послѣднія свои сочиненія.

Когда друзья Августина донесли ему, что самые благонамѣренные епископы Галліи недовольны его ученіемъ о благодати, и думаютъ, что человѣческая природа не до такой степени испорчена грѣхомъ, чтобы не способна была даже пожелать спасенія или вѣры; то онъ смягчилъ только тонъ изложенія, а высказалъ мысли прежнія: по ученію апостола, говоритъ онъ, мы безсильны сами по себѣ и помыслить доброе, а къ добрымъ мыслямъ относится по преимуществу мысль о вѣрѣ. «Даже въ тѣхъ самыхъ книгахъ, которыя были изданы нами до появленія пелагианъ, они увидятъ, какъ мы вѣрили, еще не зная о будущей ереси пелагианской; мы и тогда проповѣдовали благодать, которая избавляетъ насъ отъ заблужденій и злыхъ нравовъ *не ради заслугъ нашихъ*, а единственно по божественному милосердію» ¹⁾).

«Мы назвали», пишетъ Августинъ въ *Поправкахъ*, «добрую волю великимъ благомъ, которое надобно предпочитать всѣмъ тѣлеснымъ и вѣщнымъ благамъ, мы говорили, что человѣкъ своей волей заслуживаетъ жизнь или блаженную, или несчастную, что сдѣлаться праведнымъ можно только при свободной волѣ.... Но такъ какъ въ этихъ и подобныхъ словахъ нашихъ не было упомянуто о благодати, (потому что объ ней тогда не поднимали вопроса: *de qua tunc non agebatur*), то пелагиане думаютъ, что мы держались ихъ мыслей. Напрасно они такъ думаютъ. Мы и тогда говорили, что хотя волею мы грѣшимъ и живемъ праведно, но сама воля безъ помощи благодати не освободится отъ рабства, такъ какъ она *сдѣлалась рабою грѣха*» ²⁾). Мы и тогда говорили, что праведно и благо-

¹⁾ De dono perf. с. XX.

²⁾ Voluntas facta est serva peccati.

честно жить для смертнаго невозможно. Итакъ задолго до пелагианъ мы рассуждали такъ, какъ будто рассуждали противъ нихъ¹⁾.

Мы думаемъ объяснять эти противоположные взгляды тѣмъ предположеніемъ, что Августинъ, почитая волю проявленіемъ разума, не отличалъ свободнаго акта воли отъ умственнаго положенія, т. е. видѣлъ въ разумѣ не только правителя нашихъ желаній, но и творца ихъ. Такого рода взглядъ на волю не рѣдко можно встрѣчать въ исторіи философіи; его держался отчасти, какъ кажется, и Плотинъ, котораго сочиненія имѣли не маловажное вліяніе на Августина.

Судя по нѣкоторымъ выраженіямъ Плотина, можно думать, что онъ не только не хотѣлъ отрицать въ человѣкѣ присутствія свободной воли, но даже былъ увѣренъ, что добрыя и худыя дѣйствія совершенно находятся въ нашей власти и, слѣдовательно, никому не принадлежатъ, кромѣ насъ²⁾. Но въ то время, когда этотъ философъ беретъ во вниманіе ниспаденіе духа въ матерію и соединеніе души съ тѣломъ, онъ высказываетъ такія мысли, которыя не совсѣмъ гармонируютъ съ указаннымъ взглядомъ его на свободу.

Такъ какъ матерія есть зло, которое разрушительно дѣйствуетъ на все, къ чему ни прикоснется, и притомъ зло первое, по отношенію къ которому всякое другое зло можетъ быть названо второстепеннымъ; то ниспаденіе души въ матерію есть ея первое злое дѣйствіе, и послѣ того какъ она, вслѣдствіе этого ниспаденія, соединилась съ тѣломъ, это сое-

¹⁾ Retr. 1. 9.

²⁾ Ἀλλὰ γὰρ θεῖ καὶ ἕκαστον ἕκαστον εἶναι, καὶ πράξεις ἡμετέρας, καὶ διαγωγῆς ὑπάρχειν, καὶ τὰς ἑκάστου καλὰς τε καὶ αἰσχρὰς πράξεις παρ' ἑαυτῶ ἕκαστε. (Enn. III, 1, с. 4.)

движеніе имѣеть характеръ зла ¹⁾. Тѣло есть темница души, и въ то мгновеніе, когда душа соединяется съ тѣломъ, она уже теряетъ часть своей свободы, потому что вмѣстѣ съ прочими предметами подчиняется законамъ міроваго порядка. Съ этого времени начинаетъ оказывать на нее вліяніе тѣлесная природа съ своими наклонностями, нуждами; очень часто душа склоняется къ тому, чего требуетъ чувственная природа, и въ такомъ случаѣ ея свободное движеніе замедляется, уменьшается, и притомъ тѣмъ въ большей степени, чѣмъ больше преобладаетъ сила тѣлесная ²⁾.

Но высказывая, повидимому, противоположныя мысли о дѣйствіяхъ души человѣческой, Плотинъ однакожъ не противорѣчитъ себѣ, потому что указываетъ въ нашей душѣ такую силу, которая можетъ если не преодолевать препятствія, то избѣгать ихъ: эта сила есть разумъ. Нельзя почитать, говорить оныя, свободными тѣ дѣйствія, которыя совершаются безъ участія разума; только знаніе дѣлаетъ свободными наши желанія ³⁾. Хотя нашъ разумъ дѣйствуетъ опредѣленнымъ образомъ, даже иначе и не можетъ дѣйствовать; но стремленіе ума къ добру не имѣетъ въ себѣ ничего принужденнаго: потому что умъ стремится къ добру, ясно сознавая, что стремится къ истинному благу. Такимъ образомъ свобода есть дѣйствіе, которое возникаетъ вслѣдствіе побужденія ума, стремящагося къ добру; стремленіе же челоѵка ко злу есть не столько свобода, сколько рабство ⁴⁾.

Что Августинъ имѣлъ подобный взглядъ на волю, доказательствомъ служатъ, между прочимъ, слѣдующія слова его: «что

¹⁾ Ibid. 6, с. 5.—8, с. 8.

²⁾ Ἐνεχθεῖσθα εἰς σῶμα (ψυχῆ), οὐκ ἔτι πάντα κυρία, ὡς ἀν μὲθ' ἑτέρων ταχθεῖσθα (ibid. 1, 1, с. 8.)

³⁾ ibid. VI, 8, с. 2.

⁴⁾ Ibid. с. 4.

предписываетъ разумъ, то и дѣлается; а если чего разумъ не одобряетъ, то и не дѣлается¹⁾). Эти слова показываютъ, что Августинъ понималъ желаніе не какъ инстинктивное стремленіе къ чему либо, но какъ сознательный актъ души. Если же такъ, то онъ необходимо долженъ былъ придти къ тому злѣученію, что дѣйствіе разума предшествуетъ всякому акту воли, потому что, въ противномъ случаѣ, мы не знали бы того, что мы хотимъ и чего не хотимъ, и, слѣдовательно, въ сущности, не хотѣли бы: *nihil volitum, quin praecognitum*.

Мы знаемъ уже, что присутствіе въ нашемъ разумѣ сверхъопытныхъ истинъ Августинъ объяснялъ постояннымъ озареніемъ разума вѣчной истиной. Такой же взглядъ имѣлъ онъ и на добрыя дѣйствія свободной воли, какъ проявленія разума. «Какъ тѣлесный глазъ, даже неповрежденный, ничего не можетъ видѣть безъ внѣшняго свѣта; такъ и человѣкъ не можетъ праведно жить и дѣйствовать безъ помощи божественной благодати. Для того, чтобы глазъ не видѣлъ, достаточно тьмы; а для того, чтобы видѣлъ, необходимо пособіе свѣта.» Но нашъ разумъ, который постоянно озаряется свѣтомъ божественнымъ, не можетъ, по ученію Августина, предписать намъ избрать зло; потому что во злѣ онъ не найдетъ никакого отображенія идей: (тамъ нѣтъ ни истины, ни добра, ни красоты). Онъ можетъ избрать только то, что угодно Богу; потому что въ одномъ Богѣ осуществляются идеи нашего разума. Если разумъ знаетъ Бога, то и любитъ Его; а если любить, то и старается поступать по Его заповѣдямъ.

Если же такъ, то Августинъ могъ почитать всякое доброе дѣйствіе человѣка и естественнымъ и благодатнымъ: естественнымъ, потому что въ насъ есть органъ для принятія свѣта, и мы имѣемъ въ своей власти этотъ органъ; благодатнымъ,

¹⁾ Si mente vel ratione decernitur, tunc fiat; si autem improbatum consilio rationis, non fiat. (Quaest. in Heptat. IV. 59.)

потому что еслибы духовный глаз нашъ не былъ озаряемъ высшимъ свѣтомъ, то ничего не видѣлъ бы. Когда враги Августина доказывали, что наши добрыя дѣйствія не могутъ быть намъ вмѣняемы, потому что совершаются не нами, а тѣмъ добрымъ началомъ, которое присутствуетъ въ насъ; то онъ съ глубокою увѣренностію говорилъ, что когда я чего либо желалъ или нежелалъ, то это былъ я, а не другой кто, желающій или не желающій. Когда же враги ничего не хотѣли приписать Богу, а все приписывали естественнымъ силамъ человѣка, то онъ, также съ глубокою увѣренностію, утверждалъ, что не только падшій человѣкъ, но даже Адамъ въ раю не могъ быть добродѣтельнымъ безъ помощи благодати ¹⁾).

Подобнымъ образомъ поступилъ и Декартъ, когда августианцы, подобныя Арнольду, начали разглашать, что онъ въ своемъ ученіи о свободной волѣ проводитъ мысли пелагианскія. «Достаточно и одной философіи, писалъ онъ, дабы знать, что въ умъ человѣка не войдетъ и самая ничтожная мысль, если не захочетъ того Богъ ²⁾)... Относительно свободной воли, я держусь того мнѣнія, что думая лишь о себѣ самихъ, мы не можемъ не почитать ее независимою, но когда мы думаемъ о безконечномъ могуществѣ Божіемъ, то не можемъ не вѣрить, что все зависитъ отъ Бога, а слѣдовательно и наша воля ³⁾).. Прежде чѣмъ Богъ посылаетъ насъ въ этотъ міръ, Онъ знаетъ вполнѣ, каковы будутъ склонности нашей воли; Онъ-то и расположилъ всѣ внѣшнія вещи такимъ образомъ, чтобы извѣстные предметы представлялись нашимъ чувствамъ въ извѣстное время; Онъ зналъ, что эти причины опредѣляютъ нашу волю на такой или иной поступокъ, и восхотѣлъ того; но Онъ не благоразсудилъ принуждать насъ ⁴⁾).

¹⁾ De civ. Dei XIV, 27.

²⁾ Descartes, Oeuvres completes. t. IX, p. 246.

³⁾ Ibid. p. 338.

⁴⁾ Ibid. p. 374.

Скажутъ: еслибы Августинъ держался подобнаго взгляда на разумъ, при оцѣнкѣ дѣйствии воли; то онъ не говорилъ бы что нашъ разумъ неспособенъ измыслить ничего добраго, что добрыя дѣла, совершаемыя естественнымъ человѣкомъ, на самомъ дѣлѣ суть пороки; потому что въ разумѣ всякаго человѣка есть сверхъопытная истины, которыя по его мнѣнію, всего лучше объяснять постояннымъ озареніемъ разума божественнымъ свѣтомъ.

На это мы отвѣтимъ, что Августинъ только тогда уничтожаетъ, такъ сказать, дѣствіи естественнаго разума и свободной воли, когда беретъ во вниманіе наше *вѣчное спасеніе*.

И естественнаго разума, по его мнѣнію, достаточно для совершенія добраго дѣла; но будетъ ли это дѣло истинно полезнымъ для нашего спасенія и добрымъ въ очахъ Божіихъ? Это другой вопросъ, на который онъ, какъ христіанинъ, могъ отвѣчать только отрицательно. Человѣкъ находится въ состояніи падшемъ. Преступленіемъ заповѣди Божіей онъ раздражилъ безконечное правосудіе, и потому подвергся его гдѣву и проклятію; ядомъ грѣха своего природу испортилъ, обезобразилъ, обезсилилъ. Для спасенія подобнаго существа необходимо чрезвычайное благодатное средство. Для этого нужно было, чтобы низшелъ на землю самъ Сынъ Божій, и своимъ воплощеніемъ сдѣлался для человѣчества животворной лозой, къ которой оно можетъ быть привито; нужно было, чтобы Онъ жилъ между людьми, наставлялъ ихъ, и своими страданіями и крестною смертію удовлетворилъ правосудію божественному, тяготѣвшему надъ человѣчествомъ; необходимо было, наконецъ, ниспосланіе Духа Святаго, который наставлялъ бы насъ на всякую истину и подавалъ намъ силы и благодатную помощь, чрезъ святыхъ таинства церкви. Словомъ, спасеніе даруется

только въ христіанствѣ, и подъ условіемъ истинной вѣры во Христа.

Если же такъ, то Августинъ всегда могъ сказать, что добродѣтели человѣка естественнаго, т. е. непросвѣщеннаго христіанской вѣрой, какъ дѣйствія, совершаемыя существомъ находящимся подъ проклятіемъ Божіимъ, не могутъ быть угодно Богу и достаточны для нашего вѣчнаго спасенія, хотя бы по отношенію къ нашей временной жизни онѣ и достойны были похвалы. Человѣческая природа не до такой степени испорчена грѣхомъ, чтобы она не могла имѣть никакого чувства къ нравственному благу; но если будемъ судить о дѣйствіяхъ человѣческихъ по цѣли, для которой они совершаются, то эта цѣль всегда окажется болѣе или менѣе эгонистической. Добродѣтель только тогда можетъ назваться истинной добродѣтелью, когда она совершается изъ любви къ Богу и при помощи Бога; а въ противномъ случаѣ она есть порокъ ¹⁾.

И потому-то онъ, сравнивъ нашъ разумъ съ органомъ зрѣнія, а вѣчную истину съ свѣтомъ, прибавляетъ, что благодать дѣлаетъ болѣе для нашего разума, нежели свѣтъ для органа зрѣнія. Для того, чтобы глазь существа живаго могъ видѣть, нуженъ только свѣтъ; но для того, чтобы разумъ могъ видѣть путь спасенія, недостаточно одного свѣта, а необходимо еще обращеніе къ свѣту, второе невозможно безъ особеннаго дѣйствія благодати ²⁾. Естественный разумъ не мо-

¹⁾ Et ipsi (ethnici) homines erant, et vis illa naturae inerat eis, quale legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit. (De spir. et. III. c. 36).

Non eris, non officii, sed finibus a vitiis discernendae esse virtutes... Si veram justitiam non habent impii, profecto nec alias virtutes, comites ejus et socios... Si ergo ad consequendam beatitudinem, quam nobis immortalis fides, quae in Christo est, vera promittit, nihil prosunt homini virtutes, nullo modo verae possunt esse virtutes. (Contr. Jul. pel. IV, 3.). Vitia sunt potius, quam virtutes. (De civ. Dei. XIX, 25).

²⁾ Ut declinet a malo et faciat bonum per Spiritum Sanctum. (Op. imp. c. Jul. II, 165).

жетъ измыслить средства для примиренія грѣшника съ Богомъ, для врачеванія нашего болѣзненнаго естества; потому что отъ того разума, который имѣлъ Адамъ въ раю, осталась только одна исбра ¹⁾. Это средство могла измыслить только вѣчная истина.

И потому-то онъ говоритъ, что начало правильному отношенію свободы къ благодати должно быть положено благодатию. Оттуда первое движеніе. Вѣра не предшествуетъ благодати, но слѣдуетъ за нею. Свобода пассивна, пока не придетъ къ ней на помощь благодать ²⁾.

И такъ какъ Августинъ былъ убѣжденъ, что когда разумъ ясно и вѣрно представляетъ намъ что нибудь, тогда воля охотно повинуется разуму; то неудивительно, что онъ всецѣльное дѣйствіе благодати на нашу волю почиталъ не уничтожающимъ и даже не стѣсняющимъ свободы. Это творческое дѣйствіе, эта благодать не есть, говоритъ онъ, принуждающая сила, но есть сила жизненная, производящая любовь къ добру. Она побуждаетъ насъ дѣйствовать, а не бездѣйствовать. Во взаимодѣйствіи свободы и благодати состоитъ истина, а посредствуетъ между свободою и благодатию любовь. При содѣйствіи благодати добрая воля, начало которой полагается также благодатию, укрѣпляется, возвышается, усовершенствуется ³⁾. Свобода при содѣйствіи благодати таетъ какъ ледъ отъ дѣйствія солнца, и дѣлается пособною течью, т. е. направляется отъ зла къ добру. «Что можетъ быть свободнѣе какъ воля не служащая болѣе грѣху? ⁴⁾».

Почитая желаніе совершенно зависящимъ отъ разума, Августинъ нивакъ не могъ себя представить, чтобы разумъ, бу-

¹⁾ De Civ. Dei XXII, 24.

²⁾ Non est homo bonus, si nolit, sed gratia Dei etiam ad hoc adjuvatur ut velit. (Contr. duas epist. pel. 1, 18).

³⁾ Cooperando perficit, quod operando incipit. (De gr. et lib arb. c. 17).

⁴⁾ De civ. Dei XXII, 80.

лучи озаренъ чрезвычайнымъ благодатнымъ свѣтомъ, могъ не видѣть истиннаго пути ко спасенію, и чтобы воля тотчасъ же и неуклонно не послѣдовала этимъ путемъ. Но такъ какъ есть множество людей, которые, даже будучи просвѣщены христіанствомъ, не вѣруютъ истинно и не живутъ добродѣтельно, то онъ пришелъ къ тому заключенію, что благодать не всѣхъ спасаетъ, а только избранныхъ. Мысль не вѣрная и не принятая православною церковію, но она не противорѣчила его прежнему образу мыслей, не была плодомъ одной полемики.

(Продолженіе будетъ).

К. Скорцеевъ.



ПЕДАГОГІЯ ДРЕВНИХЪ БРАТСКИХЪ ШКОЛЬ И ПРЕИМУЩЕСТВЕННО ДРЕВНЕЙ КІЕВСКОЙ АКАДЕМІИ.

Появленіе братскихъ школь, равно какъ и педагогія въ оныхъ стоятъ въ живой связи со всей исторіей юго-западной Руси въ XVI и XVII вѣкахъ. Историческія обстоятельства, въ которыхъ находился православный юго-западъ въ эти вѣка и вызвали учрежденіе братскихъ школь, и дали задачу, духъ и направленіе этимъ школамъ. Для полнаго уясненія началъ «братской педагогіи» необходимо, поэтому, прежде всего коснуться, хотя въ общихъ чертахъ, умственнаго и религіозно-нравственнаго состоянія православнаго юго-запада въ этотъ періодъ. Въ XVI и XVII столѣтіяхъ юго-западная Русь сильно страдала подъ игомъ католическимъ. Мало того, что подъ властію Польши гражданское право русскаго народа безнаказанно было попираемо, и что этотъ народъ стоналъ подъ тяжестію невыносимыхъ налоговъ и насилій, повергавшихъ его въ крайнюю нищету,—враги православія не постыдились посягнуть на самое дорогое его достояніе: хотѣли отнять у него русскую рѣчь, подавить въ немъ обычаи и преданія родной старины, наконецъ, отклонить его отъ исповѣданія православной, греко-восточной вѣры. Самыми усердными пособниками въ этомъ дѣлѣ у Польши были іезуиты. Нечего говорить о тѣхъ безчеловѣчныхъ козняхъ и средствахъ, которыя іезуиты считали священными для до-

стиженія своекорыстныхъ цѣлей; исторія давно уже произнесла надъ ними свой справедливый судъ. Самыя благонамѣренныя, псевдому, начинанія іезуитовъ были крайне опасны для православнаго народа. Явившись въ Польшѣ, они старались всѣми силами захватить въ свои руки монополію воспитанія и образованія юношества, а въ короткое время вся Польша и Литва покрывается сѣтью ихъ школъ. Своимъ наружнымъ блескомъ эти школы скоро обращаютъ на себя всеобщее вниманіе а вмѣстѣ съ тѣмъ скоро пуетѣютъ всѣ неіезуитскія школы; воспитанники этихъ послѣднихъ школъ бѣгутъ къ іезуитамъ, въ надеждѣ возобладать тамъ тою блестящею ученостію, которой не замѣчали въ своихъ школахъ. Іезуитская педагогика на самомъ дѣлѣ умѣла не только привлечь, но даже привязать юношество къ своимъ школамъ; въ XVII вѣкѣ іезуитскія школы въ Польшѣ достигаютъ своего апогея.

По мѣрѣ возрастанія силы іезуитовъ въ Польшѣ, бѣдствія православнаго народа, подвластнаго ей, увеличиваются. Не имѣя своихъ достаточныхъ школъ, любознательное православное юношество поступаетъ въ іезуитскія школы. Но дорого обходилось православнымъ образованіе, получаемое въ этихъ школахъ, не смотря на то, что іезуиты всегда учили бесплатно. Мало по малу дѣти православныхъ забываютъ родную рѣчь; католическіе нравы и обычаи незамѣтно переносятся чрезъ школу въ православныя семейства; незамѣтно охлаждалась любовь юношества ко всему родному. Обиднѣ всего въ этихъ школахъ для православія было то, что католическія заблужденія и наизусть заучивались дѣтьми православныхъ, а къ ученію православной вѣры всевозможными средствами возбуждалось презрѣніе. Получивши образованіе въ этихъ школахъ и напитавшись католическимъ духомъ, православное юношество, во выводѣ изъ этихъ школъ, если не совершенно терялось для православной церкви, то оказывалось равнодушнымъ къ страданіямъ своихъ едино-

вѣрныхъ братій. Вотъ что говоритъ Кассіанъ Савовичъ о православномъ юношествѣ, получавшемъ образованіе въ іезуитскихъ школахъ: «дѣти русской шляхты, учась въ школахъ и коллегіяхъ іезуитскихъ, привыкають къ церковнымъ обрядамъ римской церкви, а вышедши изъ школы или опредѣляются въ военную службу, или поступаютъ ко двору какаго либо пана; въ этомъ случаѣ они должны ходить съ паномъ въ костель, въ военной же службѣ они припуждены участвовать въ исполненіи различныхъ католическихъ религиозныхъ обрядовъ; а потомъ, привыкнувъ къ католическимъ обрядамъ, отстають отъ своихъ русскихъ; они даже не любятъ, чтобы ихъ называли русскими... и имъ такъ легко перейти въ католичество»¹⁾. При такомъ положеніи дѣлъ, православному народу юго-западной Руси грозила явная опасность потерять свое православіе. Самъ народъ уже началъ скиваться съ этою страшною мыслию. Печальными чертами изображаетъ умственное и религиозно-нравственное состояніе православнаго народа, подвластнаго Польшѣ въ рассматриваемый нами періодъ, одинъ изъ ревностнѣйшихъ поборниковъ православія, Константинъ Острожскій: «люди нашей религіи упали нравственно, у нихъ господствуетъ лѣность и нерадѣніе къ благочестію; они не только не исполняютъ своихъ христіанскихъ обязанностей, не защищаютъ церкви Божіей и своей старинной вѣры, но еще многіе изъ нихъ, насмѣхаясь надъ нею, уходятъ въ разныя секты и ереси. Епископы не смотрятъ за своими пастырями, пастыри не проповѣдуютъ слова Божія. Нѣтъ у насъ учителей, проповѣдниковъ слова Божія, нѣтъ наукъ; оттого наступило въ церкви истощаніе славы Божіей, наступилъ гладъ слушанія слова Божія, начались отступленія отъ вѣры и закона, такъ что для простаго народа все равно, что ни говорили бы ему»²⁾. Самое тогдашнее духовенство юго-западной Руси было край-

¹⁾ Отец. Зап. 1862 г. кн. 2-я стр. 565.

²⁾ Акт. Запад. Рос. т. IV. X. 45.

не необразованно. Вот какими чертами изображает умственную бѣдность православнаго священника тотъ же Кассіанъ Саковичъ: «если въ русскому шляхтичу, женатому на полькѣ, придетъ иногда ксендзь, и на этотъ часъ случится тамъ поупъ, тогда ему, простаку, задаютъ какой нибудь вопросъ, а поупъ или совсѣмъ не отвѣчаетъ, или и отвѣчаетъ, но бессмыслицей; и поупъ и панъ смущаются, а послѣдній, оглядѣвшись дѣлается католикомъ, чему такъ много примѣровъ¹⁾». Такими печальными чертами изображаютъ современники умственное и религіозно-нравственное состояніе православнаго юго-запада въ періодъ появленія братскихъ школъ!

Но несомнѣнно, что въ такіе моменты исторической жизни умственно-нравственные народныя силы бываютъ въ необыкновенномъ напряженіи, и что подъ вліяніемъ стѣснительныхъ обстоятельствъ, сама жизнь вырабатываетъ тѣ могучія личности, которыя сообщаютъ силою своего ума и воли воодушевленіе цѣлой массѣ народа, упадающаго духомъ отъ невыносимаго давленія враждебныхъ началъ. Такъ случилось и въ исторіи юго-западной Руси въ рассматриваемый нами періодъ. Въ это время являются энергичные ревнители православія, которые передаютъ свою ревность всей массѣ народа. Все православное народонаселеніе юго-запада дружно соединяется въ одну родную семью, проникается одними мыслями и чувствами и общими силами начинаетъ дѣйствовать для одной цѣли—отстоять свою погибающую народность и душу ея—православіе. Православное общество вполне начинаетъ понимать, что вся бѣда проистекаетъ отъ недостатка у него собственныхъ разсадниковъ просвѣщенія. Были, правда, у православныхъ съ древнихъ временъ школы при церквахъ; но въ этихъ школахъ образованіе не шло далѣе начатковъ чтенія, письма, а по мѣ-

¹⁾ Отч. Зап. 1862 г. кн. 2-я стр. 565.

стамъ и пѣнія ¹⁾). Сами православные считали эти школы какъ бы несуществующими. Сочинитель «Перестороги» говоритъ: «то вельми много зашкодило папству русскому, же не могли школь и наукъ посполитыхъ разширяти и оныхъ не фундовано; бо коли бы были науку мали, тогда бы невѣдомостію своею не пришли бы до таковня погибели ²⁾», Нельзя не видѣть въ этихъ словахъ того ревностнаго желанія имѣть свои родныя школы съ болѣе широкою задачею и программю, которымъ было глубоко проникнуто все православное народонаселеніе юго западной Руси. Это благое желаніе скоро осуществляется. Къ концу XVI вѣка «православныя братства», служившія горавдо раньше единственнымъ оплотомъ православія въ борьбѣ съ католичествомъ, выступаютъ съ своими школами. На первыхъ же порахъ этимъ школамъ даются преимущества предъ прочими школами, бывшими въ то время въ юго-западной Руси. «Не быти другому общественному училищу въ Львовѣ, кромѣ училища братскаго Успѣнія пречистой Богородицы, и только въ немъ учить дѣтей благочестивыхъ и православныхъ христіанъ,» писалъ патріархъ константинопольскій въ своей грамотѣ львовскому братству ³⁾. Львовская школа была прототипомъ всѣхъ братскихъ школъ. По ея образцу въ непродолжительное время устроилось нѣсколько братскихъ школъ въ тѣхъ преимущественно мѣстахъ, гдѣ наиболѣе грозилъ опасность православію, какъ-то: въ Вильнѣ, Киевѣ, Могилевѣ, Луцкѣ, Минскѣ и др. Народъ и духовенство православное принимали самое горячее участіе въ устройствѣ и поддержаніи этихъ школъ. Греція дала братскимъ школамъ первыхъ учителей, а съ ними — и всѣ начала православнаго воспитанія и образованія юношества.

¹⁾ Опис. Кіево-Соф. собора митр. Егегенія прибавл. № 44.

²⁾ Акт. Запад. Рос. т. IV № 149.

³⁾ Памятники Кіевс. времен. комис. т. III. стр. 40.

Вотъ въ краткихъ чертахъ тѣ обстоятельства историческия, при которыхъ являются братскія школы. Понятна намъ, послѣ этого, и та цѣль, съ которою заводились эти школы; «воспитаніе и образованіе ученыхъ людей, ихъ же бы трудолюбное снновнее, а не наемничье о матери своей церкви Христовѣ попеченіе не точю во градѣхъ, но и весѣхъ искусныхъ въ свое время іереевъ произвело ¹⁾»,— вотъ что имѣли въ виду братскія школы. Нѣсколько шире высказана задача братскихъ школъ въ «уписѣ» кіевского братства; «школа богоявленская, гововится въ этомъ уписѣ», устроена къ утѣшенію и утвержденію русскаго православнаго народа, къ воспитанію христіанскихъ, приврѣваемыхъ дѣтей... для преподаванія полезныхъ наукъ и образованія дѣтей народа христіанскаго, отъ чего на земли умножается слава всемогущаго Бога, является утѣшеніе родителямъ и для родной земли готовится и цвѣтетъ сильная защита и украшеніе ²⁾». Скоро эти школы оправдываютъ благія надежды на нихъ православнаго народа. Въ непродолжительное время, послѣ заведенія ихъ, выходятъ изъ нихъ замѣчательные историческіе дѣятели, ревностные учителя народные, защитники православія и вообще благосостоянія народа русскаго. Съ появленіемъ братскихъ школъ, православное юношество не считаетъ для себя уже необходимымъ поступленіе въ иновѣрныя училища. Не смотря на то, что враги православія всячески препятствовали процвѣтанію этихъ школъ, онѣ постепенно все болѣе и болѣе заявляли свое значеніе и силу. Воспитанники этихъ школъ сильно обличали съ церковной кафедры иновѣрныя заблужденія, писали противъ нихъ множество обличительныхъ сочиненій, защищали, даже на сеймахъ, права православнаго народа, которыя такъ безчеловѣчно были попираемы иновѣрцами до того времени.

¹⁾ Акт. Запад. Рос. т. IV. № 217 стр. 506

²⁾ Памятникъ. Кіевс. врем. коммис. т. II стр. 37.

Болѣе всѣхъ братскихъ школъ суждено было прославиться кіево-братской Богоявленской школою. Явившись подъ скромнымъ именемъ школы, Богоявленское училище быстро двинуло впередъ образованіе православнаго юго-запада, со времени кіевского митрополита Петра Могилы. Сперва подъ именемъ коллегіи, а потомъ академіи оно воспитало много замѣчательныхъ лицъ явившихся несокрушимыми столпами православія, неутомимыми проповѣдниками науки и знанія, ревностными блюстителями законовъ отечественныхъ и общественнаго благоустройства русскаго государства. На какихъ же началахъ воспитались и образовались эти замѣчательныя личности?

На этотъ вопросъ отвѣтитъ намъ педагогія древнихъ братскихъ школъ. Въ исторіи братскихъ школъ ясно отдѣляются одинъ отъ другаго два періода: прежде до Петра Могилы въ нихъ преобладалъ греческій элементъ, и подъ вліяніемъ грековъ слагались въ нихъ педагогическія начала и приемы. Со временъ же Петра Могилы братскія школы и преимущественно кіевское Богоявленское училище, являются съ инымъ характеромъ; въ ихъ педагогіи вмѣсто греческаго начинаютъ преобладать западно-іезуитскій элементъ. Мы рассмотримъ педагогію древнихъ братскихъ школъ 1) отъ ихъ появленія до преобразования кіевского Богоявленскаго училища Петромъ Могилою, потомъ 2) съ преобразования этого училища Могилою до послѣдняго преобразования древней Кіевской Академіи въ 1819 году.

Педагогія древнихъ братскихъ школъ до Петра Могилы

Приступая къ изложенію педагогіи древнихъ братскихъ школъ домогилянскаго періода, нельзя не помянуть о скудости педагогическихъ памятниковъ, относящихся къ этимъ школамъ.

Нечего говорить о теоретическихъ памятникахъ этого рода; ихъ не осталось, да можетъ быть, ихъ и со всѣмъ не было, такъ какъ педагогія, въ смыслѣ науки, является не такъ давно. Есть, правда, указаніе на существованіе собственно педагогическаго сочиненія, бывшаго въ употребленіи въ братскихъ школахъ. Въ каталогѣ книгъ, выпущенныхъ львовскою типографіей, одна изъ нихъ названа «книгою о воспитаніи чадъ». Но такъ какъ это сочиненіе не дошло до насъ, то о немъ нельзя сказать ничего опредѣленнаго. Патріаршія и королевскія грамоты, данныя братскимъ школамъ, уцѣлѣвшіе до нашего времени уставы львовской и луцкой школъ, нѣсколько букварей и грамматикъ, по которымъ учили въ братскихъ школахъ, — вотъ тѣ немногіе памятники, на основаніи которыхъ намъ приходится говорить о педагогичѣ древнихъ братскихъ школъ домогилыпскаго періода. Для удобнѣйшаго представленія этой педагогичѣ мы сперва рассмотримъ ея умственно-образовательную сторону, потомъ нравственно-воспитательную. При обзорѣни умственно-образовательной стороны мы скажемъ а) о преподавателяхъ, б) о наукахъ и искусствахъ, преподававшихся въ этихъ школахъ, равно какъ и о методахъ ихъ преподаванія; а при обзорѣни нравственно-воспитательной стороны скажемъ о всѣхъ дисциплинарныхъ приемахъ братской педагогичѣ, направленныхъ къ выработкѣ характера воспитанниковъ. Прежде знакомства съ самой педагогичѣй, считаемъ долгомъ познакомиться съ педагогами братскихъ школъ. Одно знакомство съ ними, ихъ званіемъ и образованіемъ, видѣмся, достаточно скажетъ намъ о томъ направленіи, которое они давали своимъ школамъ.

Такъ какъ одна общая цѣль соединяла всѣхъ православныхъ союзомъ братства, воодушевляемаго въ своихъ дѣйствіяхъ одними чистыми и святыми чувствами и намѣреніями, то честь всякаго братскаго учрежденія не могла принадлежать одному исключительно какому нибудь сословію. Простой ремесленникъ

во всѣхъ братскихъ распоряженіяхъ и предпріятіяхъ имѣлъ голосъ равный голосу вельможныхъ особъ. Тоже мы видимъ и въ избраніи учителей братскихъ школъ. Будучи учрежденіемъ общества, составившагося изъ всѣхъ сословій православнаго исповѣданія, братскія школы имѣли у себя учителей изъ различныхъ сословій. Различныя грамоты и записи показываютъ, что въ братскихъ школахъ учили монашествующіе, люди изъ блага духовенства и свѣтскіе. Въ грамотѣ короля Владислава Виленскому троицкому монастырю такъ сказано объ учителяхъ школы братской, бывшей при семъ монастырѣ: «а въ школе той брацкой дѣтей братья уписное учить, также людей въ нисъме учоныхъ особъ духовныхъ и свѣтскихъ для науке школьное и дослыванна ховати мають» ¹⁾.

Анна Гулевичъ, фундуя свое имѣніе на Кіево-богоявленскую братскую школу, говоритъ въ своей записи, чтобы учителями въ этой школѣ были какъ духовные, такъ и свѣтскіе люди ²⁾. Но нельзя не видѣть изъ исторіи этихъ школъ, что ближе всего принимало къ сердцу заботу о школахъ духовенство. Духовные, какъ бѣльцы такъ и монашествующіе, являлись организаторами и хранителями этихъ школъ. Эти школы отрывались обыкновенно по благословенію восточныхъ патріарховъ. Восточные святители, принимая нерѣдко живое личное участіе въ устройствѣ школъ, по большей части старались о выборѣ достойныхъ для нихъ учителей, какими были духовныя лица. Таковыми были архимандритъ Кирилъ Лукарисъ, ректоръ острожской школы, Арсеній митрополитъ элассонскій, первый учитель въ львовской школѣ, учившій въ ней два года ³⁾. Та-

¹⁾ Собраніе древнихъ актовъ городъ Вильны, Трокъ... 7. 11. № 31.

²⁾ Памятники Кіевской временной комиссіи т. II. стр. 9. Въ уставахъ львовской и луцкой братскихъ школъ тоже сказано о сословіи, изъ котораго избирались учителя для этихъ школъ.

³⁾ Акты западной Россіи ч. IV. № 149.

кими же были: священникъ Кієво-воскресенской церкви, учитель и ректоръ школъ кієвскихъ Іоаннъ Боредкій, Мелетій Смотрицкій, Зизанія, Августинъ Словѣнскій, въ луцкой школѣ философіи профессоръ, ¹⁾ и другія лица изъ монашествующихъ и бѣлаго духовенства, бывшіе учителями въ братскихъ школахъ. Многіе изъ учителей братскихъ школъ стояли на высокой степени просвѣщенія; иные изъ нихъ если не вполне получали, то довершали свое образованіе въ лучшихъ въ то время западно-европейскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Изъ грековъ, учившихъ въ братскихъ школахъ, Кирилль Лукарь, Никифоръ грекъ, митрополитъ влассонскій Арсеній, совмѣщали въ себѣ все богатство просвѣщенія восточнаго и западнаго, и обладали обширною педагогическою опытностію. Изъ учителей братскихъ школъ русскаго происхожденія достаточно указать на ректора виленской школы Мелетія Смотрицкаго, получившаго образованіе въ виленской іезуитской коллегіи, довершившаго образованіе въ краковской академіи, потомъ посѣдившаго нѣсколько западныхъ школъ до занятія имъ мѣста учительскаго въ виленской братской школѣ ²⁾, на Іова Борецкаго, своею богатою педагогическою опытностію обратившаго на себя особенное вниманіе образованныхъ гражданъ Львова и Кієва ³⁾. Припомнимъ Соковича Кассіана, «человѣка обширной эрудиціи, перваго пѣту въ кієвской школѣ» Сильвестра Коссова, бывшаго прежде учителемъ въ львовскихъ школахъ, потомъ перваго учителя философіи въ кієвской школѣ и усерднаго сотрудника Могилы въ дѣлѣ преобразования братскихъ школъ и др. ⁴⁾ Грамоты и уставы братскихъ школъ требовали отъ учителей

¹⁾ Кієвлянинъ 1841 г. стр. 312.

²⁾ Pamiętniki o dziejach piśmiennictwa i praved... Słowian. W. Al. Maciejowskiego. т. III. 455 стр.

³⁾ Дѣтопись Зубрицк. стр. 54. 68.

⁴⁾ Москвитянинъ 1854 г. книга 2-я.

не только знаній, но и доброй нравственности. Утверждая львовскую братскую школу, патриархъ константинопольскій Іеремія говоритъ, что въ этой школѣ тогда только можно будетъ учить дѣтей, если найдутся благочестивые и добре учителя. Въ уставахъ луцкой и львовской школъ говорится: «даскалъ школы сей долженъ быть кротокъ, благочестивъ, разсудителенъ, нелихоимецъ, не смѣхотворецъ, не чародѣй, не басносказатель, не поборникъ ересей, но споспѣшникъ благочестія, во всемъ представляя собою примѣръ благихъ дѣлъ.» Въ 20-й статьѣ устава той же школы исчислены недостатки и пороки, какихъ нельзя терпѣть въ учителяхъ. «Еслибъ учитель былъ блудникъ, пьяница, воръ, кощунъ, нерадивецъ, сребролюбецъ, клеветникъ, гордецъ, такой не долженъ быть не только учителемъ, но и жителемъ въ школѣ.» Но самое главное требованіе по отношенію къ учителямъ братскихъ школъ состояло въ томъ, чтобы они были строго православны. Анна Гулевичева въ своей записи Кіево-богоявленскому училищу съ великимъ усердіемъ проситъ объ этомъ ¹⁾. На практикѣ мы видимъ, что братства принимали въ свои школы учителями иновѣрцевъ только по необходимости. Эту мысль выразило виленское братство въ посланіи къ братству львовскому ²⁾.

Умственно-нравственными качествами учителей древнихъ братскихъ школъ болѣе или менѣе опредѣляется духъ и характеръ ихъ педагогіи. Вотъ что говоритъ, между прочимъ, патриархъ іерусалимскій Теофанъ, благословляя Кіево-богоявленскую братскую школу: «учители, научая благочестивой жизни и преподавая нужныя науки, имѣютъ усердно объяснять и внушать желающимъ учиться, а особливо младенческому разуму твердое исповѣданіе вѣры и неизмѣнное ученіе о догматѣхъ, установ

¹⁾ Памятник. Кіевской временной комисіи т. II. стр. 9.

²⁾ Акты Западной Россіи т. III. № 4.

ленныхъ семью вселенскими соборами восточной церкви»¹⁾. Еще истре высказываетъ само львовское братство свой взглядъ на науку въ его школахъ въ своихъ, такъ называемыхъ, «совѣтахъ о благочестіи.» Признавая необходимость изученія различныхъ наукъ, оно ставитъ это изученіе въ строгую зависимость отъ православнаго вѣроученія: оно запрещаетъ «основываться на ятвнскихъ сулогізмахъ и хитро ими извращенныхъ... почему же совѣтуетъ не обучаться имъ»²⁾.

Теперь познакоимся съ науками, читанными въ братскихъ школахъ. Программа наукъ, преподававшихся въ братскихъ школахъ, выражена въ патриаршихъ и королевскихъ грамотахъ, данныхъ этимъ школамъ. Въ этихъ грамотахъ школы братскія называются греко-латино-славянскими³⁾. Но изъ такого названія ихъ нельзя заключать, что въ этихъ школахъ изучались только одни указанные языки; образованіе въ этихъ школахъ начиналось первоначальнымъ обученіемъ дѣтей чтенію и письму, завершалось сообщеніемъ имъ философски-богословскихъ свѣдѣній. «Научивши учениковъ, говорить уставъ древне-братской луцкой школы, складывать литтеры, потомъ грамматикѣ учать, притомъ же и церковному чину, читаютъ и спѣвають, такъ нимѣ тому учатся, до большихъ приступаючи, въ діалектике и риторике, которые науки по словенску переведенные, русскимъ языкомъ списано діалектику и риторику и иные философіе письма школъ належаше»⁴⁾. Вотъ кругъ наукъ въ древне-братскихъ школахъ и порядокъ, въ какомъ онѣ преподавались. Нельзя, конечно думать, чтобы всѣ эти науки пре-

¹⁾ Памятникъ Кіев. врем. комис. т. II. стр. 65.

²⁾ Памятн. Кіев. врем. ком. т. I. 249 стр.

³⁾ Такъ ввѣнская школа въ королевской грамотѣ названа: грецкою, русскою, латинскою и польскою. Собр. др. жтговъ гор. Вильны, Трокъ, ч. II. № 31. Такія же названія носили и всѣ почти братскія школы.

⁴⁾ 21 пунктъ устава Луц. школы. Памят. Кіев. вр. ком. т. I, 83 стр.

подавались со времени основанія каждой школы; основательнѣе предположить, что онѣ вводились въ кругъ преподаванія постепенно. Постепенное разширеніе программы наукъ мы видимъ въ древнѣйшей изъ братскихъ школъ, львовской школѣ, хотя нужно сказать, что въ этой школѣ довольно скоро составился полный кругъ наукъ. Въ этой школѣ на первыхъ порахъ ея существованія учили только читать и писать. Потомъ, по благословенію патріарха Іоакима, въ 1586 году, братство львовское открыло преподаваніе греческаго и славянскаго языковъ ¹⁾. Патріархъ константинопольскій Іеремія подтвердилъ права этой школы въ 1588 году, и она является правильно устроенною греко-славянскою школою. Въ это время составлена была учительскій этой школы инструкция ²⁾, къ сожалѣнію недошедшая до насъ. Изъ запрещенія Гедеона Балабана православнымъ «посѣщать эту школу и слушать граматическаго, діалектическаго и риторическаго изученія», видно, что эти науки читались въ львовской школѣ до девять-десятихъ годовъ XVI вѣка ³⁾. Но въ 1592 году, стараніями Константина Острожскаго и Θεодора Скумина-Тышкевича, львовская школа получила грамотою Владислава право *pro tractandis liberis artibus*, какъ гласитъ грамота ⁴⁾. Авторъ «Исторіи російской іерархіи» въ своей запискѣ о Кіевской Академіи говоритъ, что до 1620 года въ Богоявленской братской школѣ учили только русской грамматикѣ и латинской словесности; съ этого же года, по благословенію патріарха Теофана, введены въ кругъ предметовъ преподаванія греческій и польскій языки ⁵⁾. Такая же программа наукъ существовала и въ другихъ древне-братскихъ школахъ.

¹⁾ Лѣтоп. Зубрицкаго. Ж. М. Н. Пр. 1849 г. апрѣль. стр. 15.

²⁾ Тамъ же, стр. 20.

³⁾ Ак. запад. Рос. т. IV, № 24.

⁴⁾ Лѣт. Зубрицкаго. Ж. М. Н. Пр. 1849 г. май. стр. 64.

⁵⁾ Истор. Рос. іерархіи, ч. I, прибав.

При знакомствѣ съ программой каждой изъ школъ, мы видимъ, что школы, появившіяся позже, заимствуютъ всѣ научные труды изъ школъ раньше основанныхъ. По отношенію къ львовской школѣ всѣ прочія братскія школы являются колоніями; отъ этой школы получаютъ другія братскія школы и учителей и учебныя книги. Самые основатели прочихъ братскихъ школъ были большею частію воспитанники львовской школы; почему всѣ братскія школы устроились по образцу львовской школы. Чтобы яснѣе видѣть, какъ выполнялась указанная программа въ братскихъ школахъ, рассмотримъ учебники по каждой изъ наукъ, преподававшихся въ этихъ школахъ.

Въ учебникахъ, какъ педагогической практикѣ, мы надѣемся найти сумму педагогическихъ свѣдѣній братскихъ школъ. Начнемъ съ обзора руководствъ для первоначальнаго обученія чтенію—букварей. Прежде всего необходимо замѣтить, что дѣти начинало учиться чтенію по славянской азбукѣ. Братскіе буквари суть нечто иное, какъ краткія дѣтскія энциклопедіи; при изданіи ихъ братство имѣло цѣлю не только научить дѣти чтенію, но и сообщить ему необходимыя религіозныя истины. Вотъ порядокъ изложенія предметовъ, съ которыми дѣти знакомились тотчасъ съ поступленіемъ въ школу: азбука славянская, склады, словарь, (толкованіе нѣкоторыхъ рѣченій), изложеніе о православной вѣрѣ—Знанія, о таинствахъ—въ вопросахъ и отвѣтахъ, о знаменіи крестномъ; здѣсь же помѣщенъ трактатъ «о Святой Троицѣ и вочеловѣченіи Господа». Такого характера букварь, изданный православнымъ виленскимъ братствомъ 1592 года и озаглавленный такъ: «наука ко ученію и разумѣнію писма словенского»¹⁾. Въ другомъ букварѣ 1596 года, принадлежащемъ тому же виленскому братству, помѣнены предметы, изложенныхъ въ прежнемъ букварѣ, указаны

1) Обзорѣніе славянорус. бібліограф. Сахарова. т. I, кн. 2.

самый методъ изученія азбуки славянской. Азбука здѣсь изложена такъ: азъ, буки будещи ты, буди онъ, будещи мы два, буди со мною. Здѣсь же указанъ источникъ бунваря. «А сія азбука отъ книги осмочастныя—сврѣчь грамматичныя». Нельзя не видѣть отсюда, что бунварь тогдашній заключалъ въ себѣ много грамматическихъ правилъ; просодія въ немъ изложена въ пригѣрахъ, какъ: буди, буди и т. п. Орфографія показана въ алфавитѣ словъ подъ титлами. Можно, поэтому, думать, что въ братскихъ школахъ грамматика начиналась изучаться вмѣстѣ съ первоначальнымъ обученіемъ дѣтей чтенію. Касательно статей въ бунваряхъ, по которымъ обучали дѣтей чтенію, нужно замѣтить, что выборъ ихъ основанъ на требованіи современныхъ историческихъ обстоятельствъ. Для усильнѣйшаго противодѣйствія иновѣрной пропагандѣ, братства спѣшили съ началомъ ученія сообщить дѣтямъ православныхъ главные и существенные догматы, отличающіе ихъ отъ иновѣрцевъ. Настоятельная нужда заставляла педагоговъ братскихъ заботиться о томъ, какъ бы побольше и поразнообразнѣе дать свѣдѣній своимъ воспитанникамъ, но главное—какъ бы все это сдѣлать поскорѣе.

Научившись читать и писать, воспитанники древнихъ братскихъ школъ приступали къ изученію наукъ. Въ братскихъ школахъ постепенно возвышался курсъ преподаванія отъ простыхъ и болѣе понятныхъ предметовъ до изученія полнаго круга такъ называемыхъ семи свободныхъ искусствъ, къ которымъ относятся: грамматика, риторика, діалектика, арифметика, музыка, геометрія, астрономія. По недостатку удѣлившихъ руководствъ по всѣмъ этимъ наукамъ и искусствамъ, трудно опредѣлить въ точности объемъ, содержаніе и методъ ихъ преподаванія въ братскихъ школахъ. По грамматикѣ дошло до насъ нѣсколько руководствъ, составляющихъ въ настоящее время библиографическую рѣдкость. Изъ грамматикъ, бывшихъ

руководствами въ братскихъ школахъ, считается самою древнею грамматика, составленная и изданная «спудеями львовской школы 1591 года». Самое заглавіе этой грамматики даетъ уже нѣкоторое понятіе о ея педагогическомъ достоинствѣ. Вотъ ея заглавіе: «грамматика доброглаголиваго елино-словенскаго языка, совершеннаго искусства 8-ми частей слова, къ наказанію многоименитому русскому роду». На другомъ заглавномъ листѣ такъ указаны источники и расположеніе частей этой грамматики: «грамматика, сложенная отъ различныхъ грамматикъ спудеями, име во львовской школѣ. Она раздѣляется на четыре части: правописаніе, препѣваніе (просодія), правословіе (этимологія) и сянненіе». Въ предисловіи къ этой грамматикѣ указано значеніе ея въ кругу прочихъ наукъ и польза ея изученія: «сія бо есть ключь, отверзаяй умъ разумѣти писанія, отъ нея же, яко по степенехъ, всю лѣтвицу по чину ученій, трудолюбивіи достизаютъ діалектики, риторики, мусики, арифметики, геометріи и астрономіи и сими же седмью, якоже нѣкимъ сосудомъ разсужденія, почерпаетъ источникъ философія»¹⁾. Грамматика эта была руководствомъ къ изученію греческаго языка. Она начинается алфавитомъ греческимъ, гдѣ сначала написаны большія и малыя буквы этого алфавита, потомъ самое названіе буквъ изображено кириллицею: альфа, вита, гамма, дельта и пр. Эта грамматика греко-славянская, вышедшая изъ львовской братской школы, считалась въ свое время лучшею и употреблялась во всѣхъ братскихъ школахъ. Она считается самымъ первымъ печатнымъ руководствомъ въ Россіи по «науцѣ грамматической». Скоро послѣ изданія львовской грамматики, явилась грамматика Лаврентія Зизанія, учителя львовской школы, напечатаннаго ею въ Вильнѣ въ 1596 году. Нельзя сказать, чтобы она явилась вслѣдствіе неудовлетворительности львовской

1) Объ этой грамматикѣ см. Казаидовича—Юнний, экзархъ болгарскій.

грамматики. Въ этой грамматикѣ показаны правила орѳографіи, просодіи, синтаксиса и этимологіи въ такомъ же объемѣ и порядкѣ, въ какомъ и въ львовской; частей рѣчи и въ этой грамматикѣ тоже 8, падежей 5, склоненій 10. Польза грамматики въ предисловіи къ ней изображена даже стихами. Но грамматика Лаврентія Зизанія пошла дальше грамматики львовскихъ «спудеевъ» въ томъ, что въ ней указаны краткія правила къ сложенію стиховъ. Имѣя въ виду стихосложеніе, составитель грамматики дѣлитъ буквы на три рода: долгія—и, ѣ, ю, я, краткія—е, о, у, и двоявременныя а, і, юсь. Правила свои онъ излагаетъ для стиховъ только трехъ родовъ: ироническаго, элегическаго и ямбическаго. Оригинальнымъ отличіемъ этой грамматики отъ львовской должно считать изложеніе въ ней правилъ по вопросамъ и отвѣтамъ ¹⁾. Послѣднимъ, по времени изданія, грамматическимъ руководствомъ въ древнихъ братскихъ школахъ была грамматика Мелетія Смолитцаго, составленная имъ въ киевѣ церковнаго виленскаго братства, преподаваемая въ виленской братской школѣ и напечатанная въ 1619 году. Эта грамматика была въ употребленіи и въ Великороссіи, гдѣ была нѣсколько разъ издаваема и жила до самаго Ломоносова, повсюду пользуясь огромнымъ авторитетомъ ²⁾. Въ грамматикѣ самого Ломоносова нельзя не замѣтить заимствованій изъ грамматики Смолитцаго, какъ въ расположеніи, такъ и въ отдѣлкѣ частей. Грамматика Мелетія Смолитцаго далеко полезнѣе бывшихъ до него грамматикъ въ братскихъ школахъ. Не находя нужнымъ для нашей цѣли подробно разбирать это руководство, замѣтимъ только, что Смолитцкій въ предисловіи къ своей грамматикѣ придаетъ ей огромное педагогическое значеніе. Вотъ его слова: «издревле россійскимъ дѣтводцемъ (педагогамъ) и учителямъ

¹⁾ Словарь о писат. духовн. чина стр. 343.

²⁾ Истор. рус. литерат. Греча, стр. 52. Также Историч. словарь писат. дух. чина м. Евгенія, т. II, стр. 44.

обычай бѣ и есть (?) учить дѣти малы въ началѣ азбукъ, потомъ часословцу и псалтирѣ, таже писанію; посихъ же нѣцыи преподають и чтеніе апостола. Возрастающихъ же препровождаютъ къ чтенію и священной библии, и бесѣдъ евангельскихъ, и къ разсужденію высокаго во оныхъ книгахъ лежащаго разумѣнія; а истаго на такое разсужденіе орудія, еже есть грамматика, онымъ напередъ непоказують» ¹⁾. Нельзя, конечно, думать, чтобы такимъ путемъ шло образованіе въ современныхъ Смотрицкому братскихъ школахъ; нельзя сказать, чтобы до Смотрицкаго не была въ употребленіи въ школахъ грамматика. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не видѣть, что до него грамматикѣ не давали особеннаго научнаго значенія, неподозрѣвая всей важности и необходимости ея при переводахъ и вообще въ научныхъ занятіяхъ. Расположеніе, число частей и самыя предметы въ грамматикѣ Смотрицкаго тѣже, какіе положены въ грамматикѣ Зизанія. Оригинально въ этой грамматикѣ то, что въ концѣ ея Смотрицкій пытается произвести реформу въ стихосложеніи указаніемъ правилъ тоническаго стопосложенія, вмѣсто силлабическаго. На практикѣ Смотрицкій еще въ 1610 году, во время учительства своего въ кievскихъ школахъ, въ русскихъ стихахъ употреблялъ тоническій размѣръ. Теоретическое изученіе грамматическихъ правилъ всегда сопровождалось практикою, состоявшею въ грамматическомъ разборѣ, какъ это видно изъ 10 пункта устава лудкой школы ²⁾.

Говоря о грамматикѣ въ братскихъ школахъ, намъ необходимо коснуться языкованія въ этихъ школахъ, такъ какъ грамматика была руководствомъ къ языкованію. Языкованіе во всякихъ случаяхъ служитъ необходимымъ вспомогательнымъ

¹⁾ Наука и литература при Петрѣ Великомъ, Пекарскаго, ч. 1, 184. стр.

²⁾ «Учитися мають, (дѣти) говорить уставъ львовской школы, грамматикѣ съ розвязованіемъ ея». (10 пункт. устава).

средствомъ въ дѣлѣ образованія. Въ древнихъ братскихъ школахъ языкованіе было необходимо. Самое названіе школъ зависѣло отъ того, какіе языки изучались въ нихъ. Въ большей части древнихъ братскихъ школъ изучали греческій, латинскій и славянскій языки. Иногда предметомъ швольнаго изученія былъ и польскій языкъ, хотя онъ въ то время былъ общеупотребительнымъ, популярнымъ языкомъ. Но преимущественное вниманіе въ братскихъ школахъ было обращено на изученіе древнихъ языковъ; знаніе этихъ языковъ считалось необходимымъ для всякаго образованнаго человѣка того времени. Объ изученіи новыхъ языковъ въ братскихъ школахъ нѣтъ свидѣтельствъ, хотя и извѣстно, что многіе изъ членовъ братствъ владѣли новыми европейскими языками. Притомъ изученіе новыхъ языковъ не имѣло такого важнаго значенія и приложенія въ области тогдашней науки, какъ древніе языки. Вся тогдашняя ученая Европа пользовалась латинскимъ языкомъ. Всѣ ученые сочиненія и дипломатическіе акты, всѣ науки писались на латинскомъ языкѣ. Кто не зналъ этого языка, тотъ считался крайнимъ невѣждою. Чтобы понять вполнѣ причины ревностиаго изученія классическихъ языковъ въ братскихъ школахъ, вспомнимъ ихъ отношенія и къ единовѣрной Греціи. Уже одно то обстоятельство, что братства имѣли настоятельную нужду писать часто къ патріархамъ и читать ихъ посланія, служило сильнымъ побужденіемъ къ изученію греческаго языка. Патріаршія посланія и грамоты православныя читали какъ письма отъ родителей. Отъ грековъ только они надѣлись дожидаться чистой правды въ то время, когда и свои пастыри не рѣдко обижали братства то стѣсненіемъ ихъ правъ, то явнымъ поруганіемъ надъ православіемъ и отступничествомъ. Греція оправдывала надежды православнаго народа юго-западной Руси. Первыми учителями въ братскихъ школахъ были греки; таковыми были, какъ мы сказали, Кирилль Лукарисъ, бывшій учителемъ и рек-

торомъ знаменитаго въ свое время и единственнаго православнаго въ томъ край острожскаго училища, этого перваго расадника южно-русской учености ¹⁾). Вспомнимъ также митрополита Арсеvия, перваго учителя вилевской школы. Постановленіе собора 1621 г. опредѣляетъ для школъ вызвать изъ Ассона урожденныхъ русскихъ — Кипріяна и Іоанна Вышневскихъ и прочихъ тамъ находящихся и процвѣтающихъ живію и богословіемъ ²⁾). Школы, между прочимъ потому, должны были служить братствамъ органами сообщенія ихъ съ Греціею. Кромѣ этихъ вліятельныхъ лицъ востока, нужно предположить много другихъ грековъ, бывшихъ близкими къ братскимъ школамъ. Известно, что, во время брестскаго собора, въ Острогѣ существовало цѣлое ученое общество изъ грековъ, въ главѣ котораго былъ Нивифоръ грекъ. Зная, что первыми основателями и учителями въ братскихъ школахъ были большею частію природные греки, смѣло можемъ утверждать, что изученіе греческаго языка было не столько книжное, сколько живое, практическое. Прямое указаніе на такой методъ изученія этого языка мы видимъ въ уставахъ львовской и луцкой школъ, гдѣ ученикамъ вмѣняется въ непремѣнную обязанность разговаривать между собою погречески. Самое руководство къ изученію греческаго языка было написано на этомъ же языкѣ. Такимъ памятникомъ ревностнаго изученія этого языка, равнымъ образомъ и успѣховъ въ ономъ служить грамматика, сочиненная отъ различныхъ (?) грамматикъ, спудеями львовской братской школы. Въ этой грамматикѣ выставлена вся сумма педагогическихъ методовъ и приѣмовъ при изученіи греческаго языка, бывшихъ въ употребленіи въ братскихъ школахъ. Изъ лѣтописныхъ памятниковъ видно, что въ львовской школѣ, древнѣйшей изъ

¹⁾ Кіевлянинъ. 1841 г. «Острожская старина». М. Мажиновича.

²⁾ Памятникъ кiev. временъ. кoмис. т. I. стр. 247.

всѣхъ братскихъ школъ, особенное значеніе давали въ программѣ образованія изученію греческаго языка. Въ лѣтописи львовскаго братства Зубрицкій прямо называетъ эту школу «грецкою». Нельзя не обратить вниманія на замѣчаніе этого же лѣтописца, что въ этой школѣ «учитель греческаго языка былъ постоянно ¹⁾», Самыя названія учителей «дидакалами», учениковъ—«спудеями» много говорятъ въ пользу преобладанія въ братскихъ школахъ греческаго элемента.

Плодами изученія греческаго языка было то, что на немъ писали воспитанники свои сочиненія, говорили рѣчи и даже въ сочиненіяхъ на отечественномъ языкѣ весьма замѣтно, что воспитанники братскихъ школъ въ домогилянское время любили употреблять греческія фразы и цитаты. Не говоря о содержаніи, одни заглавія важнѣйшихъ сочиненій, выпущенныхъ братствами, сочиненій, съ которыми православные, по выраженію одного историка юго-западной Руси ²⁾, «носились, какъ съ любимыми дѣтищами», достаточно доказываетъ нашу мысль. Таковы: *Өривность*, *Антиграфъ*, *Апокрисисъ*, *Евхаристиріонъ*, *Лиоось* и др. Польза изученія греческаго языка была такъ ощутительна для православныхъ, что даже, съ появленіемъ коллегии могилянской, нашлись защитники преимущества изученія греческаго языка сравнительно съ латинскимъ. Такимъ былъ одинъ изъ воспитанниковъ львовской школы, Павелъ Негребецкій, которому приписываютъ «доводъ яко ученія и языкъ греческій наипаче нужно потребный въ православныхъ школахъ, нежели латинскій языкъ и ученіе ³⁾». Въ этомъ доводѣ сочинитель указываетъ на равноапостольнаго Владиміра, знавшаго и любившаго греческій языкъ, указываетъ на знаменитыя въ

¹⁾ Ж. М. Н. Пр. 1849 г. июнь, стр. 154.

²⁾ Унія, Коллояича т. II стр. 86.

³⁾ Ученія записки, кн. 3-я, стр. 207.

то время европейскія училища, въ которыхъ греческій языкъ пользуется особеннымъ почетомъ. О латинскомъ языкѣ онъ говоритъ, что изученіе его ведетъ къ ереси. «Хотя бѣлоруссы, говоритъ онъ, и учатся латинскимъ языкомъ свудости ради греческаго (кромѣ Львова, гдѣ учатся гречески), однако припоминати надобно, что малая часть ихъ не падаетъ въ унию, а тѣ, что не падаютъ, познаваются въ нихъ остатки езувическіе; понеже езувиты неучатъ ихъ высокимъ наукамъ, покая мись предъ Богомъ не общаются держатися латинской религіи ¹⁾).

Такой отзывъ воспитанника древней братской школы ясно опредѣляетъ причины важнаго значенія греческаго языка въ программѣ братскихъ школъ, равно какъ и успѣховъ въ ономъ. Но въ этомъ же отзывѣ мы читаемъ взглядъ братскихъ школъ на другой древній языкъ, на языкъ латинскій и вообще на латино-западное просвѣщеніе. Въ немъ ясно обозначена та вражда, та опасливая осторожность, съ которою братства относились къ западному просвѣщенію. Но, уступая настоятельнымъ нуждамъ, братства не пренебрегали изученіемъ и латинскаго языка. Знаніе этого языка обусловливало успѣхъ православія въ борьбѣ съ латинствомъ и кромѣ того оно было ключомъ, съ которымъ можно было проникнуть въ закодированный кругъ тогдашней западной науки. Враги православія понимали всю важность знанія латинскаго языка, почему неохотно давались королевскія грамоты на преподаваніе его въ братскихъ школахъ. Ренегатъ Кассіанъ Саковичъ неоднократно, съ обычною ему злостію, говоритъ, что «россы не суть должны латинскому діалекту учитися».

Во всякомъ случаѣ и латинскій языкъ преподавался во всѣхъ братскихъ школахъ, особенно подвѣйшихъ. Въ вилен-

¹⁾ Тамъ же.

ской школь онь преподавался иностранцемъ.— нѣмецемъ ¹⁾. Но не терпя вообще иностранцевъ, какъ инновѣрцевъ, братство при первой возможности вручаетъ преподаваніе этого языка православному учителю; таковымъ оказался Іовъ Борецкій, воспитанникъ львовской братской школы. Нужно замѣтить, что львовская школа, которая была по преимуществу греческою школою, не мало обращала вниманія на изученіе латыни. Это видно между прочимъ и изъ того факта, что Петръ Могила напелъ многихъ воспитанниковъ этой школы способными слушать въ заграничныхъ академіяхъ чтенія, конечно, на латинскомъ языкѣ. Таковымъ былъ Коссовъ. Изъ руководствъ къ изученію этого языка дошла до насъ грамматика Смотрицкаго, изданная въ 1615 году. Но важность и значеніе латинскаго языка не только въ наукѣ, но и въ общественной жизни вполне проявилъ, какъ увидимъ, кіевскія школы.

Занимаясь изученіемъ иностранныхъ языковъ, братскія школы не забывали и своего роднаго языка, каковымъ былъ языкъ славянскій. Славянскій языкъ, терпѣвшій много отъ принятія иностранной рѣчи, былъ предметомъ особаго изученія, строго отличаясь отъ общеупотребительнаго юго-западно-русскаго говора. Первоначальное обученіе дѣтей, какъ мы видѣли, начиналось по славянскимъ букварямъ. Не смотря на то, что латино-польское «*абцадло*» старалось вытѣснить славянскій алфавитъ, азбука славянская, съ своимъ древнимъ выговоромъ, удержалась въ братскихъ школахъ, а «*абцадло*», повсемѣстно господствовавшее въ первоначальныхъ школахъ, было отвергнуто ими. Пастыри и учителя православныя вслѣски старались поддержать въ рѣчи православныхъ славянскій языкъ. Митрополитъ кіевскій Михаилъ, убѣждал львовскій народъ къ сооруженію дома для школы въ 1592 году, между прочимъ, такое жебужде-

¹⁾ Акт. Запад. Рос. т. IV № 217.

віе представляеть къ этому дѣлу: «и ученіе священныхъ писаній зѣло оскудѣ... паче же словенскаго російскаго языка, и вси чловѣцы приложишася простому несовершенному людскому писанію и сего ради въ различныя ереси впадало, не вѣдуще въ богословіи силы совершеннаго, грамматическаго, словенскаго языка¹⁾». Особенная любовь братскихъ школъ къ родному языку, равно какъ и вообще искренній патріотизмъ высказался особенно въ томъ фактѣ, что въ то время, когда во всѣхъ западныхъ школахъ едва начинали думать о преподаваніи наукъ на родныхъ языкахъ, въ братскихъ школахъ даже философскія науки читались на славянскомъ языкѣ²⁾. Изученіе этого языка совершалось сначала практическимъ путемъ, посредствомъ чтенія и объясненій св. Писанія и церковно-богослужебныхъ книгъ. Но мы видѣли и теоретическія руководства къ изученію этого языка. Самымъ сильнымъ побужденіемъ къ изученію славянскаго языка въ братскихъ школахъ служили, между прочимъ, слѣдующія обстоятельства. Въ числѣ главныхъ средствъ, которыми латинны старались ввести унію въ югозападномъ краѣ, была порча нашихъ священно-богослужебныхъ книгъ. Съ этою цѣлію они старались изгладить въ нашихъ богослужебныхъ книгахъ все несогласное съ римскимъ ученіемъ и даже прямо вносить въ нихъ латинскія заблужденія и, потомъ, вводить ихъ въ употребленіе между православными. Вотъ что гороритъ про такія продѣлки латинъ и уніатовъ «Пересторога»: «книги фальшивыми закидають, книги змышляють, пишучи подъ дающею старою, письмомъ старымъ, якобы колись тая згода трвала мѣла. Але присмотрися тилько въ самую рѣчь, и знайдешь, же хотъ такія писма старые змышляють, але рѣчь вся Потѣ-

¹⁾ Грамота въ прибавленіи къ критико-историч. новѣсти Червоной Руси, Дениса Зубрицкаго.

²⁾ Уставъ луцкой школы, послѣдній артикулъ.

ева якъ бы усты самъ мовилъ. Притомъ, знайдешъ тамъ слова вѣка теперешняго людьми уживаемыя, которыхъ предки наши неуживали: бо якъ поляцы у свой языкъ намѣшали латинскихъ словъ, которыхъ южъ и простые люди съ налогу уживають, также и Русь у свой языкъ намѣшали словъ польскихъ и оныхъ уживають. Тогда снадо повнаешъ, же то книжки змышленныя и неправдивыя¹⁾).

Обладая указанными нами языками, братскія школы имѣли важнѣйшія условія для знакомства со всѣми отраслями тогдашней науки. Къ сожалѣнію, не осталось никакихъ памятниковъ изученія ни словесныхъ, ни философскихъ наукъ, которыя здѣсь, безъ всякаго сомнѣнія, преподавались. Главною причиною недолговѣчности руководствъ по этимъ наукамъ можно считать способъ ихъ преподаванія. Эти науки не сразу могли получить полную систематичность, почему руководства къ изученію ихъ не могли появиться въ печати. Въ уставахъ львовской и луцкой школъ свазано: «учитель долженъ учить устно и на письмѣ, ученикамъ подавати отъ граматки, реторики, діалектики, мусики, и отъ прочихъ внѣшнихъ поэтовъ и отъ святаго евангелія, отъ книгъ апостольскихъ»²⁾). Повятно отсюда, что эти науки преподавались не по книгамъ, а устно и по запискамъ, которыми трудно было удѣлѣть до нашего времени. Мы имѣемъ, впрочемъ, нѣсколько данныхъ, на основаніи которыхъ можно полагать, что преподаваніе всѣхъ этихъ наукъ было не такъ бѣдно, какъ предполагають многіе. Представимъ нѣсколько свѣдѣній о преподаваніи словесныхъ наукъ въ древнихъ братскихъ школахъ. Мы уже видѣли, что въ концѣ граматки, какъ бы для перехода къ изученію поэзіи, излага-

1) Акт. Запад. Рос. т. IV. № 149.

2) Уставъ львов. школъ, 12 пунктъ. Вѣст. Юго-Запад. Рос. 1863 г. кн. 9-я; то же сказано и въ уставѣ луцк. школъ.

лись правила стихосложенія. Но нельзя не допустить, что въ этихъ школахъ читалась самая теорія повзїи. О Смотряцкомъ извѣстно, что онъ, преподавая словесныя науки въ 1610 году въ кїевскихъ школахъ, до того понималъ эти науки, что вздумалъ ввести въ рускіе стихи тоническій размѣръ вмѣсто общепринятаго тогда силлабическаго. О Кассіанѣ Саковичѣ, бывшемъ ректоромъ кїевскихъ школъ, извѣстно, что онъ писалъ вирши на смерть гетмана малороссійскихъ козаковъ Сагайдачнаго ¹⁾, почему Саковича даже считаютъ первымъ кїевскимъ пїнтою²⁾. Кромѣ этихъ данныхъ, на основаніи которыхъ можно утверждать, что кїевскія школы до Могилы заняли себя въ поѣтическомъ искусствѣ, до насъ дошли два поѣтическия произведенія, поднесенныя Могилѣ еще до преобразованія имъ братскихъ школъ въ коллегію. Мы говоримъ объ «Евхаристиріонѣ» и «Мнемозинѣ». Евхаристиріонъ ³⁾, или вдѣчность (благодарность) былъ поднесенъ П. Могилѣ учениками лаврской школы, въ день Пасхи 1632 г.⁴⁾. Это сочиненіе есть не что иное, какъ стихотворный ученическій альбомъ, въ которомъ въ отдѣльныхъ стихотвореніяхъ описаны вкоротѣ: грамматика, реторика, діалектика, ариметика, музыка, геометрія, астрономія и богословіе. Изъ этого стихотворнаго ученическаго сборника видно, что воспитанники лаврской школы явились предъ Мо-

¹⁾ Опис. кїевск. печерской лавры стр. 68.

²⁾ Москвитянинъ 1854 г. кн. 2-я.

³⁾ О немъ см. Кїевлянинъ. 1841 г. Чтен. истор. и древ. россійскихъ 1847. кн. 6-я. Кїев. епар. вѣдомости 1865 г. № 21.

⁴⁾ «Евхаристиріонъ» мы относимъ къ домогилѣвскому періоду, потому что въ этотъ годъ изъ Богоявленской братской школы много учениковъ перешло въ лаврскую школу; притомъ, воспитанники лаврской школы не могли бы пріобрѣсти столько свѣдѣній по тѣмъ наукамъ, о которыхъ говорятъ въ Евхаристиріонѣ, еслибы не были подготовлены гораздо раньше. Кромѣ того, самое названіе этого сочиненія показываетъ преобладаніе въ немъ греческаго элемента, господствовавшего въ древнихъ братскихъ школахъ.

гидой съ значительнымъ запасомъ тогдашней западно-европейской учености, «такъ щедро изукрашенной поганствомъ классической еллино-латинской мудрости». Это стихотвореніе есть первое выраженіе той эпохи, когда въ наше древне-русское просвѣщеніе вносились западно-европейская наука, не всегда свободная отъ примѣся язычества. Но русскій умъ тогда же видѣлъ возможность и необходимость устранить изъ этой учености всякій вымысль фантазіи и, при такомъ только условіи, внести плоды этой учености въ область своего просвѣщенія. Вотъ почему усвоеніе нашими учеными западно-европейской образованности, какъ необходимое условіе для возрастанія просвѣщенія въ нашемъ отечествѣ въ уровень съ просвѣщеніемъ латино-польскимъ, такъ оговорено въ Евхаристіоріонѣ.

«Если съ добраго стался злымъ человекъ першій,
Второй все то отиѣнилъ, діавола стерши;
Теды въ наукъ поганскихъ латво учинити
Христіаномъ-Христову, и за свою мати»¹⁾).

Въ другихъ братскихъ школахъ поэтическое искусство также заявляло себя, хотя и не въ раніе годы ихъ существованія. «Перло многоцѣнное» Кирилла Транквиліона, воспитаника и учителя братскихъ школъ, достаточно свидѣтельствуетъ о преподаваніи правилъ поэзіи въ этихъ школахъ, равно какъ и о любви воспитателей и воспитанниковъ къ поэтическимъ занятіямъ. «Перло многоцѣнное» есть сборникъ сочиненій стихотворныхъ, назначенныхъ для чтенія и назиданія. Здѣсь авторъ является мастеромъ поэтическаго дѣла. «Богословскую рѣчь и правду, говоритъ онъ въ предисловіи къ этимъ трудамъ, латвѣйше (удобнѣе) просто писати, але подъ метраски боскіи рѣчи трудно, и барзо трудно сіе той знаетъ, кто ремесла сего

¹⁾ Киев. епар. вѣдомости, 1865 г. № 21. «Записки о первыхъ временахъ кievскаго богоявленскаго братства» стр. 42.

вживають». Главное назначеніе этой книги, равно какъ и достоинство ея самъ авторъ представляетъ такъ: «хотя эта книга мала въ очахъ людскихъ, но великіи содержитъ въ себѣ тайны сбавенію служащи, такъ суть высокаго разума богословскаго, же изъ одинаго вершика, двоухъ, або трехъ словъ може добрый казнодѣя казанѣ повѣсти, и внятно звязанную рѣчь распростра- нити и души людскія утѣшить.... Самому православному на- роду, говоритъ авторъ, «просто лучше есть спѣвати духовнии пѣсни, а нѣжели свѣцѣи, срамотнии, бѣсовскіи». Но для на- шей цѣли эта книга важна тѣмъ, что изъ нея, по словамъ ав- тора, «въ школахъ будущи студенти могутъ себѣ избирати вирши на свою потребу и творити зъ нихъ ораціи размаитни часу потребности своей, хоть и на комедіяхъ духовныхъ»¹⁾. Отсюда естественно заключать, что поэтическое искусство въ братскихъ школахъ изучалось болѣе практически, чрезъ подражаніе луч- шимъ образцамъ, хотя и есть свидѣтельство, что правила сти- хосложенія и роды стиховъ были извѣстны по теоріи. Въ томъ же «Многоцѣнномъ перлѣ» высказанъ очень характерный взглядъ братскихъ ученыхъ на языческую повѣзю, со всѣми ея формами въ отношеніи ко священной поэзіи и христіанскому просвѣще- нію вообще. Въ одной «эпиграммѣ», помѣщенной въ «Много- цѣнномъ перлѣ», довольно оригинальной по своему составу, вотъ что говорится: «Нѣкогда хотѣли

Ямбикусъ, трахеусъ, спондеусъ—слуги вашѣ—

Провадыты насъ межъ поганскіи боги,

Но прудко поламалы свои ноги,

Предъ свѣтлостію богословія утекаючи

И жадной до ней приступу не маючи:

«Ubi дивинумъ иллюминаціо».

«Ibi тацетъ поэттарумъ шкодаціо»²⁾.

1) Предисловіе (предмова) къ «Перлу многоцѣнному».

2) «Перло многоцѣнное» въ концѣ книги.

Отрицає содержаніе языческой науки, братскія школы пользовались ея формою. Взгляд Транквилліона на формы и содержаніе поэзіи языческой очень много похож на воззрѣніе Евхаристиріона на западно-европейскую ученость. Читая въ уставахъ школъ лудской и львовской, что учитель долженъ ученикамъ и на письмѣ преподавати и отъ прочихъ «внѣшнихъ поэтовъ»¹⁾, подъ сими послѣдними можно разумѣть сколько вообще иностранныхъ поэтовъ, столько же и классическихъ стихотворцевъ Горація, Гомера и др., которыхъ могли и тогда уже читать просвѣщенные южноруссы.

О состояніи ораторскаго искусства, или о преподаваніи собственно реторики не осталось почти никакихъ свидѣтельствъ. Можно полагать, что эта отрасль словесныхъ наукъ изучалась болѣе практическимъ способомъ, чѣмъ по теоріи. Памятниками ученическихъ опытовъ по риторической наукѣ могутъ служить «ораціи размантые», которыми, какъ видно изъ «Перла многоцѣннаго», ученики привѣтствовали знаменитыхъ лицъ. Ораціи составлялись по формѣ хриіи чрезъ положеніе и приспособленіе²⁾. Изъ ораторскихъ рѣчей, вышедшихъ изъ братскихъ школъ, намъ извѣстны: рѣчь говоренная въ присутствіи патріарха учителемъ львовскаго училища Кирилломъ на греческомъ языкѣ³⁾ (не Транквилліономъ ли?) и рѣчь обличительная смиреннаго клирика, учителя виленскаго училища, Стефана Зизанія, говоренная имъ на соборѣ противъ измѣны епископовъ православію. Она осталась памятною какъ для православныхъ, такъ и для враговъ православія.

Изъ числа философскихъ наукъ упоминается въ программѣ этихъ школъ діалектика. Не имѣя ни одного учебника по этой

¹⁾ Уставъ луд. школы, 12 пунк. Вѣст. Югозапад. Рос. 1863 года 3 кн. стр. 62.

²⁾ Орація обыкновенно начиналась какимъ нибудь рассказомъ, или сравненіемъ, взятыми или съ древней исторіи, или просто изъ мнелогіи.

³⁾ Памят. Киев. Ком. т. III, грам. V.

наукѣ, трудно опредѣлить характеръ ея изученія въ братскихъ школахъ. Но что она отличалась отъ логики, это видно изъ грамоты Владислава IV, давшаго позволеніе кievскимъ школяръмъ изучать науки на греческомъ и латинскомъ языкахъ съ тѣмъ однакоже, «чтобы образованіе не простиралось далѣе діалектики и логики» ¹⁾. Судя по сильному вліянію греческаго просвѣщенія на братскую педагогичу, мы можемъ съ вѣроятностію предполагать, что въ братскихъ школахъ могла быть скорѣе другихъ руководствомъ діалектика Дамаскина. Такое предположеніе находитъ себѣ подтвержденіе во множествѣ славяно-русскихъ списковъ богословія Дамаскина въ XVI и XVII вв. Діалектика Дамаскина состояла въ объясненіи философской терминологіи; на основаніи этой науки былъ составленъ словарь, при пособіи котораго (какъ часто говорится въ этихъ спискахъ) «всякій философъ можетъ свою книгу составить» ²⁾. Но знакомство съ философіей въ братскихъ школахъ не ограничивалось изученіемъ только діалектики. Въ уставахъ львовской и лудской школъ сказано, что «послѣ діалектики можно переходить къ другимъ частямъ философіи». Взавши во вниманіе тотъ фактъ, что Курбскій, бывшій въ близкихъ отношеніяхъ къ братствамъ, перевелъ изъ богословія Дамаскина четвертую главу о философіи, взявши на себя трудъ—выработать философско-богословскую терминологію на славяно-русскомъ языкѣ, мы съ вѣроятностію можемъ допустить, что философія по крайней мѣрѣ въ такомъ объемѣ преподавалась въ братскихъ школахъ, какъ она изложена у Дамаскина. Кругъ философскаго знанія, заимствованнаго у Дамаскина, могъ разширяться и наполняться заимствованіями изъ другихъ философ-

¹⁾ Приписка къ историч. запискѣ о древ. Киев. Академіи. Аз. Киев. Ак. т. III, № 41.

²⁾ Румянцев. Музей. № СХСІ.

ских системъ, что имѣнялось дѣлать учителю уставомъ училищнымъ ¹⁾. Изучая философію, какъ и прочія науки, большею частію по запискамъ, выдаваемымъ учителями, ученики братскихъ школъ имѣли и печатныя руководства. Это отчасти подтверждается тѣмъ, что типографіи имѣли право печатать философскія книги ²⁾; но какъ тѣ, такъ и другія не дошли до насъ. Мы имѣемъ очень характерный взглядъ братствъ на философію, высказанный въ 24 пунктѣ «совѣтовъ о благочестіи», выпедшихъ изъ львовскаго братства. Здѣсь совѣтуется всякому мыслящему брату «не основываться на латинскихъ силлогизмахъ, хитро извращенныхъ, и не обучаться имъ» ³⁾. Курбскій, при переводѣ четвертой главы богословія Дамаскина, открыто ругаетъ языческіе силлоизмы и ихъ поклонниковъ софистовъ. Но отсюда нельзя заключать, чтобы въ братскихъ школахъ враждебно относились къ философіи и потому не такъ усердно изучали ее, какъ прочія науки. Вышеприведенные неодобрительные отзывы о силлоизмахъ относятся болѣе къ извращеннымъ философскимъ тенденціямъ тогдашней іезуитской науки, чѣмъ къ философіи вообще. Когда нѣкоторые изъ львовскихъ мѣщанъ, по навѣтамъ іезуитовъ, соединившись съ епископомъ Гедеономъ Балабаномъ, не всегда благосклонно относившимся къ львовскому братству, начали клеветать на братскую школу и «причитаячи имъ нѣчто въ несовершенной науцѣ пустошнаго, малопотребнаго и даже растлѣннаго, за прещаячи своимъ злымъ наукамъ до нихъ проходить грамматическаго, *діалектическаго* и риторическаго ученія и церковнаго согласія научатися многимъ людямъ до ихъ соборноѣ школы», то митрополитъ кievскій Михаилъ и общественное

1) 12 пунктъ устав. лѣц. школы.

2) Памятникъ. Кіев. врем. комис. т. III, от. 1, грам. V.

3) Тамъ же, т. I, стр. 249.

мнѣніе осудили ихъ ¹⁾); ревнители просвѣщенія изъ среды прес-таго народа прямо отвѣчали на мнѣніе Гедеона Балабана о бесполезности изученія оныхъ наукъ, что «апостоль Павелъ повелѣлъ учиться».

Для опредѣленія характера изученія въ древнихъ братскихъ школахъ математическихъ и историческихъ наукъ имѣются немногія данныя. Изъ школьныхъ уставовъ намъ извѣстно, что здѣсь преподавалась ариѳметика; но въ какомъ объемѣ и какимъ методомъ преподавалась, неизвѣстно. Изученіе ариѳметики было приготовленіемъ къ другимъ наукамъ—пасхалии и лунному теченію; почему всѣ эти науки преподавались вмѣстѣ. Въ уставахъ львовской и луцкой школъ сказано, «чтобы «ученики по субботамъ учились пасхалии и лунному теченію, счету и вычисленію». Въ румянцевскомъ музеумѣ указаны списки руководствъ по ариѳметикѣ и астрономіи, относящихся къ XVII вѣку, и имѣющіе признаки южно-русскаго происхожденія ²⁾. Въ этой ариѳметикѣ показанъ старинный счетъ тмами, легионами, леодрами и воронами. Тма заключала въ себѣ десять тысячъ, легионъ—десять темъ, леандръ—десять легионовъ.

Астрономія «научала солнечному, лунному и звѣздному теченію по знакамъ зодіака»; но въ область астрономическихъ того времени познаній очень много вносилось, какъ видно изъ указанной рукописной астрономіи ³⁾, выдумокъ астрологическихъ. Здѣсь въ отдѣлѣ о погодѣ говорится объ удачѣ въ предпріятіяхъ; здѣсь перечислены всѣ тридцать дней мѣсяца съ различными предостереженіями отъ роковой звѣзды и пр. Побужденіемъ къ изученію математическихъ наукъ было введеніе латинянами новаго календаря, противъ котораго такъ про-

¹⁾ Акт. запад. Рос. т. IV, № 24.

²⁾ Румянц. Музеумъ. № VI.

³⁾ Тамъ же.

тествовали православные. Поэтому признать за упреками Смотрицкого и Саковича долю правды въ томъ, что до 1640 г. между православными не было ни одного математика, нѣтъ достаточныхъ основаній.

О ходѣ изученія историческихъ наукъ въ братскихъ школахъ нѣтъ никакихъ данныхъ. Можно предполагать, что свѣдѣнія по всеобщей исторіи братскія школы черпали изъ различныхъ хроникъ, а по русской—изъ лѣтописей патерика пещерскаго, синопсиса и отдѣльныхъ историческихъ сочиненій по отечественной исторіи, подобныхъ Полюнодіи З. Копытенскаго.

Но всѣ разсмотрѣнныя нами науки были только приготовительными науками къ изученію наукъ богословскихъ, такъ какъ и главною задачею братскихъ школъ было отстоять и поддержать православіе. Кругъ богословскихъ наукъ въ братскихъ школахъ былъ довольно обширенъ. Конечно, въ немъ мы не найдемъ многихъ духовныхъ наукъ современной программы духовно-учебныхъ школъ, но о преподаваніи болѣе необходимыхъ церковно-богословскихъ наукъ въ братскихъ школахъ есть указанія. Кириллу Транквилиону приписывается составленіе первой на Руси научной богословской системы. Эта система, думаютъ, была первымъ учебнымъ руководствомъ въ братскихъ школахъ по предмету догматическаго богословія. ¹⁾ Катихизисъ Желиборскаго, написанный для львовской школы, и катихизисъ Лаврентія Зизанія, учителя виленской школы, ²⁾ считаются древнѣйшими руководствами къ изученію началъ православно-христіанскаго богословія въ братскихъ школахъ. Читая въ уставахъ братскихъ школъ объ обязанности учителя преподавать ученіе о добродѣтеляхъ и

¹⁾ Кіевъ съ древ. училищемъ акад. Асоч. ч. 1. стр. 56.

²⁾ Строева опис. книгъ Толстаго № 85, 86.

изъяснять праздники, можемъ заключать, что здѣсь преподавались нравственное богословіе и литургика. Изъ того факта, что учителямъ братскихъ школъ вѣдѣвалось проповѣдовать слово Божіе во храмѣ, естественно предположить, что въ школахъ братскихъ теоретически и практически ¹⁾ изучалось проповѣдничество церковное. Полемика богословская въ братскихъ школахъ была самою живою частію въ составѣ богословія, соответственно нуждамъ того времени. Львовское и особенно виленское братство своими сочиненіями разрѣшали всѣ недомѣнкія православныхъ. Антиграфа, Пересторога и Ориность съ особенною силою доказывали истину православія, обличали ложь иновѣрныхъ заблужденій, указывали опасности, могущія произойти отъ увлеченія ими, равнымъ образомъ и средства обойти оныя. Если весь православный народъ тогдашняго югозапада «носился съ этими сочиненіями, какъ съ любимыми дѣтищами» ²⁾, то естественно предполагать, что въ братскихъ школахъ они были незамѣнимыми руководствами при изученіи полемики. Особенное вниманіе обращено было въ древнихъ братскихъ школахъ на изученіе священнаго Писанія. Патріархъ Іаремія, въ своей грамотѣ львовской школъ изученіе священнаго Писанія поставляетъ главною цѣлію братскихъ школъ. «Итакъ, говоритъ онъ, священное Писаніе можетъ умудрить и спасти человека; но его нельзя разумѣть безъ прилежнаго изученія. . Весьма хорошо и богоугодно распорядясь (относительно этого) благочестивые граждане города Львова... благо разумно сдѣлали, основавъ зданіе для училища, содержа въ немъ учителей и учащихся для преспѣванія въ изученіи премудрости и слова Божія. ³⁾ Такую важность изученію свя-

¹⁾ «Учительное Евангеліе» Кирилла Транквиліона могло быть практическимъ руководствомъ при изученіи проповѣднической науки.

²⁾ Истор. уніи Колловича т. II. стр. 86.

³⁾ Памятника Кіев. времен. комисіи т. III. стр. 27.

ценнаго Писанія приписывали братскія школы потому, что понимали его какъ единственный богооткровенный источникъ къ изученію всѣхъ богословскихъ наукъ. Объемъ и методъ изученіе св. Писанія высказанъ въ уставахъ братскихъ школъ въ слѣдующемъ пунктѣ: >учитель обязанъ выдавать ученикамъ въ запискахъ ученіе отъ святыхъ евангелій, посланій апостольскихъ и пророковъ«¹⁾. Кромѣ записокъ св. Писаніе изучалось въ школахъ посредствомъ толкованія учителемъ чередныхъ чтеній изъ библіи, (сильнѣйшимъ побужденіемъ къ ревностному изученію св. Писанія въ братскихъ школахъ было крайнее искаженіе смысла священнаго текста и, вмѣстѣ съ тѣмъ, всего христіанскаго вѣроученія ближайшими сосѣдями—иезуитами, равно какъ и отступниками отъ православія, >ухапленными мудростію римскою«, въ которой философія поганская, аристотелева наука, слово Божіе выворачиваетъ и инако вѣрити важетъ.«²⁾ О всѣхъ козняхъ латинъ въ отношеніи къ священному тексту вотъ что говорятъ Андрей Курбскій въ письмѣ своемъ къ львовскому мѣщанину Семену Сѣдлару: >имъ (латинамъ) есть обычай въ томъ, зѣло искусными силлогизмами поганскихъ философовъ, смѣшавши ихъ съ упорностію своею, истинѣ евангельской софизмами сопротивлятися и проповѣдь апостольскую раворати, а паче же на таковыхъ нападаютъ и сопротивъ тѣхъ возмогають, которые зброн оружія отъ священнаго Писанія аще и имѣють, а дѣйствовати ими не умѣють и сопротивлятися врагомъ неискусны.«³⁾ Понятно, послѣ этого, что, для сохраненія чистоты православія и для успѣховъ полемики съ иновѣрными заблужденіями, братскимъ школамъ необходимо было обратить особенное вниманіе на изученіе священнаго Писанія.

¹⁾ Устав. луд. школ. 12 пунктъ.

²⁾ Ак. запад. Рос. т. IV. № 149. 235 стр.

³⁾ Вѣстник. юго-запад. Рос. 1868 г. кн. 9. стр. 55.

Вотъ краткій очеркъ наукъ и способовъ ихъ изученія въ древнихъ братскихъ школахъ.

Ставъ на первомъ планѣ изученіе наукъ, педагогія братскихъ школъ не оставляла безъ вниманія и эстетической стороны, и вводила въ употребленіе разныя средства для развитія благороднаго вкуса въ дѣтяхъ. Такими средствами были артистическія искусства: пѣніе, музыка и рисовальное искусство. Объ обученіи пѣнію братскія школы довольно усердно заботились. Уставъ луцкаго братства такъ говоритъ о пѣвчихъ: »такъ какъ пѣвчіе принадлежатъ къ внѣшней церковной красотѣ, то игумень долженъ содержать на общемъ столѣ протопсалта и школьнаго учителя, и о другихъ отрокахъ, способныхъ къ пѣнію, заботиться отечески«. ¹⁾ Въ львовской и луцкой школахъ суббота была назначена между прочими занятіями для обученія пѣнію. ²⁾ Для обученія пѣнію былъ особенный учитель, который былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и регентомъ ученическаго хора. Взавши во вниманіе то обстоятельство, что въ XVI вѣкѣ на западѣ было уже въ ходу четырехголосное пѣніе, мы можемъ думать, что и въ братскихъ школахъ изучалось не только простое, но и партесное церковное пѣніе. Умѣнье пѣть имѣло для самыхъ учениковъ очень полезное приложеніе. Въ виршахъ Транквилліона, которыя говорились учениками въ домахъ различныхъ гражданъ, сказано почти въ концѣ каждой вирши: »на знакъ зичливости нашей« (говорятъ пришедшіе съ поздравительною виршею), заспиваемо вамъ пѣснь веселія вѣчнаго«. ³⁾ Такъ какъ съ виршами ходили обыкновенно »по пяти отроковъ«, ⁴⁾ то пѣніе ихъ при этихъ по-

¹⁾ Памятникъ. Кіев. времен. комис. т. I. стр. 68.

²⁾ Уставъ львов. школы, 18 пунктъ.

³⁾ Перло Многоцѣнное, стр. 84.

⁴⁾ Тамъ же.

хожденіяхъ едвали было одностороннимъ. Къ сожалѣнію, намъ не пришлось познакомиться ни съ однимъ памятникомъ по этому предмету, вполнѣ слѣдствіи служившему такимъ обильнымъ источникомъ содержанія нашихъ духовныхъ школьничковъ. Касательно музыки извѣстно, что любовь къ ней до того была велика въ ученикахъ братскихъ школъ, что уставъ даже запрещалъ носить въ школу какіе либо музыкальные инструменты, ¹⁾. Живопись хотя не была обязательнымъ для учениковъ предметомъ, тѣмъ не менѣе значительно развита была въ братскихъ школахъ. Это мы говоримъ на основаніи извѣстнаго уже намъ Евхаристиріона, на оберткѣ котораго ученики изображали Петра Могилу съ различными гербами и аллегорическими картинами. ²⁾ Знаніе показанныхъ искусствъ, направленное къ развитію благороднаго вкуса питомцевъ, въ братскихъ школахъ имѣло самое живое приложеніе въ драматическомъ искусствѣ. Драматическія представленія были допущены въ братскихъ школахъ какъ противодѣйствіе подобнаго рода представленіямъ въ польско-іезуитскихъ школахъ и костелахъ, нерѣдко соблазнительно дѣйствовавшихъ на православный народъ. Хотя съ драматическими представленіями въ братскихъ школахъ мы встрѣчаемся довольно поздно, именно въ 1689 году въ львовской братской школѣ дано было пышное священное представленіе, при многочисленномъ собраніи народа; ³⁾ однако можно предполагать, что такія представленія были въ ходу гораздо раньше. Іезуитскія школы, куда въ XVI вѣкѣ іезуиты столько привлекали даже диссидентовъ своими священными драмами и мистеріями, не могли не возбудить соревнованія въ братскихъ школахъ.

¹⁾ Устав. лув. школъ, 9 пунктъ.

²⁾ Кіевлянинъ 1841 г. стр. 323.

³⁾ Лѣтоп. Зубриц. Ж. М. Н. Пр. 1850 г. июль стр. 122.

Дисциплинарная сторона въ братскихъ школахъ основана была на такихъ строгихъ началахъ, что воспитанникъ ихъ, выработавъ подъ вліяніемъ этихъ началъ свой характеръ, не страшился никакихъ трудовъ и искушеній ожидавшихъ его въ жизни. При видимой строгости своихъ правилъ, братская педагогія была проникнута духомъ простоты семейной. Нужно отдать справедливость этой педагогіи за то особенно, что она очень здраво поняла необходимость тѣсной связи школы съ жизнью и обществомъ. Особенно очевидно становится это заслуга братской педагогіи, если сравнить ее съ сосѣднею педагогіею іезуитскихъ школъ, которая какъ бы намѣренно задалась цѣлію порвать всякую связь школы съ обществомъ, нисколько не забывая о развитіи въ своихъ воспитанникахъ національных, родныхъ чувствъ, считая всеобщю для всего человѣчества родною одинъ Римъ съ его завѣтными преданіями. Употребляя всѣ зависящія отъ нея мѣры къ правильному развитію всѣхъ умственно-нравственныхъ силъ своихъ питомцевъ, братская педагогія благоразумно призываетъ на это важное, но вмѣстѣ съ тѣмъ трудное дѣло все общество и особенно людей близкихъ къ воспитанникамъ братскихъ школъ. Школы братскія являются намъ чисто народными школами, въ которыхъ всякое учрежденіе было роднымъ и понятнымъ для цѣлаго общества, каждое учрежденіе ихъ отвѣчало на насущные запросы общества. Да иначе и не могла быть поставлена педагогія въ братскихъ школахъ при тѣхъ условіяхъ, при которыхъ онѣ явились. Братскія школы заводятся не правительствомъ, а самимъ обществомъ, вполне сознавшимъ нужду въ нихъ. Проникая въ самыя причины, вызвавшія появленіе братствъ, равно какъ понимая задачу ихъ—быть строгими блюстителями чистоты жизни народной, нельзя не видѣть, что только съ педагогіей такого характера братства могли счастливо рѣшить свою важную задачу—произвести новое поколѣніе людей, вполне

проникнутых твердыми религиозно-нравственными началами. Такие взгляды на основные начала педагогики братских школ естественно составляют при чтении уставов¹⁾ этих школ. По указанию этих уставов, мы представим очерк дисциплинарных правил, действовавших в древних братских школах.

Поступление в школу предоставлено было личному желанию каждого. «Желающий поступить в школу», говорит устав Луцкой школы, «должен наперед, в продолжение трех дней, присмотреться к ее порядку и тогда уже, если угодно, вступать, дабы впоследствии не рассказаться и не оставлять школы»²⁾. Если этому посетителю не нравился школьный порядок, то он, по уставу, мог не поступать в школу и мог «отходить во свояси съ благословением». «Поступающий в школу должен был подумать о том, что он должен будет посещать ее не одну треть, или годъ, но пока не изучитъ всѣхъ наукъ». Изъявивший готовность поступать в школу, вмѣстѣ съ родителями, или родственниками, или просто съ пріятелями долженъ былъ явиться къ школьному начальству, которое обыкновенно составляли два человека изъ членовъ братства, зорко наблюдавшіе за всѣми школьными порядками. Поступленіе в школу оканчивалось записью ученика въ реестръ общій, гдѣ были вписаны всѣ школьники. Но прежде записи въ реестръ, начальство школы считало нужнымъ при свидѣтеляхъ указать родителямъ или родственникамъ новопринимаемаго тотъ порядокъ и способъ обученія, какому слѣдуютъ въ школѣ, и вмѣстѣ съ этимъ просить содѣйствія у родителей къ благо-

¹⁾ До настоящаго времени извѣстны только два устава древнихъ братскихъ школъ: львовской и луцкой; львовскій, относящій къ 1586 г., открытъ Я. Гловацкимъ. Вѣстникъ юго-запад. Рос. 1863 г. кн. 9. стр. 58—65. Уставъ луд. школы изданъ Кіев. врем. комис. 1845 г. т. I. стр. 83—115.

²⁾ I артикуль уст. луд. школы.

успѣшному веденію дѣла. Уставъ повелѣваетъ, чтобы «каждый, приводячи сына своего на науку, маеть взяти изъ собою сусѣда единаго или двахъ, да при устѣхъ двою или триехъ станетъ глаголати и чинити съ даскаломъ постановена о науцѣ и овсемъ порядку и повинность его ведле (по) реестру сего нижеписаннаго; и маеть ему на первой той реестръ прочитатися, абы вѣдалъ яковымъ способомъ будутъ сына его учити.. и якобы мѣлъ ему въ томъ порядку не прешкажати (не препятствовать), але помогати всякимъ способомъ дѣтину къ науцѣ, и послушенству дядаскаловому приводячи, яко правдивый отецъ хотячи потѣху но працѣ и накладѣ благій плодъ видѣти»¹⁾.

Такимъ образомъ отдававшіе дѣтя въ школу знали, чего можно было ожидать отъ школы, а школа знала, что общество не можетъ заявлять впослѣдствіи излишнихъ претензій въ отношеніи къ ней. Школа давала чувствовать, что заботы о дѣтяхъ не снимаются съ родителей послѣ отдачи ихъ въ школу. Педагогія ея понимала, что семья имѣетъ болѣе средствъ вкоренить въ дѣтяхъ добрыя нравственныя начала, чѣмъ школа, а потому открыто призывала къ этому дѣлу отцовъ, матерей, родственниковъ и благодѣтелей.

Поступающій въ школу, объявивъ о своемъ желаніи начальнику школы, который вписывалъ его въ число «спудеевъ», вносилъ въ школьную кружку четыре гроша²⁾. Въ этомъ обычаѣ можно видѣть подражаніе учениковъ тому, что дѣлали ихъ отцы, вписываясь въ число членовъ братствъ. Не означено въ уставахъ, на что употреблялась сумма, составившаяся изъ подобныхъ взносовъ. Можно догадываться, что эта сумма расходовалась на вещи необходимыя въ школѣ, въ коихъ имѣли нужду бѣдные ученики, какъ-то: бумагу, перья, чернила и пр.,

1) 1 пунктъ устава львов. школы.

2) 2 пунктъ устав. луц. школы.

а можетъ быть и на самыя учебныя руководства. Заявивши подобнымъ образомъ желаніе учиться, равнымъ образомъ и повиноваться всѣмъ школьнымъ требованіямъ, воспитанникъ приступалъ къ самой наукѣ. Ученики должны были сходиться въ школу въ опредѣленные часы, именно: въ большіе дни въ 8 часовъ, а въ короткіе—позже, предоставляя начало ученія въ эти дни усмотрѣнію учителя; равнымъ образомъ и выходъ изъ класса по окончаніи уроковъ долженъ быть въ одни опредѣленные часы ¹⁾. Собравшись въ школу, ученики должны сидѣть въ ней со всевозможною тишиною, безъ разговоровъ, шептаній, «перемижекъ» и переходовъ другъ къ другу, внимательно слушать учителя и отвѣчать на его вопросы. Каждое утро учитель, пришедши въ школу, прежде всего долженъ внимательно осмотрѣть, всѣ ли школьники пришли въ классъ. За неоказавшимся ученикомъ онъ тотчасъ долженъ былъ послать и узнать причину, по которой онъ неявился въ школу. Если неоказавшійся въ классѣ ученикъ или заигрался гдѣ нибудь, или обманомъ остался дома, или заспалъ урочный часъ и потому только не пришелъ въ школу, посланные должны были привести его въ школу. «Писано бо, говоритъ уставъ по этому случаю, яныхъ страхомъ и нуждою спасай» ²⁾. Никому не позволялось, безъ вѣдома учителя, какъ приходитъ въ классы послѣ назначеннаго времени, такъ и прежде изъ нихъ выходить, а тѣмъ болѣе опускаты классы. По уставу луцкой школы разъ опоздавшій, или совсѣмъ не бывшій въ школѣ строго наказывался; кто два дня пропуститъ, тотъ уже не принимался въ школу ³⁾. Уставъ львовской школы за нерегулярное хожденіе въ классъ былъ снисходительнѣе; нерегулярно посѣщающимъ

1) 6 пунктъ устав. львов. школы; 5 артикулъ устав. луц. школы.

2) 7 пунктъ устав. львов. школы.

3) 7 артикулъ устава луц. школы.

школу онъ совѣтуетъ лучше совсѣмъ оставить ее, чтобы не терять напрасно времени, считал себя причастнымъ школь¹⁾. Такъ какъ въ школь учать только наукамъ и добродѣтелямъ, то запрещалось ученикамъ имѣть какіе либо инструменты при себѣ, конечно въ учебное время, и заниматься ими. Ученикамъ строго запрещалось имѣть у себя какія либо иновѣрческія, а тѣмъ болѣе еретическія книги и читать ихъ¹⁾. Этимъ способомъ школа хотѣла сохранить чистоту ума и сердца воспитанниковъ, чтобы они, не зараженные предубѣжденіями противъ православной вѣры, сдѣлались способными къ воспріятію и усвоенію науки въ духѣ православно-христіанскомъ. Ученику заповѣдуетъ уставъ оказывать почтеніе всѣмъ старшимъ какъ духовнымъ, такъ и свѣтскимъ людямъ. Въ силу этого пункта устава, ученикъ долженъ былъ снимать шапку предъ всѣми старшими начальственными лицами³⁾. Кромѣ того, отъ учениковъ требовалъ уставъ благоговѣнія къ священнымъ храмамъ, кладбищамъ и школь. Проходя около этихъ мѣстъ, ученикъ обязанъ былъ также снимать шапку.

Въ братскихъ школахъ довольно рано является раздѣленіе учениковъ на братства. Такъ патріархъ Теофанъ грамотою еще въ 1621 году благословляетъ учрежденіе въ кievскихъ школахъ двухъ братствъ—старшаго и младшаго⁴⁾; въ старшее братство вписывались тѣ изъ воспитанниковъ, которые обучались богословію и философіи, обучавшіеся же прочимъ наукамъ вписывались въ меньшее братство. Кромѣ раздѣленія на братства, ученики братскихъ школъ дѣлились на три отдѣленія, смотря по роду занятій, какъ это было въ львовской и луцкой

¹⁾ 17 пунктъ устава львов. школы.

²⁾ 9 пунктъ устав. луд. школы.

³⁾ 10 артикулъ устава луц. школы.

⁴⁾ Опис. Киев. соф. собора митр. Евгенія. Прибав. № 41 стр. 209.

школах¹⁾. Такъ, одни обучались распознаванію буквъ и складамъ, другіе учили грамматику, третьи уже «объясняли читанное, понимали и рассуждали.» Эти три группы, на которыя ученики раздѣлялись, были началомъ раздѣленія школъ на классы. Раздѣленіе на классы встрѣчается въ виленской школѣ. Въ 1616 году виленское братство писало львовскому братству, что оно построило для своей школы каменный домъ, раздѣленный на пять классовъ. Въ первыхъ трехъ классахъ виленской школы преподавался исключительно одинъ латинскій языкъ, въ 4-мъ классѣ изучаемъ былъ русскій языкъ, въ 5-мъ славянскій и греческій²⁾. Нѣтъ никакого основанія думать, что только въ виленской школѣ существовало раздѣленіе на классы. Неопредѣленное число учителей при одной и тойже школѣ достаточно говорить о томъ, что при каждой школѣ было нѣсколько классовъ. Обративъ вниманіе на тотъ фактъ, что въ «Евхаристиріонѣ», поднесенномъ Могилѣ учениками лаврской школы, подписался учитель реторики, мы можемъ смѣло заключать, что были особые учителя и по другимъ предметамъ, для которыхъ были и отдѣльные классы.

Собравшись въ классѣ, каждый изъ учениковъ долженъ былъ сидѣть на одномъ, учителемъ опредѣленномъ мѣстѣ. Ученики оказавшіе большіе успѣхи, занимали болѣе почетныя мѣста; менѣе успѣвшіе «на подлѣйшомъ мѣстѣ сидѣти мають»³⁾. Дѣти богатыхъ родителей въ школѣ не должны пользоваться никакими преимуществами предъ бѣдными, почему учителю строго вмѣнялось съ одинаковою любовію и вниманіемъ заботиться объ образованіи дѣтей какъ богатыхъ родителей, такъ и «сиротъ убогихъ, по улицамъ живности просящихъ»⁴⁾.

¹⁾ 9-й пунктъ устав. луцкой и львов. школъ.

²⁾ Акты Запад. Рос. т. IV. № 217.

³⁾ 6-й пунктъ устава львов. школы.

⁴⁾ 4-й пунктъ устава львовской школы.

Занятія въ братскихъ школахъ никогда не начинались безъ молитвы и «предсловія»¹⁾; молитвою же и заканчивались классныя занятія. Ходъ самыхъ классныхъ занятій былъ такой: послѣ молитвы каждый ученикъ обязанъ былъ, повторивши свой вчерашній урокъ, выдать его учителю, при чемъ показать и свои домашнія письменныя упражненія; затѣмъ учитель продолжалъ преподавать ученикамъ начатую науку. Методъ преподаванія употреблялся различный; учитель не наблюдалъ строго одного опредѣленнаго метода, а пользовался, смотря по удобству, всѣми тогда извѣстными способами обученія. Читая урокъ, учитель вмѣстѣ съ тѣмъ писалъ его на доскѣ, или, по прочтеніи въ классахъ, выдавалъ его въ запискахъ для переписки учениками. Послѣ обѣда каждый школьникъ обязанъ былъ списать для себя «на таблицѣ» выданный учителемъ урокъ, исключая малолѣтнихъ, которымъ самъ учитель списывалъ уроки²⁾. Урокъ, списанный въ школѣ начерно, дома снова набѣло переписывался и въ такомъ видѣ представлялся учителю, который обязанъ былъ прочитать его и исправить. Такимъ образомъ усвоеніе чтеній классическихъ въ братскихъ школахъ дѣлалось посредствомъ неоднократнаго списыванія уроковъ. Выгоды этого способа изученія уроковъ понятны. Ученикъ посредствомъ его могъ твердо усвоить урокъ, вникая при перепискѣ въ каждое слово, въ каждую мысль, припоминая при этомъ учительскія объясненія, но вмѣстѣ съ тѣмъ изучалась и каллиграфія и орфографія. Въ классическомъ преподаваніи видны слѣды употребленія методовъ агроаматическаго, когда самъ учитель все читалъ и объяснялъ, а ученики должны были только слушать читаемое, эротематическаго и діалогическаго, когда предметъ уяснялся и изучался посредствомъ собесѣдованія учителя съ учениками, когда учитель разрѣшалъ недоумѣнія учениковъ, или

¹⁾ 8-й пунктъ устава львов. школы.

²⁾ 11 пунктъ устава львов. школы.

предлагалъ ученикамъ вопросы, доводя ихъ постепенно до познания известнаго предмета. Основываясь на характеръ дошедшихъ до насъ учебниковъ, излагавшихся по вопросамъ и отвѣтамъ, каковы ариметика, реторика, не говоря о катихизисахъ, можно думать, что эротематическій методъ былъ болѣе употребителенъ въ братскихъ школахъ. При близости учителей къ ученикамъ и при особенной ревности послѣднихъ къ своему дѣлу, этотъ методъ могъ быть болѣе другихъ умѣстенъ въ братскихъ школахъ. Изучая въ школѣ подъ непосредственнымъ участіемъ учителя болѣе трудныя мѣста заданныхъ уроковъ, ученики усвоили прочитанное учителемъ еще посредствомъ взаимнаго обученія. Методъ взаимнаго обученія выражался въ диспутахъ, состоявшихъ во взаимномъ спрашиваніи учениковъ на одномъ языкѣ и отвѣтахъ на другомъ о чемъ либо изъ прочитаннаго (учителемъ ¹⁾). Одно изъ сильнѣйшихъ побужденій для учениковъ заниматься науками указано въ томъ пунктѣ устава, по которому ученики обязаны были пересказать свой урокъ съ объясненіемъ учительскимъ предъ родителями, родственниками и даже предъ хозяевами дома, въ которомъ жилъ школьникъ ²⁾. Этимъ пунктомъ устава братскія школы видимо старались свѣрѣплять свою связь съ семействомъ и обществомъ.

Суббота назначена была на повтореніе всего пройденнаго въ дѣльную недѣлю, а чрезъ каждыя четыре недѣли производился экзаменъ. Вотъ что говоритъ уставъ луцкаго братства о школьныхъ экзаменахъ: «ректоръ, между прочимъ, долженъ производить испытаніе чрезъ каждыя четыре недѣли, чему научатся дѣти, дабы молодые годы поручаемыхъ школѣ дѣтей напрасно не тратились, за что учителя должны отдать отвѣтъ Богу ³⁾».

¹⁾ 11 пунктъ устав. львов. школы.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Памятники времен. комис. т. I. стр. 68.

Таковъ былъ ходъ и порядокъ учебныхъ занятій въ древнихъ братскихъ школахъ.

Кромѣ школьнаго начальства, само общество уполномочено было правомъ нравственной опеки надъ школьниками. По школьному уставу, отцы обязаны были за своими дѣтьми, а хозяева за своими квартирантами-школьниками строго наблюдать, чтобы они внѣ школы вели себя какъ дѣти благовоспитанныя, чтобы они, какъ говоритъ уставъ, «ведле науки школьной справовались, увичены и людскость повинную часовъ своихъ показуюци всякому стану» ¹⁾. Этимъ пунктомъ своего устава школа хотѣла, чтобы во всемъ поведеніи ея питомцевъ отражались научныя приобрѣтенія, чтобы по наукѣ строилась нравственность учениковъ. О всякомъ неблагородномъ поступкѣ означенныя лица обязаны было довести школьному начальству. Но кромѣ посторонняго надзора въ поведеніемъ учениковъ какъ въ школѣ, такъ и внѣ оной, въ братскихъ школахъ учреждался внутренній взаимный надзоръ. Для этой цѣли учитель обыкновенно поочередно избиралъ двухъ или четырехъ школьниковъ, которые должны были дежурить въ продолженіе недѣли. Обязанность дежурнаго состояла въ томъ, чтобы пораньше пришедши въ школу, онъ подмелъ ее, заточилъ въ ней щепку, и потомъ сѣлъ у дверей класса и записывалъ поздно пришедшихъ въ классъ и рано вышедшихъ изъ него, также шалившихъ и занимавшихся повтореніемъ уроковъ, и списокъ такихъ подавалъ учителю ²⁾.

Не смотря на то, что всѣ правила уставовъ школьныхъ проникнуты строго-религіознымъ духомъ, что каждый пунктъ этихъ уставовъ подтвержденъ словами священнаго Писанія, въ братскихъ школахъ посвящались особые часы для чисто-рели-

¹⁾ 18 пунктъ устава львов. школы.

²⁾ 16 пунктъ устава львов. школы.

гіозно-нравственнаго воспитанія. Таковы были часы предъ богослуженіемъ и послѣ богослуженія въ воскресные и праздничные дни. Въ субботу, послѣ вечерни, учитель обязанъ былъ бесѣдовать съ школьниками «немалый часъ», гораздо больше чѣмъ въ другое время, уча ихъ страху Божию и цѣломудренному дѣтскому праву ¹⁾. Въ этихъ наставленіяхъ онъ высказывалъ, какъ беречься грѣховъ противъ Бога, родителей, наставниковъ и вообще всѣхъ людей, а вмѣстѣ съ тѣмъ внушалъ имъ покорность и благородство въ ихъ поведеніи. Предъ литургіею въ означенные дни учитель обязанъ былъ рассказать ученикамъ исторію праздника и преподать имъ нѣсколько правилъ покорности волѣ Божіей; а послѣ обѣдни и обѣда въ эти дни на учителя лежала обязанность изяснять дневное евангеліе и апостоль въ школѣ такъ, чтобы всѣ ученики могли пересказывать ихъ со всѣми объясненіями ²⁾. Для того, чтобы въ души воспитанниковъ успѣшнѣе вселить чистыя религіозныя убѣжденія и истинно-христіанскую нравственность, братскія школы ревностно заботились о томъ, чтобы ученики неопустительно поспѣвали храмъ Божій въ положенные дни. Уставъ лудцкой школы говоритъ: «такъ какъ все доброе должно начинаться отъ Бога, и такъ какъ каждый ученикъ между свободными науками прежде всего долженъ учиться тому, что ведетъ его ко спасенію, то поставляемъ, чтобы ученики въ каждый воскресный и празднуемый церковію день, въ праздники господскіе, богородичные, апостольскіе и въ другіе дни присутствовали во храмѣ на вечерни, утрени, литургіи и опять на вечерни» ³⁾. Въ простые дни также нѣсколько учениковъ поочередно обязаны были посѣщать храмъ Божій, пѣть и читать на клиросѣ ⁴⁾. Говѣть, исповѣдываться

¹⁾ 14-й пунктъ устав. лвов. школы.

²⁾ 15-й пунктъ того же устава.

³⁾ 11 пунктъ устава лудц. школы.

⁴⁾ Тамъ же.

и приобщаться святыхъ таинъ Христовыхъ ученикамъ совѣтывалось какъ можно чаще; во всѣ четыре поста обязаны были говѣть всѣ ученики ¹⁾).

О наградахъ и наказаніяхъ учениковъ въ братскихъ школахъ немного осталось свѣдѣній. Высшею наградою для бѣднаго ученика было содержаніе его на счетъ братства. Наказанія въ этихъ школахъ были допущены, но съ большими ограниченіями. Такъ, уставомъ львовской школы позволено давать школьникамъ «памятнаго испить по чаши школьной,» такъ какъ «отрочатѣ безуміе на сердцѣ привязано» ²⁾). Конечно, въ этомъ сужденіи о наказаніи дѣтей высказано библейское воззрѣніе на воспитаніе ихъ, господствовавшее во всей тогдашней Европѣ. Въ древнихъ братскихъ школахъ наказаніе совершалось только одинъ разъ въ недѣлю, въ субботу; кромѣ того, допуская наказанія, уставъ этихъ школъ говоритъ, чтобы учитель наказывалъ «не тирански, но учительски, не выше, но по силѣ, не распутне, но покойне и смиренне, не только мірски, но и выше мірскихъ» ³⁾).

Какъ поступленіе въ школу, такъ и выходъ изъ нея воспитанника братская педагогія обезопасила отъ всякихъ случайностей. Еслибы кто захотѣлъ взять изъ школы своего сына, то онъ по уставу школъ долженъ былъ это дѣлать не самъ собою, но при постороннихъ свидѣтеляхъ, при которыхъ сынъ отдавался въ школу. Этимъ порядкомъ школа избавлялась отъ нареканій на нее въ тѣхъ случаяхъ, когда изъ школы выходилъ воспитанникъ, неизучившій вполнѣ положенныхъ наукъ, безъ основательнаго повода со стороны школы.

Вотъ основныя начала педагогіи древнихъ братскихъ школъ. Къ какимъ же общимъ выводамъ приводитъ насъ об-

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ 14-й пунктъ устава льв. школы.

³⁾ 2-й пунктъ устава льв. школы.

зоръ педагогичн и дисциплинн древнихъ братскихъ школъ? Сравнительная братскую педагогію съ началами тѣхъ педагогій, подъ сильнымъ вліяніемъ которыхъ она сложилась, не трудно замѣтить въ ней преобладаніе духа и направленія греческой педагогіи. Сами русскіе, какъ авторъ «Перестороги», доказываютъ, что греки и заводили братскія школы, и заправляли ими ¹⁾). Дамы и сами уже имѣли возможность открыть слѣды преимущественнаго вліянія греческой образованности на братскую педагогію при обзорѣ учебниковъ братскихъ школъ. Формальная сторона іезуитскихъ школъ, которая, такъ сказать, напрашивалась въ братскія школы, не была принята ими послѣдними. Въ уставахъ братскихъ школъ многіе пункты прямо направлялись противъ іезуитской педагогіи, какъ не соответствующей духу и цѣли братскихъ школъ. Для братской искренности и семейной простоты и преимущественно для православія іезуитская педагогія казавась опасною, почему братскія школы относятся къ ней не только не дружелюбно, но даже враждебно. Сама по себѣ педагогія братскихъ школъ была не такъ недостаточна, какъ нарѣдво думаютъ о ней; какъ со стороны умственно-образовательной, такъ и со стороны нравственно-воспитательной она обладала твердыми началами. Никогда притомъ неужно забывать при оцѣнкѣ братскихъ школъ того, что эти школы были первыми, правильно организованными школами на Руси. Конечно, со стороны образованія братскія школы окажутся бѣдными, если мы будемъ судить о нихъ по ихъ названію, по количеству дошедшихъ до нашего времени учебниковъ и по тому, что эти школы не давали никакихъ ученыхъ степеней и правъ своимъ воспитанникамъ, а не по той зрѣлости мысли и несокрушимости характера, съ которыми выпускали въ свѣтъ своихъ воспитанниковъ братскія школы. Безспорно, воспитан-

¹⁾ А. Запад Рос. т. IV. № 149.

нии братских школ не выходили изъ нихъ съ блестящимъ образованіемъ; они могли не знать до малѣйшихъ подробностей ни Цицерона, ни Аристотеля, ни Фомы Аквината: но зато они приобрѣтали въ своихъ школахъ искреннюю и горячую любовь къ своей родинѣ и своей православной вѣрѣ, за которыя твердо стояли, писали и говорили о нихъ и за нихъ съ искреннимъ чувствомъ. Стоитъ только вспомнить незабвенныя для православнаго русскаго потомства имена многочисленныхъ дѣателей, вышедшихъ изъ братскихъ школъ, чтобы вполнѣ оцѣнить ихъ значеніе въ тогдашней жизни православныхъ. По выраженію лѣтописи львовскаго братства, львовская братская школа была источникомъ наукъ для всей вообще Руси, потому что изъ Кіева, куда науки пересажены изъ Львова (?), онѣ распространились и по всей Россіи¹⁾. О виленской школѣ говоритъ сочинитель «Перестороги», что она постепенно возрастала, «людей въ ней ученыхъ много и казводѣвъ (проповѣдниковъ) мудрыхъ выходитъ.... и такъ мужаются и укрѣпляются, посредѣ волковъ невредимы суть»²⁾. Наконецъ, сами враги этихъ школъ, католики и іезуиты, публично признавали за братскими школами великую общественную силу. «Еслибы, — говоритъ депутатъ земли волынской, Древинскій, на варшавскомъ сеймѣ въ 1620 году, — нѣкоторыхъ изъ духовенства нашего отступленіе отъ законнаго своего въ вѣрѣ пастыря не послѣдовало, еслибы отъ насъ испедшіе на насъ не возстали; то таковыя науки, и таковыя училища, толико достойныя и ученые люди въ народѣ російскомъ никогда бы не открылись»³⁾. Вотъ чѣмъ объясняются частыя нападенія на братскія школы, со стороны школьниковъ іезуитскихъ⁴⁾: братскія школы гото-

¹⁾ Ак. Западн. Рос. т. II. № 144.

²⁾ Ак. Запад. Рос. т. IV. № 149.

³⁾ Истор. объ униі Бантышъ-Бажен. стр. 69.

⁴⁾ Supplemen. ad. histor. Russiae Monumen. №№ LXI, LXII.

вили сильныхъ соперниковъ въ жизни воспитанникамъ иезуитскихъ школъ.

Но какъ ни велики были заслуги древнихъ братскихъ школъ, онѣ не могли вполне удовлетворить современнымъ требованіямъ православнаго общества, почувствовавшаго непреодолимую жажду просвѣщенія. Пробужденіе этой жажды, бесспорно, остается за древними братскими школами; но недостаточность этихъ школъ состояла въ томъ, что онѣ далеко уступали во многихъ отношеніяхъ школамъ иновѣрцевъ, съ которыми нужно было бороться православному обществу. Чтобы образовать болѣе вѣрныя силы для успѣшной борьбы съ иновѣрцами, нѣкоторые изъ ревнителей православія заботились объ учрежденіи высшаго училища. Таковымъ является Кіево-братское боговѣнское училище, преобразованное Петромъ Могилою въ коллегію, а потомъ академію.

М. Линчевскій.

(Продолж. будетъ).

ПОЛЬСКІЙ ПРОПОВѢДНИКЪ XVII ВѢКА ІЕЗУИТЪ ТОМА МЛОДЗЯНОВСКІЙ ¹⁾.

(Продолженіе).

II.

О жизни Млодзяновскаго извѣстно мало подробностей. Единственный почти источникъ свѣдѣній объ ней—это полторы страницы у іезуита Каспера Несѣдкаго въ его *Король польской* или польскомъ гербовникѣ (*Herbarz Polski*) ²⁾. Кромѣ того, нѣсколько подробностей о жизни Млодзяновскаго можно найти въ его собственныхъ проповѣдяхъ.

Тома (Томашъ) Млодзяновскій родился въ 1622 году, въ концѣ царствованія короля Сигизмунда III-го. Мѣстомъ его рожденія и первоначальнаго воспитанія было воеводство маювекое и въ частности цѣхановецкій повѣтъ (уѣздъ). 15-ти лѣтъ вступилъ онъ въ іезуитскій коллегіумъ, находившійся въ городѣ Калишѣ и учился здѣсь съ большимъ, какъ видно, успѣхомъ, потому что, по окончаніи курса, ему поручено было сразу чтеніе философіи въ валишскомъ іезуитскомъ коллегіумѣ... Скоро обстоятельства надолго вызвали Млодзяновскаго изъ Польши и даже изъ Европы. Въ это время іезуиты снаряжали

¹⁾ См. Труды Кіевск. дух. Акад. апрѣль.

²⁾ Изданіе *Яна Бобровска* т. IV, стр. 427—429.

миссію на востокъ и именно въ Персію. Въ числѣ другихъ поохотился вступить въ эту миссію и Млодзяновскій. Въ продолженіе пяти лѣтъ своего пребыванія на востокѣ, Млодзяновскій посѣтилъ всѣ священныя мѣста Палестины, Сиріи и пр., но всего больше пришлось ему жить въ Персію,—и именно въ ея столицѣ Испагани. Возратившись въ Европу, Млодзяновскій не сразу прибылъ въ Польшу, но долго еще путешествовалъ по Франціи и Италиі и особенно долгое время жилъ въ Парижѣ, Марсели и Римѣ... По прибытіи въ отечество, Млодзяновскій былъ назначенъ профессоромъ положительнаго богословія — *theologiae positivae* въ іезуитскій коллегіумъ въ Познани; вскорѣ потомъ былъ сдѣланъ ректоромъ этого коллегіума, и наконецъ утвержденъ въ должности вице-провинціала іезуитскаго ордена въ Польшѣ,—что ясно говоритъ о томъ великомъ значеніи, какимъ пользовался Млодзяновскій въ своемъ орденѣ. Прелаты очень уважали Млодзяновскаго и часто поручали ему важныя церковныя дѣла. Такъ онъ, какъ самъ говоритъ въ одной своей проповѣди,—былъ назначенъ предсѣдателемъ комиссіи по дѣлу о чудесахъ отъ иконы Божіей Матери въ Шамотулахъ, въ Равитѣ, въ Познани у францисканцевъ и пр.¹⁾ Окончивши срокъ своего вице-провинціальства, Млодзяновскій, по просьбѣ вѣковскаго епископа *Яна Малаховскаго*, поселился частнымъ образомъ при его дворѣ и чрезъ полтора года послѣ этого скончался въ городѣ Ольбромѣ отъ каменной болѣзни, 9 октября 1686 года. Млодзяновскій жилъ въ продолженіе царствованія королей: Сигизмунда III, Владислава IV, Яна-Казимира, Михаила Корибута и Яна III Собѣскаго.

Въ свое время Млодзяновскій славился въ Польшѣ какъ знаменитый философъ и, еще болѣе, какъ знаменитый богословъ.

¹⁾ *Kazania i Notacja*, г. II стр. 870.

По словамъ Несѣдкаго, онъ *прославилъ* своею ученостію богословскую кафедру въ познанскомъ коллегіумѣ. «Присматриваясь ближе, говоритъ Головинскій, — не можемъ надивиться огромной учености и чрезвычайному трудолюбію этого мужа. Предомно лежатъ огромныя томы сочиненій Млодзяновскаго, и нѣтъ сомнѣнія, что въ свое время онъ былъ самымъ глубокимъ, или какъ называли его современники, *najdoskonalszym* (самымъ лучшимъ) богословомъ и канонистомъ въ Польшѣ¹⁾). Послѣ Млодзяновскаго осталось порядочное количество философскихъ и богословскихъ трактатовъ. Вѣроятно они имѣли нѣкоторое значеніе и за границею; потому что лучшіе изъ нихъ были, какъ говоритъ Головинскій, *превосходно* изданы тамъ еще при жизни автора подъ слѣдующимъ общимъ заглавіемъ: *Integer cursus theologicus et philosophicus. Moguntiae et Dantisci 1682 г.*²⁾)

Но наибольшую славою пользовался Млодзяновскій какъ проповѣдникъ; слава его какъ проповѣдника далеко превзошла собою славу его какъ философа и богослова. Млодзяновскій имѣлъ всѣ задатки къ тому, чтобы сдѣлаться самымъ знаменитымъ и блестящимъ проповѣдникомъ для своего времени. Владѣя какъ нельзя лучше всею мудростію тогдашняго схоластическаго образованія, — онъ въ то же время былъ богатъ такимъ запасомъ жизненнаго опыта, какимъ могъ похвалиться не всякій. Онъ извѣдывалъ почти весь востокъ и всю западную Европу — много видѣлъ, много слышалъ, ко многому присмотрѣлся. Ко всему этому присоединились особенная живость, гибкость и воспримчивость его ума, необыкновенная веселость и шутливость его характера. Услужливый панегиристъ Несѣдкій старается представить Млодзяновскаго какимъ-то подвижникомъ, который въ порывахъ къ нравственному самоусовершенствованію, предавался

¹⁾ Homiletyka, стр. 464.

²⁾ Тамъ же. Нѣкоторые изъ богословскихъ трактатовъ Млодзяновскаго мы видѣли въ библиотекѣ Университета Св. Владиміра.

чуть-ли не самобичеванію и который обладалъ пророческимъ ясновидѣніемъ ¹⁾, но въ тоже время онъ какъ бы мимоходомъ замѣчаетъ, что удивительная веселость и остроуміе въ обращеніи, соединенныя съ необыкновенною ученостію, дѣлали Млодзяновскаго *мильшимъ человекомъ* въ компаніи, и что, вслѣдствіе этого, всякій желалъ познакомиться съ нимъ; паны и магнаты свѣтскіе и духовные наперерывъ другъ передъ другомъ приглашали его въ гости въ свои дворы; его удостоивали своею пріязнію и благоволеніемъ такіе магнаты, какъ Іерем. Вишневецкій, Собѣсскій, Любомірсвій и др.

Слава Млодзяновскаго какъ знаменитаго проповѣдника утвердилась еще въ Познани,—въ то время, когда онъ былъ профессоромъ богословія въ познанскомъ іезуитскомъ коллегіи-

¹⁾ Вотъ что говоритъ вообще Несѣцкій о монашеско-подвижническомъ характерѣ Млодзяновскаго: «Млодзяновскій дотога соблюдалъ монашеское послушаніе и убожество, что будучи уже старикомъ и человекомъ заслуженнымъ и знаменитымъ, не смѣлъ дать какому нибудь дитяти даже образка безъ позволенія старшихъ. Изобрѣтая всевозможныя умерщвленія для своего тѣла, онъ терзалъ его безъ всякаго состраданія. Чистоты своей совѣсти не осквернилъ никакимъ грѣхомъ. Къ святымъ тайнамъ приступалъ послѣ долгаго приготовленія и принималъ ихъ съ великимъ благодареніемъ. Постоянно держа въ рукахъ четки, онъ съ самымъ горячимъ чувствомъ обращался къ Богу. Особенное религиозное чувство онъ питалъ къ *родившемуся* Христу и когда пѣлъ имъ же самимъ сложенные пѣсни объ этомъ таинствѣ, то проливалъ слезы. Для собственнаго уничтоженія и для того чтобы почтить лице Исуса Христа, заплеченное во время Его страданій іудеями, онъ только нѣсколько разъ въ годъ умывалъ свое лице. На исповѣди и помимо ея онъ счастливо успокаивалъ запуганныя совѣсти. Будучи ректоромъ въ Познани, онъ одному скрытному человеку такъ ясно открылъ его совѣсть, что тотъ невольно долженъ былъ сознаться въ своихъ поступкахъ, сказавши, что только развѣ по божественному откровенію они могли стать навѣстными. Въ пророческомъ духѣ нарекалъ онъ многія предсказанія, которыя и сбывались и пр. Ко всему этому Несѣцкій въ концѣ присовокупляетъ, что по смерти Млодзяновскаго тѣло его, перевезенное изъ Ольброра въ Краковъ; лежало негнѣннымъ—кромѣ лица, въ продолженіи 22-хъ лѣтъ и только въ 1708 году разсыпалось.

умѣ. Въ тотъ костель, гдѣ онъ проповѣдывалъ, стекалось множество слушателей, стекалась вся познанская аристократія. Самъ Млодзяновскій въ нѣкоторыхъ своихъ проповѣдяхъ говоритъ съ чувствомъ нѣкотораго самодовольства, что ограда того костела, гдѣ онъ проповѣдывалъ, была наполнена постоянно множествомъ каретъ, что вообще его слушали съ большимъ вниманіемъ и что въ этомъ отношеніи онъ не можетъ пожаловаться на своихъ слушателей ¹⁾. А въ то время трудно было заслужить подобное вниманіе. Для этого требовалось особенное проповѣдническое искусство. И Млодзяновскій, тоже съ явнымъ сознаніемъ своего превосходства, не разъ въ своихъ проповѣдяхъ весьма жестоко и зло, какъ увидимъ, трунить надъ проповѣдниками, которые всевозможными средствами стараются завлечь къ себѣ вниманіе слушателей, но, по своей бездарности, не достигаютъ этой цѣли. Въ 1667 году Млодзяновскій вызванъ былъ въ Люблинъ—быть проповѣдникомъ въ продолженіе имѣвшаго здѣсь происходить *трибунала* ²⁾. Для подобной миссіи обыкновенно выбирались наиболѣе знаменитые проповѣдники. Млодзяновскій съ честію исполнилъ эту миссію и проповѣдническая слава его навсегда упрочилась. Такъ какъ онъ скоро послѣ этого сдѣлался ректоромъ познанскаго коллегіума, то теперь Познань стала главною ареною его проповѣднической дѣятельности. Но зная талантъ Млодзяновскаго, его часто на особенно важные случаи приглашали въ Краковъ и въ Варшаву, и онъ здѣсь въ лучшихъ столичныхъ костелахъ

¹⁾ *Kazania i homilije*—томъ I, стр. 373 и 352.

²⁾ Судебная власть въ Польшѣ принадлежала *старостамъ* (изъ магнатовъ), градскимъ и земскимъ судамъ. Высшую судебную власть представляли *трибуналы*, которые не были постояннымъ судебнымъ мѣстомъ, но собирались въ извѣстные сроки.—Для короны (собственно Польши) въ Люблинѣ и Піотрковѣ, а для Литвы въ Новогрудкѣ и Минскѣ. Трибуналы состояли изъ выбранныхъ шляхтою на сеймнѣхъ депутатовъ; время его засѣданій называлась *каденцією* трибунала.

проповѣдывалъ въ присутствіи короля и знаменитѣйшихъ польскихъ магнатовъ. Кромѣ того многіе изъ магнатовъ часто приглашали его говорить надгробныя проповѣди, по случаю смерти кого нибудь изъ своихъ родственниковъ.

Въ 1678 году Млодзяновскій приступилъ ко изданію своихъ проповѣдей, и въ 1681 году напечаталъ ихъ въ типографіи познанскаго іезуитскаго коллегіума въ четырехъ огромныхъ томахъ in folio (около 600 страницъ каждый) ¹⁾.

Предъ выходомъ въ свѣтъ проповѣди Млодзяновскаго удостоились слѣдующаго *одобренія* (*approbatio*) со стороны каедральнаго познанскаго каноника Стефана Моренскаго, одобренія, напечатаннаго при первомъ томѣ: «Ученія, святообразованныя и имѣющія принести пользу для читателей слова и бесѣды (*contiones et homiliae*) великаго и благочестиваго мужа *Томы Млодзяновскаго societatis Iesu*, доктора святой теологіи и профессора въ познанскомъ коллегіумѣ того же *societatis*, слова и бесѣды, которыя онъ составилъ и говорилъ въ апостольскомъ духѣ, съ *оригинальнымъ* (*singulari*) *изобрѣтеніемъ, при рѣдкомъ и необыкновенномъ методѣ* (*rara*

¹⁾ Полное *заглавіе* собранія проповѣдей его таково: «*Kazania i homilije na niedziele doroczne, takze swienta uroczystsze gla wienkszey ciuwały Boga, króla królów, Najtasnieyszey na zawsze królowy Polskiej Bogarodziey Panny czbi od ksiendza Tomazza Mlodzianowskiego (societatis Iesu) napisane, zebrane, na czttery tomu rozłożone*. Напечатаны проповѣди Млодзяновскаго съ разрѣшенія провинціала іезуитскаго ордена въ Польшѣ Станислава Бранецкаго Вотъ это *разрѣшеніе* (*facultas*), напечатанное при первомъ томѣ: *Contiones et homiliae in Dominicis totius anni et festa solemniora patris Thomae Mlodzianowski, nostrae societatis sacerdotis et theologi, a patribus ad revidendum deputatis dignae publica judicatae, ut typis mandentur si ita fuerit visum illis, ad quos pertinet, auctoritate, ad id mihi concessa, patris nostri Iohannis, Pauli Oliva, Praepositi Generalis, concessi. Lublin, in Feste Accensionis Domini. 19 Maii 1678 an. Stanislaus Branicki, Societatis Iesu per Poloniam Praepositus Provincialis.*

metodo) и по прекрасному плану, и которыя заключаютъ въ себѣ самое разнообразное обиліе содержанія, я отъ имени всего достопочтеннѣйшаго повнанскаго (духовнаго) чина считаю достойнѣшими появленія въ свѣтъ. 4 ноября 1678 года¹⁾. Къ изданію своихъ проповѣдей Млодзяновскій приложилъ латинское *предисловіе* подъ заглавіемъ *ad lectorem doctum*. Здѣсь онъ, сказавши сначала два—три слова о планѣ изданія и о своей проповѣднической методѣ, старается пока-

1) Въ этомъ *одобреніи* г. Н. Петровъ, вопреки Теофану Прокоповичу, хочетъ видѣть *не болѣе, какъ только одобреніе цензора, дающее право на выпускъ въ свѣтъ* Труды Киев. духов. Академіи. Январь. 1866 г. стр. 101, примѣч.). Этими г. Петровъ хочетъ, кажется, сказать, что онъ не придаетъ особеннаго значенія и дѣйствительнаго, буквальнаго смысла ни одному изъ тѣхъ качествъ, которыми охарактеризовалъ Моренскій проповѣди Млодзяновскаго, и что онъ видитъ во всѣхъ ихъ не болѣе, какъ рядъ комплиментовъ познанскаго каноника почтенному отцу *societatis Iesu*. *Одобреніе* Моренскаго, думаетъ г. Петровъ,—не болѣе, какъ *цензорское разрѣшеніе печатать*. Съ этимъ мы не можемъ согласиться. Право или разрѣшеніе (*facultas*) на выпускъ въ свѣтъ проповѣди Млодзяновскаго получили еще въ маѣ 1678 г. отъ бывшаго въ то время провинціаломъ іезуитскаго ордена въ Польшѣ *Станислава Браницкаго*, который одинъ имѣлъ право дозволить или не дозволить этотъ выпускъ. Такимъ образомъ въ *одобреніи* Моренскаго нужно видѣть уже нѣчто большее, чѣмъ одно: «печатать позволяется» или «дозволено цензурою». Въ немъ, по нашему мнѣнію, нужно видѣть, какъ и видитъ Теофанъ Прокоповичъ (Труды Киев. духов. Академіи—1865. Апрель, стр. 637), нѣчто въ родѣ *отзыва* или *рецензій*, въ которой Моренскій высказываетъ свое *мнѣніе* о проповѣдяхъ Млодзяновскаго, извѣстнымъ образомъ *относится* къ нимъ, *судитъ* объ нихъ. Поэтому, если онъ находитъ напр. въ этихъ проповѣдяхъ *оригинальное, единственное* въ своемъ родѣ изобрѣтеніе, *рѣдкій методъ*—словомъ рѣдкіе и необыкновенныя проповѣдническіе приемы, то этимъ довольно ясно даетъ замѣтить людямъ, болѣе или менѣе знакомымъ съ исторією польской проповѣди, что подобныхъ качествъ или, на взглядъ Моренскаго, достоинствъ, которыми Млодзяновскій производилъ настоящій фуроръ, не видно было доселѣ, что они дѣйствительно нѣчто *оригинальное и единственное* въ своемъ родѣ, нѣчто *рѣдкое и необыкновенное* и что по этому самому они, по всей справедливости, должны приобрѣсти славу для Млодзяновскаго, какъ для человѣка, который привнесъ нѣчто *новое* въ польскую проповѣдь.

затѣ потому ту пользу, какую могутъ извлечь изъ его гонимій проповѣдники, затрудняющіеся *materією* для своихъ казаній и, наконецъ, считаетъ нужнымъ связать нѣсколько словъ въ оправданіе своихъ, новыхъ для того времени, литературно-гомилетическихъ приемовъ. Послѣ предисловія поставленъ слѣдующій, заимствованный у блаж. Іеронима, эпиграфъ, которымъ Млодзяновскій заранѣе даетъ намъ предчувствовать характеръ своего проповѣдничества: «*Salvatoris quia dura videntur eloquia, plurimi discipulorum retrorsum abierunt; unde non mirum, si et nos ipsi, vitiiis detrahentes, offendimus plurimos. Disposui nasum secare faetentem; timeat qui crimosus est; quid ad te, qui se intelligis innocuum, de te dictum putas, in quodcum que vitium stili mei macro contorquetur*». *Hieronym. ad Marcel.* Первый томъ своихъ проповѣдей Млодзяновскій посвящалъ бывшему въ то время на престолѣ польскому королю Яну III Собѣсскому». Янъ III, вѣроятно, былъ лично знакомъ съ Млодзяновскимъ. Несѣцкій говоритъ, что когда Янъ услышалъ о смерти Млодзяновскаго, то сказалъ: «орденъ іезуитовъ понесъ великую утрату въ этомъ человѣкѣ». Въ *посвященіи* проповѣдникъ желаетъ, между прочимъ, королю, чтобы, во время его правленія, единый во святой Троицѣ Богъ помогъ отечественной саблѣ положить на полѣ сраженія столько непріятелей св. креста (т. е. турокъ, съ которыми тогда имѣла начаться война), сколько находится буквъ въ посвящаемомъ королю томѣ проповѣдей. Второй томъ проповѣдей посвященъ Маріи-Казимірѣ, супругѣ короля Яна III; третій — Еленѣ-Теклѣ Любомірской, женѣ краковскаго воеводы; четвертый — графамъ Опаленскимъ, изъ которыхъ одинъ былъ брестскимъ воеводой, другой — познанскимъ епископомъ викаріемъ, а третій — маршаломъ короннаго трибунала. Въ посвященіи Млодзяновскій слѣдующимъ образомъ восхваляетъ фамилію Опаленскихъ: «достаточно для фамиліи и одна какая нибудь великая

почетъ; но когда одинъ изъ родныхъ воевода генералъ; другой—бискупъ, а третій—опять воевода и трибунальскій маршалъ, то это уже особенная знаменитость сенаторскаго дома вашей ясновельможной милости—моихъ пановъ и благодѣтелей, которой другіе дома могутъ только желать, или вспоминать объ ней, но не утѣшаться ею теперь». Кроме того нѣкоторыя отдѣльныя проповѣди, преимущественно надгробныя, вошедшія въ четвертый томъ, но напечатанныя уже разъ и прежде, посвящены особо нѣкоторымъ лицамъ. Такъ, *бесѣда на праздники св. Станислава Костки* (IV, 278) посвящена Юаннѣ женѣ воеводы люблинскаго и Людовикѣ старостинѣ навельной—Косткамъ. Вотъ слова *посвященія*: «великое счастье имѣть на землѣ великій родъ; но еще большая утѣха имѣть зачатки его (рода) и на небѣ. Для того, чтобы почтить кровь блаженнаго Костки, я иду съ этимъ *казаничкомъ* (проповѣдкою) въ домъ вашего панства и покорно посвящаю ее вамъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ посвящаю ее и отъ моего ордена; ибо вы ясновельможное панство—внучки и племянницы тѣхъ великихъ княгинь Острожскихъ и Корецкихъ, которымъ орденъ нашъ служилъ какъ своимъ господамъ и за это пользовался и доселѣ пользуется благодѣтельной материнскою ихъ любовію, выражавшеюся въ обширныхъ фундашахъ и пожертвованіяхъ, каковыми они его надѣлили. Эта рожденная любовь и щедрость Костковъ къ нашему ордену по наслѣдству перешли и къ вамъ и особенно обильно проявляются для нашего повзанскаго коллегиума. Да все это—старопольское, но самое лучшее слово: *«Господь Богъ да заплатитъ»*.—Нѣкоторыя изъ проповѣдей надгробныхъ посвящены родственникамъ тѣхъ лицъ, при гробѣ коихъ были произнесены. Такъ надгробное слово надъ Людвигою Опазенскою посвящено ея мужу старостѣ менашржацкому и т. п. Расположеніе проповѣдей Млодзяновскаго по томъ слѣдующее: въ верхнихъ трехъ томахъ включаются

•

всѣ проповѣди *na niedziele dorozne* т. е. на всѣ воскресные дни цѣлаго года, начиная съ недѣли Фоминной до Пасхи; а въ остальномъ четвертомъ томѣ проповѣди на *święta uroczystsze*, т. е. на самые торжественные праздники, и проповѣди надгробныя. Расположеніе изданія таково, что проповѣди, когда бы то ни было говореныя авторомъ въ известный воскресный день или праздникъ, стоятъ вмѣстѣ рядомъ: расположеніе, такимъ образомъ, нехронологическое.

Послѣ этихъ вѣдншихъ свѣдѣній о личности Млодзяновскаго и о его проповѣднической дѣятельности перейдемъ къ внутреннему и подробнѣйшему знакомству съ самими его проповѣдями. Въ этомъ случаѣ мы будемъ слѣдовать такому плану: сначала скажемъ о тѣхъ основныхъ мотивахъ, вкругъ которыхъ вращается содержаніе проповѣдей Млодзяновскаго, потомъ познакомимъ читателя съ ихъ литературной формой т. е. съ тѣми гомилетическими приѣмами, вообще съ тою своеобразною художественностію проповѣдей Млодзяновскаго, которая приобрѣла ему такую славу; наконецъ скажемъ нѣсколько словъ о значеніи Млодзяновскаго въ исторіи польской проповѣди и о вліяніи его на дальнѣйшій ходъ польскаго проповѣдничества.

III.

Млодзяновскому пришлось жить и проповѣдывать въ самое тяжкое для Польши время. Изъ проповѣдей Млодзяновскаго видно, что онъ послѣ своихъ продолжительныхъ странствованій по востоку и по западной Европѣ прибылъ въ отечество, чтобы навсегда уже остаться въ немъ, въ началѣ царствованія короля Яна Казимира, въ концѣ первой половины XVII вѣка. А съ этого именно времени Польша и начала обнаруживать явные признаки своей близкой политической смерти.

Оъ этого времени въ ней, съ одной стороны, начинается проявляться въ самыхъ безобразныхъ формахъ и въ самыхъ неслыханныхъ размѣрахъ та внутренняя анархія которая сдѣлала конституцію Рѣчи Посполитой посмѣшищемъ остальной Европы, и при которой существованіе Польши, какъ живаго и самостоятельнаго политическаго организма, было просто дѣломъ невозможнымъ; съ другой стороны, съ этого же времени постепенно начинается и внѣшнее разложеніе Рѣчи Посполитой... Постоянныя войны Польши то съ своими собственными подданными (казаками), то съ своими сосѣдями (Шведіей, Россіей и Турціей), причины которыхъ лежали главнымъ образомъ въ религіозномъ фанатизмѣ ея по отношенію къ диссидентамъ протестантамъ и православнымъ, фанатизмѣ, воспитанномъ въ ней иезуитами, всѣ эти войны кончаются, большею частію, неудачно для Рѣчи Посполитой, а потому и ведутъ за собою постепенное отнятіе лучшихъ ея провинцій то тѣмъ, то другимъ изъ ея сосѣдей.

Млодзяновскій жилъ и проповѣдывалъ болѣе тридцати лѣтъ въ эту печальную для его отечества пору. На его глазахъ совершались событія, имѣвшія самое рѣшительное вліяніе на дѣльнѣйшую судьбу его отечества, событія, въ которыхъ ясно сказывалась близость паденія Рѣчи Посполитой. На его глазахъ произошло отпаденіе Смоленска, сѣверской области и Малороссіи по лѣвую сторону Днѣпра и воссоединеніе всѣхъ этихъ областей вмѣстѣ съ Киевомъ (на правой сторонѣ) къ Россіи; на его же глазахъ Малороссія, по правую сторону Днѣпра, была отдана Дорошенкомъ туркамъ, былъ взятъ, страшно разграбленъ и разоренъ турками Каменецъ-Подольскъ, была завоевана ими же вся Подолія; на его глазахъ курфирстъ бранденбургскій, давнишній вассалъ Польши добился полнѣйшей независимости, а Швеція забрала себѣ Лифляндію. Чтоже, выразилъ ли Млодзяновскій въ своихъ проповѣдяхъ живое отно-

шеніе къ своей, богатой такими знаменательными событіями, современности?

Да, выразилъ, и выразилъ, можно сказать, даже больше, чѣмъ сколько слѣдовало. Еще со времени Скарги польская проповѣдь потеряла характеръ силы чисто-религіозной и стала проявлять въ себѣ, въ самыхъ обширныхъ размѣрахъ, элементъ политическій. И въ проповѣдяхъ Млодзяновскаго элементъ этотъ высказывается иногда такъ рѣзко, что его (Млодзяновскаго) скорѣе можно принять за свѣтскаго политическаго оратора, чѣмъ за церковнаго проповѣдника. Политическій характеръ, усвоенный современною Млодзяновскому польскою проповѣдію, можно объяснить, между прочимъ, и тѣмъ обстоятельствомъ, что въ ту эпоху свѣтское ораторство и вообще свѣтская литература стала въ совершенный разрывъ съ дѣйствительною политическою жизнію народа и превратилась въ пустой и безсодержательный панегирикъ. Шляхетское общество, упоеваемое дымомъ лести, думало только о гербахъ, да о золотой вольности. Поэтому люди, въ которыхъ не погасла еще совершенно искра горячей любви къ отечеству и которые болѣе или мѣнѣе вѣрно понимали его дѣйствительныя нужды, только съ церковной кафедрѣ и могли высказывать обществу такіе или другіе благовременные политическіе совѣты и предостереженія. Священный авторитетъ церковной кафедрѣ, съ одной стороны, ручался за возможность болѣе плодотворнаго рѣшительнаго и вѣрнаго дѣйствія этихъ совѣтовъ и предостереженій, а съ другой достаточно и надежно гарантировалъ личность патріота въ томъ случаѣ, еслибы голосъ оказался слишкомъ уже смѣлымъ будильникомъ гордаго, но тупаго шляхетскаго самодовольства. Какъ ни обезобразили іезуиты характеръ Польскаго проповѣдничества, все же появлялись иногда на польской церковной кафедрѣ такія лица, которыя горѣли искреннимъ желаніемъ сослужить вѣрную службу своему отечеству. Къ числу

такихъ рѣдкихъ личностей, по всей справедливости, можно причислить и Оому Млодзяновскаго. Главный и единственный нервъ, заправляющій и движущій всѣмъ содержаніемъ его проповѣдей— это самая горячая любовь къ отечеству, которое проповѣдникъ постоянно называетъ не иначе, какъ *милою отчизною*, *первою послѣ Бога, Пресвятой Дѣвы и послѣ святаго костела* (знаменательное выраженіе!) *матерью*. Вслѣдствіе этого, проповѣди Млодзяновскаго постоянно имѣютъ въ виду тогдашнія обстоятельства Польши.

Изъ проповѣдей Млодзяновскаго видно, что онъ очень хорошо видѣлъ и чувствовалъ то бѣдственное положеніе, въ которомъ находилась тогда его *милая отчизна*. Въ одномъ мѣстѣ онъ сравниваетъ ее съ *больнымъ сыномъ* евангельскаго управителя. (Іоанна 4, 46). Что будемъ разумѣть, сравниваетъ проповѣдникъ, подъ этимъ больнымъ сыномъ? Можно-бы толковать, что здѣсь разумѣется человекъ, пребывающій въ смертномъ грѣхѣ; но *обстоятельства нынѣшняго времени заставляютъ насъ разумѣть подъ этимъ больнымъ наше польское королевство*¹⁾. Въ другой проповѣди онъ сравниваетъ свое отечество съ человекомъ, шедшимъ изъ Іерусалима въ Іерихонъ и *снадшимъ въ разбойники*, которые избили его до смерти. «Въ нынѣшнемъ евангеліи, говоритъ Млодзяновскій, Господь намъ повѣствуетъ о человекѣ, который шелъ изъ Іерусалима въ Іерихонъ... Объ этомъ человекѣ Господь Христосъ говоритъ во первыхъ, что онъ попался разбойникамъ, во вторыхъ, что они его ободрали, въ третьихъ, что избивши и изранивши его, они ушли, и въ четвертыхъ, что онъ остался полуживымъ. Не истолковалъ Господь намъ, что это былъ за человекъ. Я принимаю на себя это истолкованіе... *Человекъ тотъ—«это наша корона, наша милая отчизна»*²⁾. И послѣ

¹⁾ II, 190.

²⁾ I, 441—444.

этого онъ начинаетъ подробно прилагать указаные четыре пункта къ своему отечеству...

Всю свою проповѣдническую дѣятельность Мюдзяновскій посвятилъ *на излеченіе ранъ* своей *милой*, но больной *отчизны*. Главнымъ лекарствомъ избралъ онъ постоянное обнаруженіе предъ милою отчизною *внутреннихъ причинъ* ея болѣзпи. Этими причинами онъ считаетъ *грѣхи Польши*, за которые Богъ такъ жестоко и наказываетъ ее... Проповѣдникъ живо слѣдитъ за всѣми современными событіями, и при каждомъ новомъ несчастіи своего отечества—послѣ ли проиграннаго сраженія, послѣ ли отнятія какойнибудь области, сейчасъ же выставляетъ на видъ эти грѣхи, какъ главную причину нанесенной Польшѣ раны. Въ другой разъ, рисуя общую печальную картину больного состоянія своей милой отчизны въ данную минуту, онъ опять указываетъ на тѣ же самыя грѣхи... Вообще, думаетъ Мюдзяновскій,—Польша, вѣроятно, грѣшнѣе всѣхъ другихъ государствъ Европы, когда Богъ такъ жестоко и такъ непрерывно наказываетъ ее. »Было бы, говоритъ проповѣдникъ, неразумнымъ упорствомъ утверждать, что то именно, а не другое королевство, та именно, а не другая провинція самая грѣшная, грѣшнѣе всѣхъ предъ Господомъ Богомъ... Господь Богъ караетъ ипогда въ этомъ мірѣ и добрыхъ. Все же, идя путемъ догадокъ, легко можно допустить, что наша корона, наша отчизна есть самая преступная, преступнѣе всѣхъ предъ Господомъ Богомъ. Всякій согласится съ тѣмъ, что въ адѣ самое большое наказаніе будетъ терпѣть тотъ, у кого грѣховъ было больше всѣхъ. Вообще, болѣе жестокое наказаніе несетъ тотъ, кто преступнѣе. Теперь спросимъ: какое католическое королевство Европы въ настоящее время наиболѣе наказано Господомъ Богомъ? Есть много такихъ королевствъ, что наслаждаются совершеннымъ покоемъ,—напр. близкая намъ Италія. Франція воюетъ, но

вобѣждаетъ; Испанія и Португалія почти спокойны. Царство нѣмецкое не ведетъ никакой войны; чехи тоже наслаждаются миромъ.... Что же мы? Начиная съ *Желтыхъ Водъ* ¹⁾, въ продолженіи вотъ почти двадцати пяти лѣтъ, мы находимся въ постоянной войнѣ. Нѣтъ ни одного сосѣда, который бы не опустошалъ насъ. Можно исключить развѣ Силезію и Моравію, но и эти вредили намъ потихоньку. Опустошало насъ козачество, опустошали татары, опустошала Москва, опустошали шведы, венгры, бранденбургецъ. Къ довершенію гора, Господь Богъ выслалъ на насъ дракона, который привыкъ поглощать цѣлыя государства, выслалъ турка, который проглотилъ Каменецъ и Подолію, а Львовъ сдѣлалъ уже украиной. Очевидное дѣло, что Польша больше всѣхъ наказана Богомъ: значить она и грѣшнѣе всѣхъ предъ Нимъ. ²⁾

Нужно отдать честь Млодзяновскому. Дѣлая діагностику болѣзни своей отчизны, онъ вѣрно умѣлъ понять и какъ нельзя лучше выставить на показъ грѣха своего пациента. На одномъ только грѣхѣ спотынулся нашъ врачъ,—на такомъ грѣхѣ, который именно составлялъ роковое *быть или не быть* его милой отчизнѣ. Въ этомъ случаѣ съ Млодзяновскимъ повторилась печальная исторія другаго такого же горячаго польскаго патриота-проповѣдника—*Петра Скарпи*. Въ этомъ случаѣ Млодзяновскій показалъ, что онъ искренній *іезуитъ*, что іезуитскій образъ мыслей глубоко вѣдрился въ его плоть и кровь, быть можетъ недовѣдомо для него самого, и наложилъ свою твердую печать на его политическій смыслъ, въ другихъ случаяхъ умѣвшій такъ вѣрно оцѣнивать явленія современной эпохи. Млодзяновскій искренно и горячо любилъ свою *отчизну*,

¹⁾ Мѣсто первой битвы Хмельницкаго съ поляками. Поляки были разбиты на голову. Два гетмана—Потоцкій и Калиновскій были взяты въ плѣнъ. Битва происходила 15-го апрѣля и 22-го мая 1648 г.

²⁾ III, 164.

но онъ любилъ ее, по собственному сознанию, *только посты съ римскаго костела*; значить, любовью его къ отчизнѣ должна была руководить другая болѣе сильная любовь — любовь къ католичеству. Въ этомъ вся разгадка политической безтактности гаяикъ горячихъ польскихъ патриотовъ, какъ Скарга, Млодзяновскій и другіе имъ подобныя.

Грѣхи Польши, указываемые Млодзяновскимъ, можно раздѣлить на два разряда. Одни принадлежать къ сферѣ *религіозно-правственной*, другіе — къ сферѣ *соціально-политической*. Разсмотримъ сначала первые.

Подобно Скаргѣ, и Млодзяновскій убѣжденъ, что католическая вѣра есть единственный якорь спасенія для Польши, что Польша тогда только будетъ наслаждаться полнымъ могуществомъ и благоденствіемъ, когда въ ней будетъ *одна только вѣра*, когда *вся она* сдѣлается католическою. ¹⁾ Поэтому самымъ первымъ и самымъ главнымъ грѣхомъ Польши, за который Богъ такъ жестоко наказываетъ ее, служить, по мнѣнію Млодзяновскаго, *недостатокъ въ ней ревности по католической вѣрѣ*. Въ чемъ же обнаруживается недостатокъ этой ревности, — по мнѣнію Млодзяновскаго? Въ томъ, что въ Польшѣ существуютъ равнаго рода *еретички* (протестанты) и *хитизматички* (православные), и что Польша относится къ этому равнодушно. Сравнивая Польшу въ одной своей проповѣди съ евангельскимъ должникомъ, Млодзяновскій говоритъ: «Милая отчизна, корона польская! Не должны ли и мы десять тысячъ талантовъ, не исполниа десяти заповѣдей Божиихъ? Кто искренній лютеранинъ, тотъ будетъ желать, чтобы существовало одно только лютеранство, кто искренній кальвинистъ, тотъ будетъ желать одного только кальвинизма; поэтому кто искренній католикъ, тотъ долженъ желать, чтобы процвѣтало одно

¹⁾ II, 343—344. III, 57.—и др.

только католичество... Что же наша Польша? — номойная яма для всѣхъ заблужденій, для всѣхъ ересей, которыя гдѣ-то тамъ народились, а несчастную Польшу избрали своимъ отечествомъ. Вотъ первая тысяча талантовъ, которую мы должны Господу Богу нашему! Ибо первая заповѣдь Господня, запрещающая много боговъ, этимъ самымъ запрещаетъ и много вѣръ. Объ этомъ св. Писаніе говоритъ: одинъ Богъ, одна вѣра, одно крещеніе. О, еслибы мы, поляки, согласились допустить, покрайней мѣрѣ, одну только такую нибудь ересь вмѣсто того, чтобы дозволить гнѣздиться у себя многоголовой гидрѣ...¹⁾ »Нѣтъ въ мірѣ, — говоритъ въ другомъ мѣстѣ Млодзяновскій, — ни одного католическаго, христіанскаго, (sic) схизматическаго, еретическаго королевства, которое имѣло бы у себя такъ много различнаго рода *кесарій*, какъ наша корона. Въ Гданскѣ есть у насъ меннониты, которые ничѣмъ не равняются отъ аріанъ; есть у насъ армяне, которые еще не соединены съ римскою церковью, а исповѣдуютъ великую ересь евтихіанскую. Есть у насъ кальвинисты, лютеране, схизматики... Но и еще мало для насъ всего этого вавилонскаго смѣшенія; есть еще у насъ и магометане въ лицѣ татаръ, которые живутъ около Вильны, Острога и въ другихъ мѣстахъ, и объ обращеніи которыхъ не знаю и не слышалъ, заботится ли кто нибудь.«²⁾ Такимъ образомъ Млодзяновскій считаетъ первымъ и величайшимъ грѣхомъ Польши существованіе въ ней протестантовъ и схизматиковъ.. Чего же хочетъ Млодзяновскій? Незная хорошо положенія разновѣрцевъ (диссидентовъ) въ тогдашней Польшѣ, можно было бы заключить изъ жалобъ Млодзяновскаго, что диссиденты пользовались тогда полною терпимостью со стороны Рѣчи Посполитой и что только въ

1) II, 230—231.

2) I, 318.

глазахъ какого нибудь іезуита, въ родѣ Млодзяновскаго, *такая* терпимость—уже слишкомъ большая привилегія для еретиковъ въ католическомъ государствѣ. Думать такъ значило бы горько ошибаться... Ддиссиденты давно уже перестали пользоваться въ Польшѣ полною терпимостью. Они начали постепенно терять свои религіозныя и гражданскія права и привилегіи, свое равенство въ этомъ отношеніи съ католиками,—еще съ тѣхъ поръ, какъ только вступили на польскую почву іезуиты. Еще во время короля Стефана Баторія іезуиты успѣли склонить польское правительство къ политическому преслѣдованію диссидентовъ; съ началомъ же царствованія Сигизмунда III, такое преслѣдованіе сдѣлалось нормою внутренней политики польскаго государства, въ планы которой и вошла столь влополучная для южно-русскаго народа унія... Самъ же Млодзяновскій, показывая въ одной изъ своихъ проповѣдей несостоятельность лютеранства и кальвинизма, приводитъ въ доказательство этой несостоятельности, между прочимъ, слѣдующій замѣчательный доводъ, объ истинномъ смыслѣ котораго проповѣдникъ іезуитъ и не подозрѣвалъ: »Съ какимъ быстрымъ успѣхомъ начали лютеране и кальвинисты свое дѣло! Цѣлыя провинціи и королевства приняли ихъ ученіе. Но, потомъ, постепенно люди начали присматриваться къ нимъ, и сила ихъ уменьшилась. И у насъ, при вступленіи на престолъ Сигизмунда III, между свѣтскими сенаторами было только семь католиковъ, а теперь, когда я произношу эти слова,—едва едва найдется одинъ или другой сенаторъ изъ еретиковъ. Здѣсь, въ самой Познани, развѣ не большая часть еретиковъ засѣдала когда-то въ городскомъ магистратѣ? А теперь, слава Богу, ни одинъ еретикъ не засѣдаетъ, и такимъ образомъ, постепенно вѣра лютеранская и кальвинская начинаетъ дѣлаться у насъ только *купеческою*... Не говорю уже о томъ, что многія великія фамиліи, упорно стоявшія въ ереси, по волѣ

Господа Бога, совершенно выродились въ Польшѣ... Гдѣ напр. *Гурки*—паны надъ панами? гдѣ другіе дома? *) Такимъ образомъ, по свидѣтельству самого Млодзяновскаго, къ его времени польскіе диссиденты давно уже утратили свои гражданскія права и привилегіи среди того общества, которое постоянно только и бредило что о *золотой вольности* да о *равенствѣ*. Значить, они жили въ своемъ отечествѣ, не пользуясь наравнѣ съ другими покровительствомъ его законовъ, жили и страдали. Итакъ повторяемъ, чего же еще хочетъ Млодзяновскій? какой еще ревности требуетъ онъ у католиковъ по отношенію къ диссидентамъ?

Онъ хочетъ, чтобы насильственные мѣры противъ диссидентовъ были усилены до самой послѣдней степени. Ему—горячему патриоту, скорбящему о бѣдствіяхъ отечества, не приходило на мысль, что всѣ несчастныя для Польши войны съ сосѣдями были вызваны главнымъ образомъ преслѣдованіемъ диссидентовъ, что война, на примѣръ, съ казаками, перешедшая потомъ въ войну съ Россіей, происходила главнымъ образомъ изъ-за религіозныхъ интересовъ, вслѣдствіе притѣсненій православной вѣры, начавшихся съ появленіемъ уни. И теперь, когда отъ облегченія судьбы диссидентовъ, отъ дарованія имъ гражданскихъ и религіозныхъ правъ наравнѣ съ католиками, словомъ отъ примиренія съ ними зависѣло почти все спасеніе Польши, Млодзяновскій старается возбудить противъ нихъ политическія страсти и религіозный фанатизмъ католиковъ. Въ этомъ отношеніи онъ особенно бываетъ ревностенъ, когда дѣло идетъ о протестантахъ, которыхъ онъ зоветъ общимъ именемъ *еретиковъ*. Какихъ только средствъ не употребляетъ Млодзяновскій, чтобы представить ихъ предъ католиками въ самомъ черномъ свѣтѣ! Для того, чтобы возбудить противъ

*) II, 378—379.

нихъ политическія страсти, онъ старается представить ихъ самыми коварными врагами Рѣчи Посполитой, называетъ ихъ *измѣнниками, хищными волками*, прикрывающимися лишь только овечьей кожей и проч. «Католики, вызываетъ онъ въ одной своей проповѣди,—католики! знаете ли, кто вамъ никогда не можетъ быть пріателемъ? Ктонибудь скажетъ: «пока свѣтъ свѣтомъ, —чужеземецъ не можетъ быть полкомъ братомъ...» Не хорошо такъ думать о другихъ народахъ; св. Писаніе учитъ насъ, что всѣ мы во Христѣ братья... Вотъ я вамъ скажу, католики, кто никогда не можетъ быть вамъ пріателемъ: аріанинъ ¹⁾, лютеранинъ, кальвинистъ, евангеликъ— словомъ всякій еретикъ,—вотъ кто никогда не можетъ быть католикамъ пріателемъ. Вы это видѣли на опытѣ. Во время шведской войны вы узнали ихъ пріязни. Вспомните и другіе случаи, и вы увидите, что еретическая пріязнь или превращалась въ явное недоброжелательство, или же высказывалась въ такомъ видѣ, который можно выразить слѣдующею фразою: «*такъ, хорошо; но если бы не то, nisi...*» Подумайте, что слѣдится въ этомъ *но*; что значить это *если бы не то*; что заключается въ этомъ *nisi*: истинная связь сердець—это вѣра; поэтому когда люди рознятся вѣрой, то рознятся и симпатіями» ²⁾ Очевидно, Млодзьяновскій хочетъ задолорить поддковъ-протестантовъ въ недостатокѣ патріотизма,—какъ будто забывая, что прежде они не разъ давали самые блистательные его примѣры, что вообще они были самыми честными и полезными гражданами Рѣчи Посполитой, и что только постоянныя преслѣдованія, которыя они терпѣли отъ католиковъ, заставили ихъ во время войны съ шведами (при Янѣ Казимірѣ), если не сочувствовать вполне шведамъ, своимъ единовѣрцамъ въ наде-

¹⁾ *аріанами* называли тогда въ Польшѣ соцініанъ.

²⁾ II, 848. Смотр. еще: II, 38, I, 352, IV, 163.

ждѣ на лучшую будущность, то по крайней мѣрѣ, соблюдать строгій нейтралитетъ и казаться какъ будто равнодушными къ судьбамъ несправедливаго къ нимъ отечества. Самъ же Млодзьяновскій въ той фразѣ, которою онъ хочетъ выразить образъ въ высшей степени преступнаго, по его мнѣнью, поведенія протестантовъ во время шведской войны, объясняетъ, быть можетъ самъ того не замѣчая, почему протестанты не могли стать твердо и рѣшительно за одно съ католиками противъ шведовъ.. Они стали бы, *visi...*, если бы не были обижаемы католиками, *если бы не* чаяли отъ шведовъ облегченія своей участи ¹⁾. Для того, чтобы возбудить въ католикахъ религіозный фанатизмъ противъ протестантовъ, Млодзьяновскій не разъ старается увѣрять, что они «почти что не вѣруютъ въ бытіе Божіе, а въ сердцахъ и даже въ поступкахъ своихъ смѣются надъ бессмертіемъ души» ²⁾; называетъ ихъ иудеями, хриstopродавцами ³⁾, цекельными дехтрами ⁴⁾, бѣсами ⁵⁾, а въ одномъ мѣстѣ высказываетъ даже предположеніе, не хуже ли они еще и самыхъ бѣсовъ ⁶⁾. Вообще проповѣдникъ воспользуется на всевозможные способы, чтобы представить религіозныя воззрѣнія протестантовъ въ такихъ чертахъ, которыя способны были бы поселить какъ можно больше отвращенія къ нимъ въ сердцахъ благочестивыхъ католиковъ и возбудить

¹⁾ Кстати припомнить здѣсь слова извѣстнаго польскаго писателя Трендовскаго: «Янъ Радзивиллъ сталъ во главѣ литовскихъ кальвинистовъ. Соединеніе его съ шведами вывѣяло ему въ преступленіе: но, ради Бога, кто знаетъ всѣ тѣ жестокости, которыми терзали литовскихъ кальвинистовъ, тотъ будетъ судить иначе: утопающій хватается и за бриту. Виноваты тѣ, которые принудили Ява и диссидентовъ къ такому шагу. «Chowanna.» Вѣстникъ Юго-запад. Россіи 1868. № 8. Отд. II, стр. 68-я.

²⁾ II, 231.

³⁾ III, 330.

⁴⁾ II, 7.

⁵⁾ II, 59 и 60.

⁶⁾ III, 46.

ревность къ принатію наиболѣе рѣшительныхъ мѣръ противъ столь закоренѣлыхъ враговъ Рѣчи Посполитой и самого Бога. По отношенію къ православнымъ (схизматикамъ) тонъ Млодзяновскаго вообще значительно умѣреннѣе. Но и ихъ существованіе въ Польшѣ постоянно беспокоитъ его. Поэтому во многихъ изъ своихъ патетическихъ тирадъ, имѣвшихъ цѣлью возбудить католическую ревность, онъ ставитъ и ихъ на ряду съ прочими диссидентами. Такъ въ одномъ мѣстѣ онъ взываетъ: «Господи мой, котораго жаждетъ душа и сердце мое: для того, чтобы Ты имѣлъ большее желаніе жить въ моемъ сердцѣ, я радъ бы соединить въ мое сердце сердца всѣхъ этихъ задалыхъ *учителей, проповѣдниковъ, еретиковъ, схизматическихъ владыкъ и поповъ*, и въ особенности тѣхъ, которые уже склоняются къ истинной вѣрѣ (т. е. уніатовъ ¹⁾. «Будемъ молиться, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, и о *схизматикахъ нашихъ*, чтобы Господь Богъ нашъ отвратилъ ихъ отъ всѣхъ заблужденій и соизволилъ призвать къ св. матери—католической и апостольской церкви» ²⁾. Итакъ, въ чемъ же, по мнѣнію Млодзяновскаго, должны состоять эти рѣшительныя мѣры противъ диссидентовъ, которыя бы засвидѣтельствовали самымъ очевиднымъ образомъ ревность Польши къ вѣрѣ католической? Какія его опредѣленныя желанія и намѣренія на счетъ судьбы диссидентовъ въ Польшѣ?

Онъ хочетъ того, чего вообще хотѣли польскіе іезуиты въ его время. А чего хотѣли тогда эти начальники благоденствія Рѣчи Посполитой,—объ этомъ краснорѣчиво говоритъ слѣдующій фактъ. «Когда слѣдовало—рассказываетъ одинъ историкъ польскій,—обдумывать самыя дѣйствительныя мѣры для спасенія отечества и отвращенія несчастій ³⁾, совѣщанія сейма

¹⁾ I, 175.

²⁾ I, 318.

³⁾ Дѣло было во время войны со шведами, когда триумвиратъ изъ швед-

(въ Варшавѣ 10-го іюня 1656 года) начался совершенно неумѣстнымъ преслѣдованіемъ арианцевъ. Первый поводъ подалъ іезуитъ Корватъ ¹⁾, который въ рѣчи, произнесенной обыкновенно при открытіи сеймовыхъ совѣщаній, возставалъ противъ иновѣрцевъ и приглашалъ короля и сеймъ истребить ихъ, какъ враговъ вѣры. Эти неумѣстные слова должны были повредить всѣхъ иновѣрцевъ, а потому Любовицкій, маршалъ посольской палаты, долженъ былъ объяснить, что евангеликовъ и исповѣдующихъ восточную церковь, вѣрующихъ въ св. Троицу, нельзя считать врагами вѣры, подлежащими истребленію, что этого заслуживаютъ одни только арианцы, тѣмъ болѣе, что они соединялись съ шведами противъ отечества. И дѣйствительно, послѣдоваало рѣшеніе сейма, предписывающее имъ въ теченіи трехъ лѣтъ оставить земли Рѣчи Посполитой, если они не откажутся отъ своихъ заблужденій ²⁾. Черезъ три года на варшавскомъ же сеймѣ (1 мая 1661 г.), когда тотъ же сеймовый проповѣдникъ іезуитъ Корватъ вызвалъ опять бурю фанатическою рѣчью противъ иновѣрцевъ, постановленіе прежняго сейма было подтверждено и ариане были изгнаны изъ предѣловъ Польши ³⁾. Черезъ четыре года такого же истребленія всѣхъ иновѣрцевъ громогласно требовалъ и другой іезуитъ — Пекарскій. И это требованіе поддерживалъ и великій канцлеръ коронный ⁴⁾.

Такимъ образомъ фанатизмъ іезуитовъ готовъ былъ на самыя крайнія политическія мѣры противъ всѣхъ вообще дисси-

скаго короля Карла Густава, Курфирета Бранденбургскаго Фридриха-Вильгельма и Трансильванскаго воеводы Юрія Ракоція поминималъ было уже о раздѣлѣ Польши.

¹⁾ Къ нему, какъ увидимъ ниже, Млодзиевскій относится въ одной изъ своихъ проповѣдей какъ къ высодому авторитету. См. II, 219.

²⁾ Генрихъ Шмиттъ: Исторія польскаго народа — перев. Ю. Шрейера т. II, стр. 287.

³⁾ Тамъ же стр. 303.

⁴⁾ Тамъ же стр. 325.

дентовъ. Для него мало было того, что диссиденты лишены были своихъ гражданскихъ и религіозныхъ правъ и вслѣдствіе этого страдали; іезуитовъ безпокоило самое существованіе диссидентовъ въ Польшѣ, и одно уже это существованіе они вмѣняли въ самую тяжелую нравственно-религіозную вину полякамъ, какъ самое первое и очевидное доказательство недостаточной ревности ихъ къ католической вѣрѣ, —вину, за которую Богъ и наказываетъ такъ жестоко Польшу. У Млодзяновскаго встрѣчаются многія страницы, которыя ясно показываютъ, что онъ думалъ одинаково съ своими товарищами по ордену Корватомъ и Пекарскимъ. Млодзяновскій не разъ или старается возбудить въ католикахъ самый слѣпой фанатизмъ по отношенію къ диссидентамъ, или же съ непритворною радостію одобряетъ уже дѣйствительныя, получившія приложеніе жестокихъ мѣръ противъ нихъ.

Послѣ отреченія короля Яна Казимира отъ престола, въ Польшѣ произошли беспорядки и смуты. «Для успокоенія нашихъ домашнихъ раздоровъ, говоритъ Млодзяновскій въ современной проповѣди, св. отецъ (папа) прислалъ въ Польшу своего нунція или посла. Спасибо за это св. апостольской столицѣ ¹⁾». Что же нунцій? За что спасибо ему отъ Млодзяновскаго? «Пользуясь совершеннымъ безначаліемъ въ Польшѣ, нунцій требовалъ, а епископъ познанскій Стефанъ Вержбовскій, по его требованію, изрекъ въ костелѣ св. Яна провлатіе на диссидентовъ, какъ на еретиковъ недостойныхъ попеченія правительства ²⁾». Не остался глухъ къ требованію нунція и Млодзяновскій. Для возбужденія въ полякахъ дѣятельной ревности къ католической вѣрѣ, онъ въ произнесенной въ это время проповѣди, въ Познани же, приводитъ нѣсколько рассказовъ изъ

1) I, 298.

2) Бандке: Dzieje Królestwa Polskiego томъ II, стр. 333—334.

своихъ персидскихъ воспоминаній и съ соболѣзнованіемъ доказываетъ здѣсь, что даже магометане далеко превосходятъ поляковъ ревностію къ своей вѣрѣ. Послушаемъ, какова ревность магометанъ, которую ставитъ Мюдзюновскій въ примѣръ полякамъ-католикамъ.

«Въ турецкой вѣрѣ, говоритъ проповѣдникъ, есть двѣ, такъ сказать, секты: одна называется *сунни*, а другая — *рафазы*. Турки и узбеки принадлежатъ къ одной сектѣ и, кажется, не помню хорошо, — къ той, которая называется сунни. Персіане же принадлежатъ къ сектѣ рафазы. Узбеки — это народъ татарскій; я вѣдѣлъ этихъ людей: они высоки, толсты и такъ ревностны къ своей вѣрѣ, что никого изъ другой вѣры никакъ терпѣть не могутъ между собою. Въ Персіи, одинъ изъ нихъ, встрѣтивши насъ на улицѣ, хотѣлъ было ударить насъ *гандааромъ*, большимъ ножомъ, или лучше заостреннымъ обломкомъ сабля, изъ отвращенія, что мы христіане; но персіане удержали и уговорили его. Эти узбеки послали разъ великаго посла къ королю персидскому. Исполнивши все счастливо, сообразно съ волею своего повелителя, онъ возвратился въ свой замокъ, который стоялъ на высокой скалѣ. Жена и спрашиваетъ его: отчего ты такой печальный? Вѣроятно несчастливо исполнилъ посольство? Нѣтъ, счастливо, отвѣчалъ онъ. Такъ, быть можетъ, потерялъ здоровье? Нѣтъ, и здоровье не потерялъ, но я надышался духомъ этихъ отвратительныхъ рафазы, нашихъ противниковъ въ вѣрѣ; и уже нехочу больше жить. Сказавши это, онъ бросился изъ окна и разшибся до смерти. А у насъ есть ли такая любовь къ св. католической вѣрѣ, такое отвращеніе къ всѣмъ противникамъ нашей св. вѣры? — Богъ это разсудитъ!»

«Въ бытность мою въ Персіи, продолжаетъ Мюдзюновскій, случился такой фактъ. Назадъ тому нѣсколько десятковъ лѣтъ, прежній еще *Сиа*, или король, Аббасъ созвалъ въ одно

время вѣдь иудеи и спросил ихъ: скоро ли придетъ мессія? Вотъ вамъ мой совѣтъ: или пристаньте къ нашей вѣрѣ, или въ противномъ случаѣ, я васъ прогону изъ своего государства. Иудеи отвѣчали въ одинъ голосъ: да, мы ожидаемъ мессіи! Король сказалъ имъ на это: сказки! напрасно вы только обманываете сами себя! Или дѣлайтесь магометанами, или прочь изъ моего царства! Иудеи начали просить срока на семьдесятъ лѣтъ: если, сказали они, не придетъ мессія въ продолженіи 70-ти лѣтъ, тогда мы уже исполнимъ приказаніе вашей королевской милости. Король согласился и приказалъ, чтобы они дали въ этомъ росписку. Иудеи дали, думая себѣ: умереть король и все это забудется. Въ бытность мою въ Персіи нашелъ упомянутую росписку *эт-мадулетъ*, или по нашему канцлеръ персидскій, и напоминалъ объ ней королю. Король поручилъ ему это дѣло. Тотъ созываетъ иудеи и спрашиваетъ ихъ: а что, пришелъ мессія? Услышавъ отъ иудеи, что не пришелъ, онъ показываетъ имъ упомянутую росписку и отъ имени короля приказываетъ или принять магометанство, или удалиться изъ государства. Для размысленія онъ назначилъ имъ одинъ день. Иудеи разными способами, подарками и пр. хотѣли какъ нибудь предотвратить такое распоряженіе. Прошелъ день, канцлеръ призывалъ ихъ къ себѣ и сказалъ: пора бы уже исполнить надъ вами слѣдующую кару; но его милость король еще даетъ вамъ срокъ для размысленія вотъ до такого-то и такого-то дня: если обратитесь въ магометанство, то каждому мужчине его милость король дастъ сто *абасы*, или по нашему злотыхъ, и халатъ, или верхнюю одежду; а каждой женщинѣ — пятьдесятъ абасы. Но иудеи по старому не хотѣли ни на что рѣшиться: тогда при наступленіи тѣхъ мѣсяцевъ, когда особенно свирѣствуютъ холодные вѣтры и приморозки, приказано было имъ подъ страхомъ смерти выйти изъ города, приказано подъ страхомъ смерти никому не принимать ихъ и подъ стра-

жомъ смерти не дадутъ имъ ни хлѣба, ни огня. И что же? Черезъ нѣсколько дней, когда начали умирать дѣти, женщины и старики, всѣ жиды должны были пристать къ магометанской вѣрѣ. Все это дѣлалось въ мою бытность. Чьяль равенство къ вѣрѣ больше, турецкая или христіанская? Нѣтъ никакого сомнѣнія, что на страшномъ послѣднемъ судѣ мнѣсто турковъ, татаръ и ямчинновъ пристыдятъ христіанъ, показавши, что у нихъ были далеко большіе добродѣтели и лучшіе обшчи, чѣмъ у насъ. Тяжко будетъ на странномъ судѣ христіанству, оттого, что язычество и магометанство больше дѣлаютъ для своего невѣрія чѣмъ мы для нашей вѣры¹⁾). Что это, какъ не проповѣдь самаго слѣпаго, настоящаго магометанскаго фанатизма по отношенію къ диссидентамъ?!

Когда по настоянію іезуитовъ Польша поступила съ соцініанами такъ, какъ персидскій король поступилъ съ евреями, то какъ радъ этому Млодзяновскій! Въ подобныхъ мѣрахъ онъ видитъ самое лучшее и единственное средство спасенія своей *милой отчизны* отъ вѣрной гибели.

«Есть за что благодарить отчизну, говорить онъ въ одномъ мѣстѣ, именно за *постановленіе касательно аріанъ*, особенно если это постановленіе сдѣлано *ради только одной вѣры*, а не ради какихъ нибудь другихъ частныхъ интересовъ. Ибо предвѣчная правда—Христось говоритъ: «не заботилась вы объ вѣрѣ, поэтому перенесется отъ васъ царствіе Божіе и будетъ дано народу, который будетъ жить по вѣрѣ»¹⁾).

Въ другой проповѣди Млодзяновскій представляетъ изгнаніе соцініанъ жертвою, которую принесла Богу Польша за

¹⁾ I, 299—300.

¹⁾ II, 324.

свое спасеніе... При этомъ онъ такъ взываетъ къ Богу: «А будетъ ли Тебѣ, Боже, въ Троицѣ св. единый, угодно это усердіе польской короны, изгоняющей аріанъ изъ Польши? Будешь ли ты за это милостивъ къ своимъ полякамъ? Съ тѣхъ поръ, какъ Польша Польшей, никогда шляхта такъ не наступала на шляхетскую кровь, на кровь своихъ братьевъ, какъ этимъ сеймовымъ постановленіемъ. А принесла все это корона въ жертву Тебѣ въ благодарность за то, что Ты сохранилъ ее отъ шведскихъ, казацкихъ, московскихъ и венгерскихъ рукъ»!...¹⁾).

Однако, послѣ такой жертвы, Польшѣ не сдѣлалось лучше; напротивъ, съ теченіемъ времени, она все больше и больше начинаетъ погружаться въ бездну золь политическихъ и общественныхъ. Мюдзяновскій видитъ это, а потому и въ послѣдующихъ своихъ проповѣдяхъ не перестаетъ взывать о недостаткѣ у поляковъ ревности къ католической вѣрѣ, не перестаетъ взывать объ этомъ недостаткѣ, какъ главной причинѣ всѣхъ несчастій Польши. Понятны эти воззванія: неавистное іезуитамъ диссидентство въ Польшѣ не ограничивалось одними соципіанами, а потому и послѣ изгнанія этихъ послѣднихъ еще много оставалось въ Польшѣ людей, существованіе которыхъ представляло, по убѣжденію іезуитовъ, самую богатую жатву для католической ревности...

Съ теченіемъ времени іезуиты не переставали все больше и больше трудиться для этой жатвы. Слѣдствіемъ этого было, съ одной стороны, почти совершенное уничтоженіе протестантизма въ Рѣчи Посполитой, съ другой переходъ почти всѣхъ русскихъ дворянскихъ фамилій въ католичество. Представителемъ дессидентства въ Польшѣ остался только православный русскій народъ съ своей іерархіей. Вотъ въ эту-то сторону

¹⁾ 1, 200.

впослѣдствіи (въ 18 ст.) и были направлены всѣ усилія іезуитовъ. Изъ подъ пера ихъ стали проявляться цѣлыя проклятыя объ уничтоженіи православія въ русскихъ областяхъ Рѣчи Посполитой... Распространеніе *уніи* въ массѣ простаго русскаго народа было одною изъ главнѣйшихъ сторонъ дѣятельности польской католической пропаганды въ XVIII ст. Впрочемъ іезуиты скоро открыли свой настоящій взглядъ и на унію. Такъ какъ они считали ее только средствомъ для перехода въ полное католичество, то съ теченіемъ времени они стали недовольны и самой уніей и принуждали уніатовъ полному принятію католичества... Унія какъ и *благочестіе* (православіе), стали презрительно называться однимъ и тѣмъ же именемъ *хлонской вѣры*...

Извѣстно, чѣмъ все это кончилось... Пришла, наконецъ пора свести счеты съ фанатизмомъ Польши относительно диссидентовъ, воспитаннымъ іезуитами, и знаменитый вопросъ о диссидентахъ въ половинѣ XVIII в. игралъ, какъ извѣстно, самую важную роль въ исторіи паденія Польши, въ исторіи ея окончательнаго исчезновенія съ карты Европы¹⁾.

У Млодзяновскаго есть много страницъ, гдѣ онъ, въ порывахъ самой непритворной скорби о бѣдствіяхъ отечества, высказываетъ ясное предчувствіе близкаго паденія *своей милой отчизны*. Приходило ли ему на мысль, что своими воззваніями о недостаткѣ у поляковъ ревности къ католической вѣрѣ и требованіями насильственныхъ мѣръ относительно диссидентовъ онъ содѣйствуетъ ускоренію этого паденія?...

Продолжая дальше указывать на *грѣхи Польши* собственно противъ Бога и вѣры, Млодзяновскій часто жалуется

¹⁾ Селозьевъ: «Исторія паденія Польши» стр. 6.

вообще на *ослабленіе съ полыхахъ живої и дѣятельной амы*, которое обнаружилось, съ одной стороны, похѣйшимъ равнодушіемъ въ исполненію внѣшнихъ, обрядовыхъ предписаній религіи, а съ другой отсутствіемъ дѣла христіанской любви, совершенною беззаботностію о спасеніи души и похѣйшимъ погруженіемъ въ дѣла мірской суеты. Этотъ послѣдній недугъ польскаго общества—именно беззаботность о духовно нравственныхъ интересахъ, исключительная преданность міру и его благамъ, проявлялся, съ одной стороны, въ непохѣйной роскоши, съ другой въ непохѣйномъ развратѣ.

Укажемъ сначала на тѣ частныя черты, въ которыхъ Млодзяновскій представляетъ всѣ вышеупомянутыя религіозно-нравственныя недуги современнаго ему шляхетскаго общества а потомъ на мотивы, которыми нашъ проповѣдникъ хочетъ возбудить это общество отъ нравственной летаргіи и поставить его на путь нравственнаго перерожденія.

Жалуясь вообще на ослабленіе вѣры въ польскомъ обществѣ, Млодзяновскій говоритъ: «Вообще говоря, мы такіе христіане, *in quos fines saeculorum devenerunt*, въ которыхъ наступилъ уже конецъ христіанства... Мы христіане только по виду, христіане только по имени, а не самими дѣломъ. Въ древнее время христіане тысячами готовы были идти на мученичество; теперь же не то. Путешествуя въ самыхъ отдаленныхъ странахъ Турціи, между арабами, около Алеппо и за Алеппо, я увидалъ ни одного не отурчешаго поляна, ни одного такогоче русина въ особенности изъ тѣхъ, которые уже потеряли надежду на возвращеніе въ Польшу ¹⁾. Вотъ тебѣ

¹⁾ Млодзяновскій говоритъ здѣсь о пѣнникахъ, которыхъ татары, нападая безвозбранно на польскія границы, цѣлыми массами развозили по всему Востоку. Въ своихъ проповѣдяхъ Млодзяновскій не разъ жалуется на эти частныя пѣнныя, сопровождавшіеся мѣлкимъ множествомъ людей.. «Начиная съ казачьихъ войнъ, вѣроятно, больше уже милліона польскаго народа находится въ неволѣ въ Персіи, Аравіи, въ Египтѣ, Индіи и др. мѣстахъ». 1, 318.

христиане! Еслибы наступила турецкая война и султанъ выдалъ указъ, что никто не останется шляхтичемъ, гражданиномъ, землевладѣльцемъ, если не приметъ турецкой вѣры; еслибы въ этому онъ пригрозилъ еще и разными мѣрами, о, какъ бы много изъ насъ подѣлалось турками, какъ много турчанками! Прежде христиане исповѣдывались открыто, гласно. «Но вѣдь много было при этомъ народа?» Ничего; пускай всѣ, думая каждый, плачутъ обо мнѣ, пусть всѣ каются за мой грѣхъ. А теперь, хоть и тайная исповѣдь, но или вовсе не открываютъ грѣшныя, или заираются, или вообще какъ вѣбуть увертываются отъ нихъ. Вы, которые уже вошли въ лѣта, развѣ не замѣчаете, что молодежь теперь далеко хуже, чѣмъ прежде, что у нея только имя христианское, а совѣсть безъ вѣры, безъ Бога, словомъ хуже, чѣмъ у турка, или у азмичика...»¹⁾.

Это ослабленіе вѣры въ тогдашнемъ польскомъ обществѣ Млодзяновскій, прежде всего, видитъ, какъ мы уже сказали, въ совершенномъ неисполненіи внѣшнихъ предписаній религіи, или въ пренебреженіи ими, словомъ въ отсутствіи благочестія.

Въ частности Млодзяновскій часто жалуется на неуваженіе воскресныхъ дней и праздниковъ, на непосѣщеніе костеловъ, а также на беспорядочное поведеніе во время богослуженія въ самыхъ костелахъ.

«Сказано, говоритъ Млодзяновскій въ одной своей проповѣди, сказано: помни день субботній. А я побоялся бы объ закладъ, что сегодня по садамъ, по корчмамъ, въ гостяхъ и т. под. будетъ народа больше, чѣмъ во всѣхъ костелахъ, внѣсть взятыхъ. Стыдно и сказать: многолюднѣе въ праздничные

¹⁾ 1, 227.

дни еретическія сборища, чѣмъ католическіе костелы. А какъ смотрѣть на то, когда шляхта нарочно и безъ всякой особенной потребности высылаетъ своихъ бѣдныхъ крестьянъ то на базаръ, то куда нибудь въ другое мѣсто, и такимъ образомъ даже и въ праздникъ не даетъ отдохнуть ни имъ, ни ихъ бѣдной скотинѣ¹⁾?

«А какое, говоритъ въ одномъ мѣстѣ проповѣдникъ, почтеніе къ Богу въ самыхъ костелахъ! Я больше хвалю обычай италянцевъ, французовъ, и другихъ народовъ. У нихъ нѣтъ въ костелахъ нарочно поставленныхъ лавокъ; у нихъ всѣ должны слушать св. мшу или стоя, или на колѣняхъ, у насъ же однѣ уже лавки даютъ поводъ къ болтовнѣ²⁾».

«Присмотримся, говоритъ еще Млодзяновскій, къ тѣмъ обыкновеннымъ недостаткамъ, которые встрѣчаются во время богослуженія, въ костелѣ. Вотъ входитъ какой нибудь важный панъ въ костель. Чтожь, вы думаете онъ окропитъ себя свящ. водою? Онъ скорѣе минуетъ ея!..³⁾ А если и окропитъ себя водою, то сожалѣетъ ли онъ въ это время о грѣхахъ, обращаетъ ли мысль свою къ Богу? Вотъ вошелъ онъ въ самый костель. Что онъ—вы думаете—сейчасъ же начнетъ молиться Богу? По одну сторону та особа сидитъ, нужно прежде раскланяться съ нею; по другую сторону другая сидитъ особа, нужно и этой отдать почтеніе... Да вѣдь ты пришелъ въ костель, чтобы помолиться Богу, а не кланяться людямъ?! Дальше, чуть онъ сѣлъ за лавку, опять сейчасъ же здравствуется то съ тѣмъ, то съ другимъ изъ своихъ сосѣдей. А не лучше ли было бы поздравствоваться прежде съ Господомъ

¹⁾ II, 231.

²⁾ I, 286.

³⁾ Къ входнымъ дверямъ въ костелахъ обыкновенно прикрѣпляется сосудъ для освященной воды, которая входящіе кропятъ свои головы.

Богомъ? Подаютъ другъ другу руки... А не лучше ли было бы припасть къ ногамъ Искупителя? Чтожъ послѣ этого? Перебирая себѣ волосы и, развалившись на лавкѣ, болтаютъ себѣ. А о Богѣ забыли и думать».

Только, когда приходитъ время принесенія жертвы, или же когда пробьетъ первый колокольчикъ, тогда уже начинаютъ что то тамъ якобы молиться... А знаешь ли братъ, что молитва— это бесѣда съ Богомъ? Что еслибы ты съ подобнымъ пренебреженіемъ, съ подобною легкостію началъ говорить съ какимъ нибудь спѣсивымъ паномъ? Да онъ бы тебя давно приказалъ выпроводить за дверь. А Богъ такъ много разъ терпитъ тебѣ это... Знай однако, что ты получишь за это возмездіе отъ Бога, получишь».

«Вотъ, когда подносятъ, наконецъ, св. дары, то люди и въ самомъ дѣлѣ какъ будто возбуждаются къ молитвѣ. И дѣйствительно, въ простомъ нашемъ польскомъ народѣ, проявляется въ это время религиозное чувство то частыми вздохами, то поднятіемъ рукъ; но панство едва едва немножко дѣлается набожнѣе, чѣмъ передъ этимъ. Такъ кто нибудь чуть чуть склоняетъ голову къ лавкѣ, вотъ и вся честь, которую онъ дѣлаетъ Богу, присутствующему въ святѣйшемъ таинствѣ!»¹⁾.

«Одного московскаго посла, говорить въ другомъ мѣстѣ проповѣдникъ, часто посѣщавшаго наши костелы, спросили однажды: какъ ему нравится наше католическое богослуженіе (набоженство)? Тотъ отвѣчалъ: «у васъ лаховъ набожность— чуприной потрясти, усы погладить и себя посадить»²⁾.

Какъ прежде, Младяновскій приводитъ въ примѣръ магметанъ и говоритъ, что они въ своемъ невѣрїи гораздо лучше чтутъ Бога, нежели поляки-христіане».

¹⁾ II, 206.

²⁾ III, 180.

«Предложу я, говорить проповѣдникъ, сравненіе обилія добродѣтелей языческихъ съ обиліемъ добродѣтелей польскихъ христіанскихъ, и мы тогда увидимъ, превосходить ли ваше благочестіе благочестіе язычниковъ. Не буду приводить ничего, кромѣ того, что или самъ видѣлъ, или за достовѣрное слышалъ. То правда, что вышшихъ, совершеннѣйшихъ добродѣтелей нѣтъ въ язычествѣ; потому что всекое нравственное совершенство основывается только на истинной вѣрѣ, о чемъ говоритъ и св. теологія. Посему у нихъ могутъ быть только добродѣтели естественныя и относящіяся къ нравамъ, *naturales et morales*; объ этихъ-то послѣднихъ добродѣтеляхъ и будетъ въ настоящей разъ моя рѣчь».

«Когда мы отправились изъ Алеппо караваномъ, т. е. въ обществѣ людей, ѣдущихъ вмѣстѣ, то турки выбрали одного изъ среды себя головою или старшиною, котораго они обыкновенно зовутъ *караванбаши*. Только что мы выѣхали изъ города и наступилъ полдень, всѣ они стали полукругомъ; послѣ этого караванбаши слѣзъ съ коня, остальные янычары сдѣлали тоже, и тогда всѣ они начали творить молитву и, припадая къ землѣ, бить поклоны. Не отговаривались они при этомъ: «будутъ смѣяться надъ набожностью», или: «теперь дорога». Не отговаривались также: «теперь слишкомъ жарко»; или «простоять долго на одномъ мѣстѣ, то припечетъ солнце». А что и говорить уже о земныхъ поклонахъ! У насъ мало есть даже вакиль, что не крайней мѣрѣ на лавку склоняютъ голову».

«Видѣлъ я въ Алеппо, гдѣ дервиши (тоже, что у насъ монахи) имѣютъ нѣсколько довольно хорошихъ своихъ монастырей. Пришелъ я въ одинъ монастырь, чтобы видѣть танецъ, при которомъ всѣ дервиши становятся въ кругомъ и вертятся то въ ту, то въ другую сторону до тѣхъ поръ, пока не попадаютъ въ обморокъ. Передъ танцемъ, *халифа* (что у насъ бискупъ) толковалъ алкоронъ (что у насъ евангеліе); онъ сидѣлъ

на высокой каедрѣ; даже его сидѣль одинъ держитъ, который въслѣдствіе поста до того высохъ и имѣлъ такъ скромно опущенные глаза, что мнѣ показалось, будто я смотрю на св. Антонія Великаго. А мы, священство, всегда ли имѣемъ опущенные глаза? Нестрѣляемъ ли мы глазами даже во время св. мши? Цѣлая большая зала не могла вмѣстить всѣхъ пришедшихъ на танецъ, хотя онъ бываетъ каждый четвергъ. А наши процессіи, исключая развѣ Божьяго тѣла, какъ пусты, какъ безлюдны!

«Есть въ Персіи народъ пришлый, изъ Индостана, который называется багняне; они клянутся убитому слону. На вѣчную память о немъ и въ знакъ своего религіознаго чувства по отношенію къ нему, они всегда поутру намазываютъ себѣ лобъ глиною кроваваго или желтаго цвѣта, чтобы это было знакомъ ихъ вѣры. А у насъ развѣ только бискупъ, или какойнибудь старый дѣдъ, не стыдится носить на себѣ крестъ. Попадетъ ли католикъ межъ еретиковъ, онъ такъ себя держитъ какъ будто не былъ католикомъ. Гдѣ ты, Волюцкій, Равскій воевода ¹⁾, у котораго послѣ обѣда всѣ, даже самые еретики, должны были пѣть: О Марія, пречистая Дѣва ²⁾!»

¹⁾ Объ этомъ самомъ Волюцкомъ Млодзяновскій рассказываетъ въ другомъ мѣстѣ такой фактъ.

«Волюцкій, Равскій воевода, потерявши одинъ глазъ, такъ что на томъ мѣстѣ, гдѣ былъ глазъ, осталась только ямка, обратился съ молитвою къ пречистой Дѣвѣ, что въ Честобовѣ. Уже ему казалось, что она не можетъ упробить себѣ глаза; печальный, онъ хотѣлъ уже возвратиться домой, какъ вдругъ ночью, въ своей квартирѣ, онъ почувствовалъ боль на мѣстѣ потеряннаго глаза и ему показалось при этомъ, будто кто-то ударилъ его рукою по этому самому мѣсту. Онъ тотчасъ приказалъ позвать свѣчу и увидѣлся, что онъ имѣетъ оба глаза. Въ настоящее время даже и здѣсь есть много людей, которые его знали и видѣли то чудесное око; а потому трудно было бы мнѣ сказать неправду при такой свѣжей памяти». II, 370.

²⁾ I, 298—299.

«Не стыдитесь, говоритъ еще проповѣдникъ, совершать пристойно знаменіе св. креста; не совершайте его такъ, какъ будто вы отмахиваетесь отъ мухъ. Миѣ кажется, потому-то теперь діаволь и не боится креста, какъ прежде, что люди не набожно и небрежно совершаютъ на себѣ знаменіе св. креста. Мы видѣли въ Познани, у нашихъ отцовъ (т. е. іезуитовъ) проѣзжаго монгола, которому еще маленькимъ, при крещеніи, отецъ его вырѣзалъ на лбу крестъ, для того, чтобы онъ послѣ не отсекся отъ вѣры, а намъ стыдно перекреститься рукою прилично! А между тѣмъ мы хотимъ считаться христіанами! Видѣлъ я въ Персіи багьяновъ, индѣйскій народъ, который покланяется убитому слону. Въ память его они намазываютъ свой лобъ красноватой глиной и не стыдятся въ такомъ видѣ намазываться и ходить между магометанами; а у насъ стыдно исповѣдывать св. Троицу приличнымъ совершеніемъ крестнаго знаменія»¹⁾!

Часто также жалуется Млодзяновскій на несоблюденіе постовъ. При этомъ онъ указываетъ на прежнихъ старыхъ поляковъ, которые всегда строго соблюдали всѣ посты какъ тѣ, которые находятся въ обычаѣ собственно у польской церкви (такими Млодзяновскій считаетъ посты по средамъ и по пяткамъ и неупотребленіе пищи вечеромъ во всѣ вторники и четверги великаго поста), такъ и тѣ, которыя соблюдаетъ вся католическая церковь.

«Какой теперь развращенный свѣтъ, говоритъ въ одномъ мѣстѣ Млодзяновскій. Вспомните хоть родителей вашихъ: развѣ у нихъ при большемъ достаткѣ не больше было и простоты, и благочестія? Ну, возьмемъ, напр. однѣ пятнацы. Я самъ еще звалъ такихъ шляхтичей, которые въ пятки чтобы не соблазнить своихъ домашнихъ, тайкомъ, по тихоньку съѣдали одинъ

¹⁾ I, 193.

только кусокъ хлѣба. Гдѣ теперь такіе пятки¹⁾? Только недавно, по словамъ Млодзановскаго, поляки отступили отъ строгости своихъ постовъ: «пока шведская война не растолкала насъ, пока иностранцы не стали бывать у насъ такъ часто, а мы въ свою очередь путешествовать за границу, то всѣ мы строго соблюдали посты. Когда же мы увидѣли, что иностранцы ѣдятъ въ пятокъ скоромное, то и себѣ начали поблажать²⁾».

«Наши предки, говорятъ проповѣдникъ, постились даже и по средамъ; въ это время негодилось ѣсть мясо также, какъ теперь въ субботу, и только Эразмъ Ціолекъ, епископъ полоцкій, выхлопоталъ отъ папы разрѣшеніе ѣсть по средамъ скоромное, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ нашъ Гозій. Но Гозій говоритъ, что въ его время этому разрѣшенію было уже сорокъ лѣтъ и однако, по старому, никто не хотѣлъ имъ пользоваться. Вѣдь вы знаете изъ нашей исторіи слѣдующій случай. Когда король Сигизмундъ I праздновалъ свадьбу своего сына и когда поданы были на пиру, въ среду, мясныя и рыбныя блюда, то польскіе сенаторы обидѣлись этимъ и не захотѣли сидѣть за столомъ. И на другой день король извинялся передъ ними, что это онъ сдѣлалъ для людей пѣмецкихъ, которые по средамъ ѣдятъ съ мясомъ. О, гдѣ вы, сенаторы польскіе, уважающіе посты! Имъ показалось, что и въ среду нельзя ѣсть съ мясомъ а намъ и пятокъ уже наскучилъ. Намъ и въ пятки хочется объѣдаться мясомъ! Тотъ же кардиналъ Гозій упоминаетъ, что Владиславъ Ягелло, жившій около ста лѣтъ, никогда не пилъ ни вина, ни меду, но только воду, и въ пятки довольствовался однимъ хлѣбомъ; сынъ его Казиміръ также никогда не пилъ вина и строго соблюдалъ церковныя посты. За такое же соблюденіе постовъ хвалитъ тотъ-же кардиналъ и Сигизмунда I и

¹⁾ I, 427.

²⁾ III, 280

Сигизмунда Августа; упоминает также о Феликсѣ Сженскомъ, воеводѣ и старостѣ полицномъ, который имѣлъ его сорокъ лѣтъ, а между тѣмъ неуклонно соблюдалъ всѣ посты. А у насъ теперь начинается вводится такое неуваженіе къ постамъ, что, кажется, будто они установлены лишь для простаго народа¹⁾.

Младяновскій жалуетса еще на слишкомъ частое испрашивание разрѣшеній для великаго поста. «Дѣйствительно, говорятъ онъ, церковь имѣетъ право давать эти разрѣшенія, которыми люди и могутъ пользоваться; но нужно, чтобы не слишкомъ уже такъ много испрашивалось разрѣшеній. Правда, тѣ, отъ которыхъ зависятъ разрѣшенія, обязаны давать ихъ по совѣсти и разумно; но часто, изъ уваженія къ просителямъ, дающіе доламы вѣрять причинамъ, которыя представляютъ сами же просители. Разберемъ одну изъ таковыхъ причинъ. «Вредно для меня «постное масло», или «я не могу ѣсть рыбы». Для людей бѣдныхъ это, дѣйствительно, была бы самая справедливая причина, но для пановъ, для людей достаточныхъ, нигуда не годятся. Вредно пану постное масло—имѣешь оливу (прованское масло), вредна олива, имѣешь миндальное масло; вредно и это, о, сколько можно изобрѣсть разныхъ способовъ отличныхъ постныхъ соусовъ и приправъ! Но пѣтъ охоты умерщвлять себя! Вредятъ эта рыба, не вредитъ другая; если не понравится приготовленная такимъ способомъ, то понравится приправленная иначе. Самъ я собственнымъ опытомъ убѣдился, что тѣ, кому дано разрѣшеніе потому будто бы, что имъ вредна рыба, вмѣстѣ съ мясомъ ѣли и всякую рыбу, хорошо приправленную»²⁾.

Другой признакъ ослабленія вѣры съ тогдѣшнемъ польскомъ обществомъ Младяновскій видитъ въ полнѣйшей нравст-

¹⁾ III, 281.

²⁾ III, 282.

ственной его распущенности. Жалуюсь вообще на совершенное невниманіе своихъ современниковъ къ духовно-нравственнымъ интересамъ и на беззаботное погруженіе ихъ въ дѣла мірской суеты, Млодяновскій въ частности улаживаетъ на роскошь, какъ на одинъ изъ самыхъ видящихся пороковъ современнаго ему польскаго общества. Роскошь эта, происходившая главнымъ образомъ изъ чванства, проявлялась въ разныхъ видахъ; но нашъ проповѣдникъ особенно часто жалуется на банкетъ и пиры, которые сопровождались, между прочимъ, самыми непопирнымъ пьянствомъ. Противъ банкетовъ, пировъ и пьянства направлены многія отдѣльныя проповѣди Млодяновскаго ¹⁾.

Послѣну одна крайность всегда вызываетъ другую, то, при усиленной роскоши однихъ, явилась крайняя бѣдность другихъ. Млодяновскій жалуется на постоянно увеличивающееся количество бѣдныхъ и нищихъ людей, на которыхъ общество, удовлетворяя прихотямъ роскоши, не обращало вниманія. «О нужда польскаго убожества, взираетъ въ одномъ мѣстѣ Млодяновскій, какъ ты велика! Какъ много нищихъ лежитъ по улицамъ, по рынкамъ и гумицамъ! А кто за ними смотритъ, кто даетъ имъ вѣсть? Не думаютъ ли эти бѣдняки: вѣроятно нѣтъ порядка въ христіанствѣ, вѣроятно уже исчезли паны на свѣтѣ?» Потому что, дѣйствительно, исчезла заботливость о нищихъ, нѣтъ никого, кто бы обращалъ на нихъ вниманіе ²⁾.

«Въ настоящіе, говоритъ Млодяновскій въ другомъ мѣстѣ, голодные и тощія годы намъ особенно нужно обращать особенное вниманіе на одинъ изъ членовъ вѣры, служно имѣть къ нему наиболѣе живое отношеніе. Этотъ членъ вѣры заключается въ милостыню, состраданіе и милосердіе къ бѣднымъ, а основывается онъ на слѣдующихъ словахъ Иисуса Христа: «что вы

¹⁾ См. напр. I, 207 и 218, III, 45 и 99.

²⁾ II, 225.

сдѣлали одному изъ этихъ меньшихъ, то сдѣлали Миѣ». У насъ нѣтъ и подобія того, что я видѣлъ въ Италіи и Франціи. Какъ усердно тамъ заботятся о бѣдныхъ, и какъ много жертвуютъ тамъ на милостыню! Въ бытность мою въ Парижѣ, многіе паны, заботясь о томъ, чтобы нищіе не лежали по улицамъ и не просили, сложили для этого такую огромную сумму, что теперь въ Парижѣ нѣтъ ни одного нищаго. А у насъ въ Польшѣ, особенно въ большихъ городахъ, не найдешь такой улицы, гдѣ бы лежалъ одинъ только нищій. То правда, что поляки могутъ сравниться со всякимъ другимъ народомъ въ ревности къ украшеніямъ костеловъ; можно сказать даже, что мы въ этомъ превосходимъ другіе народы; но что касается до заботливости о бѣдныхъ, то въ этомъ отношеніи мы ниже другихъ. Вотъ я, въ продолженіи всей моей жизни въ Польшѣ, не дождался того, чтобы была построена хоть какая нибудь хорошая богадѣльня. Много на моей памяти выстроилось костеловъ, монастырей, коллегіумовъ; но богадѣльни—ни одной».

«Вы скажете: наше королевство бѣднѣе другихъ. Но равнѣ оно было богаче во время Сигизмунда III, Владислава? Паны могутъ выставять по нѣсколько тысячъ людей въ военное время, а не могутъ построить ни одной хорошей богадѣльни! Возьмемъ банкетъ иностранный и банкетъ польскій. Правда, что конфетовъ и другихъ сахарныхъ приправъ иностранцы больше съѣдаютъ, чѣмъ мы; но если бы посчитать, во что у нихъ обходятся мясо и дичь и во что у насъ вина и разныя приправы, если бы посчитать, сколько мы платимъ за все это, то, навѣрное, у насъ больше выдетъ расхода, чѣмъ у нихъ на конфеты. Такъ вотъ на банкеты стаетъ насъ, а на помощь бѣднымъ нестаетъ! Миѣ рассказывали объ одномъ панѣ времени Сигизмунда III и Владислава, что каждый годъ на вина и разныя пряности онъ отсчитывалъ сорокъ тысячъ. Думаю, что на богадѣльни онъ не пожертвовалъ сорока тысячъ во всю свою жизнь.

Поляки держатъ возлѣ себя прислуги больше, чѣмъ другіе народы; больше другихъ издерживаютъ на шелковыя матеріи, мѣха и пр. Въ чужихъ краяхъ мнѣ случалось видѣть бархатныя муфты, подшитыя просто барашками, или козлиной, а въ Польшѣ это почли бы неприличіемъ. Больше поляки издерживаютъ на множество лошадей, цуговъ, вообще на ѣзду, также и на охоту. Слышалъ я, незнаю только правда ли это, объ одномъ панѣ, будто бы онъ каждый годъ тратилъ на охоту тридцать тысячъ злотыхъ; ну, пусть тратилъ только десять тысячъ; значить, чрезъ десять лѣтъ онъ истративалъ сто тысячъ! Развѣ нельзя было на эти деньги устроить великолѣпную богадѣльню? И на всю эту ненужную роскошь стаеъ Польша, а придется строить богадѣльню, дѣлать вспоможеніе бѣднымъ, то Польша убогая, Польша не стаеъ на это¹⁾.

У Млодзювскаго есть цѣлыя отдѣльныя проповѣди, гдѣ онъ разными способами возбуждаетъ своихъ слушателей избѣгать роскоши и оказывать милосердіе людямъ бѣднымъ и несчастнымъ, вообще гдѣ онъ говоритъ о пользѣ и необходимости милостыни. Такъ въ одной проповѣди онъ доказываетъ такую тему: «тотъ только и можетъ быть названъ человѣкомъ, кто милосердъ»²⁾). Въ другихъ проповѣдяхъ онъ самыми мрачными красками описываетъ человѣка богатаго, но эгоиста, у котораго для бѣдныхъ закрыты глаза и уши, не дѣйствуютъ языкъ и руки, для котораго грошъ дороже, чѣмъ собственная душа, чѣмъ самъ Богъ³⁾). При этомъ Млодзювскій между прочимъ рисуетъ горе отъ богатства, отъ денегъ, — заключающееся въ томъ, что съ богатствомъ соединено постоянное безпокойство, что чрезъ него человѣкъ даже не можетъ заснуть спокойно,

¹⁾ II, 348—349.

²⁾ II, 168.

³⁾ II, 241—245.

*

постоянно думая, какъ бы не утратилъ его денегъ. Въ другой проповѣди онъ доказываетъ, что и вообще весь свѣтъ — страшный эгоистъ, что на всякую мольбу о помощи у него одинъ и постоянный отвѣтъ: нѣтъ, не имѣю; нѣтъ у него ни хлѣба, ни мяса, ни салаты, или другой какойнибудь приправы, ни вина; вообще нѣтъ у свѣта ничего ¹⁾.

Роскошь шляхты наметѣла для Млодзавновскаго тѣмъ преступле, что Рѣчь Посполитая не могла похвалиться въ это время хорошимъ состояніемъ своихъ финансовъ, и что монета низкаго достоинства увеличивала сумму общественныхъ бѣдствій. Объясняя разъ, что это была за монета *denarium*, которую принесли и показали Иисусу Христу фарисеи, Млодзавновскій говоритъ: «это слово *denarium* нашъ Вукъ ²⁾ перевелъ: грошъ. Но какъ передъ этимъ были въ Польшѣ троаки (мѣдная монета въ три гроша), пятаки и шостаки, такъ вѣроятно и въ Палестинѣ ходили тогда десентаки (серебряный пятикопѣчникъ); вотъ этотъ-то десентакъ — *denarium* и принесли Господу Иисусу. О, милая, хоть уже и задающая Палестина, хорошіе еще, значить, годы были у тебя, когда безъ всякихъ хлопотъ, протянувши лишь руку и не покупая хорошей (т. е. серебряной) монеты, можно было напасть на десентакъ; въ нашей же Польшѣ, незнаю, близкой ли только къ паденію, или уже упавшей, — не найдешь хорошей монеты, а только одинъ шелягъ (самая мелкая тогдашняя монета; три шеляга составляли одинъ грошъ), а то *тынфъ* (серебряная монета 30 грошей), даже о шостагѣ и о троакѣ и не спрашивай ³⁾».

Вслѣдствіе разстройства своихъ финансовъ, Рѣчь Посполитая должна была часто просить вспоможенія и занимать

¹⁾ III, 39.

²⁾ Извѣстный уже намъ польскій проповѣдникъ XVI вѣка и переводчикъ Библии на польскій языкъ.

³⁾ II, 240—241.

деньги у западныхъ государствъ. Младзюновскій упоминаетъ разъ объ одномъ такомъ займѣ и при этомъ съ горечью указываетъ на непомерную роскошь шляхты. По поводу словъ евангелія: *admiratae sunt turbae et dicebantur nationi* послѣ изгнанія Іисусомъ Христомъ бѣса изъ нѣмаго (Лук. XI, 14), Младзюновскій говоритъ, что въ Польшѣ есть много вещей, которыми весь свѣтъ долженъ бы дивиться, и между прочимъ, вотъ одна изъ нихъ: «отправивъ Рѣчь Посполитая посольство къ христіанскимъ государямъ съ тѣмъ, чтобы просить у нихъ вспоможенія и занять денегъ. Не какая польза выйдетъ изъ этого? Вѣроятіе меньшая, чѣмъ сколько мы предполагаемъ. А между тѣмъ весь свѣтъ удивляется этому: *admiratae sunt turbae!* Бываютъ у насъ иностранцы, да еслибы и не бывали, то хорошо и безъ того знаютъ, какъ много идетъ въ Польшу матерій дорогихъ, но непрочныхъ, и какъ много денегъ платимъ мы за нихъ, и дивятся иностранцы этому: *admiratae sunt turbae*; «просятъ,—думается имъ,—а между тѣмъ такъ много тратить». «Впрочемъ я говорю это не къ тому, чтобы упрекнуть тѣхъ, кои одѣваются сообразно съ своимъ положеніемъ. Не имѣю я такой глупости въ себѣ. Я осуждаю роскошь, пышность, чванство, когда бѣднѣйшіе желаютъ доравняться съ богатыми, когда шляхта желаетъ слишкомъ уже негодяить и пр. Все это порицали самые даже пророки. Мнѣ кажется, что еслибы сложить въ одну сумму все тѣ деньги, которыя, со времени взятія Каменца до сихъ поръ ¹⁾, были истратены на дорогія матеріи и сукна, на раззолоченныя кареты, на самыя лучшія вина, на пышные банкеты, на огромные расходы во время сеймовъ, въ высшей степени продолжительныхъ и проходящихъ не въ совѣщаніяхъ объ общественномъ благѣ, но въ со-

¹⁾ Каменецъ взятъ былъ турками въ 1672 г., а проповѣдь говорена была въ 1673 г.

рахъ и несогласіяхъ изъ за личныхъ выгодъ и интересовъ, — еслибы, говорю, всѣ эти деньги сложить вмѣстѣ, то не нужно было бы искать по Европѣ денежнаго вспомошествованія, а можно было бы въ продолженіи значительнаго времени содержать все войско. А между тѣмъ, цѣлый свѣтъ дивится этому и по справедливости можетъ дивиться: требуемъ помощи, а объ умѣренности и не спрашивай» ¹⁾).

Кромѣ роскоши Мюдзяновскій стольже постоянно указываетъ на другой нравственный недугъ современной ему шляхты: это грѣхи противъ тѣлесной чистоты или, проще говоря, *развратъ*. «Вошли теперъ въ обыкновеніе, говоритъ проповѣдникъ, частые и самовольные, помимо власти епископской, разводы, вошло въ обычай откладываніе на долгое время брака. А между тѣмъ, лучше чисто жить въ супружествѣ, хотя бы и въ молодыхъ лѣтахъ вступивши въ бракъ, нежели смертнымъ грѣхомъ, да еще намѣренно, оскорблять Господа Бога. Вошло въ обыкновеніе презрѣніе къ собственнымъ женамъ, такъ что какъ будто ихъ и на свѣтѣ нѣтъ» ²⁾). Тоже самое говоритъ проповѣдникъ и въ другомъ мѣстѣ: «Отчего это завелось въ Польшѣ, что и великіе паны не живутъ съ собственными женами? Для чего эти частые разводы? Откуда это постоянное и крайнее безстыдство» ³⁾»?

Какъ на крайнее развитіе разврата, Мюдзяновскій чаще всего указываетъ на *турецкіе и татарскіе грѣхи*, которые, по словамъ проповѣдника, распространились мечь шляхтой такъ быстро какъ пламя пожара ⁴⁾. «Турки, говоритъ проповѣдникъ, явно имѣютъ много женъ; а у насъ между свѣтскими людьми, между шляхтою и сенаторами много ли Господь видитъ

¹⁾ III, 257.

²⁾ I, 272.

³⁾ II, 232.

⁴⁾ I, 127.

чистыхъ отъ этого грѣха¹⁾»? «Слишкомъ уже ты, Польша, развратилась... Пусть только побѣдить насъ могущество турецкое, пусть только покорить оно наши города, кому изъ сластолюбцевъ не понравится многоженство? И это христіане, и это поляки! Турки это и сердцемъ и живнію!.. А что и говорить о тѣхъ, которые дѣйствительно уже погрузились въ татарское и турецкое сластолюбіе? Всѣ бы у насъ скоро потурчились, нобусурманились; Богъ знаетъ можетъ быть даже всѣ вы, что меня слушаете²⁾»).

Проповѣдникъ указываетъ на умноженіе грѣховъ даже противъ самой природы³⁾.

Зараза грубаго нравственнаго растлѣнія проникла въ семейства и распространилась между молодымъ поколѣніемъ самаго ранняго возраста. Въ одной изъ своихъ проповѣдей Млодзяновскій приглашаетъ своихъ слушателей сойти вмѣстѣ съ нимъ во адъ и посмотрѣть тѣхъ, которые тамъ находятся. Между ними Млодзяновскій совѣтуетъ обратить особенное вниманіе на тѣхъ, которые мучатся за свои тѣлесные грѣхи. «Вотъ посмотрите на огромное болото, въ которомъ копошится безчисленная куча людей, которую нельзя даже обнять глазомъ: здѣсь горятъ всѣ тѣ, которые любили тѣлесные грѣхи. Вотъ предо мною уже сѣдые сгорбившіеся полутруны, а за чтожъ они наказаны? А за то, что почти уже умиралъ человѣкъ, но все еще не переставалъ грѣшить. Вижу мужчинъ и женщинъ среднихъ лѣтъ; а эти что?—въ зрѣломъ возрастѣ оскорбляли Бога гнусными грѣхами! Вотъ еще горятъ начиная съ 18, 19 и 20 лѣтъ; этихъ далеко больше въ кучѣ, чѣмъ всѣхъ остальныхъ; за чтожъ вы здѣсь горите? Въ насъ горѣла

¹⁾ I, 37.

²⁾ II, 69.

³⁾ I, 37.

похотливости, и вотъ мы горимъ вѣчно за свои гнусные грѣхи! — Ну, — и эта мелюзга, что имѣеть только 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16 и 17 лѣтъ, что тутъ дѣлаеть? Вы, которые должны были слѣдовать за Агнецемъ и пѣть Ему особенную хвалебную пѣснь, вы какъ сюда попали? За что вы здѣсь горите? А за то, что, едва только начали понимать, какъ уже накомили для себя удовольствіе въ гнусностяхъ» ¹⁾.

Первую и главную причину нравственной порчи молодого польскаго поколѣнія Млодзяновскій видитъ, съ одной стороны, въ дурномъ воспитаніи, а съ другой — въ порочномъ примѣрѣ старшихъ.

«Слышитъ дочка, говоритъ Млодзяновскій, что когда разсердится чегонибудь паниматка (мать), то изъ рта ея, какъ изъ пропасти, вылетаютъ одни только злые духи, слышитъ сыночекъ, что когда разгнѣвается чегонибудь панотець, то сейчасъ же присвоиваетъ себѣ божескій судъ, т. е. отсылаетъ въ пекло къ чертямъ: чему научится дочка, чему научится сыночекъ? Не будутъ еще знать, что такое діаволь, а уже будутъ ругаться чертями. А откуда это? Родители даютъ дурное воспитаніе. Не порицаю того, когда дѣтей учать прежде всего словамъ: мама, тятя, ляля; ибо, для легкости выговора, и римляне, и чужіе знакомые народы, какъ я самъ знаю по опыту, употребляютъ такой же способъ. Но что и сказать о томъ, когда мальчику еще ребенку уже начинаютъ вбивать въ фантазію: «это будетъ твоя жена», а дѣвочки: «это будетъ твой женихъ!» Они еще Бога не знаютъ, а вы уже настрѣиваете ихъ къ чувственности».

«Нечего и говорить уже о худыхъ примѣрахъ, когда старшіе учать безстыдству младшихъ и уничтожаютъ благодать Божію, данную имъ въ крещеніи». Желая показать, какой тямъ

1) II, 419.

нѣй грѣхъ соблазнить единого отъ малыхъ, Млодзяновскій рисуетъ такую картину: «вы знаете, что сказалъ Иисусъ Христосъ о соблазнителяхъ: «кто соблазнить одного изъ сихъ малыхъ, лучше будетъ для него, если ему привяжутъ къ шеѣ мельничный камень и утопятъ въ морской глубинѣ». Самая крайняя граница Польши съ одной стороны Каменецъ, а съ другой— Гданскъ. Поэтому, если соблазнилъ кто въ Каменцѣ, непременно везите его къ самому морю—въ Гданскъ, везите сначала чрезъ Львовъ. Весь Львовъ выйдетъ на встрѣчу и начнетъ спрашивать: что это везете вы? Веземъ человека, который соблазнилъ единого отъ малыхъ. Выйдетъ на встрѣчу весь трибунальскій городъ Люблинъ и тоже спроситъ: кого везете? Соблазнилъ, вотъ мы и веземъ его къ морю. Поѣздъ остановится въ Познани; спросятъ и здѣсь: что это такое? Отвѣтъ готовъ: соблазнилъ, и вотъ мы привязали ему къ шеѣ мельничный камень и ѣдемъ утопить его. Везите его дальше—чрезъ всѣ еретическіе города, чрезъ Торунь, чрезъ Грудзяды, въ самый Гданскъ и скажите здѣсь: моря мы не нашли нигдѣ, только у васъ, у васъ мы и утопимъ того, который соблазнилъ единого отъ малыхъ. Но утопимъ мы его не съ берега, море легко можетъ выбросить его; нѣтъ, дайте намъ лодку и мы отѣдемъ далеко—далеко, такъ, чтобъ намъ не видно было ни башень, ни горъ, ни самой земли, и только тамъ мы бросимъ его въ море; ибо Христосъ такъ приказалъ: *in profundis maris*—въ глубинѣ морской»¹⁾).

Видя въ дурномъ воспитаніи одну изъ главныхъ причинъ нравственной порчи молодого поколѣнія, Млодзяновскій весьма часто предлагаетъ въ своихъ проповѣдяхъ правила хорошаго воспитанія. Вотъ нѣкоторыя изъ такихъ правилъ.

1) II, 317.

«Нужно прежде всего заботиться о раздѣльности, такъ сказать, воспитанія, состоящей въ томъ, чтобы мальчиковъ, когда начнетъ у нихъ пробиваться нѣсколько умъ, не воспитывать вмѣстѣ съ дѣвочками, а дѣвочекъ вмѣстѣ съ мальчиками, хотя бы даже и братьями. И дѣйствительно, что касается до сыновей, то я не разъ слышалъ, какъ распушенность ихъ, дурныя привычки, влость не по лѣтамъ, страсть къ лакомствамъ всегда приписывали воспитанію между дѣвочками. Въ отношеніи къ дочерямъ, нужно подражать примѣру св. Анны, которая саму пресвятую Дѣву, когда ей минуло три года, отдала на воспитаніе въ общество другихъ дѣвицъ при храмѣ іерусалимскомъ».

«Нужно стараться о томъ, чтобы надзиратель или гувернеръ былъ человѣкъ хорошій и разсудительный. Онъ долженъ быть набожнымъ по отношенію къ ангелу хранителю дитяти, къ его патрону, котораго имя оно носить, а также къ св. Іосифу надзирателю дѣтства Господа Іисуса. Пусть онъ съ самыхъ молодыхъ лѣтъ внушаетъ воспитаннику ревность по вѣрѣ и ненависть къ еретикамъ. О какъ много народилось грѣховъ вслѣдствіе дурныхъ гувернеровъ! Тѣ, которые должны были быть учителями добродѣтели, дѣлались учителями порока. Все это откроетъ судъ Божій». «Тоже нужно сказать и о дурномъ сообществѣ; еслибы его не было, то меньше было бы грѣховъ. Не нужно, поэтому, окружать молодыхъ людей ровесниками; потому что это равенство лѣтъ способно возбудить больше смѣлости, предприимчивости и отважности ко грѣху; но слѣдуетъ остерегаться и того, чтобы молодые люди не жили въ одиночествѣ. Они должны быть постоянно на глазахъ; ибо это одиночество часто бываетъ матерью безстыдства.

«Прилично здѣсь вспомнить то, о чемъ слѣдовало бы сказать съ самаго начала: нужно въ особенности стараться о томъ,

чтобы молодой человекъ съ лѣтами все больше и больше набирался стыдливости».

«Говоря о хорошемъ воспитаніи, желалъ бы я убѣдить, чтобы не брали слишкомъ скоро дѣтей изъ школы. Выйдетъ мальчикъ въ тринадцать лѣтъ изъ школы, кавалъ съ него польза? Что значитъ мальчикъ 13-ти лѣтъ въ реторикѣ? Наука реторики и послѣ этого философія требуетъ разсудка; а что за разсудокъ въ 13 лѣтъ? Что успѣлъ мальчикъ, скорѣйшимъ образомъ забудетъ, а послѣ этого учится какъ бы не учился. Дальше, взявши мальчика изъ школы, что будешь съ нимъ дѣлать? Отдашь его ко двору какогонибудь великаго пана? Въ такомъ случаѣ отдашь его для шалостей! А сколько онъ натерпится нужды,—этого уже и не считай! Отдашь ли его въ канцелярію? Но и здѣсь требуется разсудокъ, а если еще онъ попадетъ въ дурную компанію, то погибъ! Отдашь его въ войско? Ну будетъ тамъ деньщикомъ! Будешь держать его дома? Повредишь ему на цѣлую жизнь. Но въ особенности вотъ что нужно принять во вниманіе: злонравность, склонность къ дурному возникаютъ больше всего около 12 года и далѣе; поэтому взять мальчика и отдать его для шалостей въ то время, когда въ особенности нужно держать его въ рукахъ, есть дѣло противное совѣсти. «Но и дворъ таже школа», скажешь ты. Правда, но только для разсудительнаго. «Но войско сдѣлается школой». Правда, но не для мальчика¹⁾»!

Нечего и говорить, разумѣется, что въ нѣкоторыхъ изъ педагогическихъ наставленій Младзюновскаго ясно видѣется іезуитская закваска... Въ особенности обращаетъ на себя вниманіе послѣдняя тирада. Онъ настаиваетъ здѣсь всѣми силами, чтобы дѣтей не брали изъ школъ (которыя всѣ тогда принадлежали іезуитамъ). Повидимому Младзюновскій и правъ во

¹⁾ III, 12—13.

вѣхъ своихъ резонахъ. Но ненужно забывать, что изъ этихъ школъ воспитанники и выносили ту ненависть къ еретикамъ и славятикамъ, о которой такъ заботится Млодзяновскій; эти-то школы и приготавливали людей, которые своимъ религіознымъ фанатизмомъ постепенно подкапывали зданіе Рѣчи Посполитой.

Признавая Польшу въ высшей степени грѣшною по отношенію къ Богу и вѣрѣ, Млодзяновскій хочетъ пробудить ее отъ этого религіозно-нравственнаго расслабленія и усыпленія. Какими же возбуждающими мотивами пользуется въ этомъ случаѣ проповѣдникъ? Какими резонами онъ хочетъ убѣдить всѣхъ и каждого стать на дорогу нравственнаго исправленія?

Прежде всего Млодзяновскій старается поставить на видъ всѣмъ и каждому, что всѣ столь разнообразныя бѣдствія милой отчизны суть непосредственное слѣдствіе грѣховъ ихъ противъ Бога и противъ вѣры, суть явное наказаніе за эти грѣхи. «Вы знаете, говоритъ проповѣдникъ, что когда у насъ наиболѣе размножились и усилились тѣлесные грѣхи, тогда шведъ все истребилъ пожаромъ или опустошилъ такъ, что теперь тамъ только разчищаютъ мѣсто для монастырей. И я въ продолженіе хоть и не долгой моей жизни, тоже примѣчалъ, что именно тотъ городъ истребляло пожаромъ, гдѣ Бога наиболѣе оскорбляли чувственностію, въ тотъ именно домъ ударялъ громъ, гдѣ происходило нарушеніе чистоты ¹⁾». Всѣ бѣдствія Польши отъ войнъ съ турками и татарами Млодзяновскій всегда ставитъ въ прямое отношеніе съ турецкими и татарскими грѣхами поляковъ: «у насъ, говоритъ онъ, господствуетъ безграничное слястолюбіе начиная съ молодости. А что всего хуже, слишкомъ развились у насъ турецкіе и татарскіе грѣхи. Поэтому—то мы и гибнемъ отъ турецкихъ и татарскихъ рукъ: *per quod quis peccat, per idem punitur et idem*. Потурецки и татарски

¹⁾ I, 350.

грѣшите, турокъ и татаринъ и завоеуютъ васъ»¹⁾. Вслѣдствіе этихъ же грѣховъ Млодзяновскій предъ началомъ всякой войны съ турками постоянно опасается за благополучный ея исходъ: Собираешься ты, милая корона, на турецкую войну: пошли Богъ счастье! Но нужно готовиться къ ней со страхомъ, потому что въ Польшѣ слышимъ много народилося турецкихъ грѣховъ²⁾.

Считая, такимъ образомъ, бѣдствія Польши непосредственнымъ слѣдствіемъ ея грѣховъ, Млодзяновскій этимъ самымъ хочетъ возбудить поляковъ къ нравственному исправленію, какъ единственному средству поправить разстроенное положеніе отечества. Онъ пользуется въ этомъ случаѣ чувствомъ любви къ гнущему отечеству, присущимъ всякому гражданину, и это чувство хочетъ сдѣлать возбуждательнымъ мотивомъ нравственнаго исправленія. Постоянно жалуясь, что этого исправленія все нѣтъ да нѣтъ, не смотря на столь явныя и многочисленныя бѣдствія милой отчизны, Млодзяновскій, для возбужденія своихъ слушателей, затрогиваетъ, наконецъ, самую крайнюю сторону чувства любви къ этой отчизнѣ, именно говорить, что неминуемымъ удѣломъ отчизны будетъ окончательное паденіе, если только поляки еще долѣе помедлятъ своимъ нравственнымъ исправленіемъ, при столь очевидныхъ знакахъ кары Божіей.

«Одно изъ наказаній Господа Бога нашего, которыми Онъ обращаетъ къ себѣ людей, это война. Въ Польшѣ нашей прошла стрѣла турецкая отъ моря Чернаго до моря Балтійскаго къ самому Гданску. Прошла сабля шведская отъ переправы Уйской и омочилась въ самой рѣкѣ Санѣ. Прошелъ самопалъ казацкій начиная съ дикихъ полей и кончая нѣсколькими милями за самой даже Вислой. Переполоסקала насъ сила вен-

¹⁾ Ц, 325. См. еще: I, 145, 200.

²⁾ I, 351.

герская и оперлась о самый Краковъ. Московская война прошла отъ Сѣверской области до самаго Люблина. Чтожъ? Исправилась ли ты, милая корона? Вѣроятно такъ думаетъ о тебѣ Божіе правосудіе: «окаменѣла ты, Польша, окаменѣла! сколько уже навазаній я наслало на тебя, и чтожъ за исправленіе!» И думаю я, что для правосудія Божія не осталось уже по отношенію къ Польшѣ иного способа, какъ только совершенное ея уничтоженіе и окончательная гибель. Найдеть для себя Господь Богъ другой народъ, который лучше будетъ служить Господу Богу, чѣмъ мы теперь» ¹⁾).

Туже мысль рельефно высказываетъ Млодзяновскій еще и въ слѣдующихъ словахъ: «Покаралъ насъ Господь Богъ такъ, что мы можемъ приложить къ себѣ слѣдующія слова св. Писанія: *diminuti sumus plus quam omnes gentes*—умалились мы болѣе всѣхъ другихъ народовъ. Никогда Польша не была еще столь малою въ своихъ границахъ, какъ теперь, развѣ только еще въ то время, когда она была раздѣлена между князьями. Каменецъ съ Подоліей и Покутьемъ прочь! Смоленскъ съ Сѣверскою областью и Заднѣпровскою Україною—прочь! Кіевъ съ Приднѣпровьемъ—прочь! А мы какъ исправились? Какою жертвою умилостивили Господа Бога нашего? Ну, что если Господь Богъ захочетъ, чтобы исполнилась угроза блаженнаго Яна Капистрана, изреченная имъ не гдѣ нибудь за границей, но въ самой Польшѣ, не гдѣ нибудь въ углу, а на краковскомъ рынкѣ, угроза, говорю, отъ которой спаси насъ Господь,— что краковскіе костелы подѣлаются конюшнями и что турокъ будетъ разсѣдывать здѣсь своихъ коней! Въ день усѣновенія св. Іоанна Крестителя Богъ отсѣкъ отъ короны Каменецъ! А не назначилъ ли ты уже Господи времени отсѣченія и Кракова, отсѣченія Варшавы, гибели Гданска, гибели наконецъ, и всей

¹⁾ II, 282.

короны? Идутъ турки и татары на войну:—какъ усердно они молятся Богу! Они падаютъ на землю, и ихъ голоса проби-ваютъ самое небо. А наше польское благочестіе каково? Гдѣ у насъ исправленіе жизни, гдѣ перемѣна нравовъ? Отступили мы отъ строгости священныхъ обычаевъ нашихъ! Уже и Ты, Богородице Дѣва, покровительствомъ которой мы, поляки, и жи-вемъ только, уже и Ты не такъ довольна нами, какъ прежде! Ибо и мы не такъ, какъ прежде, усердны къ Тебѣ.

«И вотъ *admiratione sunt turbati*, что мы находимся въ та-кихъ несчастіяхъ отъ постоянныхъ войнъ, а исправленія жизни, покаянія у насъ никакого» ¹⁾!

Предрекая Польшѣ окончательное паденіе и потерю сво-боды въ случаѣ если она не исправится, Млодзяновскій не разъ съ глубокою скорбію напоминаетъ своимъ слушателямъ, что *признаки* этого паденія уже есть, что *задатки* близкой потери свободы уже существуютъ. Въ одной промовѣди онъ говоритъ: «Всѣ монархіи, всѣ республики движутся то внизъ, то въ гору; государства описываютъ кругъ, словно небеса. Что нашъ міръ?—это кружащійся шаръ. Поэтому всякое возвыше-ніе въ немъ есть уже вѣрный задатокъ на паденіе. Стояла когда-то крѣпко на ногахъ республика Сабиновъ и запечатлѣла это слѣдующимибуквами: S. P. Q. R. *Sabinis Populis Quis Res-istet?*—что я такъ переведу по польски: *Sabińskiey Repolitozci Kto Równy?* (Ореографы знаютъ, что Q и K попольски одно и то же). Римъ, зари могущества коего ваячалась уже въ то время, гордый Римъ переводилъ это такъ: S. P. Q. R. *Senatus Populus Que Romanus*. Ныѣшній Римъ, хотя и свободный, но все же запертый ключами св. Петра, толкуеть это такъ: S. P. Q. R. *Servit Populus Qui Regnavit*— служить народъ, который царствовалъ. Отчужана милая! А не нужно ли и тебѣ

¹⁾ III, 257—258.

толковать точно также: *Servit Populus, qui regnavit*—служить Польша, которая царствовала?... Вот сколько уже лѣтъ, какъ мы платимъ харачъ (подать) татарамъ! *Servit populus!* Послѣ первой хотинской войны порѣшено бы было уже платить харачъ и туркамъ, елиби не достоинства и дипломатическая ловкость Збаражскаго... Въ наше уже время, царь турецкій, по вѣдѣнн Камонца, опять домогался харача а государь московскій хотѣлъ завладѣть Украиною! Не можемъ ли и мы сказать поэтому: *Servit populus, qui regnavit?* Вились мы съ сосѣдними народами и побѣждали ихъ, а теперъ пришла и наша очередь быть побѣжденными... Что насъ ожидаетъ? Подумаемъ!...¹⁾

Опасаясь за будущую судьбу милой отчины, Млодзятковскій обращается къ молодому поколѣнню—къ людямъ, какъ онъ говоритъ, молодымъ, которые еще незнаютъ, что это значитъ оскорблять Господа Бога, еще не попробовали удовольствій міра сего²⁾, и убѣждаетъ ихъ твердо сохранять свою невѣнность; ибо только этимъ средствомъ и можетъ быть еще поддержана отчина. «Вы видите и слышите, хотя хорошо еще и не понимаете этого, что дѣлается съ нашей, съ вашей отчиной съ милой Польшею! Ваши родители оставятъ вамъ ее уже не такъ великою, богатою, счастливою, какою сами получили ее отъ вашихъ дѣдовъ и своихъ отцовъ. Все больше и больше терзаетъ ее вѣншіе шепрѣтваніи, все больше и больше раздражаетъ и внутренніи несогласія. Ктомъ это хранилъ еще ее отъ совершеннаго паденія, отъ окончательной гибели? Вѣроятно, не родственники ваши, а особенно тѣ, которые соблазняютъ васъ дурнымъ примѣромъ и ведутъ скорбе въ адъ, чѣмъ въ небо, скорбе къ бѣсу, чѣмъ къ Богу! Не родичи, говорю, выши храните еще отчину. Вотъ этотъ самый люблинскій костелъ вмѣстѣ съ городомъ впалъ—было въ

¹⁾ II, 320.

московскія схематическія руки: сохрани Бог, чтобъ не впалъ еще и въ турецкія! А ктожь его охраняетъ? Ваша невѣнность! Господь, взирая на ваши лѣта, прощаетъ много и всей Польшѣ!« Но послѣ этого проповѣдникъ съ грустью прибавляетъ: »а многожь васъ такихъ въ этомъ самомъ костелѣ? много васъ, что не знаете еще, что значить оскорбить Бога? О счастливыя души!« ¹⁾

Это возбужденіе чувства патриотизма, это желаніе сдѣлать его рычагомъ религіозно-нравственнаго исправленія, какъ самаго необходимѣйшаго средства для спасенія погибающаго отечества, есть одинъ изъ самыхъ частыхъ мотивовъ въ проповѣдяхъ Млодзяновскаго. Но кромѣ него, проповѣдникъ пользуется еще и другими мотивами, чтобы заставить своихъ слушателей отстать отъ привычныхъ грѣховъ. Млодзяновскій переноситъ самые разнообразные способы, чтобы, если не такъ, то иначе возбудить въ полякахъ рѣшимость стать на путь религіозно-нравственнаго обновленія и тѣмъ отератить бѣдствія милой отчизны—явные знаки наказанія Божія за грѣхи.

Проповѣдникъ обращается къ личному религіозно-нравственному сознанію и чувству каждаго изъ своихъ слушателей и съ цѣлью побудить ихъ къ нравственному перерожденію, выставляетъ имъ на видъ, прежде всего, тѣ многочисленныя и вѣроченныя милости Божія, которыми онѣ пользуются. Чаще всего Млодзяновскій рисуешь предъ своими слушателями: милость сотворенія, т. е. милость личнаго бытія, личной жизни каждаго. «Представь себѣ, человекъ, говорить онъ въ одномъ мѣстѣ, представь, что весь этотъ костелъ наполненъ самымъ мельчайшимъ пескомъ, что заложены имъ окна, засыпаны карнизы, загромождены своды. Мало этого, представь, что цѣлая Польша наполнялась пескомъ, такъ что не видно ни домовъ,

¹⁾ III, 104—105.

ни воротъ, ни башень, ни волоколень. Представь, что цѣлое королевство завалено пескомъ; мало и этого, представь, что, начиная съ земли до самаго неба все занято пескомъ: завалены имъ рѣки, набитъ воздухъ, засыпаны горы, и отъ земли къ небу образовался огромный песчаный слой, такъ что и звѣзды не блестятъ уже, не видно солнца, не свѣтитъ мѣсяцъ. Возьми же теперъ какъ можно большую горсть песку и посчитай его, разложи по кучкамъ, по сотѣ въ каждой: не правда ли, будешь имѣть работу, пока посчитаешь горсть песку? Подумай же себѣ: что песчинка, то тысяча людей, а сто песчинокъ, то сто тысячъ людей. Нѣтъ не такъ, подумай, что песчинка, то миллионъ людей, а сто песчинокъ, сто миллионновъ людей. Сколько же это миллионновъ—миллионновъ людей будетъ заключаться въ одной горсти! Возьми другую горсть, возьми третью, сотую, тысячную, миллионную, и пусть каждая песчинка означаетъ миллионъ людей. Теперъ разсуди: вѣра учитъ насъ, что Богъ еще больше людей могъ бы сотворить; ибо Онъ всемогущъ, а всемогущество никогда не можетъ исчерпаться. Всего этого множества людей Богъ, однако, не сотворилъ, но оставилъ въ небытіи, а тебя, тебя, тебя, тебя, Богъ избралъ себѣ, оживилъ бытіемъ. Для чего же все это? Вѣроятно не для того, чтобы ты Его оскорблялъ гнусными грѣхами, не для того, чтобы ты такъ лѣнливо и такъ небрежно служилъ Ему!«¹⁾

Часто также рисуетъ Мюдвяновскій предъ своими слушателями милость промышленія Божія, милость искупленія, милость таинства евхаристіи и пр., и во всемъ этомъ хочетъ найти самыя сильныя побужденія къ нравственному исправленію. Между прочимъ онъ видитъ самую великую милость Божію къ человѣку грѣшному уже въ томъ, что Богъ не караетъ

¹⁾ II, 420; I, 398, 406 и во мн. друг. мѣстахъ.

этого человѣка сейчасъ, непосредственно послѣ совершеннаго имъ грѣховнаго акта. Эту милость проповѣдникъ считаетъ большимъ чудомъ, чѣмъ еслибы, по просьбѣ этого же самаго грѣшнаго человѣка, Богъ воскресилъ мертваго. »Это я докажу, говоритъ Младзьяновскій, слѣдующимъ образомъ. Великость, важность извѣстнаго чуда между другими чудесами зависитъ ex subjecto, т. е. отъ того предмета, на которомъ оно совершается. Напримѣръ, не важная вещь оживить муху, ибо она *genuit ex putre*, можетъ ожить отъ одной солнечной теплоты. Но оживить издохшаго льва—это уже важнѣе, потому что достоинство этого звѣря несравненно превышаетъ достоинство какой нибудь тамъ мухи, или осы; дальше, еще важнѣе оживить человѣка; потому что его душа, которую нужно опять ввести въ тѣло, всѣ ея способности, чувства и пр. все это далеко совершеннѣе, чѣмъ у какого нибудь животнаго; вслѣдствіе этого и воскресеніе человѣка изъ мертвыхъ далеко большее чудо, нежели оживленіе какого нибудь животнаго. Далѣе, сравнивая между собою воскресеніе однихъ людей съ другими, далеко важнѣе и достойнѣе гораздо большей славы и удивленія воскресить, напр. папу Урбана VIII, или императора Карла V, или Владислава Ягелла, чѣмъ воскресить какого нибудь бѣднаго мужика или водоноса; потому что и между людьми особа папы, императора, короля пользуется большимъ уваженіемъ, чѣмъ особа какого нибудь простаго человѣка.«

»Заложивши для себя такое основаніе, утверждаю, что когда Богъ не наказываетъ человѣка на самомъ грѣховномъ актѣ, то это большее чудо, чѣмъ еслибы Богъ, по просьбѣ этого самаго грѣшника, воскресилъ папу или императора, или короля. Доказано уже, что чудо тѣмъ большую имѣетъ цѣну, чѣмъ на болѣе важномъ лицѣ или предметѣ совершается. Но чудо, происходящее отъ того, что Богъ не наказываетъ человѣка на самомъ грѣховномъ актѣ, совершается на самомъ Богѣ

*

и Его всемогуществѣ; слѣдовательно, оно должно быть больше всѣхъ другихъ чудесъ.

»Какъ же это чудо совершается на самомъ Господѣ Богѣ нашемъ? А вотъ какъ: ты, человѣкъ, не могъ бы согрѣшить, не могъ бы пользоваться своими чувствами для своихъ страстей, мыслить зло въ собственной своей душѣ, еслибы Богъ отнялъ у тебя свою помощь, содѣйствіе, или, говоря полатыни, *consensus*; значить, ты не могъ бы совершить в свое его грѣха. Но Богъ, не желая нарушить твоей свободной воли, допускаетъ тебя совершить его, не отнимаетъ у тебя силы, нужной для этого. Въ этомъ случаѣ происходитъ чудо прежде всего надъ всемогуществомъ Господа Бога нашего; оно, такъ сказать, терпитъ насиліе; ибо что до него, то оно никогда не согласилось бы дѣйствовать за одно съ тобою, развѣ только въ дѣлахъ хорошихъ. Съ другой стороны, здѣсь совершается чудо и надъ правосудіемъ Божиимъ; ибо что до него, такъ оно радо бы постоянно охранять Господа Бога и недопускать, чтобы ктонибудь оскорблялъ Его своими грѣхами; правосудіе Божіе, которому принадлежитъ *vindicativa*, или отмщеніе и наказаніе зла, готово было бы сейчасъ же покарать адома и вѣчною злыя дѣла. Но когда благодѣть Божія нарушаетъ, такъ сказать, права Божьяго гнѣва и не позволяетъ божественному правосудію приводить въ дѣйствія суровыя его опредѣленія, то значить, въ этомъ случаѣ и совершается чудо надъ самымъ правосудіемъ Господа Бога нашего.»

»Человѣкъ христіанинъ! Долго ли еще будетъ терпѣть тебѣ милосердіе Божіе!«¹⁾

Но самымъ частымъ и обыкновеннымъ мотивомъ, которымъ Младяновскій хочетъ возбудить своихъ слушателей отъ правдивнаго усыпленія и который онъ очевидно направляетъ пре-

¹⁾ 1, 399—400.

имущественно противъ самыхъ выдающихся недуговъ своего времени — роскоши и разврата, вообще противъ полнѣйшей преданности міру и его удовольствіямъ, служить у нашего проповѣдника напоминаніе о томъ, что все въ этомъ мірѣ тлѣнно и мимолетно, все проходитъ какъ дымъ, что всѣхъ ожидаетъ неминуемая смерть, а за ней страшный судъ со всѣми его страшными для прѣшниковъ послѣдствіями — вѣчными мученіями во адѣ. Этому мотиву Млодяновскій посвящаетъ очень много цѣлыхъ отдѣльныхъ проповѣдей. Темы въ родѣ слѣдующихъ: удовольствія и предпріятія этого міра проходятъ какъ дымъ, или: все, что есть на этомъ свѣтѣ, тлѣнно, или: надежды этого міра обманчивы, или: память о смерти исправляетъ грѣшника, — служить любимыми темами нашего проповѣдника.

Желая какъ можно рельефнѣе представить предъ гордою шляхтою суетность и ничтожность всего земнаго, даже того, что окружено самымъ величественнымъ и заманчивымъ ореоломъ земнаго счастья, именно родовитостію, богатствомъ и высокимъ положеніемъ во свѣтѣ, Млодяновскій вотъ какъ рисуетъ въ одномъ мѣстѣ начезновеніе и вырожденіе многихъ знаменитѣйшихъ польскихъ домовъ и фамилій:

•Посмотримъ внимательнѣе, какъ это быстро проходятъ всѣ утѣхи и богатства этого свѣта, такъ что можно сказать о нихъ: *modicum, et non videbitis me*, — скоро, и не увидите меня. Гдѣ домъ князей Острожскихъ, домъ, имѣвшій болѣе милліона годового дохода? Гдѣ князя Збаржскіе, пользовавшіеся такимъ высокимъ уваженіемъ въ коронѣ? Гдѣ князя Корецкіе? *Modicum, et non videbitis me*: — уже исчезли! А изъ шляхетскихъ домовъ на Руси — гдѣ Бучацкіе, гдѣ Яловецкіе? Изъ малой Польши — гдѣ Тенчинскіе, гдѣ Кмыты, гдѣ Шафринскіе, гдѣ Пилецкіе? — Всѣ исчезли съ театра свѣта! Гдѣ въ великой Польшѣ паны Гурки, владѣвшіе пространствомъ отъ Щетина до самаго Туробина и Щебрешина? Гдѣ они,

въ рукахъ которыхъ находились всѣ волости и села княжества Мазовецкаго? Гдѣ паны изъ Спровы, идущіе по женской линіи отъ Пастовъ? Гдѣ домъ Костковъ, украшенный агламаціей ¹⁾ на польское королевство и освященный блаженнымъ Косткою ²⁾? А вы, другіе великіе и знаменитые въ коронѣ дома, развѣ не готовитесь итти туда же? Развѣ не позовутъ и васъ въ вѣчность? Развѣ другіе не займутъ вашего мѣста? Теперь, человекъ, расуди собственнымъ своимъ умомъ, развѣ не суета все на свѣтѣ? О христіане! Еслибы вы имѣли въ своей памяти лѣта вѣчная, меньше было бы грѣховъ!³⁾

Въ другомъ мѣстѣ, желая показать ту же суетность земнаго величія, Млодзяновскій обращаетъ вниманіе на одну фамилію князей Острожскихъ, и слѣдитъ, какъ она со всѣми своими достояніями постепенно переходила изъ одного дома въ другой, и наконецъ совершенно выродилась и исчезла.

«Возьму я себѣ для размышленія одно только это слово: egat былъ; оно одно достаточно для исправленія грѣшнаго человека и для побужденія его иначе думать о вѣчности. Поставьте предъ вашими глазами свѣтъ какъ онъ есть, со всѣми его богатствами, утѣхами, почестями: какой конецъ всего этого? Egat, было и прошло! Знаменитый нѣкогда князь Острожскій, воевода Кіевскій, получавшій годоваго дохода милліонъ и двѣсти тысячъ злотыхъ, имѣвшій старшимъ дворецкимъ одного знаменитѣйшаго воеводу, которому платилъ семьдесятъ тысячъ злотыхъ жалованья въ годъ, этотъ князь Острожскій оставилъ послѣ себя двухъ сыновей: одного краковскаго пана, перваго католика изъ этого княжескаго дома, а другаго волынскаго воеводу, который имѣлъ двухъ сыновей такъ называемыхъ кня-

¹⁾ Агламація (aklasmus)—воскличаніе, радостный кликъ, выражающій единодушное избраніе на королевскій престолъ.

²⁾ Станиславъ Костка—польскій святой и патронъ Польши.

³⁾ I, 80.

зей Ярославскихъ—Константина и Януша, рожденныхъ отъ матери изъ дома Костковъ. Оба они померли въ цвѣтущемъ возрастѣ въ двадцать лѣтъ съ лишнимъ. Они были такъ храбры и такъ отважны, что вспомошествоваемые силою дяди, хотѣли на собственные средства завоевать и присоединить къ Польшѣ Валахію. Гдѣ же теперь этотъ домъ Острожскихъ? Егат—прошелъ! Одинъ изъ упомянутыхъ молодыхъ князей зашелъ развѣ въ трапезу одного монастыря, поставилъ предъ собою книгу житій святыхъ и прокололъ ее очень глубоко своимъ лукомъ; и чтоже? Последнее слово, на которомъ остановилась стрѣла, было смерть. Егат—исчезъ этотъ домъ! Наслѣдство волинскаго воеводы перешло черезъ Гурковъ частію въ домъ Замойскихъ и остановилось на благополучно царствующемъ теперь королѣ польскомъ Михаилѣ Корибутѣ Вышневецкомъ, частію въ домъ Любомірскихъ, а частію въ домъ Хоткевичей, но послѣ покойной княгини, жены виленскаго воеводы, опять возвратилось назадъ. Наслѣдство же Краковскаго пана постоянно снаряжавшаго на свой счетъ вѣскольکو сотъ войска, перешло въ домъ князей Заславскихъ. Итакъ гдѣ же домъ Острожскихъ?—Весь исчезъ, егат! Его наслѣдство забралъ домъ Заславскихъ, забралъ князь Доминикъ, двухъ родныхъ братьевъ котораго ровесниковъ мнѣ я зналъ, забралъ и сынъ его, не такъ давно умершій, Александръ панъ, подававшій большія надежды. А гдѣ жъ домъ Заславскихъ? Егат! Уже и его нѣтъ! Наслѣдство Острожскихъ послѣ Заславскихъ должно было перейти къ Радзивилламъ; но послѣднимъ Радзивилломъ, по мужеской линіи, былъ князь Богуславъ. Гдѣ жъ Заславскій? Гдѣ князь Александръ? Егат! Все это исчезло! Ты думаешь, что твой домъ будетъ существовать на вѣки, что онъ будетъ переходить изъ поколѣнія въ поколѣніе, а Богъ готовить для тебя тоже самое егат, прошелъ, исчезъ! Въ вашихъ палатахъ, дворахъ, каменныхъ домахъ развѣ вы не видите именъ не своей, но чужой

прежней фамиліи? Гдѣ жъ этотъ презвнній владѣлецъ? Нгат—
почевъ! Тоже самое ожидаетъ и тебя теперешняго владѣльца!
Помнишь ты, конечно, своего отца, челоуѣка съ огромною сла-
вой и любимаго всѣми, помнишь и свою благочестивую мать, —
а гдѣжъ они? Егат. Все это прошло! Не надѣйтесь же, хри-
стіане, на всю эту суету мірсную, на всю эту обманчивую
призрачность! Конецъ каждаго: агатъ былъ; все исчезнетъ! ¹⁾

Желая какъ можно лучше внушить своимъ слушателямъ
памятованіе о неизбѣжномъ концѣ каждаго на этомъ свѣтѣ — о
смерти, памятованіе, которое можетъ сдѣлаться самымъ воз-
будительнымъ средствомъ къ нравственному исправленію, Млод-
зяновскій, между прочимъ, рисуетъ въ одномъ мѣстѣ такую
картину:

»Поставь себя, челоуѣкъ, предъ очами души своей ка-
когонибудь покойника и, по поводу смерти его, напечатлѣй
въ себя памятованіе и о своей собственной. Напримѣръ возь-
мемъ Владислава IV (короля). Пойдемъ въ Гданскъ и спро-
симъ: есть ли здѣсь его милость король Владиславъ IV? На
такой вопросъ малыя дѣти и юноши, да и люди, достигшіе
уже мужескаго возраста, отвѣтять: «мы тогда еще и не ро-
дился, когда онъ умеръ!» Спросимъ старшихъ: есть ли здѣсь
польскій король Владиславъ IV? Отвѣтять: «онъ бывалъ здѣсь,
но теперь его здѣсь нѣтъ!» Гдѣ жъ онъ теперь? »Давно уже
умеръ!» Ну, пойдемъ въ Литву и будемъ спрашивать о немъ
въ Вильнѣ, въ Гродно;—отвѣтитъ Вильна, отвѣтитъ Гродно:
»нѣтъ его здѣсь! Будемъ спрашивать его въ лѣсахъ на мѣстѣ
королевской охоты, можетъ быть онъ тамъ гдѣнибудь засѣлъ,
заблудился, запутался въ какойнибудь пущѣ. Отвѣчаютъ лѣса,
отвѣчаютъ пущи: »нѣтъ его! онъ умеръ въ Меречѣ!» Пойдемъ

¹⁾ 1, 375.

въ Варшаву, поимемъ его на заставѣ: »уѣхалъ!« Поимемъ во дворцѣ: »помилъ на вѣки!« Пойдемъ въ замокъ, не избавился и здѣсь отъ тѣннѣ! Дворецъ краковскій, построенный Стефаномъ Баторіемъ и прославленный рожденіемъ въ тебѣ Владислава IV, можетъ быть ты держишь у себя Владислава? Отвѣчаетъ дворецъ: умеръ! Замокъ краковскій, ты благополучно сохранилъ королю польскую, быть можетъ ты хранишь въ себѣ и Владислава IV? Закричимъ же печальнымъ голосомъ: милостивый король гдѣ ты? Нѣтъ тебя ни въ *куржесей стапн*, ¹⁾ ни въ посольской избѣ, ни въ сенаторской избѣ; говорятъ будто ты умеръ? Отвѣчаетъ отголосокъ или эхо певцовъ: умеръ! Развѣ и его смерть поразила? Поразила! Развѣ и его подсыкла коса времени? Подсыкла! Гдѣ же онъ? Куда дѣлся? Понесли его въ костель! Пойдемъ въ костель, станемъ предъ большимъ алтаремъ, увидимъ гдѣ стоялъ его тронъ. Но Владислава и здѣсь невидно. Костель краковскій, не здѣсь ли Владиславъ IV? »Здѣсь!« Слава Богу, а то мы уже истомились искавши его отъ одной границы до другой. Гдѣ же онъ? »Во гробѣ!« Во гробѣ? Чтожь онъ тамъ дѣлаетъ? »Уже ничего, уже превратился въ прахъ!« Вотъ тебѣ конецъ человѣческой жизни, вотъ конецъ міровой суеты:—умереть и обратиться въ прахъ!« ²⁾

Млодзяновскій идетъ дальше. Считаю память о смерти самымъ дѣйствительнымъ средствомъ къ нравственному исправленію, онъ описываетъ предъ своими слушателями самый, такъ сказать, процессъ смерти и этимъ хочетъ сдѣлать памятованіе объ ней средствомъ къ нравственному исправленію еще болѣе дѣйствительнымъ: «Что такое смерть? говоритъ проповѣдникъ. Философія отвѣчаетъ, что смерти есть *separatio animae a cor-*

¹⁾ Kurza Stora—такъ назывался королевскій кабинетъ.

²⁾ II, 61—62.

роге. Это разлученіе имѣетъ свою причину, свой корень въ насъ самихъ. Тѣло наше составлено изъ четырехъ стихій: земли, воды, воздуха, и огня. Эти стихіи находятся въ чело-вѣкѣ или *formaliter*, какъ учатъ медики, или *virtualiter*, какъ учитъ философія. Они какъ бы четыре могильщика, несущіе насъ къ смерти, а дѣлаютъ они это посредствомъ четырехъ своихъ свойствъ, т. е. посредствомъ теплоты, холода, сухости и влажности. Возьметъ верхъ теплота,—отсюда горячки воспа-ленія крови, пятна на тѣлѣ, прыщи на лицѣ и другія болѣзни, и наконецъ смерть; пересилитъ холодъ, отсюда—разныя лихорадки, несваренія въ желудкѣ, ослабленія внутренностей, колики и опять смерть. Возьметъ верхъ сухость, отсюда—сухота, изсушеніе мозга, бессонницы, сумашествіе,—смерть. Пре-возможетъ влажность, отсюда—опухоли, вереды и другіе раз-ные припадки,—смерть. Вотъ эти-то четверочисленные свой-ства и везутъ насъ къ гробу—къ смертности. Теперь смотрите, какую мы сами заключаемъ въ себѣ необходимость умереть. Мы содержимъ въ себѣ какъ упомянутыя стихіи, такъ и всѣ ихъ свойства, равномѣрно дѣйствующія въ насъ. Захочешь не имѣть ихъ, умрешь, потому что безъ нихъ жить нельзя; захо-чешь имѣть,—опять умрешь потому что когданибудь одно изъ нихъ пересилитъ остальные и причинитъ смерть».

•Присмотримся теперъ, какъ начинается отдѣляться душа отъ тѣла. Чѣмъ дальше части тѣла отъ сердца и отъ мозга, тѣмъ скорѣе душа или уходитъ отъ нихъ или не сообщаетъ имъ никакихъ признаковъ жизни. Поэтому-то предъ смертію холодѣютъ ноги, теплота подступаетъ къ носу, и носъ начи-наетъ, какъ вы говорите, заостриваться. Тончайшее изъ чувствъ, зрѣніе, слабѣетъ; глаза дѣлаются какъ будто стеклянными и по-крываются оболочкой; вы вѣдь знаете, какъ недавно умершій студентъ закричалъ: *уже не вижу!* Въ груди свопляется много мокроты, которая испаряется горломъ; отъ этого и про-

исходитъ, что у умирающаго скрипитъ въ горлѣ. Пульсъ—этотъ знакъ бьющагося сердца, ударить, а потомъ надолго перестаетъ, затѣмъ вдругъ, какъ говорятъ доктора, *carminat* начинаетъ бить, бить и бить, и перестаетъ; это скорое движеніе—признакъ напряженнаго состоянія сердца; а остановка движенія—признакъ слабости. Печень сжимается, сердце тоже: отъ этого умирающій дышетъ скоро, скоро, потомъ вдругъ перестанетъ и вы говорите: «уже умеръ», а онъ опять вздохнетъ, шевельнется и уже его нѣтъ!»

«Чтожъ, милые мои, приготовились ливы къ послѣднему вздоху? Готовы ли къ тому моменту, когда душа отдѣляется отъ тѣла?»

Послѣ этого Младзяновскій начинаетъ описывать признаки умершаго зеловѣка. «Прежде всего, говоритъ онъ, глаза глупо западутъ въ голову, испортившійся мозгъ начнетъ сочиться чрезъ носъ, обольетъ губы, ротъ и потечетъ до самой груди: сгнившія внутренности начнутъ тоже пробиваться наружу, чрезъ ротъ. Въ желудкѣ твоёмъ зародятся черви; въ позвоночномъ столбѣ вырастаетъ огромный змѣй, называемый *coluber*; изъ всего твоего тѣла выйдутъ маленькія червячки и гнилыя мухи. Госпожа супруга, умершій мужъ которой оскорблялъ своего Бога, что тогда будешь дѣлать? Заткнувши носъ, пойдешь прочь. Господинъ супругъ, панове молодежь, подававшіе этому трупу поводъ оскорблять Бога, какъ покажете на тотъ разъ свою дружбу? Всѣ пойдутъ прочь! О миролюбецъ, что еслибы Господь приказалъ гной изъ этого трупа лить тебѣ въ ротъ? Ты сказалъ бы: не выдержу! А если бы діаволъ стоялъ свади и билъ въ шею, приговаривая: пей! развратничать хотѣлось, пей же изъ трупа!» А между тѣмъ достоверно, что въ аду ожидаетъ нѣчто еще худшее; осужденные тамъ согласились бы пить гной изъ трупа, какъ самое лучшее вино, лишь бы только имъ позволили видѣть Бога. Затѣмъ, человѣкъ, вложить тебя во гробъ, ну, положимъ, немного тамъ поплачутъ за то-

бою, а потомъ и забудутъ. Таковъ конецъ всякой мірской гордости, всякого плотоугодія ¹⁾».

Младаяновскій идетъ дальше. Онъ напоминаетъ своимъ слушателямъ о страшномъ судѣ, исчисляетъ признаки его приближенія, и находитъ, что многіе изъ этихъ признаковъ существуютъ уже воочию. «Голодь, говоритъ онъ, и теперь уже есть: нужно сотнями считать села, которыя ждутъ не дождутся новаго хлѣба. Бываютъ и землетрясенія. Вотъ недавно въ селѣ Шбингъ образовалось огромное озеро тамъ, гдѣ были одни только источники. Что же касается до войнъ, то никогда ихъ не было такъ много какъ теперь. Въ Кандіи недавно была война противъ турокъ; погибла Кандія, досталась туркамъ. Воевали также турки противъ венгровъ, и достались венгры туркамъ. Французъ воюетъ, Голландія воюетъ, имперія (Австрія) воюетъ, Курфирстъ (Бранденб.) воюетъ, Испанія воюетъ, Англія готовится къ войнѣ, Швеція на волоскѣ отъ войны, а Польша по отношенію къ турку тоже, что цапка въ когтяхъ ястреба. Словомъ, теперь больше войнъ на свѣтѣ, чѣмъ сколько мы насчитываемъ ихъ въ книгахъ. Возобновились времена Ксеркса, когда Хмельницкій началъ истреблять сотни тысячъ народа. Говорятъ, что подъ Берестечкомъ обѣ стороны потеряли такое множество людей, что развѣ только на страшномъ судѣ можно будетъ видѣть ихъ вмѣстѣ столько же. Со времени *Желтыхъ Водъ*—этого перваго нашего погрома со стороны козаковъ до самой послѣдней наддѣпровской войны цѣлые милліоны людей побиты или взяты въ плѣнъ. Я лично слышалъ отъ покойнаго святой памяти князя Іереміи Вишневецкаго, что въ его только время въ тѣхъ войнахъ погибло почти два милліона людей. Сколько же послѣ него?»

«Однимъ изъ признаковъ близости страшнаго суда считаютъ также и то время, когда имя римской имперіи, управ-

¹⁾ II, 471—472.

ляющей теперь всѣмъ міромъ, исчезнетъ, когда власть надъ міромъ перейдетъ въ Азію и, такимъ образомъ, Востокъ опять будетъ владычествовать, а Западъ будетъ платить дань. Кажется, что и этотъ признакъ уже исполняется. Прежде всего римская имперія раздѣлилась уже на 10 роговъ или королей: на короля Германіе или нѣмецкаго, испанскаго, французскаго, польскаго, португальскаго, венгерскаго, чешскаго, англійскаго, шведскаго и датскаго. Дальше, уже дѣйствительно выполняется то, что *Imperium in Asiam revertetur*; потому что султанъ турецкій прибрѣтаетъ больше и больше силы. Вотъ недавно онъ усилъ завоевать себѣ три королевства: Кандію, Венгрію и великое королевство — нашу Украйну выѣсть съ Каменцомъ. И на этомъ еще не конецъ, если не будетъ у насъ домашняго согласія. Не служатъ ли Западъ Востоку, когда мы слышимъ, что государства повинуяютъ себѣ миръ у Порты? *serviet Occidens*, когда они молчатъ, не смотря на то, что Порта казнитъ ихъ пословъ. Не служатъ ли Западъ Востоку, когда Польша, этотъ нѣкогда вольный народъ, нехотѣвшій, ради сохраненія своей вольности, платить динарія святой апостольской столицѣ, самъ теперь платитъ *харачъ* Турку; когда этотъ вольный народъ, который нехочетъ имѣть королей по наслѣдству; который и у свободно избранныхъ королей отнялъ власть устанавливать налоги, — когда этотъ вольный народъ, предоставившій всю власть одному себѣ, теперь считаетъ за милость быть данникомъ Порты? Поистинѣ, Западъ служитъ Востоку, *serviet Occidens*!)».

Млодзяновскій идетъ еще дальше. Онъ переноситъ мыслію за предѣлы гроба и смерти, въ предѣлы уже наступившей вѣчности и рисуетъ предъ своими слушателями ужасы тѣхъ мученій, которыя грѣшники будутъ терпѣть во адѣ.

«Посмотримъ прежде всего, говоритъ проповѣдникъ, на эти уже не тѣла, но проклятые обгорѣлые трупы: волосы покрываютъ всю голову, подобно мелкимъ искрамъ; самая голова

(1) II, 456—457.

уже не голова а обгорѣвшая головешка; эти вытаращенные глаза плачуть, огненными слезами плачуть; изъ горла вылетаетъ пламень; все тѣло обратилось въ горящій кустарникъ; безстыдная шея покрыта раскаленными угольями. Языкъ повисшій, какъ у задыхавшагося пса, сверкаетъ подобно молніи; въ пальцы твои вопьются адскіе змѣи; руки твои, которыми ты оскорблялъ Господа Бога твоего, и эти пять пальцевъ, и другіе пять пальцевъ сдѣлаются горящими свѣчами, изъ которыхъ будетъ капать твоя кровь, смѣшанная съ пламенемъ. *Quantum in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.*»

«Человѣкъ! что еслибы Господь Богъ собралъ всѣ тѣ вина, которыя ты выпилъ, всю ту водку, которую ты проглотилъ, всѣ тѣ меды и всѣ тѣ пива, которыя ты влилъ въ себя, и вмѣсто всего этого приказалъ влить тебѣ въ ротъ столько много огненной сѣры, или растопленнаго олова? А вѣдь тамъ чрезъ всю вѣчность въ несравненно большемъ количествѣ будутъ лить это въ тебя и на тебя! А къ горлу твоему, которыми ты бесполезно, безстрашно и въ грѣхѣ принималъ святѣйшую евхаристію, приставать дракона, который вѣчно будетъ давить и сжимать тебя.»¹⁾

«Остановимъ наше вниманіе еще на томъ смрадѣ, который будетъ въ аду. Кромѣ адскаго огня, Писаніе упоминаетъ одинъ разъ и о смрадѣ; ибо упоминаетъ о сѣрѣ: *ignis et sulfur pars calicis eorum.* Между смрадомъ самый несносный смрадъ отъ труповъ. Чтожъ вы думаете себѣ, когда соберется такое многое множество, тысячи тысячъ труповъ? Присовокупите къ этому еще страшную вонь отъ обгорѣлыхъ и испеченныхъ тѣлъ, неисчислимое множество которыхъ будетъ тамъ жариться. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что, еслибы здѣсь положить тѣло, которое уже жарится въ пеклѣ, то, полагаю, отъ этого смрада всѣ подушились бы мы здѣсь въ костелѣ. А что осужденные

¹⁾ II, 496.

не умирають отъ такого смрада, такъ это чудо правосудія Божія. Вотъ какія благовонія ожидаютъ васъ, сластолюбцы!»¹⁾).

Наконецъ, нерѣдко также встрѣчается у Млодзяновскаго еще одинъ мотивъ, которымъ онъ хочетъ подѣйствовать на своихъ слушателей. Этотъ мотивъ въ сравненіи съ предыдущими религіозно-нравственными мотивами проповѣдника страдаетъ догматическою несостоятельностью и показываетъ, что Млодзяновскій готовъ былъ употреблять для своей цѣли самыя грубыя суевѣрныя представленія. Дѣло въ томъ, что проповѣдникъ, желая задѣть, если можно такъ выразиться, какъ можно чувствительнѣе христіанскую честь своихъ слушателей и этимъ возбудить въ нихъ ревность къ исполненію христіанскаго долга, серьезно увѣряетъ ихъ, будто даже самъ діаволь скорѣе, чѣмъ люди, готовъ стремиться къ нравственному самоисправленію, будто онъ ропщетъ на Бога за то, что онъ не далъ я ему тѣхъ благодатныхъ средствъ спасенія, какія далъ людямъ, и наконецъ, будто бы самъ діаволь гнушается мерзостью грѣховъ человѣческихъ.

Такъ, въ одномъ мѣстѣ Млодзяновскій представляетъ, будто діаволь стыдитъ Бога за то, что его любимцы люди, несмотря на столь обильныя средства ко спасенію, остаются упорными въ своихъ грѣхахъ и что еслибы ему, діаволу, удѣлена была хоть одна капля крови Христовой, то онъ давно бы уже исправился. «Не заставляйте, люди, Господа Бога вашего терпѣть стыдъ и посрамленіе. Діаволь такъ говоритъ Богу: «Знаю я, Боже, что ты правосуденъ; въ этомъ убѣждаетъ меня пронизательность моего собственнаго ума. Но что же это за правосудіе? Меня ты забылъ навѣки за одинъ смертный грѣхъ, а челоуѣка не караешь, не смотря на то, что онъ постоянно оскорбляетъ тебя столь многими грѣхами! Знаю я, Боже, что

¹⁾ II, 497.

ты милосердіе: это я испыталъ самъ на опытѣ; ибо ты отобралъ изъ моихъ рукъ и посадилъ на небѣ такъ много моихъ поданныхъ, которыхъ я приобрѣталъ въ теченіи многихъ лѣтъ, да вѣроятно спасешь и тѣхъ, которые въ смертномъ грѣхѣ находятся въ этомъ самомъ костелѣ. Но чтожь это за милосердіе, когда ты меня совершенно оставилъ? Развѣ оно не вѣдало бы въ своей сокровищницѣ благодати достаточной и для моего оправданія? Зачѣмъ же ты отказалъ мнѣ въ ней Боже? Развѣ моя ангельская природа, мое чисто-духовное существо не лучше и не важнѣе, чѣмъ этотъ живой мѣшокъ мерзостей и блевотины (т. е. человѣкъ)? И ты, Боже распятый, зачѣмъ пожалѣлъ для насъ и одной капли крови Твоей, а за людей илль ея столь обильно? Ахъ! почему не совершилось на одномъ и томъ же крестѣ, одною ислелію, однимъ антомъ, одною жертвою, и наше спасеніе также, какъ и человеческое? Одною малѣйшею каплею крови Твоей Ты могъ бы искупить насъ. А если Ты уже такъ сильно полюбилъ людей, то за нихъ нужно было пролить всю кровь, а за насъ—одну только частичку крови! Стыдись Боже распятый! Ибо чѣмъ платитъ тебѣ за это твои любимцы? А для насъ ты пожалѣлъ спасенія! Стыдись и Ты, Боже, стыдись, какъ благодарны Тебѣ люди! *)

Въ другомъ мѣстѣ Младяновскій увѣряетъ, что на смертномъ одрѣ діаволь будетъ говорить человѣку казанье (проповѣдь), исполненное упрековъ за то, что онъ, человѣкъ, не захотѣлъ воспользоваться столь обильными средствами спасенія: «Такъ будетъ говорить на смертномъ твоёмъ одрѣ діаволь: «Несчастный! Для тебя Богъ сдѣлался человѣкомъ, и ты вслѣдствіе этого вошелъ въ родство со Христомъ. Чтожь жилъ ли ты такъ, какъ его домочадецъ? Я развѣ совершилъ, и за это вотъ уже много тысячъ лѣтъ горю въ пламени: время моихъ

*) II, 445.

мукъ началось уже, но вѣчность еще не началась и такимъ образомъ я буду горѣть во вѣки вѣковъ. А тебѣ Богъ давалъ столько благодати для исправленія, и ты все это потерялъ! Что же ожидаетъ тебя? Еслибы я имѣлъ уста длиною отъ адскихъ воротъ до самаго трона, гдѣ сидитъ твой Искупитель Христосъ, то я отверзъ бы эти уста съ тѣмъ, чтобы вкусить не говорю цѣлую освященную гостію, облатку, но одну только сотую крошку тѣла Христова, освящающаго и отъ зла избавляющаго. А ты уже такъ много разъ причащался, что еслибы всѣ эти причащенія собрать въ одно мѣсто, то нельзя уже было бы вложить ихъ тебѣ и въ ротъ. Какуюжь пользу ты получилъ отъ этихъ причащеній, насколько ты исправился? Вотъ Христосъ умеръ за тебя, умеръ измученный, да не просто измученный, но измученный такъ, что небыло гдѣ ткнуть и булавкой, чтобы не попасть или на рану, или сильную боль, или на мѣсто, обогрѣнное кровію. А я, еслибы сталъ человѣкомъ, и плюнуть бы на тебя не захотѣлъ. Грѣховное ты гноище, постоянно жалуешься будто бы я тебя искушалъ. Не говори этого, ты больше самъ себя искушалъ. И какъ бы я осмѣлился настраивать тебя къ тому, на что мнѣ самому смотрѣть омерзительно? Самъ ты устремился къ этому и свободно устремился! Чтожъ ты, человѣкъ, отвѣтишь діаволу за такое казанье, что отвѣтишь?»¹⁾

Въ подтвержденіе послѣднихъ словъ діавола Млодзяновскій въ другой своей проповѣди приводитъ и фактическія данныя, изъ которыхъ видно, что діаволь дѣйствительно гнушается тѣлеснымъ безстудіемъ. Принявши напередъ за основаніе ученіе нѣкоторыхъ богослововъ, будто между діаволами есть такіе высокіе духи, которые брезгаютъ тѣлесною нечистотою, съ каковымъ ученіемъ самъ проповѣдникъ вполне соглашается и

¹⁾ I, 249.

даже хочет подтвердить его какъ-то шимолодомъ сказанными словами блаженного Августина: *daemones videntes (turpitudinem) oculos claudunt*, Млодзяновскій приводитъ слѣдующіе примѣры въ доказательство поминуты высоты злыхъ духовъ. Первый примѣръ проповѣдникъ заимствуетъ у какого-то школьнаго доктора *Голкота*: «Одинъ чернобнижникъ свойственными ему способами звалъ къ себѣ разъ діавола. Долго не являлся діаволь; но тотъ все продолжалъ свои воззванія. Наконецъ діаволь показался, но не скоро и сталъ издалека, ваткнувши носъ. Когда чернобнижникъ спросилъ: что за причина такого поведенія? діаволь отвѣчалъ: «срадѣ твоего сластолюбія препятствуетъ мнѣ подойти къ тебѣ ближе.» Христіанство, христіанство, до чего ты дошло! самъ сатана гнушается тобою!» «Этотъ примѣръ, продолжаетъ Млодзяновскій, показываетъ, что діаволь гнушается тѣлеснымъ распутствомъ. Но я еще, сообразно съ словами Августина, покажу и то, что діаволы на это распутство и смотрѣть нехотятъ. *Кантипратанъ* рассказываетъ, что когда онъ, по приказанію епископа Камерацкаго, былъ пенитенціаріемъ (духовникомъ), то пришла къ нему одна женщина и исповѣдывалась съ великимъ рыданіемъ, что она сама себѣ наединѣ грѣшила посредствомъ мерзкаго привосновенія. А исповѣдывалась она по тому поводу, что діаволь за стѣною началъ кашлять и потомъ съ страшнымъ ревомъ прокричалъ три раза: *phî, phî, phî* — пфе, пфе, пфе! Смотрите, самъ діаволь не хотѣлъ смотрѣть на эту скверность—*daemones videntes, oculos claudunt*, и потому за стѣною сталъ. Самому діаволу эта скверность была омерзительна! О гадость, отвратительная больше пса изъѣденнаго червями, больше всѣхъ человѣческихъ рвотъ и изверженій, больше всѣхъ стнившихъ труповъ! О гадость, которой самъ діаволь гнушается.» ¹⁾

¹⁾ I. 350.

Перебравъ всевозможныя религиозно-правственныя мотивы для возбужденія своихъ слушателей отъ грѣховной летаргіи, Млодзяновскій въ тоже время не разъ высказываетъ нѣкоторую неувѣренность въ дѣйствительности возбуждательной силы поминутыхъ мотивовъ по отношенію къ его современникамъ. Онъ считаетъ этихъ современниковъ столь глубоко погружившимися въ тину мірской суеты, что сомнѣвается, могутъ ли подѣйствовать на нихъ какіе бы то нибыло самыя даже по видимому сильныя религиозно-правственныя возбужденія. Поэтому проповѣдникъ высказываетъ не разъ предположеніе, что люди тогда бы только серьезно и подумали о нравственномъ исправленіи, еслибы Богъ еще и на этомъ свѣтѣ сталъ употреблять противъ нихъ возбужденія, похожія на тѣ, которыя будутъ терпѣть грѣшники въ будущей жизни. «Не будемъ ожидать, милые мои, говорить Млодзяновскій въ одномъ мѣстѣ, чтобы Господь началъ карать насъ какими нибудь еще новыми наказаніями, потому что правосудіе Его имѣетъ для этого много способовъ. Въ Персіи выходитъ иногда королевское приказаніе по имени *корекъ*, который запрещаетъ упиваться виномъ: упьется кто первый разъ, тому отрѣжутъ ухо; упьется второй разъ, отрѣжутъ носъ; если упьется и третій разъ, тогда ему раснашиваютъ на грудь брюхо ножомъ. Вслѣдствіи этого, въ Испаніи, хотя это великій и столичный городъ, никогда не увидишь пьянаго челоуѣка. Вотъ еслибы и Господь Богъ нашъ захотѣлъ стать болѣе страшнымъ, то всѣ вдругъ начали бы лучше чтить Его. Пусть бы напр. Господь Богъ поставилъ при каждой неповѣдальнѣ дьявола—съ приказаніемъ отрывать голову всякому ложно исповѣдающемуся, тогда исповѣди были бы гораздо лучше теперешнихъ. А я вѣдь знаю, что это хотѣлъ разъ сдѣлать дьяволъ. Или, пусть бы ангелъ ударялъ по шеѣ каждаго, кто недостойно причащается: было бы тогда большее стараніе о чистотѣ души. А вѣдь вы знаете, что

нѣчто подобное ангель сдѣлалъ *Удому* ¹⁾. Пусть бы черная болѣзнь бросала всякій разъ человѣка о землю въ то время, когда онъ приступитъ къ тѣлесному грѣху, что, какъ вы, старожилы, знаете и случилось когда-то въ Польшѣ: о, какъ бы исправились люди! Пусть бы адскій огонь обнялъ всякаго, кто разжигается нечистыми вождѣльнiями: о, какъ бы меньше стало грѣховъ! Я зналъ того, который видѣлъ, какъ послѣ смерти одного человѣка дьяволъ водилъ его, держа въ огненныхъ клещахъ его языкъ, по всѣмъ тѣмъ мѣстамъ, гдѣ онъ только что нибудь насплетничалъ. Злые языки, какъ бы вы поскромнѣли, еслибы и съ вами начали дѣлать то же самое ²⁾!

Въ своихъ проповѣдяхъ Мюдзяновскій не ограничивается указанiемъ и обличенiемъ однихъ только нравственно-религіозныхъ недуговъ современнаго ему польскаго общества. Напротивъ онъ постоянно обращаетъ самое рачительное вниманiе и на политически-соціальное положенiе своего отечества и здѣсь находитъ еще болѣе грѣховъ, за которые оно по всей справедливости терпитъ столь многочисленныя бѣдствiя отъ вѣшнихъ враговъ. Въ первомъ случаѣ, когда т. е. проповѣдникъ говоритъ о нравственно-религіозныхъ грѣхахъ своего общества, которые онъ называетъ грѣхами собственно противъ вѣры и противъ славы и чести имени Господа Бога нашего ³⁾, онъ считаетъ помянутыя бѣдствiя наказанiемъ Божиимъ за эти грѣхи, карою, ниспосылаемою свыше за ослабленiе вѣры и нравственности между поляками. Въ этомъ смыслѣ онъ и смотритъ на нравственно-религіозные грѣхи, какъ на причины бѣдствiй Польши. Когда же проповѣдникъ говоритъ о политически-соціальныхъ грѣхахъ своей милой отчизны, о грѣхахъ, какъ онъ называетъ

1) Епископъ Удовъ дѣйствующее лице одной легенды, съ которою читатель познакомится ниже.

2) I, 287.

3) III, 49.

ихъ, in rebus status, относящихся къ правительству Рѣчи Посполитой ¹⁾, то считаетъ ихъ мало того что неприятными Богу, который и теперь наказываетъ ихъ и въ будущей жизни воздастъ за нихъ строго, очень строго; нѣтъ, этими грѣхами Рѣчь Посполитая, по мнѣнiю Млодзяновскаго, грѣшитъ сама противъ себя, сама разрываетъ тѣло свое на части, сама дѣлаетъ покушенiя на свою собственную жизнь, сама себя готовитъ вѣрную гибель, сама отворяетъ безпрепятственную дорогу въ свои предѣлы вѣншимъ врагамъ. Такимъ образомъ, по мнѣнiю проповѣдника, политически-соціальныя грѣхи Польши, съ одной стороны, сами собою составляютъ уже тягчайшiя внутреннiя бѣдствiя страны, а съ другой служатъ непосредственною причиною и всѣхъ вѣншихъ ея бѣдствiй.

Какiе же политически-соціальныя грѣхи находитъ Млодзяновскiй въ своей милой отчизнѣ?

Это, во первыхъ, недостатокъ домашняго согласiя и внутренняго покоя въ Рѣчи Посполитой, постоянныя внутреннiя раздоры въ ней, словомъ полнѣйшая анархiя. Причиною ея, по мнѣнiю Млодзяновскаго, служитъ прежде всего враждебное отношенiе шляхты и магнатовъ къ королю и вообще къ правительству, т. е. сенаторамъ. Мы уже говорили, что современнiя утвержденiя въ Польшѣ избирательнаго правленiя (въ 1573 г.), власть польскаго короля начала постепенно терять свою прежнюю силу и дѣлаться одной пустой фикцiей. Шляхта, (въ особенности высшая, или, такъ называемые, магнаты) начала съ этого времени главнымъ образомъ сама распорядиться дѣлами Рѣчи Посполитой. Но этого мало. Дѣло въ томъ, что шляхта съ этихъ поръ стала въ враждебное отношенiе къ королевской власти.

¹⁾ Тамже.

Постоянно поддѣрживая короля въ томъ, будто онъ хочетъ ограничить ея вселенную вольность и утвердить въ Польшѣ *absolutum dominium*, шляхта всадкѣй разъ готова была стать противъ короля въ открытую вооруженную оппозицію. Такъ называемые на языкѣ той эпохи рокоши, т. е. открытые бунты шляхты противъ короля, начали съ этого времени составлять главное содержаніе внутренней исторіи Рѣчи Посполитой. Современнику Млодзяновскаго королю Яну Казимиру пришлось, кажется, больше другихъ испытать на себѣ всю силу шляхетскаго недоброжелательства. Рокоши шляхты особенно часты были въ его время. Млодзяновскій жалуется на такое враждебное отношеніе шляхты къ королю и видитъ въ немъ главнѣйшую причину несогласія, раздирающаго тѣло Рѣчи Посполитой. Одну свою проповѣдь, въ которой доказывается тема: великое зло раздвоенное государство, — Млодзяновскій начинаетъ такъ: «Вольный народъ польскій, дай покой рокошу, потому что его осуждаетъ въ нынѣшнемъ евангеліи самъ Христосъ. Одни станутъ на сторону короля, а другіе на сторону рокошанина; а между тѣмъ Христосъ говоритъ: не хорошо работать двумъ господамъ»¹⁾. Въ этой же самой проповѣди, жалуюсь вообще на отсутствіе прежняго искренняго дружественнаго отношенія шляхты къ королю, Млодзяновскій обращается сначала къ Яну Казимиру съ жалобою на подобное положеніе вещей, а потомъ къ шляхтѣ и защищаетъ предъ нею Яна Казимира.

«Дѣлаю обращеніе къ тебѣ, наяснѣйшій король, панъ милостивый, къ тебѣ, Янъ Казиміръ, послѣдняя отрасль Ягеллонской крови: отчего въ твое время разъединилось государство? Отчего составляются партіи? Отчего нѣтъ прежняго дружественнаго отношенія государя къ подданнымъ и под

¹⁾ II, 19

данныкъ къ государю? Больше объ этомъ не говорю, потому что не здѣсь этому мѣсто».

«Обращаюсь съ моею рѣчью къ шляхетскому сословію. Сыновья короны, пѣстуны вольности, опекуны свободы, владѣтели завидной для всѣхъ народовъ драгоценности, т. е. вольнаго піе розвала! Отчего вы такъ отвращаетесь отъ королевской власти? Сигизмундъ I, прапрадѣдъ нынѣшняго короля, хвалился предъ другими монархами тѣмъ, что могъ безопасно проспать на груди у каждаго шляхтича. А теперь, Янъ Казиміръ, могъ ли бы ты проспать безопасно въ домѣ каждаго? Наши предки восемнадцати-лѣтняго отца его вывезли въ Польшу и возложили на него вѣнецъ ¹⁾, а вы не имѣете привычки къ сѣдому уже сѣму ²⁾! Но вѣдь онъ перлъ Ягеллонской крови! Вѣдь изъ любви къ Польшѣ онъ (равно какъ и отецъ его Сигизмундъ) отказался отъ шведской короны, думая этимъ снять любовь своихъ подданныхъ. Вѣдь не было ни одной генеральной войны, на которой бы онъ не присутствовалъ собственной особой, не какъ король, а какъ товарищъ во всѣхъ опасностяхъ и невзгодахъ, все добивался любви своихъ подданныхъ. Владиславъ IV, будучи королемъ, лично присутствовалъ на одной только войнѣ, а нынѣшній король почти на всѣхъ. Отчего же онъ не пользуется у васъ благодарною любовью, равною своимъ королевскимъ заслугамъ?»

Причиною такого неприязненнаго отношенія шляхты къ Яну Казиміру Мюдзяновскій считаетъ совершенно неосновательными, по его мнѣнію, подозрѣнія разнаго рода, давашія обильную пищу клеветѣ и всевозможнымъ сплетнямъ. Такъ, напр. подозрѣвали Яна Казиміра въ томъ, будто бы онъ, для истребленія взбунтовавшагося войска, пригласилъ татаръ.

1) Дѣло идетъ о Сигизмундѣ III.

2) Т. е. къ Яну Казиміру?

«Знаю я, продолжаетъ Младзьяновскій, кто причиною всѣхъ этихъ раздоровъ и недоброжелательства. Это тѣ, которые въ разговорахъ съ королемъ, или его придворными, не умѣютъ ничего другаго говорить, какъ только чернить шляхту, а когда говорятъ съ шляхтой, то только и умѣютъ что неосновательно жаловаться на короля или придворныхъ. Не хотѣлъ бы я быть среди такихъ людей, потому что они тяжкимъ смертнымъ грѣхомъ оскорбляютъ Бога и отечество. Какое средство противъ нихъ? Нужно обращаться къ собственному разсудку и вмѣстѣ съ этимъ спрашивать рассказчика: «Откуда ты это знаешь»? Возьмемъ, напр. недавній свѣжій погромъ: распустили молву, будто бы дворъ пригласилъ татаръ, чтобы наказать конфедератовъ. Вѣдь это былъ бы великій грѣхъ, вѣдь это была бы величайшая измѣна, потому что у насъ и въ какомънибудь справедливомъ дѣлѣ король не можетъ судить и наказывать какъ ему угодно, но только послѣ законнаго процесса. Теперь спроси же: откудажъ извѣстно это тому или другому? Здѣсь можно предположить одно изъ двухъ: или самъ Ханъ написалъ къ нему объ этомъ съ приложеніемъ королевскихъ писемъ, или говорилъ объ этомъ ему, или комунибудь другому; въ такомъ случаѣ пускай они докажутъ это; или же рассказалъ ему объ этомъ самъ король, или ктонибудь изъ тѣхъ, кому король поручалъ выполнить свой планъ; въ такомъ случаѣ пусть онъ твердо докажетъ это. Если онъ почерпнулъ свои свѣдѣнія не изъ такихъ источниковъ, въ такомъ случаѣ онъ ничего достовернаго не знаетъ. «Но вѣдь объ этомъ говорилъ такой-то его милость». Къ такому его милости можно приложить слѣдующее universale: *omnis homo mendax*, а потому ты спроси его: откуда онъ это знаетъ»? «Но вѣдь объ этомъ писалъ такой-то сенаторъ». Писалъ! вовсе и не думалъ писать, и ты спроси его: откуда онъ это знаетъ? Государь король! ми-

лѣйшая чѣмъ король отчизна моя! къ согласію, къ согласію!»¹⁾).

Подозрѣвали Яна Казимира также и въ томъ, будто бы онъ еще при жизни хотѣлъ назначить себѣ преемника и этимъ отнять у шляхты право свободно выбрать себѣ короля послѣ его смерти. Сравнивая Польшу съ человѣкомъ, впадшимъ въ разбойники, и перечисляя этихъ разбойниковъ, Млодзяновскій говоритъ между прочимъ:

«Большой то разбойникъ, который вырвалъ изъ сердца подданныхъ любовь къ королю. Великій и то былъ бы разбой еслибы кто (не говорю, что это такъ есть на самомъ дѣлѣ), «слабы, говорю, кто захотѣлъ отнять изъ рукъ сыновъ короны свободный выборъ короля. Потому что, если поправа какойнибудь тамъ влячи пахнетъ пекломъ²⁾, то что и говорить объ отнятїи такого великаго добра, какъ свободы избранїя короля! Но и то не меньшїй разбойникъ, который, подъ предлогомъ защищенїа свободы, рассѣваетъ подозрѣнїа и сплетни и подъ этимъ предлогомъ тонко и скрытно замышляетъ другую какуюнибудь неволю»³⁾).

Всѣ эти подозрѣнїа, клеветы,—все это недоброжелательство заставили Яна Казимира, какъ извѣстно, отказаться отъ престола и удалиться изъ Польши. Какъ скоро рѣшительное желаніе короля отречься отъ престола сдѣлалось извѣстнымъ, вездѣ произошла тревога. Несмотря на всю свою вражду къ Яну-Казимиру, шляхта не омидала отъ него такого рѣшительнаго поступка,—поступка, никогда неслыханнаго въ Польшѣ, какъ говоритъ Млодзяновскій⁴⁾. Сенаторы, послѣ совѣщанїа у примаса, умоляли короля на колѣняхъ и со слезами отказаться

¹⁾ II, 28—24.

²⁾ Т. е. можетъ повести во адъ.

³⁾ I, 443.

⁴⁾ I, 825.

отъ такого намѣренія ¹⁾. И нашъ проповѣдникъ не остался глухимъ къ такому событію. Лишь только вѣсть о намѣреніи короля дошла до Млодзавскаго, который былъ въ это время трибунальнымъ проповѣдникомъ въ Люблинѣ, онъ обратился къ Яну-Казимиру съ такою заочною рѣчью: «Обращаюсь къ тебѣ съ рѣчью я, самый послѣдній изъ твоихъ вѣрныхъ подданныхъ, къ тебѣ, наисвѣтѣйшій Янъ-Казимиръ, король и навѣ милостивый: пусть народъ твой, пусть твои подданные, ради общественнаго блага, услышать изъ устъ твоихъ эти слова: *misereor super tigris*» ²⁾, — жаль мнѣ покидать народъ этотъ, корону эту. Вѣдь это та Польша, которая отца твоего уже не Ягеллона, а только рожденнаго отъ Ягеллонки, искала за морями въ Швецію и провозгласила его, имѣвшаго всего только 18 лѣтъ, а потому еще не доросшаго для управления великимъ королевствомъ, провозгласила, говорю, его королемъ польскимъ! Вѣдь это та Польша, которая, не смотря на свободную элекцію, на право свободно избирать себѣ короля, удержала наследство престола въ нашемъ родѣ: такъ, послѣ дяди Сигизмунда-Августа: вступилъ племянникъ Сигизмундъ III, послѣ Сигизмунда III — сынъ его Владиславъ, а послѣ него ты самъ владѣешь теперь этой короной! Вѣдь это та Польша, которая въ твоё царствованіе пролила такъ много своей и непріятельской крови, что ты въ ней морь бы плавать! Вѣдь эта Польша — общая для тебя и для насъ отчизна: неужели же она негодна услышать отъ тебя словъ: *misereor super tigris* — жаль мнѣ народа, жаль мнѣ этой отчизны! Пусть Богъ положитъ тебѣ на сердце то, о чемъ я хоть заочно говорю теперь и чѣмъ я хочу разжалобить сердца моихъ слушателей» ³⁾!

¹⁾ Шнитце: «Исторія польскаго народа» т. II, стр. 347.

²⁾ Текстомъ проповѣди были слова І. Христа: милосердуя о народѣ (Марк. 8, 2).

³⁾ I, 324.

Вообще Млодзювский въ своихъ проповѣдяхъ съ большимъ участіемъ относится къ Яну-Казимиру, при всякомъ случаѣ защищаетъ его отъ подозрѣній и нареканій шляхты. Понятно такое участіе. Предшественникъ Яна Казимира, Владиславъ IV, не любилъ іезуитовъ, старался противодействовать ихъ планамъ, и ихъ фанатизму противъ иновѣрцевъ. Съ вступленіемъ же на престолъ Яна-Казимира для іезуитовъ настали счастливыя времена: не стѣсняемые теперь никакими противодействіемъ со стороны правительства, они приобрѣли такое сильное вліяніе на общественныя дѣла, какимъ могли похвалиться развѣ только при предшественникѣ Владислава IV, Сигизмундѣ III. Многие изъ ихъ фанатическихъ плановъ касательно иновѣрцевъ приведены были теперь въ исполненіе. Вообще Яна Казимира не даромъ называютъ королемъ іезуитовъ. Поэтому, понятно, говоримъ, то участіе, съ которымъ Млодзювскій относится къ Яну Казимиру. При всемъ томъ, нельзя не видѣть, какъ остороженъ нашъ проповѣдникъ въ этомъ участіи. Въ тѣхъ случаяхъ, когда заходятъ дѣла о такихъ вопросахъ, гдѣ въ отношеніяхъ шляхты къ Яну Казимиру задѣваются привилегіи, шляхетской вольности, Млодзювскій всегда представляетъ себя защитникомъ этой вольности и показываетъ, что онъ готовъ стоять за нее всѣми силами. Такъ, та самая проповѣдь, гдѣ онъ умоляетъ Яна Казимира отложить свое намѣреніе касательно отреченія отъ польской короны, въ общемъ своемъ духѣ направлена противъ Яна Казимира. Известно, что поведомъ къ отреченію Яна Казимира отъ престола было настоятельное желаніе шляхты, заявленное на сеймѣ, созвать поспыцкой рушенъе. Король не согласился на это, подозрѣвая здѣсь тайную цѣль подрывать еще болѣе его королевскую власть и сейчасъ же непосредственно послѣ этого заявилъ рѣшительное желаніе отказаться отъ престола ¹⁾. Въ той про-

1) Генрихъ Шмиттъ: «Исторія польскаго народа» пер. Ю. Шрейера, т. II, стр. 346.

повѣди, о которой у насъ рѣчь, Млодзяновскій доказываетъ, что королю вообще нужно имѣть уваженіе къ голосу народа (т. е. шляхты) и что, во всякомъ случаѣ, притязанія короля на *absolutum dominium*, на право дѣлать что ему угодно, могутъ сдѣлаться пагубными для него же самого. При этомъ проповѣдникъ не пренебрегаетъ восхвалять слѣдующими чертами требуемое шляхтой посполитое рушенъе: «корона помышляетъ теперь о посполитомъ рушенъе; я тоже не забываю о себѣ и, по закрытіи трибунальскихъ засѣданій, собираюсь и я на посполитое рушенъе и желаю бы исполнить на немъ обязанность проповѣдника; потому что уже хорошо я подучился къ этому. Что такое посполитое рушенъе? Посполитое рушенъе—это каменный оплотъ христіанства, который не можетъ быть сокрушенъ никакимъ языческимъ напоромъ. Посполитое рушенъе—это средство, которымъ польскій орелъ наводитъ ужасъ на всѣхъ хищныхъ коршуновъ. Посполитое рушенъе—это гнѣздо электоровъ на польскаго монарха. Посполитое рушенъе—это замокъ вольности, источникъ свободы, драгоценность, возжеланная для многихъ народовъ Европы. Гдѣ же я вычиталъ всѣ эти титулы, всѣ эти похвалы посполитому рушенъе? Въ высшемъ евангеліи, гдѣ говоритъ Господь нашъ: *misereor super iugbam*—жалъ Мнѣ этого множества, имѣю Я состраданіе къ этому народу и пр. ¹⁾).

Лва Казимира, какъ сказано уже, подоврѣвали въ томъ, что онъ еще при жизни своей хотѣлъ назначить себѣ преемника изъ своихъ родственниковъ. Млодзяновскій не вѣритъ, повидимому, этимъ подоврѣніямъ, но въ то же время доказываетъ мимоходомъ словами двухъ отцовъ церкви ту мысль, что наследованіе верховной власти по крови вредно для государства и что полезенъ только избирательный образъ правленія.

1) I, 320.

«Оригенъ говоритъ: *discant electorum principes* пусть учатся короли, царствующіе не надъ кѣмъ другимъ, а именно надъ избирателями—*successores sibi non eos, qui consanguinitate generis juncti sunt...* *signare*, пусть учатся назначать себѣ преемниковъ не изъ своей крови, *et non negligere illum, quem humanus affectus commendat*, и пусть не презираютъ тѣхъ, къ кому склоняется народная любовь, *sed totum Dei judicio de successoris electione permittere*, пусть не подкрѣпляютъ себя партіями и закушленными голосами; ибо негодится покупать и продавать голоса съ ущербомъ для посполитаго добра; но пусть предоставляютъ все это суду Божію и провидѣнію: *totum Dei judicio de successoris electione permittere*. Не хорошо то преемство на престолѣ, которое идетъ по одной только крови. Златоустъ говоритъ: *Lib. 4. in Policratico: Principatus non sanguini debetur, sed meritis et inutiliter regnat, qui rex nascitur et non meretur*. Поэтому при всякомъ избраніи обращайте вниманіе на посполитость, на тѣхъ, кого рекомендуетъ любовь короны и посполитости: *humanus affectus commendat* ¹⁾).

Вообще Мюдзяновскій горячій поборникъ избирательной формы правленія. Ему не нравится наследственность, при которой легко открылась бы возможность быть королю въ колыбели. Въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Король дитя—это настоящее проклятіе. Духъ Св. говоритъ: *Vae tibi terra, cujus rex puer est*. Я полякъ и скажу о своей Польшѣ: счастлива ты отчизна, что жезлъ правленія вручается у тебя посредствомъ элекціи. У насъ никогда не можетъ пановать государь въ колыбели или *puer* на престолѣ» ²⁾).—Такъ-то человѣкъ, въ одно время оплакивающій раздоры короля съ шляхтой, происходив-

¹⁾ I 821.

²⁾ II, 88.

шіе вслѣдствіе слишкомъ уже развншагоса самоволія этой послѣдней, въ другое время съ чувствомъ самодовольства восхваляетъ именно тѣ пункты, на которыхъ опиралось помнучье своеволіе и, такимъ образомъ, быть можетъ самъ того невѣдая, подливаетъ масла на огонь, а все это оттого, что желяя зацтитать любимаго короля, или руководясь просто любовью къ отечеству, гибнущему отъ внутренней анархіи, онъ съ другой стороны, желья угодить и всемогущей въ то время шляхтѣ...

При преемникахъ Яна-Казимира вражда шляхты къ королю не уменьшилась. Напротивъ она получила для себя еще большую пищу отъ того, что съ пресѣченіемъ дома Ягеллоновъ, короли стали избираться изъ среды самой же шляхты, изъ магнатовъ. Если и прежде, когда происхождение отъ дома Ягеллоновъ, къ которому каждый полякъ чувствовалъ нѣкотораго рода благоговѣніе, сообщало польскому королю печать священнаго авторитета, если и при такомъ условіи вражда шляхты къ королю проявлялась въ крайнихъ размѣрахъ, то что должно было происходить съ того времени, когда въ короли избирался недавній шляхтичь, магнатъ, котораго передъ этимъ нѣсколько десятковъ другихъ магнатовъ считали равнымъ себѣ и даже ниже себя по роду, или по личнымъ достоинствамъ? Открывалось обширное поле для партій и интригъ разнаго рода. Всякій магнатъ желья быть королемъ и если ему это не удавалось, то онъ на всю жизнь дѣлался врагомъ своего счастливаго соперника, и во всю жизнь рвѣвался противъ него клеветы и подозрѣнія разнаго рода.

Млодзяновскій говоритъ въ одномъ мѣстѣ, что отношеніе шляхты къ преемнику Яна-Казимира (Михалу Корибуту-Вишневецкому) таково, что «о немъ только думать можно, а говорить небезопасно»¹⁾. Проповѣдникъ жалуется на подоб-

¹⁾ I, 37.

ное положеніе дѣлъ и доказываетъ, что отъ такой междуусобной вражды нельзя ожидать ничего другаго, кромѣ гибели отчизны. «Что намъ въ настоящее время необходимо держаться куты, необходимо имѣть согласіе, не буду я этого доказывать какими нибудь политическими соображеніями, состояніемъ нашей короны. Не буду вспоминать и старыхъ вещей, происходившихъ на вашей уже памяти, не буду вспоминать, того напр. что вслѣдствіе вражды между королемъ Владиславомъ IV и шляхтой королевство наше было опустошено: при Желтыхъ Водахъ разбито войско и два гетмана взяты въ плѣнъ; враждовала шляхта съ Яномъ-Казиміромъ,—пришли Шведъ и Москва; вотъ и теперь нѣтъ дружелюбнаго отношенія между королемъ и шляхтой,—и мы потеряли Каменецъ. Не буду приводить примѣровъ, но предложу доказательство изъ самого св. Евангелія. *Omne regnum in se divisum desolabitur.* Еслибы мы, такъ враждуя между собою, успѣли сохранить свое королевство, то самъ Богъ долженъ былъ бы погрѣшнить въ своихъ словахъ. А между тѣмъ Иисусъ Христосъ нарекъ твердое рѣшеніе: *omne regnum in se divisum desolabitur.* Но, Господи, вѣдь Польша—это страна, которая служитъ оплотомъ всего христіанства, *desolabitur* — падеть?! Но, Господи, вѣдь цѣлая христіанская Европа знаетъ, что нѣтъ конницы лучше польской: *desolabitur*—опустошится?.. Но, Господи, если мы будемъ завоеваны, то какой же другой народъ займетъ наше мѣсто и будетъ защитою христіанства, особенно когда мы нашимъ мужествомъ, усилимъ турецкое могущество противъ христіанъ, ибо будемъ воевать вмѣстѣ съ турками и за турокъ? *Desolabitur* погибнетъ! Да не только Польша, но и всякое другое королевство: *omne regnum.* Поэтому намъ нужно просить Господа Бога, чтобы онъ послалъ намъ согласіе. Но какое? такое о которомъ церковь будетъ пѣть въ продолженіе этихъ трехъ дней въ своихъ литаніяхъ: *ut regibus et principibus christianis pacem*

et veram concordiam donare digneris—чтобы королямъ и христiанскимъ князьямъ благоволилъ подать миръ и искреннее согласiе. Часто бываетъ миръ, но беспокойный, бываетъ согласiе, но не настоящее, не правдивое; для одного бываетъ *Dominica laetare*, а для другого *Dominica tristare*. Кромѣ гибели нельзя ничего другого ожидать для королевства, раздѣленнаго такимъ образомъ. Поэтому просите Господа Бога нашего о согласiи между королемъ и шляхтой, и о согласiи искреннемъ, правдивомъ—*veram concordiam*.» ¹⁾.

Вражда шляхты не ограничивалась однимъ только королемъ, какъ самымъ высшимъ представителемъ государственной власти. Шляхта постоянно была недовольна всѣмъ вообще правительствомъ Рѣчи Посполитой, которое составляли такъ называемые сенаторы. По свидѣтельству Млодзяновскаго, отношенiя шляхты къ сенаторамъ были запечатлѣны такими же интригами, подозрѣнiями, сплетнями, какъ и отношенiя къ королю. Сенаторы въ свою очередь дѣйствовали тѣмъ же оружиемъ противъ шляхты, и такимъ образомъ открывалось обширное поприще для домашнихъ, внутреннихъ раздоровъ въ Рѣчи Посполитой.

Въ проповѣди на день св. пятидесятницы Млодзяновскiй, добавывая, что Польша нуждается въ сошествiи св. Духа прежде всего для домашняго согласiя и внутренняго покоя, говоритъ между прочимъ:

«Не будемъ скрывать отъ себя, какое разногласiе существуетъ у насъ между чинами Рѣчи Посполитой. Шляхта постоянно жалуется на сенаторовъ, сенаторы на шляхту, о чемъ лучше только наметнуть, чѣмъ говорить подробно. Я не осуждаю ни той, ни другой стороны, но въ то же время и нехвалю поступковъ какъ той, такъ и другой. Припомнимъ обязанность,

¹⁾ I, 128.

которую каждый должен исполнять по совѣсти. Каждая сторона должна дѣйствовать противъ другой прямыми доводами; а употреблять въ дѣло интриги, сплетни, подметныя письма, возбужденіе одного сословія противъ другого негодится. Потому что все это смертные грѣха; и дай Богъ, чтобы вы по крайней мѣрѣ каялись въ этихъ грѣхахъ. Убить человѣка — смертный грѣхъ; но смертный, конечно, грѣхъ и описанными способами уничтожать взаимную любовь, чернить доброе имя и отворать ворота, въ которыя бы вошла какой нибудь мужья народъ, и пользуясь нашими раздорами, завоевалъ корону.»¹⁾

Другую причину раздоровъ въ Польшѣ и возникавшей отсюда анархіи Млодзюновскій упоминаетъ въ своей оліи шляхты, прозванной, главнымъ образомъ, на сеймахъ. Проповѣдникъ замечаетъ, что сеймы въ Польшѣ тянулись чрезвычайно много времени: прежде, говоритъ онъ, мы отправляли сеймы снѣ на конядахъ и въ продолженіе трехъ или четырехъ часовъ, а теперь для сейма мало и шести недѣль.»²⁾ А между тѣмъ это длинное время проходило не въ совѣщаніяхъ объ общественномъ благѣ, но въ ссорахъ и раздорахъ изъ-за личныхъ интересовъ.³⁾ Когда это нибудь видѣлъ, что рѣшеніе сейма склоняется не на его сторону, онъ имѣлъ право крикнуть пресловутое *nie rozważam* и тѣмъ лишить сеймъ законной силы. Второй поводъ, говоритъ проповѣдникъ, къ безпорядкамъ и беспокойствамъ въ Польшѣ подастъ не говорю вольность, потому что было бы глупо порицать ее, но злоупотребленіе ею, мягшество въ ней. Молю Господа Бога моего, чтобы вольнее *nie rozważam* на вѣкъ пребывало въ Польшѣ, потому что это *nie rozważam* часто помогало и св. католической вѣрѣ. Но

¹⁾ I, 168. Смоленскъ, 23.

²⁾ III, 220.

³⁾ III, 257.

молю Господа Бога моего и о томъ, чтобы это вольное піе rozwalam не сдѣлалось омерзительнымъ и не послужило гибелью для отечества. Нужно остерегаться, нужно помнить Бога и совѣсть. Потому что кто срываетъ необходимый сеймъ безъ всякой справедливой, или уважительной причины, тотъ смертно согрѣшаетъ.¹⁾

Кромѣ шляхетскаго своеволія, выражавшагося на сеймахъ, Млодзяновскій жалуется еще на другое, шляхетское же, своеволіе, выражавшееся преимущественно въ такъ называемыхъ конфедераціяхъ или союзахъ (związki) польскаго войска. Такія конфедераціи были особенно часты въ царствованіе Яна Казимира. Не получая отъ правительства жалованья вслѣдствіе бѣдности государственной казны, войско составляло само изъ себя конфедераціи и само рѣшалось вознаграждать свои убытки. Для этого оно занимало королевскія и духовныя имѣнія, грабило ихъ до невѣроятности, налагало секвестръ на таможи и другіе доходы Рѣчи Посполитой, и при этомъ объявляло еще военныя постановленія противъ тѣхъ, которые бы вздумали расторгнуть конфедерацію. Въ Рѣчи Посполитой открывался, такимъ образомъ, безнаказанный грабегъ. Страна была разорена и опустошаема собственными же своими гражданами. Сравнивая Польшу съ человѣкомъ, впадшимъ въ разбойники, Млодзяновскій говоритъ между прочимъ: «Посчитаемъ-ка свои внутренніе домашніе разбой. Великій разбой—эти проклятыя звѣязки и конфедераціи, когда онѣ не справедливы. Господи, спаси ихъ! спаси душу того, кто положилъ имъ первое начало, не встреби его домъ, его фамилію, для того, чтобы этихъ прамѣромъ наказана была вся корона и не впадала въ этотъ грѣхъ. Я смертно оскорбилъ бы Господа Бога (чего съ помощію Его не сдѣлаю), еслибы не только указалъ на чью либо личность,

1) I, 37.

но даже еслибы подумалъ о комъ нибудь; ибо въ такомъ случаѣ я осудилъ бы его, не имѣя для этого ни основанія, ни доказательствъ. Но все это я говорю для предостереженія. Но развѣ конецъ всѣмъ этимъ разбоямъ? Не видитъ ли уже око Господа Бога нашего того, который опять возобновитъ этотъ грабежъ отечества? Если видишь его Господи, то уничтожь его, но, такъ какъ онъ, вѣроятно, находится въ смертномъ грѣхѣ, то подай ему, Господи, помощь для того, чтобы онъ опомнился и не впалъ въ бездну грѣха, т. е. въ зачпнаніе несправедливыхъ союзовъ ¹⁾.

Особенно недоволенъ Млодзяновскій тѣмъ, что конфедераты грабили духовныя (церковныя и монастырскія) имѣнія. «Что сказать, говоритъ онъ, объ этой, не говорю вольности, но своеволія, когда конфедерація, когда звіонзекъ, когда безправіе само себя назначаетъ хлѣбъ, само опредѣляетъ себя заслуги? Скажите мнѣ, у епископовъ, аббатовъ и монаховъ не остынетъ ли охота просить Господа Бога о сохраненіи Рѣчи Посполитой, когда они видятъ, что Рѣчь Посполитая совершенно не заботится объ имѣніяхъ Божіихъ; и даже хотеть какъ бы вырвать ихъ изъ рукъ самого Бога?» ²⁾. Что сказать говорить еще Млодзяновскій, объ этихъ звіонзкахъ, которые прошли, ограбили, разорили корону, ограбили не духовныя, вѣтъ, а Христовы, а Божіи имѣнія? Паны звіонзковые! подѣ смертнымъ грѣхомъ, подѣ смертнымъ грѣхомъ вы обязаны вознаграить всѣ милліоны убытковъ! «Но вѣдь наступила амнистія?» Амнистія освобождаетъ только отъ юридическаго наказанія, но не отъ обязанностей совѣсти, по которымъ вы все должны возратить. Осталась напрімѣръ еще у кого нибудь одна лошадь неотданная: тотъ, который имѣетъ ее и можетъ возратить,

¹⁾ I, 442.

²⁾ I, 37.

не будетъ списана, если не возвратитъ. Но что говорить о лошадиных! Въ первомъ звѣнзкѣ находилось болѣе тридцати тысячъ войскъ: теперь посчитайте, сколько бни истребили съ полей, истребены, селъ, магазиновъ! Посчитайте, сколько събили ихъ слячи! Если теперь взять во мнѣваніе всѣ ихъ баннеты, расходы и издержки на челядь и положить на навсегда со фголомъ и со всѣмъ прочимъ по крайней мѣрѣ одинъ таверь на день, то всякій день они, значить, грабили на г.мидцать тысячъ талеровъ! А если посчитать все время, то сколько это выидеть милліоновъ! Такъ то, милая отчизна, ободрали тебя, в ктоже? собственные твои сыны ¹⁾.

Конфедеративное войско до тѣхъ поръ грабило страну, пока не получало требуемой цифры жалованья. Правительство было до того слабо, что не только не могло усмирить войска, вышедшаго изъ предѣловъ порядка, но должно было еще, послѣ выдачи жалованья, объявлять конфедератамъ полубѣдную амнистію. Млодзяновскому не нравится такая снисходительность правительства. Въ одной изъ своихъ проповѣдей, доказывая тому: хорошее правительство должно быть иногда и строгимъ, Млодзяновскій говоритъ между прочимъ: «Не одной бы проповѣди нужно для того, чтобы вычислить, что въ Польшѣ требуетъ большей строгости: самая вольность, обращающаяся въ своеволие, частные интересы, вытѣсняющіе общественное благо на сеймахъ, да и несправедливости, вышедшія изъ береговъ, все это какъ потопъ залило отчизну. Но особенно нужна большая строгость относительно конфедераций или звѣнзковъ. Двѣ изъ нихъ мы уже сбили; поэтому теперь можно говорить о нихъ не обижая никого, для предостереженія молодыхъ пановъ, чтобы они, когда будутъ жолцѣрами, не отваживались на нихъ.»

¹⁾ I, 442.

Сказавши напередъ, что Рѣчь Посполитая дѣйствительно обязана платить войску жалованье, потому что, если за такую иабудь негодную работу нужно заплатить, то тѣмъ болѣе за кровавыя заслуги, Млодзаяновскій продолжаетъ: «Но негодится войску добиваться жалованья посредствомъ конфедерацій, звонковъ или, говоря по старо-польски, посредствомъ бунтовъ. Бунтъ всегда, всегда есть смертный грѣхъ. Такъ учить Ома (Аквинатъ), а за нимъ нашъ Суарезъ, Овiedo, Дикастидо, и въ этомъ согласна вся св. теологія. Нужно сказать и то, что войско обязано подѣ страхомъ смертнаго грѣха уступить свое жалованье, еслибы этого требовало общественное благо. Причина повятна: общественное благо выше блага частныхъ лицъ; поэтому частное благо должно уступать общественному. Пусть Рѣчь Посполитая совершенно обѣднѣетъ, пусть не будетъ имѣть никакого способа содержать денежное войско. Что жъ? Неужели тѣ, которые могутъ, не обязаны послѣ этого защищать вѣру, отечество и себя самихъ? Кто первый выдумалъ въ Польшѣ денежное войско, тотъ отдастъ строгій отчетъ Богу потому что онъ вырвалъ, такъ сказать, саблю изъ рукъ народа. Не денежнымъ войскомъ предки наши воевали и распространяли границы отъ моря до моря, которыя мы потеряли при войскѣ денежномъ. Но возвращаюсь къ предмету. Самъ разумъ говорить, что войско, защищая Рѣчь Посполитую, защищаетъ само себя; поэтому неразумно было бы требовать платы за свою собственную защиту, нехотѣть защищать себя бесплатно. Тотъ же разумъ говорить, что нужно уступить жалованье, когда не откуда взять его.»

Послѣ этого проповѣдникъ доказываетъ, что конфедерація должны быть наказываемы:

«Рѣчь Посполитая должна, подѣ страхомъ смертнаго грѣха, наказывать за это. Доказательство этого ясно. Рѣчь Посполитая должна, подѣ страхомъ смертнаго грѣха, наказывать за

явныя преступленія, ибо для этого и установлены правительства. Конфедерации же, звонзки, бунты суть явныя смертныя грѣхи; поэтому Рѣчь Посполитая должна наказывать ихъ.»

«А амнистія для чего?» Отвѣчаю на это: Слышали ли вы о покойномъ, недавно умершемъ, ксендзѣ нашемъ Северинѣ Корватѣ, королевскомъ проповѣдникѣ, какъ онъ, стоя на кафедрѣ, сложивъ пальцы крестомъ и обратившись къ святѣйшей евангелисткѣ, клялся, что эта амнистія неимѣетъ предъ Богомъ никакого значенія?»

«Объ амнистіяхъ я скажу вотъ что: Если Рѣчь Посполитая могла наказывать звонзки, а не наказала, то тѣ, которымъ это вѣдать надлежитъ, смертно согрѣшили. Если же она не могла наказывать, опасаясь еще большихъ безпорядковъ, въ такомъ случаѣ грѣхъ пока на тѣхъ самихъ, которыхъ нужно было наказывать, ибо они довели Рѣчь Посполитую до такихъ обстоятельствъ, что она потеряла даже возможность быть правосудною.» ¹⁾

Обнаруживаясь въ такихъ крупныхъ размѣрахъ, какъ сеймовое піе розволанъ и войсковыя конфедерации, шляхетское своеволие вообще выражалось, съ одной стороны, въ ничѣмъ не стѣсняемомъ произволѣ правительственныхъ лицъ, шляхетская гордость которыхъ не позволяла имъ считать себя подчиненными кому бы то ни было, съ другой стороны въ отсутствіи строгой дисциплины среди польскаго войска. Поэтому Млодзяновскій въ своихъ проповѣдяхъ доказываетъ темъ въ родѣ слѣдующихъ: государство стоитъ вотъ чѣмъ: «или и идетъ, приди и приходитъ» (въ проповѣди на эти слова евангельскаго сотника, Млодзяновскій доказываетъ, что такимъ послушаніемъ стоитъ въ особенноти классъ воиновъ) ²⁾, или: начальст-

¹⁾ II, 219, 220.

²⁾ II, 294.

венныя лица подлежатъ зависимости и отвѣтственности. Въ проповѣди на эту тему Млодзяновскій доказываетъ, что всякое начальственное лицо должно говорить и думать о себѣ, подобно евангельскому сотнику: *sum sub potestate*—я подвластный чело-вѣкъ. Для того, чтобы какъ можно рельефнѣе представить предъ своевольной и гордой шляхтой необходимость послушанія и подчиненія, проповѣдникъ доказываетъ здѣсь же, что самъ Богъ подлежитъ зависимости, Самъ Богъ говорить о себѣ: *sum sub*, не смотря на то, что нѣтъ на свѣтѣ равнаго Ему пана, монарха и властителя. Эта зависимость Божія, по мнѣнью Млодзяновскаго состоитъ въ томъ, что Богъ, давши чело-вѣку свободную волю, уже не можетъ отнять ее и такимъ образомъ оказываетъ какъ бы нѣкоторое *conspicuum suum* даже въ томъ случаѣ, когда чело-вѣкъ грѣшитъ; потому что, собственно говоря, Богъ не долженъ бы попускать совершаться грѣху. Это, говорить Млодзяновскій, выражается и въ св. Писаніи: *servire me fecisti in peccatis tuis*, говорится у пророка Исаіи. (43, 24) ¹⁾.

Кромѣ анархіи и происходившихъ отъ этого внутреннихъ раздоровъ въ Рѣчи Посполитой Млодзяновскій часто жалуется еще на несправедливости разнаго рода, вышедшія, какъ говорить онъ, изъ береговъ. Не разъ, поэтому, встрѣчаются у него цѣлыя проповѣди на такую тему: нѣтъ правды на свѣтѣ, или: трудно найти правду на свѣтѣ и т. п. Изъ частныхъ чертъ этой несправедливости проповѣдникъ указываетъ на несправедливость въ судахъ и трибуналахъ, несправедливости въ сборѣ акцизовъ, податей и другихъ налоговъ ²⁾. Но особенно часто жалуется Млодзяновскій на несправедливости по отношенію къ простому народу, къ крестьянамъ. Нужно отдать честь нашему проповѣднику въ этомъ случаѣ: у него не рѣдко можно встрѣ-

¹⁾ II, 805.

²⁾ См. II, 219, 281, 295 и др.

тѣтъ самыя гонимыя страницы въ защиту простаго народа. Тѣмъ же было положеніе этого народа въ эпоху самаго крайняго развитія идеи шляхетскаго равенства и шляхетской вольности. Всевозможныя притѣсненія и насилія съ одной стороны, слезы и стоны съ другой—вотъ вся исторія отношеній шляхетской Рѣчи Посполитой къ простому народу. «Я думаю, говорить въ одномъ мѣстѣ Младаяновскій, что еслибы Господь Богъ нашъ собралъ въ одно мѣсто всѣ слезы бѣднаго народа, пролитыя и проливаемыя въ Польшѣ вслѣдствіе притѣсненія и разныхъ несправедливостей, то человекъ въ этихъ слезахъ могъ бы утопиться. Милая Украйна, въ чемъ ты утонула? Въ слезахъ народа? Милый Каменецъ, почему ты погибъ? Слезами бѣднаго народа пришло къ тебѣ турецкое завоеваніе! Милая отчизна, какъ это ты обратилась изъ королевства въ княжество? Что я говорю въ княжество?—въ запущенную и на половину дикую вотчину. Тебя залилъ потокъ слезъ бѣднаго народа!»¹⁾

Этотъ бѣдный народъ былъ, прежде всего, обремененъ постоянными и частными налогами. Нужно было заплатить, напримѣръ, жалованье взбунтовавшемуся войску, жалованье, цифру котораго оно всегда назначало само,—сейчасъ же сыпались на народъ новыя и новыя налоги. Если же присоединить къ этому несправедливости, происходившія при самомъ собираніи налоговъ и состоявшія въ томъ, что завѣдывавшіе сборами требовали съ народа больше опредѣленной цифры налога, если присоединить къ этому еще тогдашнее финансовое банкротство Рѣчи Посполитой, недостатокъ хорошей монеты и размноженіе монеты низкаго достоинства, то можно представить себѣ, какимъ тяжелымъ и невыносимымъ бременемъ лежали на народѣ всѣ эти частныя и многочисленныя сборы.

¹⁾ II. 325.

Въ одной своей проповѣди, намѣреваясь доказывать свою любовь къ Богу дѣласть человека богатымъ, — Младзюновскій говоритъ: «Я хочу побудить васъ въ настоящей проповѣди любить Бога. А чѣмъ же? Народъ теперь бѣденъ, слѣдствіемъ педущимъ, адвизами и другимъ налогами. Поэтому, чтобы заохотить его любить Бога, я покажу, что любовь къ Богу есть сопровище, яте она дѣлаеть человека богатымъ»¹⁾.

Къ разоренію отъ настояннхъ налоговъ присоединились разоренія и притѣсненія со стороны жолѣровъ, особенно въ продолженіе длившейся конфедераціи войска. Въ это время жолѣры разѣзжали шайками по селамъ и мѣстечкамъ и съ ужасными насилиями безнаказанно грабили несчастныхъ крестьянъ и драли съ нихъ что ни попаало. Младзюновскій часто жалуется на эту «жолѣрскую опрессию, вслѣдствіе которой бѣдный мужичокъ боится пріѣзда жолѣра въ село, какъ страшнаго суда²⁾. Предъ началомъ одной войны съ турками, Младзюновскій опасается за счастливый исходъ ея, принимая во вниманіе тѣ проклятія, которыми бѣдный угнетаемый жолѣрами народъ напучствуетъ войско. «Взирая на обстоятельства вышшняго времени, я предложу содержаніе прошеній къ Господу Богу нашему—и предложу этихъ прошеній пять, чтобы каждое прошеніе и молитва были предназначены къ каждой изъ пяти ранъ Господа Иисуса. Четвертое прошеніе къ четвертой ранѣ Господа Иисуса состоитъ въ томъ, чтобы Господь Иисусъ не обращать вниманія на стоны, рыданія и проклятія бѣднаго народа. Какъ же это? Думаю, что нѣтъ ни одного прапорщика, денщика котораго не проклиналъ бы бѣдный народъ, если не въ томъ, то въ другомъ мѣстѣ. Таково притѣсненіе бѣднаго народа, что просто хуже смерти. О, какъ много благожеланій

1) II, 107.

2) II, 232.

и благословеній понесетъ за собою воѣско! Странно и подумать, какъ молить народъ Бога, чтобы оно не ушло отъ поганской руки. Какъ много есть людей, которые говорятъ: лучше было бы жить подъ туркомъ, чѣмъ въ такой неволѣ! Такихъ проклятій хвалить не за что, но тѣ ихъ милости (т. е. паны), которые вмѣютъ голосъ на сеймахъ, должны бы подуматъ о томъ, что послѣ опустошенія жолнѣрами имѣній королевскихъ и церковныхъ, дойдетъ очередь и до имѣній шляхетскихъ ¹⁾. Если подобное притѣсненіе бѣднаго народа не прекратится, то, паны поляки, потеряете вы Рѣчь Посполитую, потеряете! Просите же Господа Бога нашего, чтобы онъ не внималъ этимъ слезамъ и проклятіямъ; а то, вѣроятно, они побьютъ и завоюютъ насъ предъ Господомъ Богомъ.²⁾

Но всего больше, потому что чаще и постояннѣе, приходилось въ это время терпѣть бѣдному народу отъ своихъ пановъ-помѣщиковъ. Чѣмъ далѣе подвигались паны въ гордомъ сознаниі своемъ шляхетскаго достоинства, тѣмъ тяжелѣе приходилось несчастнымъ хлопамъ, тѣмъ съ большею наглостію паны начали считать себя существами, принадлежащими къ какой-то несравненно высшей природѣ, а съ хлопамъ обращаться какъ съ рабочимъ скотомъ. Съ одной стороны, хлопъ работалъ пану сплошь цѣлую недѣлю безъ отдыха, даже въ воскресные и праздничные дни, съ другой стороны, онъ не имѣлъ права распорядиться собственнымъ своимъ имуществомъ, даже своею жизнію; все это было въ рукахъ пана, который могъ сдѣлать съ хлопомъ все, что только могло придти ему въ голову.

На всѣ эти притѣсненія указываетъ и жалуется нашъ проповѣдникъ. «Во время Сигизмунда I го, говоритъ онъ, поста-

¹⁾ Конфедераты, какъ мы уже сказали, разорали и грабили больше всего королевскія и церковныя имѣнія.

²⁾ I, 124.

новлено было закономъ, чтобы крестьяне работали пану одинъ только день въ недѣлю; а теперь нужно бы издать законъ, чтобы они по крайней мѣрѣ одинъ день не работали. Самыя воскресенья и праздники не для всѣхъ теперь свободны.»¹⁾

Но этого мало. Паны присвоили себѣ право распоряжаться даже жизнью крестьянъ:

«Что у насъ за уваженіе къ сословію крестьянъ? Мало того, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ имъ цѣлую недѣлю нѣтъ никакой свободы отъ работъ: прискиваютъ даже способы, чтобы и въ воскресенья и въ праздники они не были свободны отъ разнаго рода поѣздокъ, извозовъ и пр. Я знаю, что коронный статутъ опредѣляетъ крестьянамъ въ недѣлю только одинъ день работы; положимъ, онъ не уменьшаетъ работы тѣмъ, которые работали въ недѣлю больше, чѣмъ одинъ день; но онъ даже и не намекаетъ о томъ, чтобы они работали цѣлую недѣлю, безпрестанно. Знаю я и о томъ, что *lex tacet*, ничего не говорить о томъ, могутъ ли паны судить своихъ крестьянъ на смерть. Что законъ объ этомъ ничего не говоритъ, это можно было бы объяснить об *rationes status*, какъ говорится. Но чтобы самъ панъ дѣйствительно могъ осуждать на смерть въ дѣлѣ, лично къ нему относящемся, это совершенно несправедливо и противно разуму, который говоритъ, что никто не можетъ быть судьей въ собственномъ дѣлѣ. Законы польскіе самому королю не позволяютъ присутствовать въ то время, когда разбирается дѣло *laesae majestatis*, оскорбленія величества.»²⁾

Были еще и другія частныя черты несправедливости пана въ отношеніи къ своимъ крестьянамъ. Такъ, въ одной препо-
вѣдѣ, доказывая тему, что всякое правленіе должно быть чело-

¹⁾ III, 221.

²⁾ I, 88.

вѣднмъ, Млодзяновскій говоритъ: «А то правленіе, которое имѣетъ власть надъ своими крестьянами, человѣчно: ли это правленіе? Прикажетъ шляхтичъ побить крестьянина палками; — заболѣетъ, сдѣлается дальвою, умретъ крестьянинъ, и прошло... По крайней мѣрѣ потомству, жеиѣ нужно сдѣлать удовлетвореніе, хотя бы и небыло на это закона. Достанется молодому или новому пану мѣстечко въ руки, напечатутъ ему наушники: «ты панъ, ты и законъ,» — и вотъ всѣ давніе обычаи, привилегіи обращаются въ ничто, выдумываются новые доходы, новые налоги. О, нечеловѣчно такое правленіе! Не человѣчно и вотъ какое правленіе: наступитъ новый помѣщикъ — по наслѣдству или покупкой, сейчасъ же приказываетъ подать себѣ привилегіи, задерживаетъ ихъ у себя, хочетъ ихъ отнять и уничтожить. Но панъ помѣщикъ! не ты давалъ эти привилегіи, не ты и отбирай ихъ. Приэтомъ бываетъ и такая еще хитрость: хотите ли крестьяне, чтобы возвращены были ваши привилегіи? — выкупитежъ ихъ, принесите новые подарки, новые суммы для этого. По справедливости негодится и это; потому что привилегіи даны разъ навсегда, и каждый панъ долженъ по совѣсти сохранять ихъ. Вольно крестьянамъ подарить что нибудь новому пану, но негодится къ подаркамъ принуждать насильственно. Можно было бы и больше сказать еще объ этомъ нечеловѣчномъ правленіи, но и самъ разумъ, и самая совѣсть, лишь бы паны захотѣли ихъ слушать, предостерегутъ ихъ.»¹⁾

Жалуясь на подобныя и другія разнаго рода несправедливости по отношенію къ крестьянамъ, Млодзяновскій, по польскому выраженію, падаетъ до ногъ яснослышнымъ панамъ и умоляетъ ихъ необивать сѣднаго народа: «Другой предметъ, говоритъ въ одной проповѣди Млодзяновскій, за который бу-

¹⁾ II, 227.

дети судить Духъ Св.—это несправедливость. Въ сейчасъ же, вѣроятно, подумаете при этомъ, что я стану выговаривать, упрекать въ чемъ нибудь трибуналь;—нѣтъ, ¹⁾ ибо съ одной стороны не за что и упрекать, а съ другой стороны, еслибы и было за что, то изъ милости замѣтилибы это прежде, чѣмъ бы я началъ выговаривать. Въ такомъ случаѣ, думаете вы, я стану говорить о несправедливости паншеровъ, объ опустошеніи этой страны большею, чѣмъ отъ самаго неурожая;—и юзь этого я не буду говорить, ибо объ этомъ уже такъ часто было говорено. Нѣтъ, я имѣю въ виду другую несправедливость и упрекинокорно до ногъ не съ одною сотнею, не съ одною тысячею, а съ дѣлами сотнями тысячъ народа, т. е. съ бѣдными крестьянами: пань, не обижайте ихъ ни сами, ни чрезъ своихъ управителей! Нѣтъ закона для шляхетскаго крестьянина по отношению къ шляхтичу, но только закона всеобщаго; а есть другой законъ—Судия всѣхъ Бога. Несомнѣтельно и ведетъ ко этому убѣжденію, будто пань изъ имѣнія, пожалованнаго ему королемъ, или изъ наслѣдственнаго, можетъ извлекать какую ему угодно пользу и какъ ему угодно. Нѣтъ, такъ не годится! Крестьянинъ въ коронѣ не вольникъ, онъ обязанъ исполнять только тѣ работы и платить только тѣ чинши, на которые согласился его предки; развѣ только если онъ пользуется изъ данскаго имѣнія больше, чѣмъ его предки. Знайте, что за все это будетъ судить Духъ Святый. ²⁾

Вотъ тѣ политически-соціальныя грѣхи Речи Посполитою, которыми она, по мнѣнію Младодневскаго, сама дѣлаетъ покушенія на свою собственную жизнь. Тяжело для проповѣдника особенно то, что все эти грѣхи не считались уцѣлками даже

~~.....~~

¹⁾ Проповѣдь говорена была въ Люблинѣ—въ присутствіи членовъ трибунала.

²⁾ I, 106—107.

грѣхами. Всѣ эти внутренніе раздоры, всѣ эти несогласія между шляхтою и королемъ, между сенаторами и шляхтой, всѣ эти сплетни, клеветы, интриги разнаго рода, все это перешедшее всякую мѣру своеволіе, всѣ эти притѣсненія и несправедливости разнаго рода — словомъ вся эта внутренняя анархія до того проникла въ плоть и кровь поляковъ, что самыя крайнія и самыя безобразныя проявленія ея считались въ Рѣчи Посполитой обыкновенными, нормальными проявленіями политической жизни. У поляковъ исчезъ политическій смыслъ, вслѣдствіе чего у нихъ не было уже и возможности здраво взглянуть на самихъ себя, отнестись критически къ своимъ поступкамъ и спокойными глазами разсудка обсудить и оцѣнить свое положеніе. Жалуются Младзьяновскій, что не видитъ въ своихъ соотечественникахъ условій доброй политической жизни. «Разсѣдуемъ для нашей духовной пользы, говоритъ онъ въ одной проповѣди, чего намъ не достаетъ, въ чемъ состоитъ наше non habent¹⁾».

«Здѣсь прежде всего должны представиться намъ всѣ грѣхи и недостатки, которые существуютъ in rebus status — въ предметахъ, относящихся къ правительству Рѣчи Посполитой. Но я не знаю, Господи мой, много ли межъ нами Ты видишь такихъ, которые обращаютъ вниманіе на тѣ грѣхи, которыми они грѣшатъ противъ statum или противъ блага Рѣчи Посполитой! Посѣдѣли иные духовники, а другихъ уже нѣтъ во гробѣ съѣла, но ни одинъ еще взъ нихъ не имѣлъ пенитента, который бы исповѣдывался въ этихъ грѣхахъ. А между тѣмъ достоверно, что вромѣ грѣховъ собственно противъ вѣры и противъ славы и чести имени Божія, большихъ грѣховъ уже нѣтъ, тѣмъ тѣ, о которыхъ мы говоримъ; потому что въ нихъ заключается больше зла, они приносятъ вредъ благоу цѣлой Рѣчи Посполи-

1) Текстомъ проповѣди были слова Евангелія Іоанна: vigam non habent, гл. 2, ст. 3.

той. Большой грѣхъ замышлять зло отечеству, чѣмъ унитси; возбуждать домашніе раздоры, чѣмъ нарушать постъ въ пятницу, ссорить короля съ подданными и подданныхъ съ королею, нежели грабить на дорогѣ; опустошать Рѣчь Посполитую и разрушать достославный *ordinem statuum*, чѣмъ убивать. Но не здѣсь этому мѣсто: тамъ когда-то на страшномъ судѣ увидимъ, какія жестокія наказанія въ аду будутъ терпѣть вскаій за эти грѣхи.»¹⁾

Бросая общій взглядъ на печальное положеніе своего отечества, на множество ея грѣховъ какъ религіозно-нравственныхъ, такъ и политически-соціальныхъ, Млодзяновскій, съ одной стороны, въ порывѣ ли недовольства настоящимъ, или же изъ желанія пристыдить поляковъ уязваніемъ на славную нѣкогда жизнь прежней Польши и тѣмъ возбудить въ нихъ охоту къ вслѣдственному исправленію, часто обращаетъ взоры своихъ слушателей на прошедшее Польши и постоянно при этомъ твердитъ, что оно лучше настоящаго. Мало того, что въ каждой почти проповѣди Млодзяновскій нѣсколько разъ успѣетъ встать и не встать пожалѣть о прошломъ: у него есть даже цѣлыя отдѣльныя проповѣди, въ которыхъ развиваются темы въ родѣ слѣдующихъ: старыя года лучше²⁾, люди вспоминаютъ старыя года, ибо они лучше³⁾. и друг.

Между достославными качествами прежнихъ поляковъ нашему проповѣднику особенно нравятся простота ихъ нравовъ, отсутствіе всякой роскоши, прямота и чистосердечіе, любовь къ вѣрѣ и отечеству, мужество и храбрость—качества, благодаря которымъ поляки, съ одной стороны, наслаждались внутреннимъ покоемъ, а съ другой стороны всегда почти остава-

¹⁾ III, 43.

²⁾ II, 84.

³⁾ I, 89.

лись побѣдителями во всѣхъ вѣдѣннѣхъ или съ кѣмъ нибудь
войнахъ. Современныя поляковъ Младзяновскій считаетъ
выродами въ сравненіи съ ихъ славными предками и проситъ
Духа Святаго, чтобы онъ сдѣлалъ первыхъ во всемъ подобныя
последнимъ: «Выродились мы, поляки, въ сравненіи съ пред-
ками нашими: пропала у насъ старопольская примота, привле-
ченность къ вѣрѣ и любовь къ отечеству, нѣтъ у насъ и по-
добія въ этомъ отношеніи съ нашими предками. Кто доставитъ
намъ это подобіе? Пусть это будетъ твоимъ дѣломъ, Пресвя-
тый Душе; потому что одинъ только Богъ и можетъ сдѣлать
поляковъ подобными своимъ предкамъ! ¹⁾». Постоянныя неудач-
ныя войны, постоянныя пораженія, которыя терпѣли поляки въ
эпоху Младзяновскаго и за которыми слѣдовало исчезновеніе
то той, то другой провинціи съ карты Рѣчи Посполитой, за-
ставляютъ проповѣдника всего чаще сожалѣть о недостаткѣ у
современныхъ ему поляковъ старопольскаго мужества и храбро-
сти и возбуждать ихъ къ уподобленію своимъ предкамъ въ
этихъ особенно качествахъ. «Третій предметъ, говоритъ онъ
въ одной проповѣди, о которомъ въ особенности корона наша
должна просить себѣ Св. Духа, это жолдѣрное мужество и
храбрость. Съ нѣсколькими полками мы когда-то завоевали
Русь и Кіевъ; нѣсколько тысячъ ливонскихъ рыцарей пало
когда-то отъ небольшого числа польскаго войска; съ такимъ
же малымъ числомъ войска Литва при св. Казиміръ разбила
нѣскольکو десятковъ тысячъ Москвы. А теперь у насъ пропа-
даетъ храбрость при видѣ не слишкомъ даже многочисленнаго
непріятеля. Душе Святый! Ты сошелъ нѣкогда на Сампсона,
и онъ разодралъ пасть льву, повалилъ огромный дворець;
сошелъ нѣкогда на Гедсона, и онъ разбилъ трехъ царей. Сойди
Господи, въ сердце и нашихъ коронныхъ войскъ и подай имъ

1) I, 174.

при неустрашимой храбрости непобѣдимое мужество. Довольно ты уже, правосудіе Божіе, насытилось польскою кровію... Въ самой Ордѣ теперь, вѣроятно, больше польскаго народа, чѣмъ татаръ; наполнились чолатами тюрьмы константинопольскія, галеры турецкія, Египеть, Персія и Индія. Когда же ты, Господи, сложишься хоть и надъ злыми, но все же надъ христіанскимъ, надъ твоимъ, надъ подвластнымъ Пресвятой Дѣвѣ королевствомъ? » ¹⁾ Неправится Млодзяновскому, что въ его время молодые поляки больше думали объ успѣхахъ при дворѣ короля или какого нибудь магната, или о томъ, какъ бы поскорѣе жениться, чѣмъ о саблѣ и военной удали. «Теперь радъ бы панъотець, чтобы панъ сынъ занимался Цицеровомъ, или служилъ на войнѣ, а онъ проситъ панъотца, чтобы его скорѣе женили.» ²⁾ Проповѣдникъ съ удовольствіемъ вспоминаетъ старыя годы «славныя годы, когда молодые люди стремились прежде попытать счастья на войнѣ, а потомъ уже жениться ³⁾ и заочиниваетъ молодыхъ своихъ слушателей съ молодю привыкать къ саблѣ, къ мужеству, къ битвамъ ⁴⁾. Проповѣдникъ приводитъ имъ въ примѣръ Іисуса Навина и Моисея. Когда возвращался Моисей съ горы, на которой пробылъ 40 дней, при немъ былъ и молодой Іисусъ Навинъ. Снизу изъ еврейскихъ становъ имъ обонимъ послышался какой-то шумъ. «Іисусъ, говоритъ проповѣдникъ, сказалъ при этомъ: это военные клики; Моисей отвѣтилъ: ошибаешься ты, я слышу голосъ поющихъ. Почему одинъ и тотъ же голосъ показался для Іисуса военнымъ кликомъ, а для Моисея голосомъ поющихъ, шумомъ, который обыкновенно бываетъ въ танцахъ на свадьбахъ? Тутъ заключается правоченіе для молодыхъ людей: молодъ еще въ то

¹⁾ I, 169.

²⁾ IV, 589.

³⁾ I, 269.

⁴⁾ I, 159.

времи былъ Исусъ Навинъ, а уже въ немъ блилась военная удаля, уже шевелился въ немъ будущій полководецъ; поэтому голось, который онъ услышалъ, и показалея ему военнымъ явленьемъ; а для Моисея, который привыкъ съ молоду забавлаться при дворѣ, и наяву приснился только танецъ: *vocem cantantium ego audio*. Смотрите, молодые люди, какое ухо имѣете вы? Звучить ли для васъ военная труба, или въ вашихъ ушахъ отдаются бубны, скрипки и цимбалы?*)). Кроме соболъзнованія объ утраченномъ прошломъ и недовольства непохожимъ на прошлое настоящимъ, другое чувство высказываетъ еще Младзиновскій при общемъ взглядѣ на столь многое множество грѣховъ своей милой отчизны. Проповѣдникъ удивляется, какъ это Польша еще стоитъ, держится, окончательно не падаетъ среди постоянныхъ внутреннихъ безпорядковъ съ одной стороны, и среди многочисленныхъ бѣдъ внѣшнихъ — съ другой. Это чувство удивленія приводитъ проповѣдника въ твердому и радостному убѣжденію, что Польша, не смотря на всѣ наказания, посылаемыя ей Богомъ, находится все таки подъ особеннымъ, непосредственнымъ покровительствомъ Божиимъ. Богъ наказываетъ Польшу больше всѣхъ другихъ народовъ; но Онъ же и любить ее болѣе всѣхъ другихъ народовъ. Такое убѣжденіе служить для проповѣдника источникомъ чувства національной гордости, которое онъ и высказываетъ не разъ весьма замѣтнымъ образомъ. За что же любить Богъ Польшу? У Младзиновскаго, не смотря на всѣ его жалобы на недостатки въ Польшѣ ревности о католической вѣрѣ, часто и довольно рельефно пробивается задняя мысль, что все-таки католическая вѣра благоденствуетъ и господствуетъ въ Польшѣ больше, чѣмъ гдѣ нибудь, что для распространенія и утвержденія ея здѣсь употребляются усилія и труды опять большіе, чѣмъ гдѣ нибудь

*) I, 238.

въ другомъ мѣстѣ. Столь частыя у Млодзяновскаго жалобы на недостатокъ ревности о католической вѣрѣ были слѣдствіемъ только ненасытимаго іезуитскаго фанатизма, желавшаго навѣ можно скорѣе и не разбирая средствъ подчинить всѣхъ и все святому римскому отцу; а помянутая задняя мысль была слѣдствіемъ дѣйствительнаго положенія вещей въ Польшѣ, для котораго потрудились предъидущія поколѣнія іезуитовъ. Эта задняя мысль и заставляетъ Млодзяновскаго быть увѣреннымъ, что Богъ любитъ Польшу больше всѣхъ другихъ народовъ, даже католическихъ, неговоря уже о другихъ, что онъ есть Богъ поляковъ преимущественно и что, если Польша стоитъ и существуетъ не смотря на множество столь неблагопріятныхъ условій для ея существованія, то это явный знакъ особеннаго, чудеснаго покровительства Божія, совершающагося надъ нею. Такая увѣренность особенно смѣло высказывалась Млодзяновскимъ въ то время, когда политическія обстоятельства сколько нибудь благопріятствовали Польшѣ. Такъ, послѣ довольно еще счастливаго для Поляковъ окончанія войны со Шведами (при Янѣ Казимірѣ), Млодзяновскій обращается къ своимъ слушателямъ съ такою рѣчью:

«Еслибы сказалъ мнѣ Господь Богъ мой: «назови Меня Богомъ какого нибудь народа или королевства подобно тому, какъ Я самъ назвалъ себя Богомъ Авраама, Исаака и Иакова», и отказывался бы, говори: «Господа! не поручай мнѣ этого дѣла, возложи его на кого нибудь другого.» Но еслибы Господь всегата приказывалъ мнѣ сдѣлать это подъ страхомъ смертнаго грѣха, подъ страхомъ совѣсти, я отвѣчалъ бы: уже я, Господи, принужденъ сдѣлать это, но только научи меня, чтобы я не ошибся. Назвалъ бы я Господа Бога нашего Богомъ имперіи (тогдашней нѣмецкой); потому что продолжавшаяся тамъ нѣсколько десятковъ лѣтъ война съ еретиками и съ Швеціею наконецъ успокоилась»¹⁾.

¹⁾ Млодзяновскій дѣлаетъ намекъ на тридцатилѣтнюю войну.

Но это уже старая, давно прошедшая вещь, да и война та происходила съ однимъ только непріателемъ. Поэтому я назову Господа Бога нашего Богомъ Испанцевъ; ибо у нихъ королевство католическое. Положимъ католическое; но всетаки надъ нимъ не видно въ наше время особеннаго чудеснаго промышления Божія; они живутъ себѣ собственнымъ разумомъ. Въ такомъ случаѣ я назову Господа Бога нашего Богомъ французскимъ; потому что интересы Франціи возбуждаютъ къ себѣ участіе дъ другихъ государствахъ. Но я боюсь этимъ названіемъ поссорить эти другія государства. Поэтому я назову Господа Бога нашего Богомъ португальскимъ, потому что, послѣ того какъ престолъ здѣсь оставался празднымъ нѣсколько десятковъ лѣтъ, онъ наконецъ занятъ безъ всякой войны. Правда, великое и это чудо; но все же большія чудеса Господа Бога нашего совершаются на нашей коронѣ, на нашей милой отчизнѣ. Ибо гдѣ Хмельницкій съ присягнувшимъ ему ханомъ? Нѣтъ ихъ! Гдѣ Ракочій съ своимъ могуществомъ Семиградскимъ? Потерялъ и жизнь и государство! Гдѣ Карлъ-Густавъ, вспомоцествуемый еретиками? Умеръ! А между тѣмъ Янъ-Казиміръ живетъ и корона наша продолжаетъ существовать. Въ одинъ и тотъ же годъ мы и потеряли почти все наше королевство, и почти все отобрали назадъ. Поэтому я назову Тебя, Господи Боже мой, Богомъ поляковъ, Богомъ чудесъ! Dominus tecum — Господь съ тобою, народъ польскій! Возлюбите, поляки, Господа Бога вашего; потому что изъ этого одного титула — *Богъ поляковъ* — вы видите, какъ Господь любитъ народъ нашъ! Еслибы Онъ не былъ Богомъ поляковъ, еслибы Онъ — Богъ чудесъ — не былъ къ намъ милосердъ, говорилъ ли бы я здѣсь проповѣдь въ этомъ богатомъ облаченіи? А вы стояли-ль бы здѣсь въ этихъ рысскихъ мѣхахъ, въ этихъ шоловыхъ матеріяхъ, а ты, женскій полъ, въ своихъ украшеніяхъ и драго-

цѣнностей? Не воздайте же, поляки, зломъ за добро Господу Богу вашему!«¹⁾

Въ самыхъ несчастныхъ событіяхъ для Рѣчи Посполитой Млодзяновскій видитъ персть Божій, покровительствующій Польшѣ. Если, думаетъ проповѣдникъ, худо было для Польши въ навѣстныхъ случаяхъ, то могло быть еще хуже, и однако благодарный Богъ не допустилъ Польшу до этого; Онъ и въ этихъ случаяхъ явилъ ей свою милость. Въ подтвержденіе этого, Млодзяновскій припоминаетъ самыя крупныя и свѣжія, совершившіяся на его памяти событія. »Припомнимъ себѣ, говоритъ онъ, тѣ самыя милости, благодѣянія Божіи, которыми Богъ проявилъ свое покровительство надъ нами, начиная съ казацкой только войны. При *Желтыхъ Водахъ* оба гетмана взяты въ плѣнъ²⁾, войско истреблено; кто тогда могъ противостать непріятелю, когда корона оставалась безъ вождей и безъ готоваго войска? Все это милость Божія! Умеръ король Владиславъ (IV), кто удержалъ непріятеля отъ завоеванія всей короны? И это милость Божія! Двинулось войско наше многочисленное, но неисправное къ Пилавцамъ, отправились туда паны наши, словно на свадьбу, но ушли оттуда несравненно скорѣе, чѣмъ пришли. Что мы и въ это время не погибли окончательно, — и это милость Божія³⁾! Непріятель подступалъ къ Львову, къ Замостью, дошелъ до Вислы; онъ могъ бы удержать все это, какъ завоеванное, — и это милость Божія! Послѣ избранія короля Яна-Казимира, собралось войско короче, исправное. Но что значитъ десять тысячъ народа противъ нѣсколькихъ сотъ тысячъ? Войско наше, осажденное подъ Зба-

1) I, 13—14.

2) Потоцкій и Калиновскій.

3) Численность польскаго войска, бѣжавшаго изъ-подъ Пилавиць доходила до 40 т.; имъ командовалъ Вишневецкій. Когда разнеслась молва, что паны уходятъ, началось общее бѣгство. Весь обозъ, даже передовая стража были брошены на произволъ судьбы. Хмельницкій и Ханъ не вѣрили своимъ глазамъ, увидя польскій лагерь пустымъ.

радею, можно было не только разбить, но стереть съ лица земли, и однако оно не было разбито. И это милость Божія! Король отправился на помощь осажденным: уже и самъ онъ былъ въ опасности отъ орды, какъ вдругъ заключенъ былъ договоръ (Зборовскій): осажденные освобождены, король съ войскомъ съехалъ, — и это милость Божія! Вторгнулась Москва, завладела Литвою, взяла Люблинъ: ужели царь не могъ взять и Кракова? ¹⁾ И это милость Божія! Поддалась Швеція великая Польша и малая Польша до самаго Череминна; поддалась тамъ же и Пруссія до самаго Гданска; король отступать за границу; на помощь Швеціи кричали венгры (съ Ракоциемъ), брандербургцы. Кто не подумалъ бы, что корона наша уже погибла? Но вдругъ непріятель началъ терять неудачи; король помирился съ короною, корона съ королемъ. И это милость Божія! ²⁾

«Есть у насъ, говоритъ въ другой своей повдѣйшей проповѣди Мждаяновскій, есть тамъ у насъ коронное войско, которое да благословитъ Богъ, но какъ оно немногочисленно! Ужели до сихъ поръ не могла сокрушить его одна татарская сила, вспомоществуемая при этомъ казацкимъ самопаломъ и турецкими янычарами? Весь свѣтъ этому дивится. Мы сами должны удивляться, какъ это Богъ жокровительствуетъ намъ! Шелъ царь турецкій самъ своей оеобой подъ Умань: его многочисленныя войска ужели не моглибъ завоевать нашей короны? Развѣ не лучше было бы визирю итти въ Польшу, чѣмъ поди Чигиринъ! Ктожь этому воспротивился? Кто переѣвнилъ его намѣренія? Кто поссорилъ ихъ сразу съ двумя христіанскими государствами? Богъ, Богъ нашъ! И справедливо мы можемъ дивиться этому милосердію Господа Бога нашего! И можетъ

¹⁾ Проповѣдникъ говоритъ о походѣ въ Польшу царя Алексѣя Михайловича.

²⁾ III, 74—75.

Польша сказать вмѣстѣ съ Дѣвою Богородицею: *fecit mihi magna, qui potens est, et sanctum nomen ejus.* ¹⁾

Если Польша стоять, не падаетъ окончательно, такъ это потому еще, что кромѣ особеннаго покровительства самого Бога, она, по убѣжденію Младзавовскаго, находится еще подъ такимъ же покровительствомъ Пресвятой Дѣвы Богородицы. Въ подтвержденіе этого, проповѣдникъ припоминаетъ нѣкоторые эпизоды шведской войны: «доказательствомъ тому, говорить онъ, что *Dominus tecum*, корона Польская, служить для меня и то, что Дѣва Богородица преимущественно при тебѣ находится. Крѣпость Ченстоховская! Какъ ты выдержала штурмы и нападенія непріятельскія? Развѣ шведская сила не брала болѣе крѣпкихъ и болѣе защищенныхъ замковъ? Ктожь теби сохранилъ? Дѣва Богородица, стоящая за поляковы! Вспомните, что послѣ объѣта Дѣвъ Богородицѣ, произнесеннаго въ Львовѣ, мы начали побѣждать шведа и выгонять его изъ короны. ²⁾ Для молодыхъ людей припомню вотъ еще что: когда заплѣли въ Львовѣ: *Te Deum laudamus*, въ присутствіи короля, то погасла одна изъ свѣчъ на алтарѣ. Это принято было за дурной знакъ и одинъ изъ королевскихъ придворныхъ (который послѣ самъ рассказывалъ мнѣ объ этомъ), бросился зажигать свѣчу. Его милость король воспретилъ ему дѣлать это: свѣча дымилась долго долго и наконецъ зажглась сама собою. Свѣча короны польской, какъ ты видимо угасаетъ! Дуютъ на эту свѣчу противныя вѣтры съ востока—силы турецкая и татарская. Сдѣлай же такъ, Дѣва Богородица, чтобы эта свѣча опять зажглась и ярко засвѣтила своимъ прежнимъ блескомъ! Про-

¹⁾ III, 257.

²⁾ Это было 12 апрѣля 1656 г. Во время торжественнаго богослуженія въ львовскомъ кафедральномъ соборѣ Янъ-Казимиръ вручилъ себя и Рѣчь Посполитую покровительству Божіей Матери, какъ королевы польской, и принесъ вмѣстѣ съ цѣлымъ сенатомъ обѣтъ—заняться, послѣ изгнанія шведовъ, облегченіемъ участи угнетенныхъ крестьянъ. Шниттъ: *Исторія Польскаго Народа*—т. II, стр. 276.

говори къ этой своей служанкѣ коронѣ нашей: Dominus tecum, Польша!«¹⁾

Млодзяновскій вездѣ титулуетъ Пресвятую Дѣву королевой польской, увѣряя при этомъ, что она сама такъ назвала себя.²⁾ Онъ дотога убѣжденъ въ дѣйствительной принадлежности Пресвятой Дѣвѣ этого титула, что въ проповѣди на праздникъ непорочнаго зачатія Пресвятой Дѣвы Маріи самымъ серіознымъ образомъ доказываетъ непорочность зачатія ничѣмъ другимъ, какъ только тѣмъ именно, что Дѣва Богородица есть *Serenissima Regina Poloniae*—наяснѣйшая королева польская. Въ этомъ титулѣ онъ видитъ, впрочемъ не одно доказательство непорочнаго зачатія, а цѣлыхъ три: каждое слово титула—наяснѣйшая королева польская—служить, по мнѣнію проповѣдника, доводомъ непорочнаго зачатія Богородицы. И изложивши, такимъ образомъ, два первые довода и приступая къ третьему, Млодзяновскій говоритъ: »третій доводъ непорочнаго зачатія тотъ, что Пресвятая Дѣва есть не только *serenissima*—наяснѣйшая, есть не только *Regina*—королева, но и королева польская *Regina Poloniae*«, и послѣ этого начинаетъ раскрывать, что »вообще положеніе и право (законы) короны польской доказываютъ непорочное зачатіе Пресвятой Дѣвы.« При этомъ проповѣдникъ дѣлаетъ сопоставленія въ родѣ слѣдующихъ: »Все, что есть самаго лучшаго въ польскомъ королевствѣ, чему завидуютъ у насъ другія государства,—это свобода, вольность. Такъ и королева польская потому и выше всѣхъ людей, что свободна не только отъ грѣховъ умышленныхъ, но и отъ первородной неволи.«

»Основной законъ, на которомъ ходить, такъ сказать, завѣса нашего королевства, это *Rex electus esto*—король долженъ быть избираемъ. Королева польская—Дѣва Богородица также избрана; ибо св. Писаніе говоритъ: *elegit eam Deus*.

¹⁾ I, 14.

²⁾ IV, 203.

Но этого еще мало; это вещь общая ей со всеми прочими святыми. Поэтому Писаніе и говоритъ дальше *et praelegit*. Прочіе святыя только избраны, ибо они не свободны отъ первороднаго грѣха; а Дѣва Богородица предъизбрана, ибо она избрана безъ первороднаго грѣха.

>Право польское говоритъ: «когда отецъ шляхтичь, то и потомство его дѣлается шляхетскимъ, пріобрѣтаетъ, т. е., права отца, хотя бы мать и небыла шляхтянкой.» *Nobilis est etiam, qui patre nobili, matre plebeia nascitur.* Мать Пресвятой Дѣвы Анна вмѣстѣ съ мужемъ своимъ Іоакимомъ была подъ властію первороднаго грѣха, вслѣдствіе чего и дщерь ихъ—Пресвятая Дѣва Марія должна была бы подпасть подъ иго этого грѣха; но поелику она есть вмѣстѣ съ этими и дщерь Предвѣчнаго Отца *filia aeterni Patris*, то пріобрѣтаетъ и права своего Отца и потому не подлежитъ первородному грѣху. Она украшена шляхетствомъ первородной благодати и т. п. ¹⁾

Если Польша еще стоитъ, не падаетъ окончательно, такъ это, по убѣжденію Млодзяновскаго, потому наконецъ, что она имѣетъ на небѣ своихъ патроновъ святыхъ изъ поляковъ; которые, съ одной стороны, своимъ предстательствомъ предъ Богомъ, а съ другой явными знаками своей собственной, личной помощи, поддерживаютъ свое земное отечество. Много такихъ патроновъ насчитываетъ нашъ проповѣдникъ; между ними онъ часто упоминаетъ о Войцѣхѣ, архіепископѣ Гвѣненскомъ, о Флоріанѣ, о Вацлавѣ, которому посвященъ каменный костель въ краковскомъ замкѣ ²⁾, о Казимірѣ, о Яцѣ (Одровонжѣ) и др. Но самыми уважаемыми патронами, наиболее любящими свое отечество считаются у Млодзяновскаго Станиславъ Щепановскій, епископъ краковскій и мученикъ, и

¹⁾ IV, 295.

²⁾ IV, 270

Стефанъ Костка іезуитъ. Перваго, по словамъ Млодезновскаго, знаменитый Скарга называетъ защитой королей и своего народа и поварить, что польскіе короли копошались возлѣ гроба св. Станислава, надъ ичема около улья ¹⁾). Самъ Млодезновскій называетъ его защитой отечества ²⁾ и «самымъ древнимъ преслѣ Бяга и Дѣвы Богородицы патрономъ Польши изъ полковъ». ³⁾ Любя Польшу, Станиславъ, по словамъ проповѣдника, выпросилъ у Бога для Польши другаго соименнаго себѣ и такого же усерднаго патрона—блаженнаго Станислава Костку ⁴⁾. На этого молодого Станислава Млодезновскій возлагаетъ еще большія надежды, чѣмъ на перваго, потому что этотъ молодой Станиславъ имѣлъ уже случай два раза видимо, заявить Польшѣ свою защиту. «Вы знаете, говоритъ проповѣдникъ, какъ во время Хотинской войны этотъ святой явился ѣдущимъ на вошѣ съ Дѣвой Богородицей и молящимся за корону, и какой славный насталъ послѣ этого покой. А въ наше уже время вторгнулся Абазы-Паша съ 100 тысячами войска; съ небольшимъ числомъ жолнѣрова далъ ему битву Конецпольскій и благополучно выигралъ ее. А когдажъ это было? Въ видѣніи (на канушѣ преддвѣнія) блаженнаго Станислава Костки, Гетманъ, кромѣ того, далъ своему войску лозунгъ: *молодой Станиславъ*.» ⁵⁾ «Святой памяти, поварить въ другомъ мѣстѣ Млодезновскій объ этомъ же самомъ себитіи,—свядой памяти гетманъ Станиславъ Конецпольскій, гетманъ коронный, признавался, что въ день битвы съ Абазы-пашою онъ далъ войску лозунгъ: *молодой Станиславъ*. На серебряной доскѣ, которую онъ послѣ принесъ въ даръ иконѣ блаженнаго, что въ Львовѣ, онъ тоже вписывалъ Станиславу свою побѣду.» ⁶⁾

¹⁾ IV, 270.

²⁾ IV, 13.

³⁾ IV, 19.

⁴⁾ IV, 13.

⁵⁾ II, 100.

⁶⁾ IV, 270.

Эти деньги⁴ знали покровительства, оказаннаго Польшѣ Станиславомъ Косткою, внушилъ Млодзяновскому такое довѣріе къ этому молодому польскому патрону, іезуиту, что въ одной изъ своихъ проповѣдей онъ совѣтуеть, для спасенія отъ угрожающаго нападенія турокъ послѣ взятія Каменца-Подольскаго, совершить объѣтъ молодому Станиславу.¹⁾

Мы прослѣдили въ возможной полнотѣ всѣ тѣ мотивы, возлѣ которыхъ постоянно, такъ сказать, вращается содержаніе проповѣдей Млодзяновскаго. Читатель легко можетъ замѣтить, что нашъ проповѣдникъ стоитъ на почвѣ практической, что его занимаетъ главнымъ образомъ нравственно-соціальное и политическое положеніе его отечества. Вѣроученіе въ собственномъ смыслѣ этого слова, почти не нашло себѣ мѣста въ проповѣдяхъ Млодзяновскаго. Въ этомъ случаѣ въ нихъ отразилось общее направленіе религіозной мысли и религіозной жизни въ Польшѣ XVII вѣка, существенно отличное отъ такого же направленія той и другой въ Польшѣ вѣка предъидущаго. Если прежде быстрое распространеніе реформациі въ Польшѣ и присутствіе въ ней разнообразныхъ религіозныхъ сектъ возбуждало самую горячую и живую религіозную дѣятельность духовенства и дѣлало церковную проповѣдь необходимымъ и самымъ главнымъ средствомъ религіознаго наученія народа, въ видахъ возможно лучшаго усвоенія этимъ народомъ истинъ вѣры и предохраненія его отъ протестантской заразы, то теперь, когда всею жизнію Польши стали заправлять іезуиты, когда существованіе иновѣрцевъ возбуждало въ представителяхъ польскаго католицизма одинъ лишь фанатизмъ, горячо и настоятельно требовавшій постояннаго систематическаго преслѣдованія и окончательнаго уничтоженія диссидентовъ въ Польшѣ, — теперь истинное значеніе и назначеніе церковной проповѣди

^{4) Ц. 199.}

не могло уже имѣть мѣста во всей своей прежней силѣ и во всемъ своемъ прежнемъ пространствѣ. Ограничивъ послѣднее однимъ только нравоученіемъ, въ обширномъ смыслѣ этого слова, польская проповѣдь, съ легкой руки іезуита Петра Скарги, стала съ этого времени проявлять въ своемъ содержаніи и характерѣ необыкновенное обиліе новаго, доселѣ неупотребительнаго въ ней мотива—мотива чисто политическаго. Съ этихъ поръ всякій польскій проповѣдникъ хотѣлъ сдѣлаться политикомъ, всякій считалъ своею непремѣнною обязанностію судить и рѣдить съ церковной кафедры о дѣлахъ своего отечества. Но такъ какъ, по убѣжденію всякаго такого проповѣдника, преслѣдованіе диссидентовъ должно было составлять одну изъ самыхъ священныхъ и спасительныхъ обязанностей Рѣчи Посполитой во внутренней ея политикѣ, то понятно отсюда, что польская проповѣдь должна была сдѣлаться и дѣйствительно сдѣлалась однимъ изъ самыхъ удобныхъ и могущественныхъ средствъ для возбужденія въ польскомъ обществѣ религіознаго фанатизма по отношенію къ диссидентамъ. Этихъ послѣднихъ проповѣдники ругали, преслѣдовали насмѣшками, выдумывали на нихъ разныя колкія и бранчивыя прозвища, доказывали весь вредъ ихъ существованія въ Рѣчи Посполитой, но никогда не старались, какъ было когда-то прежде, съ истинною и законною пастырскою ревностію серіозно и просто раскрывать предъ своими слушателями истину вѣры, чтобы этимъ дать имъ самимъ въ руки оружіе противъ протестантской заразы. Впрочемъ, польское общество не могло уже теперь опасаться этой заразы, и это очень хорошо видѣли и понимали польскіе проповѣдники. Теперь уже было немислимо въ Польшѣ пробивавшееся прежде критическое отношеніе къ папству, сопровождавшееся стремленіемъ создать національную польскую церковь безъ папы во главѣ; невозможны уже были теперь и тѣ прежніе частые переходы поляковъ въ ту или другую изъ протестантскихъ сектъ.

Если и теперь въ Польшѣ существовали протестанты, то это были постоянно мельчавшіе остатки прежнихъ польско-протестантскихъ фамилій, потерявшіе уже всякую надежду на пополненіе новыми, свѣжими членами и, подобно многимъ православнымъ фамиліямъ, имѣвшіе наконецъ попасть въ руки іезуитовъ. Теперь польское общество выработало себѣ другой, совершенно отличный отъ прежняго, кругъ внутренней дѣятельности, поглотившей отселѣ всю его жизнь и наложившей на его характеръ особенный оригинальный отпечатокъ, который трудно было бы найти гдѣ нибудь въ другомъ мѣстѣ, кромѣ Польши. Крайнее, ненормальное развитіе идеи шляхетства повергло Рѣчь Посполитую въ бездну нигдѣ не слыханной и невиданной анархіи—внутреннихъ интригъ и безпорядковъ; крайній религіозный фанатизмъ, соединенный съ шляхетскимъ же презрѣніемъ къ хлопамъ и его вѣрѣ, вооружилъ противъ Польши половину ея подданныхъ и привелъ ее къ роковому для нея столкновенію съ сосѣдями и въ особенности съ Россіею. Погрузившись въ водоворотъ отъ этой внутренней анархіи и этихъ внѣшнихъ политическихъ замѣшательствъ польское общество забыло и думать о какихъ бы то ни было интересахъ живой религіозной мысли. Гдѣ было ему думать объ этихъ интересахъ, когда существованіе ихъ въ извѣстномъ обществѣ всегда предполагаетъ нормальное развитіе и направленіе общественныхъ силъ и болѣе или менѣе твердую устойчивость соціально-политическихъ порядковъ, когда здоровое состояніе религіознаго образованія тѣсно связано съ такимъ же состояніемъ умственнаго образованія вообще? А между тѣмъ ничего этого небыло уже теперь въ Польшѣ; все это составляло невозвратимое достояніе прежнихъ, старыхъ годовъ, составлявшихъ въ нѣкоторыхъ своихъ чертахъ, предметъ зависти для самого даже Млодзяновскаго.

Чтоже проповѣдники? Они тоже увлеклись общимъ политическимъ броженіемъ, господствовавшимъ въ ихъ отечествѣ.

При этомъ одни изъ нихъ, имѣя въ виду свои собственные узкіе интересы — интересы своего ордена, прямо потворствовали шляхетскому своеволію, заискивая ласки у вене-вельможныхъ пановъ; другіе же, въ которыхъ не совсѣмъ еще погасла искра проповѣдническаго долга — быть провозвѣстниками и защитниками правды, хотя дѣйствительно и возвѣщали эту правду, подавая польскому обществу нѣкоторые благіе социальныя и политическіе совѣты, во вся польза, какой можно было ожидать отъ этихъ истиннѣ блажихъ совѣтовъ, уничтожалась вредомъ, который должны были привести другіе, ихъ же собственные совѣты, истиннѣ злые совѣты. Мы говоримъ о совѣтахъ, выходившихъ изъ потребности религіознаго фанатизма. Какъ бы то впрочемъ ни было, только дѣло въ томъ, что и тѣ и другіе проповѣдники потеряли уже охоту заниматься чисто религіознымъ наученіемъ общества, а всѣ горячо принялись воздѣлывать поле то нравственно-соціальной морали, то политики. Явнымъ признакомъ такого направленія въ содержаніи польской проповѣди занимающей насъ эпохи служитъ отсутствіе въ ней катихизаціи, отсутствіе проповѣдей, посвященныхъ раскрытію истинъ собственно вѣроученія христіанскаго. Плодомъ такихъ обстоятельствъ былъ упадокъ религіознаго знанія и религіознаго смысла въ тогдашнемъ польскомъ католическомъ обществѣ.

Объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ изучаемый нами польскій проповѣдникъ, показывая при этомъ и причины этого упадка. Вотъ слова Млодзяновскаго: «Самое большее несчастье для католическихъ душъ это то, то они не знаютъ и не понимаютъ предметовъ своей вѣры. То достовѣрно, что, если сравнивать между собою мудрѣйшаго проповѣдника (протестантскаго пастора) и посредственнаго католическаго теолога, то лучше знаетъ свою вѣру католическій теологъ, чѣмъ проповѣдникъ свою. Говоримъ это на основаніи опыта. Но нельзя сказать этого объ обыкновенномъ католическомъ народѣ. Возьмемъ, на примѣръ

вспиктича, что бываетъ депутатомъ на сеймѣ, католина, воз-
немъ шляхтича диссидента: не всегда, но почти постоянно
мудрѣе окажется еретикъ въ своемъ заблужденіи, чѣмъ като-
ликъ въ своей вѣрѣ. Отъ чего это происходитъ? Вина этому
въ насъ—священникахъ, которые не заботятся о томъ, чтобы
учить народъ вѣрѣ; вина и въ католикахъ, которымъ не нра-
вится слушать и спрашивать о вѣрѣ. Впрочемъ причиною этому
можетъ служить еще и то, что католики, живя глубокую рев-
ность къ истинной вѣрѣ и вполне надѣясь на эту вѣру, не-
хотятъ глубже вникать въ нее, а предоставляютъ это мудрѣй-
шимъ, которые этия занимаются. Не такъ у еретиковъ: боятся
дьяволъ, чтобы не потерять своихъ чадъ,—и вотъ насколько
привѣтствуетъ католикамъ глубже вникать въ свою вѣру, на
столько же благопріятствуетъ еретикамъ, чтобы они понимали
свои заблужденія. Съ другой стороны, еретики не надѣются на
свою вѣру; почти каждый видитъ въ ней нѣкоторыя заблужде-
нія или по крайней мѣрѣ несогласіе съ римскою церковью.
Чтожъ они дѣлаютъ? Хрѣстиво стараются о томъ, чтобы зажать
ротъ своей совѣсти и для этого заучиваютъ эту свою север-
ную вѣру (wierzyśko) наизусть, какъ заданный урокъ.¹⁾

Это говоритъ Младзьяновскій въ приступѣ къ одной изъ
двухъ своихъ катехизическихъ проповѣдей о Святой Троицѣ,
говоренныхъ имъ на праздникъ Пятидесятницы. Проповѣдникъ,
повторяемъ, ясно подтверждаетъ здѣсь сказанное нами выше о
состояніи религіознаго образованія въ современномъ ему польско-
католическомъ обществѣ; онъ самъ хорошо видитъ крайній
упадокъ этого образованія въ сравненіи съ таковымъ же образо-
ваніемъ современныхъ ему польско-протестанскихъ обществъ;
хорошо видитъ онъ и указанную нами причину такого упадка;—
это съ одной стороны отсутствіе у католическихъ священни-
ковъ и проповѣдниковъ ревности къ изложенію истинъ вѣро-

¹⁾ I, 190.

ученія христіанскаго, а съ другой отсутствіе живаго интереса въ религиознымъ предметамъ въ самомъ польскомъ католическомъ обществѣ. Правда, въ другой предлагаемой нашимъ проповѣдникомъ причинѣ, онъ въ самомъ этомъ упадкѣ религіознаго образованія среди тогдашняго польскаго общества хочетъ видѣть превосходство католической вѣры предъ протестантскою, о которой онъ отзывается съ такимъ презрѣніемъ; но очевидно, что эта другая причина приведена Млодзяновскимъ только лишь, такъ сказать, для очистки католической совѣсти и для того, чтобы и въ этомъ, повидимому, благопріятствующемъ ненавистнымъ ему диссидентамъ случаѣ выставить ихъ въ худомъ свѣтѣ предъ своими слушателями. Что же? Не смотря на все это, т. е. не смотря на то, что Млодзяновскій хорошо, говоримъ, видѣлъ крайній недостатокъ знанія своей религіи въ католическомъ польскомъ обществѣ, этотъ же самый Млодзяновскій едва едва обмолвился двумя катихизическими проповѣдями о Святой Троицѣ среди множества другихъ своихъ проповѣдей содержанія нравственнаго и соціально-политическаго. Эти проповѣди о Святой Троицѣ сказаны были Млодзяновскимъ послѣ изгнанія аріанъ (социніанъ) изъ Польши; въ нихъ онъ доказываетъ тринчность лицъ Божества разными подобіями и сравненіями и рѣшаетъ разныя возраженія, направленные противъ догмата тринности.

Мы кончили обзорѣе и характеристику содержанія проповѣдей Млодзяновскаго. Теперь у насъ на очереди вопросъ объ ихъ литературной формѣ, о гомилетическихъ приѣмахъ, вообще о художественной сторонѣ проповѣдей Млодзяновскаго.

Л. Мацлевичъ.

(Продолженіе будетъ.)



- 22) *Философія отцевъ и учителей церкви* (періодъ древнихъ апологетовъ христіанства). Ц. 2 р.
- 23) *Кто былъ первый митрополитъ кievскій?* Ц. 25 в.
- 24) *Дневникъ* протоіерея И. М. Свворцова.
- 25) *Ветхозаветная исторія*, его же. Ц. 60 в.
- 26) *О богослуженіи правосл. церкви*, его же. Ц. 75 в.
- 27) *О видахъ и степеняхъ родства*, его же. Ц. 40 в.
- 28) *Исслѣдованіе о Талмудѣ*. Ц. 50 в.
- 29) *Очерки быта древнихъ евреевъ*. Ц. 70 в.
- 30) *Сборникъ изъ лекцій бывшихъ наставниковъ Кіевской дух. Академіи* архим. Иннокентія, прот. И. М. Свворцова, П. С. Авсѣьева (архим. Теофана) и Я. К. Амфитеатрова. Ц. 3 р. 50 в.
- 31) *Пятидесятилѣтній юбилей Кіевской духовной Академіи. 28 Сентября 1869 года*. Ц. 1 р. 50 в.
- 32) *Голосъ правды, или слово подолянина къ собратьямъ-католикамъ, жителямъ западныхъ губерній Россійской Имперіи*. Кіевъ. 1870 г. Ц. съ пересылкою 1 руб.
- 33) *О Богослуженіи воскресномъ и праздничномъ въ соединенной церкви Англій и Ирландіи*. Кіевъ. 1870 г. Ц. 30 в.оп.
34. *Книга для назидательнаго чтенія*. Изданіе второе. Ц. 1 руб.
35. *Апокрисисъ Христофора Филаалта, въ переводѣ на современный русскій языкъ*. Ц. 3 р.
36. *Сборникъ статей для народныхъ школъ*. Ц. 50 в.

Печатано по опредѣленію Совѣта Академіи.
Исправляющій должность Ректора, ординарный профессоръ Академіи, *Д. Поспѣховъ*.

Въ той же редакціи продаются слѣд. книги по слѣдующимъ
цѣнамъ съ пересылкою:

- 1) *Историч. книги св. Писанія ветхаго завета*, въ русск. пер. съ евр., М. Гулева. Ц. 2 руб.
- 2) *Жизнь и творенія блаж. Августина*. Ц. 50 коп.
- 3) *Бесѣды сельскаго священника*, 25 бесѣдъ. Ц. 50 к.
- 4) *Яковъ Космичъ Амфитеатровъ*. Ц. 75 коп.
- 5) *Беконъ Веруламскій*, Буно-Фишера (ов портретомъ Бекона). Ц. 50 коп.
- 6) *Южно-русское проповѣдничество XVI и XVII в.* Ц. 60 к.
- 7) *Христіанская наука, или основанія св. герминеутики, твореніе блаж. Августина*. Ц. 75 коп.
- 8) *Динамика вещества*, сочин. Вебера, перев. съ нѣмецкаго. Ц. 50 коп.
- 9) *О чинѣ православія*. Ц. 50 коп.
- 10) *О переводѣ св. Писанія на славянской языкъ*. Цѣна 20 коп.
- 11) *Библейская хронологія*. Ц. 60 коп.
- 12) *Императоръ Θεодосій*. Ц. 30 к.
- 13) *Историческое обозрѣніе боюслужебныхъ книгъ*. Ц. 60 коп.
- 14) *Польская грамматика*. Ц. 30 к.
- 15) *Императоръ Юстиніанъ и его заслуги для церкви*. Ц. 50 коп.
- 16) *Сочиненія студентовъ Кіевской духовной Академіи*. Т. I. Ц. 1 руб.
- 17) *Михаилъ Керулларій*. Ц. 50 к.
- 18) *Софроній патріархъ іерусалимскій*. Ц. 40 к.
- 19) *Ученіе св. отцевъ подвижниковъ о благодати Божіей*. Ц. 50 к.
- 20) *О времени крещенія св. Ольги*. Ц. 30 к.
- 21) *Кіевъ съ его древнѣйшимъ училищемъ—академією*. Два тома. Ц. 3 р.

ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1870.

А В Г У С Т Ъ.

СОДЕРЖАНІЕ:	стр.
I. Книга пророка Іереміи. Рѣчи 10—12; гл. XVI—XX. (Переводъ съ еврейскаго.)	113—128.
II. Протоколы засѣданій Совѣта Кіевской духов- ной Академіи	1—44.
III. Изъ талмудической мѣлологіи (продолженіе) <i>І. Олесничаго.</i>	273—327.
IV. Блаженный Августинъ какъ психологъ (про- долженіе). <i>К. Скворцова.</i>	328—372.
V. Очеркъ исторіи базилианскаго ордена въ быв- шей Польшѣ (продолженіе) <i>Н. Петрова.</i>	373—436.
VI. Педагогія древнихъ братскихъ школъ и преи- мущественно древней Кіевской Академіи <i>М. Линчевскаго.</i>	437—500.
VII. Творенія бл. Іеронима. (Переводъ съ латин- скаго.)	113—128.

КІЕВЪ.

Въ Типографіи Губернскаго Управленія.

Подписка принимается преимущественно ВЪ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА ПРИ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ; а также въ Москвѣ у книгопродавца А. О. Оерапонтова, въ Петербургѣ у книгопрод. С. И. Литова.

Цѣна за годовое изданіе журнала (12 вѣ., не менѣе 15 печат. лист. каждая) 6 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 4 руб. 50 коп.

По той же цѣнѣ можно получать «ТРУДЫ» за 1869 годъ. Оставшіеся въ редакціи экземпляры «Трудовъ» за первыя девять лѣтъ (1860—1868) продаются по *три рубля съ пересылкою*.

Цѣна отдѣльной книгѣ «ТРУДОВЪ» 50 коп. съ перес.

Въ той же редакціи можно получать «ВОСКРЕСНОЕ ЧТЕНІЕ», еженедѣльный журналъ, съ XXVIII (1864—63) года предназначенный для народнаго образованія, и преимущественно для сельскихъ школъ. Цѣна за годовое изданіе текущаго (XXXIII) года (начинающееся съ Пасхи) и прошедшихъ XXX, XXXI и XXXII годовъ 4 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 3 р.

Въ той же редакціи продаются по уменьшенной цѣнѣ экземпляры «ВОСКРЕСНАГО ЧТЕНІЯ» за первыя 30 лѣтъ существованія журнала. Имѣются въ продажѣ слѣдующіе годы: I (1837—38), II (38—39), IV (40—41), V (41—42), VI (42—43), VII (43—44), X (46—47), XI (47—48), XII (48—49), XV (51—52), XVII (53—54), XVIII (54—55), XIX (55—56), XX (56—57), XXI (57—58), XXII (58—59), XXIII (59—60), XXIV (60—61), XXV (61—62), XXVI (62—63), XXVII (63—64), XXVIII (64—65), XXIX (65—66). Цѣна за экзем. каждаго года съ перес. 2 руб. Выписывающіе единовременно не менѣе 10 экземпляровъ «Воскреснаго Чтенія» прежнихъ годовъ платятъ только по 1 р. 50 к. за экземпляръ и получаютъ бесплатно «УКАЗАТЕЛЬ» къ 25 годамъ Воскреснаго Чтенія. Цѣна Указателю отдѣльно—50 коп.

ИЗЪ ТАЛМУДИЧЕСКОЙ МИФЛОГІИ.

(Продолженіе).

IV.

Между всѣми проявленіями жизни, олицетворенными каббалистами въ лицахъ особенныхъ ангельскихъ силъ, особенное вниманіе долженъ былъ обратить на себя послѣдній рѣшительный моментъ этой жизни, къ которому всѣ народы относились съ боязливымъ, вопросительнымъ недоумѣніемъ, дріскывая для него въ воображеніи разныя фантастическія объясненія, такъ какъ прямое опредѣленіе этого явленія лежатъ глубже, чѣмъ можетъ видѣть глазъ непосредственнаго наблюдателя. Разумѣемъ моментъ разставанія души человѣка съ тѣломъ. Если такія простыя психическія явленія, какъ явленія страха, радости, любви, талмудисты связали съ жизнію цѣлыхъ ангельскихъ сонмовъ; то они не могли пройти мимо явленія смерти, которая для еврея, до послѣдней минуты живущаго надеждою видѣть на землѣ Мессію, вдвойнѣ поразительное и совершенно безотрадное явленіе. Понятно посему, отчего ангель смерти въ талмудическихъ сказаніяхъ принадлежитъ къ категоріи злыхъ духовъ, также какъ всѣ ангелы физическихъ и нравственныхъ страданій.

Когда приближается часъ смерти человѣка, Богъ посылаетъ за душою его ангела смерти *Саммаэла*, который медленно сходитъ на извѣстный пунктъ земли, имѣя при себѣ ангела хранителя того человѣка, который опредѣленъ къ смер-

ти, и ангела — небеснаго актуаріуса. Приближеніе этого вѣстника смерти распространяетъ ужасъ на всю природу; его можно узнать по печальному крику и визгу уличныхъ животныхъ, которыя чуя приближеніе духовъ смерти, со всѣхъ ногъ бросаются въ тайныя мѣста. Особенно страшно бываетъ прохожденіе ангела смерти во время общественныхъ бѣдствій: голода, чумы и под. Грозный ангелъ далеко вокругъ себя распространяетъ дыханіе смерти и, какъ ряды сноповъ, оставляетъ за собою скошенные трупы. Даже послѣ того какъ удалится Саммаэль съ извѣстнаго мѣста, его слѣдъ причиняетъ смерть тому, кто попадетъ на него. Но обыкновенно актъ смерти совершается такимъ образомъ. Саммаэль входитъ въ комнату больного и становится у его изголовья. Человѣкъ, судьба котораго рѣшается въ этотъ часъ, мгновенно почувствуетъ его присутствіе. Онъ видитъ кругомъ себя необыкновенный блескъ, распространяемый огненнымъ видомъ ангела и его одежды. Невидимая сила заставляетъ человѣка поднять глаза вверхъ, и это поднятіе глазъ убиваетъ его. Онъ ясно увидитъ надъ собою протянутый огненный мечъ, на остріѣ котораго виситъ готовая оторваться адская капля смерти, видитъ страшнаго ангела, глядящаго на него тысячью глазъ, и въ судорогахъ агоніи невольно раскрываетъ ротъ, въ который тотчасъ и падаетъ капля съ меча, долженствующая прекратить движеніе жизни въ человѣкѣ. Но человѣкъ дѣлаетъ послѣднее усиліе и говоритъ ангеламъ, что ему не пора умирать, и что, можетъ быть, они пришли къ нему по ошибкѣ; тогда ангелъ—актуаріусъ показываетъ ему свитокъ небеснаго опредѣленія о его смерти. Новая судорга искажаетъ лицо больного и новая капля падаетъ въ его уста и сковываетъ члены человѣка. Еще одна, третья капля, и мертвая блѣдность покрываетъ лицо его. Но прежде чѣмъ закроется навсегда глазъ человѣка, онъ утѣшается видѣніемъ Шехивы, какъ говорятъ законъ: «не можетъ

жить тотъ человѣкъ, который Меня увидитъ (Исх. 33, 20). * Кромѣ Бога, человѣкъ умирая видитъ еще предъ собою и тѣнь Адама, и при этомъ не удерживается, чтобы не сказать ему жесткаго слова за то, что онъ причиною его смерти. Я сдѣлалъ одинъ грѣхъ, и умеръ, отвѣчаетъ ему Адамъ, а у тебя ихъ сколько?—Смерть не для всѣхъ одинакова; для людей благочестивыхъ и милостивыхъ къ бѣднымъ ангелъ смерти улаживаетъ горечь смертныхъ капель, и душу беретъ изъ тѣла легко, какъ легкую кожицу, накипѣвшую на молокѣ, но для грѣшниковъ выходъ души изъ тѣла труденъ, какъ высвобожденіе терноваго сучка изъ волны. Послѣдній вздохъ, послѣ котораго уже не поднимается грудь человѣка, слышитъ все живущее. Онъ пробѣгаетъ въ тотъ и другой конецъ земли, заглядываетъ въ пещеры скалъ и глубины лѣсовъ, и называется эхомъ; когда вы слышите, какъ пронесется откуда-то гулъ въ долину, отразится въ горахъ и замретъ въ отдаленіи, знайте, что это трубный звукъ смерти. Три звука, говоритъ талмудъ, проходятъ по всей землѣ: голосъ ангела Ридіа, когда онъ дождевою тучею проходитъ надъ землею, голосъ городского шума въ Римѣ и голосъ души, выходящей изъ тѣла ¹⁾). Этимъ кончается исходъ души, и ангелъ смерти удаляется, вымывъ водою свой мечъ. Посему необходимо, въ случаѣ смерти кого либо, выливать прочь всю воду, какая содержалась въ этотъ часъ въ домѣ, чтобы не отравиться смертоносною желчію ²⁾).

Очутившись, такимъ образомъ, внѣ тѣла, высшая душа человѣка не можетъ начать новой жизни въ другихъ тѣлахъ,

¹⁾ Другіе равнины прибавляютъ къ этимъ голосамъ голосъ срубленнаго плодороднаго дерева, голосъ змѣи, сбрасывающей кожу, и голосъ жены, получающей разводъ съ мужемъ. Талмуд. тракт. Јома 20, 1.

²⁾ Талмуд. тракт. Avoda Sara 20, 3.—Schalscheleth hakkabbala 68, 2. Ialkut chadasch 124, 3.

пока не будетъ предано землѣ ея прежнее тѣло, но блуждаетъ около тѣла, выдерживая нападеніе злыхъ духовъ. Особенно опасна въ такомъ случаѣ бываетъ для души ночь; оттого нельзя оставлять мертваго въ домѣ безъ погребенія чрезъ ночь. Въ то время, когда несутъ гробъ къ могилѣ, совершается осужденіе человѣка: являюся три ангела, одинъ впереди гроба, другой по правую сторону, третій по лѣвую, и произносятъ судъ приблизительно слѣдующими словами: «этотъ человѣкъ вставалъ противъ Того, Кто господствуетъ надъ высотой и глубиною и всѣми четырьмя частями земли, и противъ закона Его», и при этомъ представляютъ умершему всѣ злыя дѣла, которыя онъ сдѣлалъ. Горе тому, у кого длинный свитокъ пороковъ, говорятъ тѣни умершихъ, окружая новую душу, печально слѣдующую къ мѣсту покоя тѣла. — Когда живые удаляются изъ обители мертвыхъ, возстаетъ ангелъ Дума ¹⁾ и судить душу и тѣло. Одинъ судъ *shibbur hakkéfer*. Что такое *shibbur hakkéfer*? спрашиваетъ р. Елизера одинъ ученикъ его. Когда человѣкъ умретъ, отвѣчаетъ раввинъ, приходитъ ангелъ смерти на гробъ его связываетъ вновь душу съ тѣломъ, и заставляетъ человѣка подняться на ноги. Въ рукѣ ангела смерти цѣпь изъ раскаленнаго желѣза. Когда ангелъ первый разъ ударитъ этой цѣпью, всѣ члены этого человѣка разшатываются. Отъ втораго удара вся внутренность распадается. Ангелъ собираетъ остатки и бьетъ третій разъ, отчего существо человѣка обращается въ сухую пыль. Этимъ судомъ тлѣнія казнятся всѣ, даже праведники и невинныя дѣти, кромѣ умирающихъ въ вечеръ на субботу, и живущихъ въ Палестинѣ, которые не ислѣвуютъ въ могилахъ. Въ одной молитвѣ древ-

¹⁾ Дума этимологически значить *молчаніе* или *князь безмолвія* гробоваго, какъ у римлянъ умершіе назывались *silentes* а Плутонъ богъ мертвыхъ *geh silentum*.

ніе евреи говорили: «избави насъ отъ злыхъ совѣтовъ, убоячества, отъ всякихъ наказаній, особенно же наказанія въ шеолѣ и бичеванія въ могилѣ». Другой судъ червей, ужаленіе которыхъ также больно мертвому тѣлу, какъ накалываніе иглой живому ¹⁾.

Эти страданія въ могилѣ испытываетъ низшая душа *nefesh*, которая продолжаетъ оставаться въ тѣлѣ, пока оно совершенно не разсиплется прахомъ. Такимъ образомъ мѣсто погребенія есть мѣсто живыхъ, а не мертвыхъ, и еслибы кто рѣшился провести ночь между могилами, тотъ услышалъ бы, какъ переговариваются между собою живущіе въ гробахъ и даже увидѣлъ бы ихъ, когда они выходятъ изъ могилъ посмотреть на оставленную ими землю и узнать отъ высшихъ ангеловъ судьбу земли. Одинъ благочестивый человѣкъ, рассказываетъ талмудъ, въ навечеріе новаго года, далъ шиллингъ нищему, чѣмъ такъ раздражилъ свою жену, что принужденъ былъ въ ночь праздника удалиться изъ дома и провести ночь на кладбищѣ между могилами. И вотъ слышитъ голосъ женщины, говорящей другой: пойдѣмъ, походимъ въ міръ, послушаемъ изъ-за двери неба ²⁾, что ожидаетъ міръ въ настоящемъ году. Я не могу встать отвѣчалъ голосъ, потому что я погребена подъ камышевой доской, ступай ты одна и расскажешь мнѣ. — Что же ты слышала изъ за двери неба? спросила потомъ оставшаяся тѣнь свою подругу, по возвращеніи ея.

¹⁾ *Sepher jorch chattaim*. 66.—Талм. тр. *Berachoth* 18, 2.

²⁾ По представленію талмуда твердь небесная имѣетъ двери и окна въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ небо соприкасается съ землею. «Одинъ Исмаильянинъ, говоритъ о себѣ Рабба ввукъ Ханны, привелъ меня въ мѣсту, гдѣ встрѣчается небо и земля, въ окну тверди. Положивъ на это окно дорожный мѣшокъ во время молитвы и не найдя его по окончаніи молитвы, я сказалъ своему путеводителю, что здѣсь должны быть воры; онъ отвѣчалъ мнѣ, что мѣшокъ унесъ кругъ небесный и что завтра онъ возвратитъ похищенное. Талм. тр. *Bava Bathra* 74, 1.

«Я слышала, что въ наступающемъ году выбьетъ градъ все, что будетъ посѣяно въ первый дождь». Услышавши это живой, бывшій на кладбищѣ, пошелъ и посѣялъ во второй дождь; такимъ образомъ его нива осталась цѣлою, когда всѣ другія были истреблены. Второй разъ наканунѣ новаго года тотъ-же благочестивый человѣкъ отправился на прежнее мѣсто кладбища и опять слышитъ голосъ: встань, подруга, пойдѣмъ посмотримъ на мѣръ и изъ-за двери неба узнаемъ, что будетъ въ слѣдующемъ году. Не могу, отвѣчалъ другой голосъ, потому что у меня камышевая крышка, поди сама и расскажешь мнѣ, что случится. Первая тѣнь отправилась одна и возвратившись рассказала, что въ слѣдующемъ году будетъ истреблено огнемъ все, что посѣютъ во второй дождь. Живой человѣкъ воспользовался этимъ извѣстіемъ и, посѣявъ уже въ первый дождь, имѣлъ полную ниву, когда всѣ были пожжены. Узнавши причину успѣховъ мужа, жена его отправилась—было сама подслушать голоса изъ могилъ, но тѣни стали осторожнѣе и про будущее ничего не говорили ¹⁾). Въ продолженіе 12 мѣсяцевъ душа остается при тѣлѣ; такъ, до этого срока волшебница вызвала тѣнь Самуила и заставила ее говорить, что было бы невозможно, еслибы душа въ это время уже оставила тѣло. Такъ какъ между погребенными завязываются тѣлесныя отношенія, то посему нельзя погребать рядомъ двухъ человѣкъ, бывшихъ врагами при жизни, чтобы они не продолжали вражды въ могилахъ, и, похоронивши человѣка въ одномъ мѣстѣ, нельзя переносить въ другой, незнакомый ему уголь. Впрочемъ въ будущемъ всѣ умершіе евреи будутъ перенесены въ Палестину. Богъ пошлетъ ангеловъ своихъ, чтобы они отъ гробницы каждаго еврея, погребеннаго внѣ обѣтованной земли, провели подземный каналъ въ Іерусалимъ, и потомъ подняли и встряхнули

¹⁾ Berachoth 18, 2.

четыре конца земли, и тогда евреи, какъ козаные мѣшки, покатаются къ Иерусалиму подъ масличную гору, гдѣ и будутъ оживлены росю божественною, какъ сказано: «твоя роса, роса жизни» (Исх. 26, 19). Объ этомъ переходѣ говоритъ Иегова чрезъ пророка (Иезек. 37, 12): «вотъ я открою гробы ваши и проведу васъ изъ гробовъ вашихъ въ землю Израилеву». Этотъ подземный путь труденъ для умершихъ, потому что на пути они должны переходить области темныхъ силъ и вести борьбу съ ними. Опасаясь трудностей этого подземнаго путешествія, Иаковъ и Иосифъ завѣщали похоронить себя въ землѣ обѣтованной ¹⁾).

Но однакожъ не всѣ люди находятся подъ властію Саммаэла и подчинены законамъ смерти. Наши раввины учатъ, говорится въ талмудѣ, что было шесть человекъ, которыхъ не коснулся ангелъ смерти: Авраамъ, Исаакъ, Иаковъ, о которыхъ говорится, что они имѣли довольство во всемъ и ни отъ кого не терпѣли (Быт. 24, 1. 27, 33. 33, 11), а слѣдовательно не терпѣли надъ собою и насилія Саммаэла или смерти; Моисей и Ааронъ, о которыхъ говорится, что они умерли стѣдуствѣ Иеговы (Числ. 33, 38. Втор. 34, 5) и т. д. ¹⁾ Талм. тр. Ketuvoth III, 1.—Othioth p. Аккба 17, 1, 2, на слова Iezekiala 26, 20.

умирають всё твари? Не только птица фениксъ съ своимъ потомствомъ независитъ отъ Саммаэла, отвѣчалъ раввинъ, но также и весь родъ Ионадава и всё тѣ, которые живыми перешли въ рай. Кто же это именно, спросилъ Навуходоносора. Эвохъ, Сарахъ дочь Ашера, Битія дочь Фараона, Хирамъ царь Тирскій, Елизеръ рабъ Авраама, Еведмелехъ, рабъ раввина Иуды, Ябець, р. Игоша бенъ Леви, весь родъ Ионадава и Фениксъ. Объясни же мнѣ причины, по которымъ эти люди спасены отъ ангела смерти. Раввинъ началъ: Эвохъ живой вошелъ въ рай потому, что въ его время не было никого равнаго ему въ праведности; Елизеръ рабъ Авраамовъ, былъ сынъ Хама, но узнавши о проклятіи, тяготѣвшемъ надъ его отцомъ, перешелъ къ Аврааму, жилъ праведно и за то введенъ въ рай живымъ; Сарахъ дочь Ашера, не умерла потому, что принесла Иакову вѣсть объ Юсифѣ, потому и сказала о ней Иаковъ: уста возвѣтившіе мнѣ о жизни Юсифа не должны вкусить смерти; Битія, дочь Фараона—потому, что спасла Моисея; Еведмелехъ потому, что спасъ изъ грязной ямы пророка Іеремію; рабъ р. Іегуды и Ябець за свою праведность. А рабби Игоша бенъ Леви вошелъ въ рай живымъ хитростію. Какъ человекъ благочестивый, онъ былъ очень любимъ Богомъ и даже самимъ ангеломъ смерти, такъ что, когда пришло время умирать раввину, Богъ послалъ ангела смерти съ тѣмъ, чтобы онъ доставлялъ раввину предъ его кончиною удовольствіе, какого бы онъ ни пожелалъ. Раввинъ сталъ просить Саммаэла, чтобы онъ указалъ ему мѣсто въ раю. Саммаэль согласился, и они отправились по дорогѣ въ рай. Но на пути раввинъ сказалъ Саммаэлу: дай мнѣ на время свой мечъ, а то я боюсь, что ты преждевременно убьешь меня. Саммаэль безпрекословно отдалъ орудіе смерти. Но, когда они пришли къ стѣнамъ рая, и Саммаэль, взобравшись на стѣну съ раввиномъ, указывалъ ему его мѣсто блаженства, раввинъ прыгнулъ на ту сторону рая, оставивъ Сам-

взяла съ оторванною полою своей одежды въ рукѣ и повалился именемъ Іаговы, которое всеу не произносится, что онъ не выйдетъ изъ райа. Чтобы не оставить ложною клятву раввина, который во всю жизнь строго исполнялъ клятвы, Богъ опредѣлялъ раввину оставаться въ райю живымъ. Но такъ какъ въ рукахъ раввина остался смертный мечъ, то Саммаэль принужденъ былъ дожидаться у дверей райа, не смѣя явиться въ міръ безъ знака своей власти. Тогда перестали умирать на землѣ въ продолженіи семи лѣтъ, пока наконецъ Богъ повелѣлъ раввину возвратитъ мечъ, чтобы исполнялись законы міра. Возвращая мечъ, раввинъ заставилъ еще ангела смерти повѣстися, что онъ никогда не обнажитъ атого страшнаго орудія въ глазахъ живыхъ людей. Хирамъ, царь Тирскій, допущенъ въ рай живымъ за то, что пособлялъ евреямъ въ строеніи храма; но, проведя тысячу лѣтъ въ райю, онъ возгордился и сталъ вести себя какъ Богъ, за что и былъ изгнанъ изъ райа и брошенъ въ адъ. Ионадавъ сынъ Регава со всѣмъ своимъ родомъ освобожденъ отъ смерти за то, что записалъ все, что содержится въ книгѣ Іереміи и жилъ праведно. Наконецъ птица Фениксъ не умираетъ потому, что не вкусила отъ запрещеннаго плода, когда Ева давала его всѣмъ живымъ тварямъ, чтобы возставить міръ противъ Творца ¹⁾. Кромѣ того, ангель смерти не имѣетъ власти надъ человѣкомъ въ то время, когда онъ читаетъ законъ, въ какихъ случаяхъ Саммаэль обыкновенно прибѣгаетъ къ какой-либо хитрости. Р. Хасда, говоритъ талмудъ, сидѣлъ въ синагогѣ и читалъ законъ, когда пришелъ часъ смерти его. Ангель смерти сѣлъ на кедровую балку синагоги и, когда она затрещала отъ тяжести и раввинъ въ удивленіи пересталъ на минуту читать законъ, Саммаэль ввѣлъ его душу ²⁾. Тоже самое слу-

¹⁾ Ben Sira 15, 2 и 16, 1. Талм. тр. Kethuvoth 77, 2.

²⁾ Талм. тр. Massechot 10, 1.

чилось и съ Давидомъ. Этотъ царь имѣлъ обычай весь субботный день проводить въ чтеніи закона, и такъ какъ въ этотъ день ему опредѣлено было умереть, то ангель смерти находился въ большомъ затрудненіи исполнить опредѣленіе неба надъ Давидомъ. Онъ вышелъ—было въ садъ около дома Давида, сѣлъ на деревѣ и крѣпко потрясъ имъ. Но эта хитрость не удалась, потому что Давидъ вышелъ на шумъ въ саду съ молитвою на устахъ. Тогда Саммаэль подорвалъ лѣстницу, по которой долженъ былъ проходить Давидъ; лѣстница провалилась подъ царемъ, и онъ, переставши читать слова закона, умеръ ¹⁾).

Особеннаго вниманія здѣсь заслуживаетъ агада о смерти Моисея, которую мы приводимъ сполна.

«О владыка міра!—сказалъ Іеговѣ Моисей, выслушавши опредѣленіе, что онъ не войдетъ въ обѣтованную землю; если ты не допускаешь меня войти въ страну Израилеву, то крайней мѣрѣ оставь меня въ живыхъ, чтобы не умирать мнѣ.»

«Если я тебя оставляю жить въ этомъ мірѣ, отвѣчалъ Іегова, то какъ же я воскрешу тебя для жизни будущей? Кроме того, ты сдѣлаешь ложнымъ опредѣленіе закона моего, написанное твоею рукою: «Я умерщвляю, и никто не спасетъ отъ руки моей. (Втор. 32, 39).»

«Если ты не хочешь допустить меня въ страну Израилеву, то оставь меня жить между звѣрями полевыми, которые питаются травою, но наслаждаются жизнью и созерцаніемъ міра. Пусть моя душа будетъ однимъ изъ животныхъ»

«Полно!»

«О владыка міра!—сказалъ Іегова, оставь меня быть птицею въ этомъ мірѣ, летать въ четыре стороны

¹⁾ Там. гр. Sabbath 80, 2.

міра, утромъ и вечеромъ собирать кормъ себѣ и снова возвращаться въ гнѣздо свое.

«Полно!»

«Что же значить: полно?»

«Значить: полно говорить тебѣ, потому что все это невозможно для тебѣ.»

«Видя невозможность уклониться отъ пути смерти съ помощію багнъ либо тварей земли, Моисей взялъ свитокъ и сталъ писать на немъ таинственное магическое имя, а также пѣснь свою (Втор. 32 и д.). Еще Моисей не кончилъ писать, какъ наступилъ часъ его смерти и на небѣ произошла слѣдующая сцена.

«Поди и принеси мнѣ душу Моисея, сказалъ Іегова ангелу Гавріилу.

«О, владыка міра, отвѣчалъ Гавріилъ, мнѣ ли видѣть смерть того, кто по значенію своему равенъ шестистамъ тысячамъ евреевъ!»

«Такъ ступай ты, обратился Іегова къ Михаилу, и принеси мнѣ душу Моисея.

«О, владыка міра! отвѣчалъ Михаилъ, я его учитель, а онъ былъ ученикомъ моимъ¹⁾; какъ же мнѣ видѣть смерть его?»

«Затѣмъ Іегова обратился къ злomu духу Саммаэлу: иди и принеси мнѣ душу Моисея.

«Саммаэль всталъ; гнѣвомъ и яростію одѣлъ лице свое, подпоясался огненнымъ мечемъ и вышелъ противъ Моисея. Но, увидѣвши, что Моисей сидитъ и пишетъ таинственное имя и лицо его подобно блеску солнца, а самъ онъ какъ ангелъ Іеговы, Саммаэль понялъ, что это необычное посольство его за

¹⁾ Всѣ замѣчательные евреи имѣютъ особенныхъ учителей на небѣ; такъ Адама училъ Разиэль, написавшій для него первую книгу, Сима—Іофіэль, Авраама—Цидіэль, Іакова—Рафаэль, Іосифа—Габріэль, Моисея—Загансагелъ и пр.

душами, и отъ страха долго не нашелся, что сказать вождю израильскому, когда тотъ замѣтилъ его присутствіе.

«Я пришелъ, робко началъ Саммаэль, взять твою душу.»

«Кто прислалъ тебя? спросилъ Моисей.

«Тотъ, кто сотворилъ всѣ твари.»

«Ты не можешь взять меня.»

«Души всѣхъ, которые приходятъ въ міръ, состоятъ въ моей власти.»

«Но у меня силы больше, чѣмъ у всѣхъ входящихъ въ міръ.»

«Въ чемъ же состоитъ твоя сила?»

«Я, сынъ Амрама, вышелъ изъ чрева матери моей обрѣзаннымъ, потому что никто не могъ бы обрѣзать меня. Въ тотъ же самый день, какъ я родился, я открылъ уста свои и говорилъ съ отцомъ и матерью, сталъ на ноги, и не сосалъ груди. Когда мнѣ было три мѣсяца, я пророчествовалъ, и предсказалъ, что я получу законъ изъ пламени огненного. Послѣ того я вошелъ въ палаты царскія и сидѣлъ вънецѣ съ головы царя. На восемнадцатомъ году я творилъ чудеса въ Египтѣ и вывелъ 600,000 предъ глазами египтянъ, раздѣлилъ море пополамъ, превратилъ горькую воду въ сладкую, восходилъ на небо, велъ борьбу съ ангелами и получилъ огненный законъ. Я былъ подъ престоломъ величества Іеговы и говорилъ съ Нимъ лицомъ къ лицу. Я побѣдилъ высшихъ ангеловъ и открылъ таинства ихъ сынамъ человѣческимъ. Получивши законъ изъ правой руки Іеговы — пусть будетъ благословенно имя Его! — я научилъ ему Израильтянъ. Я велъ войну съ двумя героями народовъ міра Сихономъ и Огомъ (числ. 21. 23. и дал.), тѣми великанами, которымъ во время потопа вода не достигла выше колѣнъ, и поразилъ ихъ такъ, что солнце и луна остановились въ изумленіи въ высотѣ небесъ, — я поразилъ ихъ палкою, которую имѣлъ въ рукахъ, и убилъ ихъ. Есть ли кто

либо въ мірѣ, кто могъ бы сказать о себѣ, что либо подобно? Прочь же отсюда нечистый! не ваять тебѣ души моей.

»Ангель смерти возвратился на небо, и разсказалъ Иеговѣ о случившемся. Но Иегова вторично послалъ его за душею Моисея. Снова спустился на землю ангель смерти, сталъ предъ Моисеемъ, и уже раздекъ мечъ изъ ноженъ, какъ Моисей схватилъ жезлъ, на которомъ было написано таинственное имя и которымъ онъ раздѣлилъ море, и ударилъ имъ Саммаэла; затѣмъ бросилъ въ него рогъ своей святости и вышибъ у него одинъ глазъ. Но въ это время Моисей слышалъ голосъ съ неба: »цѣль жизни твоей кончена.«

»О, Владыка міра! замолился Моисей, вспомни тотъ день когда Ты явился мнѣ въ пустынѣ и сказалъ: Я посылаю тебя вывести изъ Египта народъ мой, Израиля. Вспомни тотъ день, когда я стоялъ на горѣ Синаѣ, и оставался тамъ 40 дней и ночей. Умоляю Тебя, не отдавай меня въ руки ангела смерти.

»Не бойся, отвѣчала голосъ съ неба, Я самъ приду за тобою и устрою твое погребеніе.

»Когда Моисей приготовился къ смерти, и очистился, какъ серафимъ, Иегова сошелъ съ неба, имѣя при себѣ трехъ ангеловъ: Михаила, Гавріила и Загагела. Михаилъ приготовилъ смертный одръ Моисею, Гавріиль—покрывало для головы надъ самаго тангаго льна, а Загагелъ—покрывало для ногъ. Моисей легъ и Иегова сказалъ ему: »смежи глаза свои, Моисей,« и Моисей закрылъ глаза. »Сложи руки твои на груди и протяни ноги«. Когда Моисей исполнилъ это, Иегова сказалъ души его; дочь моя! сто двадцать лѣтъ опредѣлилъ Я тебѣ жить въ тѣлѣ Моисея, теперь пришелъ конецъ этому времени, выйди изъ него немедля.

»О, владыка міра, отвѣчала душа, я знаю, что Ты Богъ всѣхъ духовъ и всѣхъ душъ, и что души живыхъ и мертвыхъ въ рукѣ Твоей, и что Ты меня образовалъ и послалъ сто

двадцать лѣтъ жить въ тѣлѣ Моисея. Но есть ли въ мірѣ тѣло чище тѣла Моисея, чтобы я могла перейти въ него? Потому мнѣ хотѣлось бы продолжать жизнь въ Моисеѣ.»

»Выйди не медля: Я возьму тебя на высшее небо предъ тронъ свой, въ среду херувимовъ и серафимовъ.»

»Душа еще хотѣла возразить, но Іегова наклонился и поцѣловалъ Моисея, и въ этомъ поцѣлуѣ унесъ душу его.«¹⁾

Образъ Саммаэла и его отношенія въ еврействѣ, высказанныя талмудистами, замѣчательнымъ образомъ подтверждаютъ сказанное нами прежде о взглядѣ евреевъ на свое рабство между другими народами. При ближайшемъ разсмотрѣніи не остается сомнѣнія, что Саммаэль, могущественный царь всего міра, семидесяти языческихъ народовъ, исполняющій у талмудистовъ обязанности палача между людьми, и съ этою цѣлію носящійся постоянно съ мѣста на мѣсто, есть ни что иное, какъ поэтический образъ римскаго императора. Именно: Саммаэль называется обыкновенно у талмудистовъ царемъ *Едома*. Но есть безчисленные свидѣтельства, что проклятый Іеговою Едомъ для раввиновъ былъ *Римъ*. Такъ р. Соломонъ, объясняя слова (Числ. 24, 19): »и погубить онъ могущественный городъ,« говоритъ, что здѣсь разумѣется великій *Едомъ, который есть Римъ*. Кимхи въ толкованіи на пр. Авдія говоритъ: »все, что пророки говорили объ опустошеніи Едома, нужно разумѣть о Римѣ и т. п.«²⁾ Поводъ къ такому взгляду могла дать тиранія многихъ римскихъ императоровъ, изъ которыхъ всѣ, даже тѣ, которые въ преданіяхъ другихъ народовъ прослыли »любовью человѣческаго рода«, въ талмудѣ представляются въ самомъ отвратительномъ видѣ³⁾ Особенно не

¹⁾ Devarim rabba 24b, 2, 3, 4.

²⁾ См. Lexicon talmud. Вихторфii подъ словомъ: ארמון.

³⁾ Даже императоръ Константинъ великій трактуется великимъ безбожникомъ. (Majene jeschua 78, 4).

несчастливо случилось здѣсь чоловѣколюбивому императору Титу, который въ еврейскихъ сказаніяхъ является извергомъ, оканчивающимъ жизнь въ ужаснѣйшихъ мученіяхъ, ниспосланныхъ Богомъ за его злодѣянія. 1) Евреи и не могли не считать извергомъ того, кто нанесъ послѣдній ударъ ихъ самостоятельной жизни; разрушить храмъ Іеговы, по представленію еврея, значило вызвать на борьбу Іегову, на что могъ рѣшиться только самый темный герой ада. 2) Нѣкоторое возраженіе можетъ представить здѣсь взглядъ еврейскаго историка. І. Флавія, который всячески старается выставить на видъ прекрасныя свойства души и чоловѣколюбіе Тита, а въ объясненіе разрушенія храма говоритъ, что легіонарь, бросившій зажженный факелъ въ іерусалимскій храмъ, дѣлалъ это по сверхъестественному влеченію, безъ всякаго приказанія со стороны Тита. Но взглядъ І. Флавія рѣшительно не былъ взглядомъ народа. Какъ извѣстно, историческій трудъ Іосифа подвергся предварительной цензурѣ Тита, написавшаго собственноручно приказъ объ обнародованіи этого труда. Такимъ образомъ еврейскій историкъ если и не писалъ совершенно по диктовкѣ Тита, то, конечно, долженъ былъ писать такъ, чтобы императоръ остался доволенъ своею характеристикою. Между тѣмъ по лѣтописи Сульпиція Севера, именно Титъ, вопреки тогдашней римской тактикѣ, и выгодамъ имперіи, настоялъ въ военномъ совѣтѣ, чтобы

1) Когда Титъ возвращался изъ Палестины, поднялась на морѣ сильная буря «Видно Богъ еврейскій силенъ только на морѣ, скасалъ царь; если овъ въ самомъ дѣлѣ могущественъ, то пусть ведетъ войну со мною на сушѣ.» Я пошлю противъ тебя, отвѣчалъ голосъ съ неба, малѣйшее изъ моихъ созданій—комара. Комаръ величиною съ голубя проникъ черезъ ноздри Тита въ мозгъ, долго мучилъ императора и былъ причиною его смерти. Gittin 56, 2.

2) Замѣчательно, что въ греко-римской мѣтѣ Флегіасъ, царь Даліатовъ, разрушившій храмъ Аполлоновъ, назначенъ *первооцкомъ* мертвыхъ въ тартарѣ (Аен. VI, 618, Вирг. Ср. Давт. Адъ пѣсн. VII, 19).

городъ, который Плиній называетъ лучшимъ не только въ Иудеѣ, но и на всемъ востоку ¹⁾) былъ превращенъ въ пещель. И придворный поэтъ, Валерій Флакъ, обращаясь къ младшему брату Тита, Домициану, представлялъ Тита.

Solyimo nigrantem pulvere

Spragentemque faces et in omni turrefurentem.

Къ этому нужно прибавить, что и всѣ герои Гречин и Рима, имѣвшіе завоевательные планы на малую Азію, въ томъ числѣ и на Иудею, представляются у талмудистовъ въ самомъ дурномъ видѣ ²⁾). Достаточно указать здѣсь на еврейскія сказанія о великомъ Александрѣ Македонскомъ ³⁾), котораго раввины то и дѣло заставляютъ признаваться въ жестокости и глупости.

¹⁾ Hist. natur. V, 70.

²⁾ Съ тѣхъ поръ, какъ мѣсто императоровъ въ Римѣ занялъ папа, таже тѣнь пала и на него. Подобный видъ обнаруживаетъ самое названіе папы у талмудистовъ אפיפיור אפיפיור изъ афи отецъ и Реор, имя одного мозавитскаго идола, крайне оскорбительное.

³⁾ Вотъ замѣчательнѣйшія талмудическія сказанія объ Александрѣ Македонскомъ. *Десять вопросовъ Александру мудрецамъ Юга.* «Что дальше, земля ли отъ неба или востокъ отъ запада?» спросилъ онъ ихъ.—«Востокъ отъ запада, отвѣчали мудрецы, потому что когда солнце находится на востокѣ или на западѣ, мы можемъ смотрѣть на него, а когда оно надъ нашими головами, мы не можемъ смотрѣть на его блескъ».—«Что сотворено прежде небо или земля? Небо потому что сказано: сначала сотворилъ Богъ небо».—«Что сотворено прежде свѣтъ или тма?» На это нѣтъ отвѣта.—«Кто можетъ назваться мудрымъ? «Предвидящій будущее».—«Кто героемъ?—Удерживающій свои страсти.—Кто богатымъ? «Довольный своею участію»?—«Что долженъ дѣлать человекъ, чтобы жить?—Пусть убиваетъ себя.—Что дѣлать, чтобы умереть? Нужно жить (т. е. роскошно).—Что дѣлать чтобы снискать благоволеніе?—Удалаться отъ власти.—Гдѣ лучше жить, на морѣ или на сушѣ? На сушѣ, потому что мореходии не усложняются, пока не выйдутъ на сушъ.—Кто изъ васъ умнѣе? Мы всѣ равны.—Отчего вы противились мнѣ? Сатана одолялъ.—Но я велю казнить васъ? Царю неприлично гнать (т. е. ты обѣщала намъ безнаказанность за отвѣты).—Тогда царь приказалъ одѣть мудрецовъ въ пурпуровыя мантии и возложить на нихъ золотыя цѣпи. И сказалъ царь мудрецамъ: я хочу идти въ страну африканскую.—Ты не можешь идти туда, отвѣчали мудрецы, потому что на дорогѣ стоятъ горы

Итакъ ангеломъ смерти у евреевъ явился римскій импе-
раторъ—тиранъ. Уже одно подчиненіе еврея чужой власти
вызвало не мирилось съ его взглядомъ на свое значеніе; но
быть рабомъ тирановъ казалось евреямъ совершеннымъ извра-
щеніемъ божественныхъ порядковъ въ мірѣ; евреи порѣшили,
что начинается царство тмы вѣни смертной и что самъ царь

тмы.—Но я долженъ идти туда и спрашиваю у васъ совѣта.—Въ такомъ случаѣ
возьми ливійскихъ ослонъ и перевези на нихъ свое войско, а въ томъ мѣстѣ,
гдѣ начинаются горы тмы, принажи перееву и тни се до тѣхъ порѣ, пока пе-
рейдешь царство тмы, чтобы потомъ по веревкѣ возвратиться назадъ. Царь при-
шелъ такимъ образомъ въ страну африканскую, которая населена была одними
женщинами и хотѣлъ воевать съ ними. Но онѣ сказали ему: для чего тебѣ во-
евать съ нами? если ты побѣдишь, то скажутъ: онъ побѣдилъ женщинъ; если же
мы побѣдимъ, то скажутъ: о, герой побѣдился женщинами! Такъ вынесите
же хлѣбъ, сказала царь. Ему вынесли золотые хлѣбы. Развѣ у васъ идутъ люди
золотой хлѣбъ?—А если ты хочешь простаго хлѣба, то развѣ его нѣтъ въ твоей
странѣ, что ты зашелъ такъ далеко искать его? Выхода изъ города, царь на-
писалъ на воротахъ его: а, Александръ Македонскій, былъ всю жизнь *глупцомъ*,
пока не пришелъ въ египетскую страну, страну женщинъ, и научился у нихъ
мудрости. (У Плутарха есть подобный разсказъ о десяти гимнасофистахъ, ко-
торымъ Александръ предлагалъ вопросы см. Vita Alex. LXXXV). 2) Александръ,
осматривая храмъ іерусалимскій, хотѣлъ проникнуть въ святае святыхъ. Гейнрихъ-
бенъ-Писада, провожавшій Александра, остановилъ царя. Раздосадованный Алек-
сандръ сказалъ: выведи изъ храма, а выровняй тебѣ твой горбъ (Гейнрихъ былъ
горбатымъ). Если сдѣлаешь это, отвѣчалъ раввинъ, получишь большую плату и
прослывешь великимъ мастеромъ. 3) Александръ пришелъ въ Аерику. Между
тѣмъ къ царю этой страны пришли судиться два человѣка. «Государь, началъ
одинъ изъ нихъ, я купилъ вотъ у этого человѣка, который пришелъ со мною,
пустынь. Началъ я рыть въ ней землю и нашелъ кладъ. И сказалъ я ему:
возьми себѣ свой кладъ, вѣдь я купилъ только землю, но не кладъ. Не правъ-ли
я, великій государь? Вели ему взять кладъ.—Но лишь только этотъ обокралъ
свою рычу, какъ другой началъ говорить: правдивый царь! Я также какъ и этотъ
человѣкъ боюсь присвоить себѣ чужое. Вели ему взять себѣ кладъ, потому что
я продалъ ему пустынь и все, что въ ней находится.—Подумавъ немного,
царь повзвалъ одного изъ нихъ и спросилъ: есть у тебя сынъ? Есть отвѣчалъ
одинъ. А у тебя есть дочь? спросилъ царь другаго. Есть, отвѣчалъ тотъ. Ну такъ
женить ихъ другъ на другѣ и пусть обрѣденный кладъ будетъ ихъ приданымъ.—
Тяжущіеся ушли довольные и счастливые. Но Александръ не могъ скрыть сво-

тмы править міромъ на римскомъ престолѣ. Подобное представленіе совершенно понятво съ психологической точки зрѣнія: въ воображеніи народномъ часто человѣкъ, совершившій убійство, навсегда соединяется съ самымъ актомъ совершеннаго имъ убійства, такъ что наконецъ въ представленіи о немъ всѣ человѣческія свойства, даже иногда самый видъ человѣческій, вытѣсняются новыми чертами выражающими одну идею убійства ¹⁾. Большаго выраженія страха, внушеннаго подданнымъ римскихъ правителей, нельзя представить. Еще болѣе выясняетъ образъ Саммаэла дальнѣйшее описаніе. Огненный мечъ, съ которымъ является Саммаэль, есть мечъ римскихъ императоровъ, которые сдѣлали его символомъ своей власти и съ которымъ обыкновенно являлись народу. Что это необыкновенный воинскій мечъ, видно изъ того, что Саммаэль не употребляетъ его какъ орудіе смерти, а держитъ только какъ знаменіе своей власти. Этотъ мечъ не имѣетъ ничего общаго съ срѣлами, которыми по мифологіи греческой умерщвляетъ

его удивленія. А развѣ я не хорошо разсудилъ, спросилъ его африканскій царь; въ твоей странѣ какъ рѣшили бы подобное дѣло? У меня, отвѣчалъ Александръ убили бы и того и другаго, а кладъ взяли бы въ царскую казну. Царь поднялъ глаза къ небу. А свѣтитъ солнце въ вашей странѣ?—Свѣтитъ.—А дождь идетъ?—Идетъ. Такъ вѣроятно у васъ есть животныя, ради которыхъ солнце свѣтитъ и дождь идетъ—

Въ этихъ скаваніяхъ не только нѣтъ благоговѣйнаго уваженія къ личности героя македонскаго, какииъ окружили его скаванія другихъ народовъ, но напротивъ видно стараніе унизить его значеніе. Въ такомъ же тонѣ передаетъ талмудъ и извѣстный изъ исторіи І. Флавія разсказъ, какъ Александръ долженъ былъ поклониться до земли Симону Праведному и назвать его ангеломъ, посредствомъ котораго онъ одерживаетъ побѣды. *Tamid 31. Uaieca gaba c. 27. Ioma 60.*

¹⁾ Многіе отдѣльные случаи изъ исторіи римской инквизиціи въ талмудскихъ скаваніяхъ перешли въ особенныя агады. Такова напр., агада о десяти мученикахъ, за которыхъ было назначено отъ Бога наказаніе Риму, подписанное Саммаэломъ. Одинъ изъ этихъ мучениковъ (р. Ханина бенъ Терадіонъ) былъ сожженъ на кострѣ изъ сухихъ ивовыхъ дровъ, обернутый въ свѣтлыя пятобнижкія.

людей Февъ, или съ-косою, которою смерть скашиваетъ жизнь по представленію нашего народа. Эти послѣднія орудія взяты изъ образнаго представленія самой смерти, а мечъ Саммаэла только декорація въ представленіи смерти, которая происходитъ не отъ самаго меча, а отъ горькой смертоносной капли, выпускаемой Саммаэломъ въ больнаго,—образъ взятый изъ буквального пониманія фигуральныхъ выраженій библии въ смыслѣ умерщвленія, что *Иегова напоилъ народъ свой желчью, или ядовитую водою*. (Иер. 9, 14). Что касается самаго вида Саммаэла, то за опредѣленіемъ его талмудисты обращаются къ образу злаго бога, змѣя Левиаэана, который, какъ мы уже видѣли, былъ родоначальникомъ всѣхъ языческихъ народовъ. Змѣй, являющійся у другихъ народовъ символомъ не смерти, а безсмертія, (какъ напр. у египтянъ змѣя вусающая себя за хвостъ и образующая такимъ образомъ кругъ, или греческіе безсмертные змѣи), символъ вѣчности,—у евреевъ явился образомъ смерти вслѣдствіе буквального объясненія сказанія о грѣхопадении человѣка чрезъ змѣя. Понятно, почему римскій правитель, бывшій грозою всего тогдашняго міра и пользовавшійся почти божескимъ поклоненіемъ подданныхъ, могъ явиться въ одно и тоже время и богомъ, раждающимъ народы, и змѣемъ, истребляющимъ свое собственное порожденіе. И въ русскихъ былинахъ Ханъ татарскій перешелъ въ змѣя—Тугарина.

Рядомъ съ этимъ историческимъ возникновеніемъ образа Саммаэла стоитъ астрономическое, по которому въ ангелѣ смерти олицетворена сумма физическихъ причинъ смерти. Такъ, Саммаэль часто называется душою *Марса*, самой несчастной планеты, планеты *крови*, отъ которой зависятъ войны, убійства, голодь, моръ и проч. ¹⁾. По всей вѣроятности именно та-

¹⁾ Rabbi Bechai, толкованіе на Моисея 79, 4. Подъ этою планетою раждаются всѣ не евреи. Называя Саммаэла Марсомъ, талмудисты могли имѣть въ виду еще бога войны, пользовавшагося большимъ значеніемъ у воинственныхъ римлянъ.

*

новъ былъ въ началѣ образъ Саммаэла и уже впоследствии въ него вошли историческіе элементы. Это всего яснѣе видно изъ того, что жены Саммаэла, какъ мы видѣли, представляютъ олицетвореніе четырехъ временъ года. И такъ какъ, по вѣровавію талмудистовъ, Саммаэль будетъ убитъ пророкомъ Ілією, который, является еврейскимъ Ормуздомъ, представителемъ жизни и свѣта; то Саммаэль въ своемъ началѣ долженъ былъ представлять противоположный Ормузду персидскій образъ Аримана, отъ котораго происходятъ всѣ роды смерти и разрушенія. Во время различныхъ эпидемическихъ болѣзней Саммаэль, разсѣвая смерть, бродитъ какъ тѣнь Аримана между людьми въ различныхъ видахъ, особенно часто въ видѣ чернаго вола во время мора.

Что касается талмудическихъ сказаній о нѣкоторыхъ людяхъ, неподлежащихъ власти Саммаэла, то они могутъ имѣть два объясненія, смотря потому, приписывается ли Саммаэлу историческое или космическое происхожденіе. Въ первомъ случаѣ независимость отъ ангела смерти служитъ выраженіемъ вѣры евреевъ въ бож. обѣтованія наследовать Палестину, не смотря на всѣ неблагоприятныя историческія обстоятельства.

Съ этого пункта объясняется, отчего великіе провозвѣстники божественныхъ обѣтованій и народныя вожди, какъ Моисей, ведутъ открытую борьбу съ Саммаэломъ и отчего всѣ евреи, живущіе въ Палестинѣ, не умираютъ какъ другіе люди, а только успокаиваются особеннымъ дѣйствіемъ божества подъ тѣнію масличной горы. Ясно также и то, почему другіе евреи, разсѣянные внѣ Палестины, хотя состоятъ въ вѣдѣніи Саммаэла и умираютъ, но по смерти тайными путями, неизвѣстными Саммаэлу, спасаются отъ его насилій и возвращаются въ землю живыхъ. Подземные каналы, которыми умершіе внѣ Палестины евреи спасаются въ Палестину изъ-подъ власти смерто-

всего князя Рима, в такомъ случаѣ можно считать даже вполне историческимъ описаніемъ. Жизнь въ Римѣ во времена Нерона, Каракаллы, Гелиогабала и другихъ подобныхъ императоровъ была такъ трудна и небезопасна, что каждый состоятельный римлянинъ всегда имѣлъ на примѣтѣ какое либо особенное средство укрыться, когда разразится безпричинный гвѣвъ тирана. Главнымъ средствомъ служили здѣсь подземные ходы, которые для этой цѣли, въ безчисленныхъ направленіяхъ, были проведены изъ Рима на самое далекое разстояніе. Большею частію такіе ходы, стоившіе огромныхъ суммъ, приводили въ глубину лѣсовъ или на берегъ моря, какъ мѣста болѣе безопасныя. Почва Рима и его окрестностей, состоящая изъ вулканическаго туфа, представляетъ соединеніе всѣхъ благопріятныхъ условій для прорытія подземелій. Она уступчива для раскопокъ и въ то же время достаточно тверда для того, чтобы возводимыя изъ нея стѣны и своды представляли собою достаточную прочность. Кромѣ того, подземелья на весьма значительныя разстоянія самымъ правительствомъ вырывались въ Римѣ для проложенія водопроводныхъ трубъ; таково извѣстное подземелье *cloaca maxima*, идущее отъ Рима къ морю. Этими-то и другими подземными дорогами, идущими отъ вѣчнаго города и воспользовалась запуганная ужасами римскаго правленія еврейская фантазія, чтобы дать средства своимъ соплеменникамъ, умершимъ въ Римѣ, возвратиться на родину. Это тѣмъ легче можно было вообразить, что самыя гробницы большею частію устраивались подъ тѣми же подземными сводами. Прибавимъ, что эти римскія подземелья и въ преданіяхъ древнихъ христіанъ имѣютъ значеніе подобныхъ же спасительныхъ пунктовъ, куда спасались христіане отъ ужасовъ преслѣдованія и гдѣ совершались обряды новой религіи. Такимъ образомъ съ исторической точки зрѣнія высвобожденіе умершихъ евреевъ изъ-подъ власти Саммаэла выражаетъ собою безсильное революціонное

движеніе евреевъ римскихъ подданныхъ противъ правительства кесарей.

Если же приписывать Саммаэлу космическое происхождение, то независимость представителей еврейской націи отъ власти Саммаэла будетъ изображать собою общую мысль о непрекращаемости національныхъ родовъ, при постоянной смѣнѣ недѣлимыхъ. На такое объясненіе наводитъ то обстоятельство, что въ приведенныхъ нами сказаніяхъ безсмертіе нѣкоторыхъ евреевъ ставится рядомъ съ безсмертіемъ мифологической птицы феникса, который послѣ 500 лѣтъ жизни сожигаетъ себя въ гнѣздѣ, но чрезъ 1000 или 1400 лѣтъ изъ своего пепла возрождается ¹⁾. Этотъ мифъ былъ чрезвычайно распространенъ въ древности (у персовъ Simurg, у арабовъ Samander) и сдѣлался почти приточнымъ выраженіемъ. Геродотъ ²⁾, Плиній ³⁾, Тацитъ ⁴⁾ говорятъ о превращеніяхъ феникса; Тацитъ даже свидѣтельствуетъ, что эта чудесная птица была въ храмѣ солнца Геліуса при Сезострисѣ, Амазисѣ, Птоломеевѣ второмъ и Тиверіѣ. S. Polyhistor ⁵⁾, опредѣляя значеніе этого мифа говоритъ, что древніе народы, особенно египтяне, въ продолжительности и періодическомъ появленіи и исчезаніи этой птицы видѣли олицетвореніе возрожденія времени по кругу года обыкновеннаго и религіознаго, потому что чрезъ каждые 1460 лѣтъ обыкновенный годъ совпадалъ у египтянъ съ годомъ религіознымъ. Отсюда еврейское имя феникса *שׂוֹרֵק* *возвращать въ кругъ*. Позже фениксъ является символомъ безсмертія и воскресенія, съ какимъ значеніемъ онъ упоминается и въ талмудѣ, гдѣ

¹⁾ Sanhedrin. fol. 108

²⁾ II. 3.

³⁾ Hist. natur. X. 2.

⁴⁾ Annal. VI, 28.

⁵⁾ Глав. 36.

впрочемъ по ошибкѣ фениксъ смѣшивается съ орломъ. Въ этомъ смыслѣ сказаніе о фениксѣ встрѣчается въ исторіи вкушенія отъ дерева познанія добра и зла, ставшаго причиною смерти человѣка.

Наконецъ, что касается безсмертія р. Иегоша бенъ Леви, приобрѣтеннаго хитростію; то эта агада, олицетворяющая искусственныя средства, къ которымъ прибѣгаетъ человѣкъ въ борьбѣ съ смертію, представляетъ только передѣлку греческаго сказанія о Сизисѣ, державшемъ въ заключеніи смерть въ продолженіи семи лѣтъ, въ которые люди на землѣ не умирали. И въ нашихъ народныхъ сказкахъ какой-то служивый семь лѣтъ носить смерть въ плѣну въ своей тавлинкѣ.

Между тѣмъ какъ тѣло еврея, по смерти, подземными ходами возвращается въ Палестину, душа его подобными же мрачными путями отходитъ по ту сторону міра въ рай или адъ. Исторія рая и ада въ мифологіи еврейской представляетъ только дальнѣйшее продолженіе сказаній о двухъ царствахъ міра — добромъ и зломъ, и описаніе этихъ двухъ областей въ сущности совершенно соотвѣтствуетъ тому, что мы сказали о талмудическихъ ангелахъ и демонахъ.

По началу своему рай стоитъ позади ада, и сотворень въ день, непосредственно слѣдовавшій за сотвореніемъ ада. Въ первый день, говоритъ кн. *Ialkut Schimoni*, Богъ сотворилъ небо и землю и свѣтъ; во второй *преисподнюю* и твердь вмѣстѣ съ ангелами; въ третій растенія и злаки и *рай*; въ четвертый солнце, луну и звѣзды; въ пятый птицъ, рыбъ и Левиаѳана; въ шестой — Адама и Еву. Другіе талмудисты, отрываясь совершенно отъ библейской исторіи творенія, полагаютъ, что рай сотворень гораздо прежде всякаго начала міра, въ числѣ извѣстныхъ семи домірныхъ вещей. Знаи, говоритъ *Ialkut Ru-*

beni, что рай сотворенъ за тысяча триста шестьдесятъ пять лѣтъ прежде міра, въ которомъ мы находимся ¹⁾).

Точно также и по своему объему рай не можетъ соперничать съ адомъ. «Равнины наши, говоритъ талмудъ²⁾), учатъ, что земля египетская имѣетъ четыреста миль въ длину и ширину, но земля эѳіопская въ шестьдесятъ разъ больше Египта; міръ въ шестьдесятъ разъ больше земли эѳіопской, рай въ шестьдесятъ разъ больше міра; адъ въ шестьдесятъ разъ больше райа. Рай, равный по пространству шестидесяти мірамъ, долженъ быть взятъ еще вдвое, чтобы получить всю величину райа, потому что онъ занимаетъ два параллельныхъ пространства, одно на землѣ, представляющее рай земной, другое на небѣ, представляющее высшій или небесный рай, текущій рѣками бальзама и другими принадлежностями будущей жизни. Рай небесный и земной имѣютъ по семи свящ. именъ въ законѣ. Небесный рай называется: а) *узломъ живыхъ*, какъ сказано: «да будетъ душа господина моего завязана въ узлѣ живыхъ у Іеговы Бога твоего» (1 Цар. 25, 29) б) *шатромъ Іеговы* и γ) *юрою Іеговы*, какъ говоритъ Давидъ: «Іегова, кто обитаетъ въ шатрѣ твоёмъ, и кто поселился въ горѣ святой твоей» (Пс. 15 1); δ) *святѣмъ мѣстомъ*: «кто взойдетъ на гору Іеговы и кто станетъ на мѣстѣ святомъ Его» (Пс. 24, 3); ε) *подворьемъ Іеговы*: устала душа моя, стремясь во дворъ Іеговы. Одинъ день во дворѣ твоёмъ лучше тысячь» (Пс. 84, 2. 11) и наконецъ ж) *домомъ Іеговы*: «они напитаются жиромъ дома твоего, и напьются изъ потока сладостей твоихъ» (Пс. 36, 9); «не будетъ жить въ домѣ Моёмъ поступающій коварно

¹⁾ Pesachim 54, 1 и др.—Въ знаменитой надписи надъ дверью ада въ поэмѣ Данта приключенія говорятъ о себѣ: меня создали прежде твари сущей» (Адъ въск. III, ст. 7).

²⁾ Таанитъ 10, 1.

(Пс. 101, 7).» Земной рай въ свою очередь называется; а) *садомъ сладострастія* какъ сказано: «и насадилъ Богъ садъ сладости на востокѣ»; что здѣсь разумѣется садъ сладострастія видно изъ словъ: «ты запертый садъ, сестра моя, невѣста» (П. п. 4, 12); б) *чертоюмъ Іеговы*: «одного я просилъ у Іеговы, чтобы жить мнѣ въ домѣ Іеговы и посѣщать чертогъ его (Пс. 24, 4)»; в) *землею живыхъ*: «вѣрую, что увижу благодать твою въ землѣ живыхъ» (Пс. 27. 13); г) *святилищемъ Іеговы*: «наконецъ вошелъ я во святилище Іеговы и узналъ ковчезъ яхъ» (Пс. 73, 17) и *городомъ Іеговы*: «рѣчные потоки веселятъ городъ Воші, святое жилище Всевышняго (Пс. 46, 5); е) *селеніямъ Іеговы*: «какъ вождельныя селенія твои, Іегова воинствъ» (Пс. 84, 2); ж) *странами живыхъ*: «буду ходить предъ Іеговою въ странахъ живыхъ» (Пс. 116, 9)¹⁾.

Эти семь названій рая соотвѣтствуютъ семи отдѣльнымъ группамъ, на которыя раздѣляются всѣ жители рая. Первую группу представляютъ тѣ, которые терпѣли насиліе отъ языческихъ правителей, какъ раввинъ Акива и его ученики, избитые римскимъ правительствомъ²⁾. Вторая группа состоитъ изъ тѣхъ, которые погибли въ морѣ. Третью группу представляютъ рабби Іохананъ-бенъ-Саккай и его послѣдователи. Четвертая группа тѣхъ, на кого сошли облава и покрыли ихъ. Пятая группа состоитъ изъ совершившихъ покаяніе предъ смертію. Шестая группа безбрачныхъ, не вкушившихъ сладости грѣха. Седьмая группа бѣдныхъ, поучавшихся въ законѣ. Соотвѣст-

¹⁾ Nischmeth chajim 26, 1, — 27, 1.

²⁾ Акива умерщвленъ римлянами въ 30 годахъ II вѣка. Полагаютъ, что онъ былъ потомкомъ полководца Сисары. Его отецъ былъ празелитомъ, а самъ онъ былъ пастухомъ у Кафа-Шабу, на дочери котораго тайно женился. Онъ подготовилъ редакцію устного закона и скончался отъ пытки, которой подвергъ его Руфусъ за сочувствіе Бар Кохбѣ. — Іохананъ-бенъ-Саккай былъ учителемъ школы въ Іерусалимѣ и въ Галліи; имѣлъ множество слушателей. Онъ умеръ въ 75 году во Р. Хр.

венно этимъ группамъ праведниковъ, въ раѣ семь обителей или дворцевъ, изъ которыхъ каждый двѣнадцать разъ десять тысячъ миль въ длину и ширину. Первый дворецъ—противъ первыхъ воротъ рая, и живутъ въ немъ всѣ жившіе между евреями иноплеменники, принявшіе іудейство добровольно; стѣны этого дворца изъ стекла, а балки изъ кедроваго дерева. Второй дворецъ противъ вторыхъ воротъ, и вылитъ онъ изъ серебра, а балки его изъ кедровъ; въ этомъ дворцѣ живутъ всѣ показавшіеся и выше всѣхъ царь Манассія, сынъ Езекии. Третій дворецъ противъ третьихъ воротъ рая, весь изъ серебра и золота, а живутъ тамъ Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, вмѣстѣ со всѣми евреями, вышедшими изъ Египта, вмѣстѣ со всѣми царями іудейскими, за исключеніемъ Манассіи, и вмѣстѣ съ сынами Давида, кромѣ Авессалома. Выше всѣхъ сидятъ здѣсь Моисей и Ааронъ. Здѣсь разставлено для употребленія праведникамъ множество золотыхъ и серебрянныхъ сосудовъ и другихъ дорогихъ вещей; устроены отдѣльныя комнаты съ золотыми ложами, стульями, канделябрами изъ золота, драгоценныхъ камней и перловъ. Четвертый дворецъ противъ четвертыхъ воротъ, жилище совершенныхъ и вѣрныхъ праведниковъ; столбы его изъ дерева оливнаго, потому что горька жизнь праведниковъ на землѣ, какъ оливковое дерево. Пятый дворецъ изъ серебра и лучшаго золота, стекла и кристала, и рѣка Геонъ проходитъ чрезъ него; надъ ложами серебряными и золотыми завѣсы изъ голубой и красной тонкой ткани, вытканной Ізвою. Въ этомъ дворцѣ есть особая комната, устроенная изъ лѣса ливанскаго, съ серебряными колоннами и поломъ устланномъ ярко красными коврами,—это жилище Мессіи, возлюбленнаго дочерей Іерусалима. Здѣсь проводятъ безутѣшные дни сынъ Давидовъ, а Ілія, склоняя голову на грудь Мессіи, умоляетъ его успокоиться, потому что скоро наступитъ конецъ страданіямъ евреевъ. Во второй и пятый, шестой и седьмой день недѣли въ

домѣ Мессіи собираются патриархи, всѣ цари израильскіе и всѣ десять колѣвъ іудейскихъ и плачутъ вмѣстѣ съ Мессіею. Въ шестомъ дворцѣ живутъ тѣ, которые умерли на пути закона. Въ седьмомъ тѣ, которые погибли за грѣхи израильтянъ. Впрочемъ, живя въ опредѣленныхъ домахъ, праведники имѣютъ возможность оставлять свои мѣста и прогуливаться по всему пространству райскихъ обитателей, никогда однакожъ не смѣшиваясь между собою, потому что каждый праведникъ отличается особеннымъ блескомъ своей мудрости ¹⁾).

У рубиновыхъ воротъ рая стоятъ на стражѣ шестьсотъ тысячъ служебныхъ ангеловъ, лица которыхъ блестятъ блескомъ тверди. Вотъ подходитъ праведникъ, оставившій міръ, къ воротамъ рая; ангелы тотъ часъ снимаютъ съ него его похоронныя одежды, и одѣваютъ его въ восемь облачныхъ одеждъ и надѣваютъ на голову его два вѣнча, одинъ изъ драгоценныхъ камней и перловъ, другой изъ золота парваинскаго (2 Евр. 3, 6), даютъ ему восемь миртовыхъ вѣтвей въ руки, величаютъ его и говорятъ: иди, ѣшь хлѣбъ твой съ радостію. Они приводятъ его къ четыремъ рѣкамъ рая, изъ которыхъ одна течетъ молокомъ, другая виномъ, третья бальзамомъ, четвертая медомъ. Далѣе они указываютъ ему потокъ для умовеній, образующійся изъ росы высшаго неба, окруженный кустами восьмисотъ видовъ розъ и миртъ; здѣсь устроены особенныя камеры для каждаго праведника съ балдахинами, соотвѣтственно достоинству каждаго. Надъ каждымъ балдахиномъ склоняется золотая кисть винограда, блестящая какъ планета Венера и осыпанная тридцатью перлами. Подъ каждымъ балдахиномъ стоитъ столъ изъ драгоценныхъ камней, и шестьдесятъ ангеловъ стоятъ надъ головою каждаго праведника и говорятъ: приди, ѣшь медъ съ радостію, потому что ты учился закону, который

1) Col. 6^o, 136, 4. 137. 1.

сравнивается съ медомъ (Пс. 19, 11); приди и пей вино, приготовленное въ шесть дней творенія міра, потому что ты учился закону, который подобенъ вину (Пѣснь п. 8, 2). Праведники измѣняютъ свой земной видъ въ самыя красивыя формы; самый невзрачный между ними подобенъ прекрасному Іосифу и рабби Іоханану ¹⁾. Впрочемъ, видъ праведниковъ не остается неизмѣннымъ, но постоянно превращается, по тремъ страхамъ ночи: въ первую стражу праведники малы какъ дѣти, и идутъ въ особенныя мѣста, гдѣ играютъ дѣти. Во вторую стражу они являются юношами и идутъ въ особенныя мѣста, гдѣ проводятъ время молодые люди. Въ третью стражу они старѣютъ и идутъ въ мѣста, гдѣ радуются старики.—Предметомъ развлеченій праведниковъ въ раю служатъ восемьсотъ тысячъ видовъ красивѣйшихъ деревьевъ, разсѣянныхъ въ разныхъ углахъ рая. Всѣ райскія деревья вмѣщаетъ собою одѣтое семью облаками славы дерево жизни, котораго вѣтви покрываютъ весь рай; оно не похоже на другія деревья и имѣетъ пятьсотъ тысячъ различныхъ вкусовъ, а запахъ его слышенъ отъ одного конца міра до другаго. Подъ деревомъ жизни сидятъ ангелы въ завѣсахъ изъ звѣздъ, солнца и луны въ облакахъ небесной славы. Слухъ праведныхъ улаждаетъ своими восхитительными пѣснями шестьсотъ тысячъ ангеловъ, разсѣянныхъ какъ птицы въ кустахъ рая; зрѣніе праведниковъ улаждается особеннымъ пріятнымъ свѣтомъ, разлитымъ въ рай, недопускающимъ сюда ночной темноты, и до того яркимъ, что при помощи его, первый человѣкъ видѣлъ всю поднебесную какъ на ладони. Обоняніе праведниковъ пріятно услаждаетъ запахъ деревьевъ и цвѣтовъ райскихъ. Одинъ раввинъ, — рассказываетъ по поводу цвѣтовъ райскихъ талмудъ, — приведенный пр. Иліею

¹⁾ О необыкновенной красотѣ этого рабби говоритъ Berachoth p. 125 и др.

въ рай еще при жизни, положили въ райскіе кусты свой плащъ, который получилъ отъ нихъ навсегда такой вѣдливый запахъ, что раввинъ могъ продать его за двѣдцать тысячъ денаріевъ. Чтобы возвысить значеніе своихъ праведниковъ, Богъ каждому изъ нихъ далъ во владѣніе по триста десять мировыхъ тѣлъ, какъ говорится: «есть у меня чѣмъ одарить любящихъ меня» (Пр. 8, 21. есть по еврейскому שׁוֹרֵר въ счетѣ даетъ 310). Но особеннымъ благомъ для праведниковъ служатъ частыя посѣщенія ими высшаго рая или неба, гдѣ живетъ Шехина. Расстояніе между нижнимъ раемъ и высшимъ незначительно; они отдѣлены колоннами, посредствомъ которыхъ души праведныхъ каждый праведникъ и субботу переходятъ изъ низшаго рая въ высшій и тамъ ввѣшаютъ отъ блеска божественнаго величія до конца субботы или праздника, затѣмъ снова возвращаются въ нижній рай тѣмъ же путемъ. Впрочемъ входъ въ высшій рай не сразу доступенъ душѣ; предварительно она должна приготовиться къ нему пребываніемъ въ низшемъ раѣ. Особенное движеніе въ раѣ бываетъ въ мартѣ и сентябрѣ мѣсяцатъ, когда души праведныхъ сбѣгаютъ по раю, молятся о живыхъ, навѣщая рай пискомъ, подобнымъ иному гнидъ. А въ день, когда нурмаване празднуютъ праздникъ очищенія, души праведныхъ въ раѣ обновляются и получаютъ новыя силы, какъ говорится: «надѣющіеся на Іегову возобновляютъ свои силы» (Ис. 50, 31). Кромѣ того, Шехина съ своей стороны ежедневно сходитъ въ низшій рай къ праведникамъ и разсуждаетъ съ ними, а чтобы поддерживать растительность рая и благо-раствореніе воздуха райскаго, посылаетъ въ свое время благо-вонную, небесную росу и дождь ¹⁾.

Прежде, чѣмъ человекъ родится, ангелы берутъ душу его и проводятъ по долинамъ рая, указывая ей мѣсто, назначен-

1) Ialkut Schimoni на 5 книгъ Моисея 7, 1.—Bava Mezia 114, 2 и др.

ное ей между праведными, если онъ будетъ вѣренъ закону. Но живому человѣку трудно найти дорогу въ райскую область. Ее нужно искать на экваторѣ, гдѣ незначительна убыль дней, или на сѣверо-востокѣ. Въ Бетъ-Сеанѣ ¹⁾, одномъ изъ городовъ колѣна Манассин, есть тайный ходъ въ земной рай. Александръ Македонскій въ своихъ путешествіяхъ достигнулъ однажды воротъ рая. Именно во время прохожденія земли *амазонокъ*, въ страну *африканской*, около горы *тмы*, онъ остановился у источника живой воды для трапезы. Доставши изъ мѣшка соленую рыбу, онъ началъ обмывать ее; но рыба вдругъ ожила и ушла съ теченіемъ ²⁾. Значить этотъ источникъ живой воды течетъ изъ рая, сказалъ царь, и пошелъ вверхъ по теченію, пока не достигнулъ воротъ рая. Увидя запертыя ворота, Александръ началъ стучать, требуя, чтобы ему отперли. Тогда раздался голосъ: «это ворота Божіи; ими входятъ только праведники» (Пс. 118). Но я царь, сказалъ Александръ, имя мое славно по всей земли; дайте мнѣ, что нибудъ на память, что я былъ здѣсь. Ему дали человѣческій глазъ. Когда Александръ возвратился въ свою страну, онъ спросилъ мудрецовъ, что бы это значило, что ему дали человѣческій глазъ, и на что это указываетъ? Глазъ этотъ, отвѣчали мудрецы, есть символъ твоего ненасытнаго корыстолюбія и властолюбія, по которымъ ты стараешься подчинить себѣ все, что завидишь. Если не хочешь намъ вѣрить, то возьми и свѣсь этотъ глазъ противъ всѣхъ

¹⁾ Бетъ-Сеанъ славился красотой своихъ садовыхъ плодовъ. (Вав. Egrubin 19, 1). «Если рай расположенъ въ предѣлахъ Палестины, говоритъ р. Лакниъ, то ворота его въ Бетъ-Сеанѣ; въ Аравіи ворота его въ Бетъ-Герамѣ, между рѣками въ Дамаскѣ.» Другіе считаютъ рай въ мѣстности, которую нынѣ занимаетъ Геннисаретское море, долина Иерихонская и Мертвое Море. cf. Heidegg. exeg. IV, 42.

²⁾ Подобный же рассказъ находится въ одной арабской легендѣ о жизни Моисея.

твоихъ богатствъ. Царь велѣлъ положить на одну чашку вѣсовъ чудесный глазъ, а на другую все золото и серебро свое, и глазъ перевѣсилъ всѣ несмѣтныя сокровища царя. Теперь, сказали мудрецы изумленному царю, положи на этотъ глазъ немного земли. Царь велѣлъ это сдѣлать, и чашка съ глазомъ тотъ часъ упала. (Смерть уноситъ всю алчность и жадность человека) ¹⁾.

Адъ въ своихъ частяхъ соотвѣтствуетъ раю. Подобно раю онъ имѣетъ семь именъ: а) *шеоль*: «изъ шеола ²⁾ возопилъ, и ты услышалъ меня» (Ион. 2, 9); б) *аббадонъ* ³⁾: «развѣ во гробѣ возвѣщена будетъ милость твоя, и истина твоя въ аббадонѣ» (Пс. 88, 12); в) *ровъ гнили*: «не оставишь души моей въ шеоль, и не дашь праведнику своему видѣть ровъ гнили» (Пс. 16, 11); г) *ровъ мутный и тинистое болото*: «ты извлекъ меня изъ рва шумящаго, изъ болота тинистаго» (Пс. 40, 3); е) *тлѣннѣю смертную*: «они сидятъ во тмѣ и тѣни смертной, скованныя скорбію и желѣзомъ» (Пс. 107, 10); з) *преисподнею страшною*: «тѣ, которые ищутъ души моей войдутъ въ преисподній міръ» (Пс. 63, 10). Къ этимъ главнымъ семи именамъ прибавляютъ еще два: а) тофетъ б) долина скорби и слезъ.

Адъ, какъ уже сказано, сотворенъ во второй день, оттого въ исторіи міротворенія не сказано, чтобы Богъ по прошествіи втораго дня назвалъ сотворенное въ оный прекраснымъ, какъ это замѣчено о другихъ дняхъ, потому что преисподняя безобразна. Кромѣ низшаго ада есть адъ высшій, также какъ есть низшій и высшій рай. Касательно величины ада равнины замѣ-

¹⁾ Tamid. 31.

²⁾ Шеоль отъ глагола *шааль* *требогалъ* указываетъ на насильство ада жертвами и вполне соотвѣтствуетъ латинскому названію ада *orcus* отъ ого *требую*.

³⁾ Аббадонъ *мѣсто погибели* соотвѣтствуетъ греческому *ἀπολλών*.

чаютъ, что если для того, чтобы пройти широту и долготу міра нужно 520 лѣтъ, то чтобы пройти въ широту или долготу весь адъ, нужно 2500, и весь міръ относится къ аду какъ покрывка къ горшку, то есть какъ часть къ цѣлому ¹⁾).

Наказаніе въ аду полагается грѣшникамъ не одинаковое; именно адъ имѣетъ семь отдѣльныхъ частей для грѣшниковъ, соотвѣтственно семи именамъ ада (Egubim 19, 1); въ каждой части ада шесть тысячъ домовъ, въ каждомъ домѣ шесть тысячъ ящиковъ, въ каждомъ ящикѣ шесть тысячъ сосудовъ съ желчью. Каждый изъ этихъ отдѣловъ ада такъ глубоко лежитъ въ землѣ, что спускаться туда нужно триста лѣтъ. При этомъ каждый отдѣлъ преисподней имѣетъ триста миль длины, триста миль ширины, и тысячу миль глубины. (Вся преисподняя наполнена огнемъ, но огонь этотъ различенъ въ каждой части геены: огонь перваго отдѣла имѣетъ только шестьдесятую часть силы втораго отдѣла, огонь третьяго отдѣла въ шестьдесятъ разъ сильнѣе втораго и т. д. Какъ въ раѣ роса изъ высшаго рая услаждаетъ низшій, такъ въ адѣ огонь низшаго ада переходитъ и наполняетъ высшій. Но огонь адскій не свѣтитъ и не грѣетъ; оттого въ глубокихъ мѣстахъ ада царствуетъ непроглядный мракъ; сюда укрылась вся тма, царившая въ мірѣ до творенія. Самый высшій распорядитель преисподней ангелъ Дума, и при немъ три начальника въ экзекуціяхъ грѣшниковъ: Машитъ, Афъ и Шема; кромѣ того несмѣтное множество разрушительныхъ тѣней наполняютъ адъ и до самой тверди небесной слышны ихъ грозные крики, вмѣстѣ съ печальными возгласами казнимыхъ безбожниковъ. При своемъ громадномъ пространствѣ, адъ имѣетъ много путей въ свою область для жителей земли. Для входа въ адъ, говоритъ Ialkut Schimoni, устроены восемь тысячъ воротъ, запертыхъ замками,

¹⁾ Таамит 10, 1.—Суеса 52, 1.

которые отпираются при каждом появленіи грѣшниковъ изъ міра. Около этихъ воротъ мѣстность чрезвычайно неровна и изрыта, такъ что грѣшники, при совершенной темнотѣ этого мѣста, ежеминутно спотыкаются и падаютъ. Между восемью тысячами воротъ, болѣе главныхъ пятьдесятъ, а триумфальныхъ воротъ семь ¹⁾, соотвѣтственно семи частямъ ада; между ними одни ведутъ въ синайскую пустыню (Чис. 16, 33), другіе въ море (Ион. 2, 3), третьи въ Іерусалимъ. (Ис. 31, 9). Кромѣ того, въ стѣнахъ ада есть особенныя отверстія, пробитыя грѣшниками, которые этими проходами выпалзываютъ въ міръ изъ-подъ надзора ангеловъ, но, не находя въ немъ покоя, скоро возвращаются обратно. Адъ близко граничитъ съ раемъ; стѣна раздѣляющая ихъ не толще нитки; при этомъ праведники видятъ глубины ада, а грѣшники не видятъ прелестей рая ²⁾.

Въ преисподнюю идутъ всѣ люди безъ исключенія, и у двухъ актуаріусовъ ада записаны имена всѣхъ жившихъ и имѣющихъ жить на землѣ и приготовлено для каждаго особенное мѣсто съ надписію: *для такого то*. «Подобно тому, какъ каждый сосудъ, купленный у гоа, долженъ быть выполосканъ и вымытъ, одинъ холодною водою, другой горячею, третій долженъ быть выжженъ на огнѣ, чтобы сдѣлаться годнымъ для употребленія еврея, а четвертый и вовсе долженъ быть выброшенъ и уничтоженъ, какъ совершенно негодный; такъ бываетъ и съ душами: когда душа запятнала себя лжевѣріемъ и злодѣяніемъ и не принесла покаянія, не вымылась селитрою запольдеи божіихъ, то она постоянно носитъ на себѣ клеймо своего грѣха, которое могутъ смыть только очистительныя и горячія вещества ада.» Это очищеніе бываетъ съ каждымъ непре-

¹⁾ И въ адѣ Магомса насчитывается семь воротъ (Алькоранъ гл. 15).

²⁾ Sbagiga 13, 1. Pesachim 91, 2. Krubin 19, 1. и др.

мѣнно, хотя и не съ каждыиъ одинаково. Праведники входятъ въ преисподнюю, чтобы только окунуться въ водахъ ея и скоро выходить. Пройти чрезъ область ада должны всѣ люди, потому что чрезъ нее лежитъ путь въ ворота рая, который окруженъ со всѣхъ сторонъ темными владѣніями ада. Проходя этою смертною долиною, праведники забираютъ съ собою въ рай тѣхъ евреевъ, которые умерли не успѣвши принести покаянія, хотя и имѣли мысль объ этомъ, и которые посему сами собою не могутъ проникнуть въ ворота рая. «Я пойду за сыномъ моимъ въ преисподнюю, говорилъ Іаковъ, надѣясь встрѣтить сына на пути въ лоно Авраама. Такъ какъ жители ада не имѣютъ никакой одежды, то праведники переводятъ ихъ въ рай, прикрывая своею мантиею. Но самыя глубины ада, гдѣ живутъ язычники и безбожники, никогда не озаряются даже минутнымъ приходомъ праведныхъ. У воротъ низшаго ада сидитъ Авраамъ и не допускаетъ ангелу ада ввергать туда обрѣзанныхъ. Если же встрѣтится и между обрѣзанными нераскаивный грѣшникъ, тогда обрѣзаніе, какъ печать завѣта, отнимается отъ него и передается благочестивому но необрѣзанному язычнику, а самъ онъ, очутившись необрѣзаннымъ, ввергается въ преисподнюю ¹⁾).

Объ образѣ мученія грѣшниковъ вотъ что говоритъ рабби Іегоша, посѣщавшій будто бы преисподнюю: «Я измѣрилъ первый домъ, въ первомъ отдѣленіи преисподней, и нашелъ, что онъ заключаетъ въ себѣ тысячу миль длины и пятьдесятъ широты; онъ весь былъ наполненъ пещерами, въ которыхъ скрывались огненные львы; когда кто либо попадалъ въ этотъ домъ, на него бросались львы и пожирали, а затѣмъ выбрасывали изъ себя въ оговъ, откуда онъ снова являлся живымъ и невредимымъ, чтобы испытать такое же чувство пожирания и

¹⁾ Nischmath chajim 82, 2. Ialkut Schimoni на Мойсея 23, 2.

сжиганія въ другихъ домахъ перваго отдѣленія. И измѣрилъ я второй домъ, и нашелъ въ немъ такую же широту и долготу и спросилъ: какіе люди терпятъ здѣсь мученія? Мнѣ отвѣчали: «десять языческихъ народовъ (изъ 70) и Авессаломъ между ними, первые за непринятіе закона, послѣдній за неповиновеніе отцу». И всталъ ангелъ Кушіэль и долго билъ каждого огненною плетью. Когда избитыхъ грѣшниковъ бросали въ пламя, на мѣсто ихъ приходили другіе, получали удары бича и повергались въ огненное жерло. Послѣ всѣхъ подошелъ подъ удары Кушіэла Авессаломъ; но тогда послышался голосъ съ неба: не бейте Авессалома и не жгите его, потому что онъ принадлежитъ къ сынамъ моимъ, сказавшимъ при Синаѣ: все, что повелѣлъ Іегова, сдѣлаемъ (Исх. 24, 7). Затѣмъ безбожники всѣ выведены были изъ огня невредимыми, опять подведены были подъ удары ангела и опять брошены въ огонь, что повторилось семь разъ днемъ и три раза ночью. Но Авессаломъ отъ всѣхъ этихъ наказаній свободенъ, потому что онъ сынъ Давида. Въ третьемъ домѣ ада помѣщены другіе десять языческихъ народовъ и между ними Доегъ; всѣ они терпятъ наказанія бичами и огнемъ, кромѣ Доега; а имя ангелу, бичующему здѣсь, Лагатіэль. Въ четвертомъ домѣ десять народовъ и Іеровоамъ съ ними; ангелъ Маккатіэль истязуетъ всѣхъ ихъ, кромѣ Іеровоама. Въ пятомъ домѣ десять народовъ и Ахавъ съ ними; имя ангелу бичующему Хутріэль. Въ шестомъ домѣ тоже десять народовъ и Миха между ними; имя ангелу Пузіэль. Въ седьмомъ домѣ также десять народовъ и Елиса, сынъ Авуя, съ ними; имя ангела—Далкіэль ¹⁾. (Евреи не могутъ горѣть на огнѣ геенскомъ, потому что они произошли изъ огня божественнаго и составляютъ часть Іеговы).

По другимъ описаніямъ, въ аду есть еще и другаго рода нака-

¹⁾ Torath adam 97; 1, 2. 3.

занія безбожныхъ, а именно¹⁾: 1) *града*; въ каждомъ отдѣленіи ада есть семь струй града, и снѣга и холодъ этихъ частей жжетъ сильнѣе огня; полгода мучать грѣшниковъ огнемъ, а полгода стужею; 2) *огненные рѣки*. «Я видѣлъ, говоритъ раввинъ въ Jalkut Rubeni Begjon, рѣку огненную, которая текла отъ святаго и благословеннаго и образовалась отъ пота звѣрей, которые по 8 гл. Даніила судятся на небѣ и изъ страха предъ всемогуществомъ Іеговы постоянно обливаются потомъ. Въ этой рѣкѣ ангелы обмываютъ сиверны, которыя усматриваетъ въ нихъ Іегова; затѣмъ она съ вихремъ, захватывая съ собою горючія вещества тверди, свергается въ преисподнюю и обдаетъ грѣшниковъ своими огненными водами, какъ говоритъ пророкъ: «вотъ буря Іеговы и вихрь, кружась, падаетъ на голову беззаконныхъ» (Іер. 23, 19). По теченію этой рѣки грѣшники доставляются въ адъ послѣ смерти. Ангелы привязываютъ душу къ огненному шару и пускаютъ на рѣку, текущую отъ престола Іеговы, которая и приноситъ ее въ преисподнюю; 3) *ядовитые источники и скорпіоны*. Въ каждомъ отдѣленіи ада семь тысячъ пещеръ, въ каждой пещерѣ семь тысячъ трещинъ, въ каждой трещинѣ семь тысячъ скорпіоновъ, у каждаго скорпіона семь щупальцевъ, а въ каждомъ щупальцѣ тысяча бочегъ ада. Кромѣ того въ каждой части ада течетъ семь рѣкъ смертоноснаго яда, и кто только коснется ихъ, растрескивается; 4) *наконецъ*, чтобы не дать покоя грѣшникамъ, ангелы, въ промежуткахъ между мученіями, гонятъ ихъ, какъ стадо овецъ, съ горъ въ долины и снова на вершины горъ.

Впрочемъ наказаніе въ шеолѣ имѣетъ и нѣкоторые промежутки. Такими промежутками служитъ время ежедневныхъ молитвъ евреевъ, утромъ, въ полдень, и вечеромъ, продолжающееся по полтара часа; такимъ образомъ въ каждый изъ шести

1) Jalkut Rubeni 3, 2 107, 1. 2.

дней недѣли грѣшники имѣютъ отдыха по 4½ часа; и слѣд. въ 6-ть дней недѣли 27 часовъ; если же прибавить къ этимъ днямъ и субботу, въ которую соблюдается и въ аду строгій покой, то выйдетъ, что грѣшники свободны бываютъ отъ мученій въ аду 51 часъ въ недѣлю. Каждый разъ, когда приближается время этого отдыха, Богъ приказываетъ ангелу, стоящему у воротъ ада съ тремя ключами, отворить трое воротъ ада со стороны пустыни, чтобы какой нибудь свѣтъ земли проникъ въ преисподнюю. Едва откроются ворота, какъ необыкновенно густой дымъ поднимается изъ преисподней и закрываетъ собою входъ; тогда ангелы лопатами развѣиваютъ клубы дыма и грѣшники получаютъ глотокъ свѣжаго воздуха. Но когда кончается *седаримъ* (урочная субботная молитва евреевъ) ангелъ Дума снова заключаетъ грѣшниковъ на мученіи, говоря словами Іова: *Zalmaveth velô Sedarim наступаетъ тѣнь смертная, когда кончается Sedarim* (Іов. 10, 22). Вотъ одно изъ раввинскихъ сказаній о субботѣ, какъ о днѣ покоя для жителей ада. Однажды безбожникъ Турнусъ Руфъ ¹⁾ встрѣтился р. Аквивѣ въ субботу и сказалъ ему: какое различіе между настоящимъ днемъ и другими днями? Такое же, отвѣчалъ раввинъ, какъ между тобою, пользующимся у своего господина высокими преимуществами, и другими людьми, не имѣющими подобной чести; я почитаю субботу, потому что этого хочетъ мой господинъ. Турнусъ Руфъ сказалъ на это: если такъ, то почему самъ Господь не оказываетъ чести субботѣ покоемъ, но въ субботу также какъ и въ другіе дни дуетъ вѣтрами, кропитъ дождемъ, распространяетъ облака, выводитъ солнце и луну и пр. Тогда рабби Аквива сказалъ: я знаю; ты свидущъ въ законѣ еврейскомъ; послушай же: когда двое живутъ на

¹⁾ Иностранно Τερώντιος Ῥόφος, упоминаемый I. Флавиємъ (de bello Іуд. 7. cap. 2), котораго Титъ оставилъ въ Палестинѣ начальникомъ войска.

одномъ дворѣ, то ихъ поведеніе въ субботу устанавливается по взаимному соглашенію; напр., въ субботу одинъ изъ нихъ можетъ придти къ другому, можетъ также каждый изъ нихъ переносить кое-что изъ одного дома въ другой, не нарушая субботы. Но кто живетъ одинъ въ дворѣ, то, хотя бы этотъ дворъ по величинѣ равнялся всей Антиохіи, владѣлецъ его безъ соглашенія съ кѣмъ либо можетъ въ немъ, въ субботу переносить что угодно и въ какое угодно мѣсто. Но небо есть престоль Іеговы, а земля подножіе Его и никто не раздѣляетъ съ нимъ правленія Его. Итакъ Онъ можетъ дѣлать въ субботу все, что захочетъ во всемъ мірѣ. Но что въ мірѣ хранится покой субботы, это показываетъ манна, падавшая на землю во всѣ дни, кромѣ субботы и рѣка Саббатіонъ, которая течетъ шесть дней недѣли, а въ субботу останавливается. Турнусъ Руфъ сказалъ: что касается манны, то это было, да сплыло, а покою рѣки Саббатіона невѣрится мнѣ. Тогда р. Аккива сказалъ: выйди на могилу твоего отца и ты увидишь, что изъ нея во всѣ шесть дней недѣли поднимается дымъ, а въ субботу нѣтъ. И если такимъ образомъ мертвые умѣютъ чтить субботу, то какъ не чтить ее намъ живымъ? Турнусъ Руфъ отправился въ субботу на могилу своего отца и, не замѣтивъ надъ нею дыма, пришелъ къ р. Аккивѣ и сказалъ: отецъ мой вѣроятно окончилъ уже свои мученія въ шеолѣ. Посмотришь что будетъ завтра, отвѣчалъ Аккива. Турнусъ Руфъ вышелъ въ первый день недѣли, и вотъ дымъ клубится надъ могилой. Чтобы рѣшить для себя этотъ вопросъ, Турнусъ волшебствомъ вызвалъ отца своего изъ могилы и сказалъ: ты во всю жизнь свою никогда не хранилъ субботы; какъ же это ты уважаешь ее по смерти? Съ какого времени ты сдѣлался евреемъ? Тогда отецъ отвѣчалъ ему: сынъ мой, каждый, кто не хранитъ у васъ субботы, съ радостію хранитъ ее по смерти. Во всѣ будніе дни мы терпимъ наказаніе, а въ субботу полу-

чаемъ отдыхъ. Вечеромъ на субботу исходитъ голосъ съ неба: «пусть выйдутъ грѣшники изъ шеола для покоя»; а когда кончается субботній седаримъ, ангель Дума кричитъ: назадъ безбожники въ преисподнюю, потому что израильтяне кончили молитву ¹⁾. Такой же отдыхъ бываетъ для грѣшниковъ во дни новолуній, какъ говорилъ пророкъ (Ис. 66, 23): «и будетъ отъ новолунія до новолунія всякая плоть выходить ко мнѣ для поклоненія». Но въ замѣнъ субботнаго и правдичнаго покоя грѣшники получаютъ двойное наказаніе въ предшествующій день. Только тѣ грѣшники, которые заключены въ глубинѣ ада *Zoah rotachath* не имѣютъ отдыха никогда и не знаютъ уже никакого различія между будними днями и субботою ²⁾.

Наказаніе въ шеолѣ имѣетъ различные сроки, и продолжается отъ нѣсколькихъ часовъ до дѣлныхъ вѣковъ. «Кто пристыдитъ кого либо предъ обществомъ, тотъ за этотъ одинъ грѣхъ долженъ мучиться полтора часа въ шеолѣ. Другіе, большіе грѣхи наказываются тридцатію днями мученій; еще большіе частные грѣхи требуютъ трехъ и шести мѣсяцевъ. Но самый обыкновенный срокъ наказанія въ аду для безбожныхъ двѣнадцать мѣсяцевъ: всѣ погибшіе въ потопѣ, всѣ египтяне, Гогъ и Магогъ терпѣли наказаніе двѣнадцать мѣсяцевъ. Послѣ этого срока жизнь этихъ грѣшниковъ сдѣлалась опять чистою и возвращена къ міровымъ элементамъ. Равнымъ образомъ и всѣ согрѣшившіе израильтяне мучатся въ огнѣ адскомъ двѣнадцать мѣсяцевъ; затѣмъ тѣло ихъ перегораетъ совершенно и обращается въ пыль, которая разносится въ воздухѣ, какъ говоритъ пророкъ (Мал. 3, 23): «въ тотъ день нечестивые будутъ пепломъ подъ ногами вашими». Но евреи сгорѣвшіе въ шеолѣ снова возрождаются изъ пепла по молитвѣ праведныхъ.

¹⁾ Rabbi Bechai на 5 книгѣ Моисея 91, 1.

²⁾ *Ialkut Chadasch* 163, 1.

«О, владыка міра! молятся о нихъ праведники, эти люди утромъ и вечеромъ ходили въ синагогу и читали слова закона, исполняли молитвы и другія требованія закона, — и Іегова изъ пещи собираетъ ихъ, ставитъ снова на ноги и возвращаетъ къ новой жизни ¹⁾. Наконецъ нераскаянные и зловредные люди, какъ еретики, измѣнники, эпикурейцы и саддукеи, отвергавшіе законъ и воскресеніе мертвыхъ, и всѣ великіе грѣшники, какъ Іеровоамъ, посылаются въ преисподнюю на вѣкъ, какъ говоритъ пророкъ: «червь ихъ не умретъ, и огонь ихъ не угаснетъ и будутъ мервостію для всякой плоти» (Ис. 66, 24) ²⁾).

Наконецъ талмудъ указываетъ средства освобожденія изъ ада. Однажды, рассказываетъ агада, рабби Аккива вышелъ на кладбище и видитъ человѣка, съ дровами на плечахъ, бѣгущаго какъ добрая лошадь. Рабби остановилъ его и соболѣзнуя о немъ сказала: сынъ мой, кто вынудаетъ тебя къ такой тяжелой работѣ? Можетъ быть ты рабъ и твой господинъ такъ изнуряетъ тебя; въ такомъ случаѣ я выкуплю тебя. Или можетъ быть ты бѣденъ, то я сдѣлаю тебя богатымъ. Человѣкъ вмѣсто отвѣта сказалъ только: оставь меня, я не могу стоять на мѣстѣ. Но человѣкъ ли ты, или духъ? спросилъ рабби. Къ числу живыхъ я пересталъ принадлежать съ тѣхъ поръ, какъ умеръ, отвѣчалъ человѣкъ, а теперь моя обязанность въ шеолѣ каждый день колоть дрова для огня. Рабби Аккива спросилъ дальше: какое же было твое занятіе при жизни? — Я собиралъ подать и при этомъ угнеталъ бѣдныхъ. Тогда р. Аккива спросилъ: не слышалъ ли ты въ преисподней, чѣмъ можно возвратитъ тебѣ праведность? Слышалъ, отвѣчалъ человѣкъ, что еслибы мой сынъ, выступивши среди собранія, произнесъ слова: «благословите Іегову, благословеннаго во

¹⁾ Передѣланное сказаніе о феникѣхъ.

²⁾ Rosch haschana 17, 1.

вѣки», то я могъ бы освободиться отъ наказанія. Но это едва ли можетъ быть когда либо исполнено; когда я умиралъ, жена моя была только въ надеждѣ; не знаю, сынъ или дочь у нея, и если сынъ, то кто научить его закону? Тогда спросилъ Аквива: какъ зовутъ тебя, твою жену и твой городъ? Меня звали Аквива, а жена моя Сусмира и мой городъ Альдука. Рабби тотъ же часъ отправился въ указанное мѣсто, и спросилъ домъ Акквивы. «Кости его уже истлѣли вѣроятно въ шеолѣ, отвѣчали ему, и жена его скоро будетъ вытѣснена изъ міра; но у нея есть сынъ. Раввинъ нашелъ мальчика не только незнающимъ закона, но даже необрѣзаннымъ, и только послѣ долгихъ усилій успѣлъ научить его застольной молитвѣ, шемѣ (т. е. Втор. 6, 4), и наконецъ достигъ того, что мальчикъ могъ среди еврейскаго общества разумно произнести: «благословите Іегову во вѣки». Въ тотъ же часъ отецъ его былъ освобожденъ отъ мученій и, явившись во снѣ раввину, пожелалъ ему мира райскаго ¹⁾). Кромѣ этихъ словъ изъ шеола спасаетъ еще молитва *каддишъ*; вотъ эта молитва:

«Да будетъ владычественно и свято имя Его великое въ мірѣ, который Онъ сотворилъ по мысли своей. Пусть придетъ царство Его въ жизни нашей и во дни наши и въ жизни всего дома израилева, какъ можно скорѣе. И отвѣчаютъ аминь».

«Аминь, пусть будетъ имя Его великое благословенно во вѣки. Пусть будетъ благословенно имя Его и да превозносятся память Его до вѣка».

«Да будетъ благословенно и восхвалено и превознесено и освящено имя Его выше всѣхъ благословеній и похвалъ, которыя говорятся въ мірѣ. И отвѣчаютъ: аминь; пусть будетъ принята въ благосердіи молитва наша».

¹⁾ Nischmath snajim 89, 2.

«Пусть будетъ принята молитва и прошеніе всего дома израилева отцомъ ихъ, который на небѣ. И отвѣчаютъ: аминь. Пусть имя Іеговы будетъ благословенно отъ нынѣ и до вѣка».

«Да придетъ миръ великій съ неба и жизнь на насъ и всего израиля. И отвѣчаютъ: аминь. Помощь моя отъ Іеговы, сотворившаго небо и землю».

«Творящій миръ на небѣ, онъ сотворитъ миръ намъ и всему израилю. И отвѣчаютъ: аминь ¹⁾».

Эту молитву Исаакъ Лурія предписывалъ читать каждую субботу, каждый праздниѣ и новолуніе, «потому что она освобождаетъ души отцовъ отъ ада и въ раѣ возводитъ каждый разъ на высшую степень: Этою молитвою патриархъ Авраамъ спасъ изъ ада Терама, отца своего. Въ будущемъ эта именно молитва спасетъ всѣхъ людей изъ ада. «Будетъ время, Іегова будетъ сидѣть съ праведниками, имѣя при себѣ съ правой стороны солнце съ планетами, а съ лѣвой луну и всѣ звѣзды, и будетъ рассказывать имъ агаду новаго завѣта съ ними чрезъ Мессію. Всѣ праведники будутъ сидѣть предъ Іеговою, а ангелы будутъ на ногахъ. Тогда встанетъ Зоровавель, сынъ Шелтіаля, и станетъ читать каддишъ, и голосъ его будетъ слышенъ отъ одного конца міра до другаго, и весь міръ будетъ отвѣчать: аминь; голосъ дойдетъ до преисподней, и оттуда, какъ шумъ моря, послышится: аминь. Тогда Іегова спроситъ: что за причина этого необыкновеннаго шума, который я слышу. О, владыка міра, отвѣтятъ ангелы, это безбожные израильтяне вываютъ изъ преисподней: аминь. Тогда умилосердится надъ ними Іегова и скажетъ: за что мнѣ наказывать ихъ; злая природа ихъ причиною грѣховъ ихъ. И возьметъ Іегова въ тотъ часъ ключи отъ преисподней и дастъ ихъ Михаилу и Гавриилу, чтобы они отворили всѣ восемь тысячъ воротъ ада. И побе-

¹⁾ Nischmath schajm 90, 1.

рутся за руки всё грѣшники, образуя цѣпь, концы которой будутъ вести ангелы, и придутъ въ рай, а шеоль исчезнетъ ¹⁾).

Въ этихъ талмудическихъ описаніяхърая и ада особенное вниманіе обращаютъ на себя попытки опредѣлить ихъ мѣстность. Въ исторіи Александра Македонскаго повидимому найдены воротарая. Но *во первыхъ* такъ какъ это случилось въ то время, когда Александръ былъ въ Индіи (какъ это указываютъ упоминаемые при этомъ мудрецы юга, индійскіе гимнософисты), то нужно бы положить, что рай былъ открытъ въ Индіи. *Во вторыхъ*, тутъ же прибавляется, что это случилось около горъ тмы, т. е. на сѣверѣ, у горъ кавказскихъ. На сѣверѣ также указываетъ и упоминаемое при этомъ государство, состоящее исключительно изъ женщинъ, царство амазонокъ. Извѣстно, что мифическое царство амазонокъ греческими писателями, по мѣрѣ ознакомленія ихъ съ малою Азіею отодвигалось все далѣе къ сѣверу. У Гомера амазонки живутъ въ сосѣдствѣ съ фригійцами, гдѣ царь Пріамъ встрѣчаетъ ихъ на берегу рѣки Сангарія ²⁾). Позже жилище амазонокъ перенесено было даже по ту сторону Чернаго моря, къ Сарматамъ ³⁾). Писатели греческіе и римскіе, рассказывающіе, что царица амазонокъ Талестрида посѣтила Александра на пути его изъ Гирканіи, прибавляютъ, что она властвовала надъ побережьемъ Чернаго моря до рѣки Фазисъ. Восточные писатели сохранили также преданіе, что Александръ дошелъ до Кавказа и построилъ тамъ великую стѣну, которой долго искалъ халифъ Ватсикъ Биллахи, внукъ Гаруна-ал-Рашида ⁴⁾). Такимъ образомъ рай, найденный Александромъ, по этимъ даннымъ, долженъ былъ

¹⁾ Othioth г. Akkiva 15, 4.

²⁾ Илиад. III, 184—190.

³⁾ Герод. кн. IV, 110.

⁴⁾ Прокопій о персидск. войнѣ, I, 10.

лежать на сѣверѣ, въ сосѣдствѣ съ Кавказомъ. Между тѣмъ въ *третьихъ*, въ томъ же сказаніи, страна, гдѣ найденъ рай, названа еще африканскою. Правда, нѣкоторые, для примиренія этого сказанія, считаютъ слово *Ἰβηρία* тождественнымъ съ греческимъ *Ἰβηρία* Иверія, т. е. Закавказье; но такому объясненію противорѣчитъ то, что здѣсь же эта страна названа еще прямо Кароагеномъ, чего никакъ нельзя было смѣшать съ Иверією. Итакъ рай былъ найденъ Александромъ *не то въ Индіи, не то въ Иверіи, не то въ Африкѣ* ¹⁾.

Мы съ своей стороны вовсе не считаемъ противорѣчіемъ эти географическія указанія. По нашему мнѣнію талмудъ, переноса Александра въ одно и то же время въ Индію, Африку и Иверію, тѣмъ самымъ глухо указываетъ на народныя преданія о райскихъ рѣкахъ, которыя указаны у Моисея. Вотъ географическое описаніе рай у Моисея: «изъ Едема выходила рѣка для орошенія сада, и раздѣлялась на четыре потока. Имя перваго—Физонъ, онъ обтекаетъ всю землю Хавила, ту гдѣ золото; и золото той земли наилучшее, тамъ бдолахъ и камень ониксъ. Имя второй рѣкѣ—Гихонъ, она обтекаетъ всю землю Хушъ. Имя третьей рѣки Хиддекекъ, она течетъ противъ Ассиріи. Четвертая рѣка Пратъ ²⁾». Въ настоящее время съ достовѣрностію можно узнать только двѣ рѣки изъ этого описанія. *Пратъ* до сихъ поръ называется одинъ изъ истоковъ Евфрата, въ окрестностяхъ Арверума. А *Хиддекекъ* арамейское имя рѣки ближайшей къ Евфрату, извѣстной у насъ подъ искаженнымъ древнимъ названіемъ Тигръ. Опредѣленіе остальныхъ двухъ райскихъ рѣкъ такъ трудно, что изслѣдователи большею

¹⁾ Обрѣновенно эти указанія считаются ошибками поддѣльных компиляторовъ. Но объясненіе, основывающееся на предположеніи ошибокъ въ сказаніи или фактѣ, самое последнее объясненіе.

²⁾ Быт. 2, 10—14.

частію оставляютъ ихъ безъ вниманія, ограничиваясь извѣстными двумя рѣками и именемъ Едема называютъ многія цвѣтуція долины вдоль береговъ Евфрата и Тигра. Но такія предположенія не могутъ имѣть цѣны, потому что суживаютъ Моисеево описаніе, связывающее Едемъ съ двумя другими рѣками: *Гихонъ* и *Фисонъ*. Определеніе положенія этихъ послѣднихъ рѣкъ по болѣе древнимъ сказаніямъ составляетъ сущность поставленнаго нами вопроса. Еще въ 1520 году португальскій путешественникъ Францискъ Альварисъ, безъ всякаго отношенія къ Едему доказалъ, что Нилъ въ верхнихъ частяхъ своихъ на мѣстномъ языкѣ называется Геономъ. Въ пользу этого предположенія говорятъ еще два несравненно болѣе древнія свидѣтельства. Во первыхъ, Геонъ считается египетскимъ именемъ Нила I. Флавій: Γηών δὲ διὰ τῆς Αἰγύπτου ῥέων δηλοῖ τὸν ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς ἀναδιδόμενον ἥμισυ, ἐν δὲ Νείλου Ἑλληνας προσαγορεύσασιν ¹⁾. Во вторыхъ греческій переводъ библии даетъ имя Геона египетской рѣкѣ; такъ, въ II гл. 18 ст. Иереміа слова пророка народу: *зачѣмъ ходитъ тебѣ въ Египетъ пить воды Шихора* (одно изъ именъ Нила) по переводу LXX читается: *пить воды Геона*. Точно также у Сираха 24, 27 Нилъ названъ Γηών. Что и въ греческихъ древнихъ народныхъ представленіяхъ Нилъ былъ одною изъ рѣкъ райскихъ, это видно изъ сказанія о Фаэтонѣ, въ которомъ поэтически восстанавливается идея паденія человѣка вслѣдствіе его гордости, ставшей причиною извращенія самой внѣшней природы. Это извращеніе состояло между прочимъ въ томъ, что Нилъ въ ужасѣ отъ гибели Фаэтона, отважившагося сѣсть на колесницу солнца, убѣжалъ вверхъ и скрылъ свои истоки, а кожа эоіоплянъ тогда въ первый разъ почернѣла (я у Моисея Геонъ связывается съ землею эоіоплянъ). Указаніе греческаго мѣна на египетскую рѣку въ

¹⁾ Ant. Jud. I, 1. 8.

этомъ случаѣ не могло быть случайнымъ. Очевидно, Греки, заимствуя съ востока сказаніе о золотомъ періодѣ до паденія человѣка, слышали въ этомъ сказаніи имя Нила.

Но здѣсь припоминается еще другая рѣка подѣ тѣмъ же именемъ райскаго Геона,—это Геонъ индійскій или *Гангъ*. Позднѣйшія изслѣдованія даютъ возможность видѣть, что древніе подѣ именемъ Геона дѣйствительно отождествляли Нилъ и Гангъ, признавая ихъ одною рѣкою. Древнѣйшій греческій географъ Гекатей былъ того мнѣнія, что истоки Нила связаны съ устьемъ Ганга ¹⁾. На картѣ, сохранившейся въ древней Любекской лѣтописи, Нилъ показанъ выходящимъ изъ Азіи. Того же мнѣнія были византійскіе писатели и даже нѣкоторые отцы церкви (Косма монахъ, Григорій Турскій). Въ доказательство единства этихъ рѣкъ приводили то, что съ одной стороны начальныхъ истоковъ Нила не найдено въ Африкѣ и что съ другой стороны Гангъ впадаетъ въ море не прямо, но при самомъ устьѣ дѣлаетъ крутой поворотъ съ востока на западъ по направленію къ Африкѣ и выходя изъ устья, на продолжительномъ разстояніи течетъ по берегу моря, не смѣшивая своихъ водъ съ водами океана. Это дало поводъ думать, что въ такомъ же видѣ, т. е. не соединяясь съ океаномъ, Гангъ протекаетъ чрезъ все море и затѣмъ вливается на материкъ Африки подѣ именемъ Нила. Только Помпоній Мела не былъ согласенъ съ этимъ переходомъ Ганга чрезъ море и указывалъ для него болѣе чудесный подземный путь подѣ моремъ изъ Азіи въ Африку. Это вѣрованіе, что Нилъ выходитъ изъ Ганга чрезъ море, было такъ твердо, что самое имя Нила сдѣлалось у грековъ общимъ именемъ моря. Слово океанъ, по свидѣтельству Діодора сицилійскаго ²⁾, первоначально было однимъ изъ

¹⁾ Euthymenes v. Massilia 6. Plut. de Pl. Phil. IV, 1.

²⁾ Diod. I. 19.

именъ Нила (происходя изъ египетскихъ словъ: *ao-kate*, *быкъ египетскій*, подъ какимъ названіемъ почитался Ниль за его отеческое плодородіе, противопоставляясь материнскому плодородію земли), и усвоено морю потому только, что изъ него выходитъ свящ. Ниль ¹⁾).

Остается опредѣлить еще четвертую райскую рѣку *Физонъ*. И названіе этой рѣки, и богатства орошаемой ею страны, указанныя Моисеемъ, такъ сильно напоминаются греческими сказаніями о Фазисѣ и Колхидѣ, что при этомъ теряютъ цѣну всѣ другія предположенія о мѣстоваженіи этой райской рѣки. Колхиду греч. сказанія представляютъ въ такихъ чертахъ, въ какихъ можетъ представляться только богонасажденное мѣсто. Тамъ, въ жилищѣ царя Аэта, гдѣ живутъ потомки бога свѣта и солнца, аргонавты видѣли фонтаны, созданные божественною рукою Гефеста, изъ которыхъ струилось молоко, вино, благовонное масло и кристально-прозрачная вода, зимою теплая, а лѣтомъ холодная, какъ ледъ. Тамъ хранится золотое руно, охраняемое огненнымъ дракономъ, (очевидно извращенный рассказъ о херувимѣ съ пламеннымъ оружіемъ, хранящемъ дерево жизни). Такимъ образомъ рѣка Фазисъ, также какъ и Геонъ, связана въ греческихъ сказаніяхъ съ чудесною страню рай. Но Фазисъ является здѣсь уже сѣвѣрною границею райа, такъ какъ лежащій немного выше Кавказъ по греч. сказаніямъ, былъ уже мѣстомъ мученій отверженнаго богами человека, Прометея, изгнаннаго въ горы кавказскія. Что райской рѣки—Фисонъ нужно искать на сѣверѣ, это доказываетъ и

1) Замѣчательно, что, по Моисею, Геонъ обтекаетъ *всю землю Кушъ*, землю черныхъ, Эѳіопію. Между тѣмъ, въ тогдашнее время подъ именемъ Кушъ разумѣли негровъ африканскихъ и индійскихъ. Что въ Индіи туземныя племена были черныя и только впоследствии пришедшій сюда высшій классъ образовалъ лагерь бѣлыхъ среди черныхъ,—это ясно доказываетъ древняя арійская поговорка: *не въѣрь черному брамину и блонну паріи*.

замѣчаніе Моисея, что Фисонъ протекаетъ въ землѣ Хавилла, какъ называлась мѣстность близкая къ Кавказу и Каспійскому морю, которое посему у древнихъ носило имя Хвалисслага. На Волгѣ доселѣ еще стоитъ городъ Хвалынскъ ¹⁾.

Теперь вопросъ: въ какомъ отношеніи Фазисъ стоитъ къ другимъ райскимъ рѣкамъ, Нилу и Гангу? Тѣже преданія, которыя связываютъ въ одну рѣку Ниль и Гангъ, соединяютъ подобнымъ же образомъ индійскій Гангъ съ сѣвѣрною райскою рѣкою Фисономъ. По древнѣйшей греческой сагѣ. корабль аргонавтовъ изъ Колхиды возвращается въ Средиземное море чрезъ Ниль, слѣдовательно сперва прошедши Фазисъ и Гангъ ²⁾. Замѣчательно, что колхидскій царь, упоминаемый въ походѣ аргонавтовъ за золотымъ руномъ, называется *Атомъ*, именемъ также принадлежащимъ Нилу ³⁾.

Такимъ образомъ для опредѣленія райской мѣстности мы получаемъ районъ, который обнимаетъ западную Азію до Индіи и часть Африки, между рѣками Ниломъ, Фазисомъ и Гангомъ. Евреи тѣмъ охотнѣе могли остановиться на этомъ преданіи, что оно для границъ рая кромѣ Палестины указывало всѣ тѣ мѣста, которыя съ древнѣйшаго времени были освящены пребываніемъ евреевъ. Нечего говорить о Египтѣ, гдѣ образовалось цѣлое царство александрійскихъ евреевъ. Въ Индіи, по преданіямъ еврейскимъ, были поселены десять колѣнъ, плѣненныхъ Салманассаромъ ⁴⁾. Что же касается Закавказскаго края, то пребываніе евреевъ въ этой мѣстности съ незапамят-

¹⁾ Въ нашемъ народѣ до послѣдняго времени хранится преданіе о какихъ-то тихихъ водахъ за Кавказомъ, на исканіе которыхъ ходили цѣлыя поселенія. По всей вѣроятности это преданіе перешло отъ евреевъ.

²⁾ Schol. zu Apollon. Rhod. Argon. IV, 239.

³⁾ Champollion, l'Egypte sous les Pharaons I, p. 128 п д.

⁴⁾ Рѣка Гозанъ, на которую, по 4 Цар. 17, 6, Салманассаръ переселилъ десять колѣнъ, по раввинскому объясненію есть именно Гангъ.

ныхъ времяхъ, подтверждается свидѣтельствами объ этомъ греческихъ, армянскихъ и грузинскихъ лѣтописей. Константинъ Порфирородный свидѣтельствуесть, что иверійцы считали себя сынами Давида и выходцами изъ Иерусалима ¹⁾. Чтобы эту область можно было представить цѣльнѣе, припомнимъ, что Черное море, раздѣляющее ее на двѣ неравныя части, по происхожденію своему не первоначально ²⁾. Огромнѣйшая разсѣлина, называемая Чернымъ моремъ, возникла вслѣдствіе сильнаго вулканическаго движенія, оторвавшего одну отъ другой двѣ, первоначально связанныя между собою, части свѣта. Какъ греческіе писатели говорятъ о вторженіи Атлантическаго океана въ Средиземное море, такъ и восточные хранятъ смутное воспоминаніе о подобномъ же случаѣ съ Чернымъ моремъ. Въ одной аравійской рукописи сохранилась сага, свидѣтельствующая, что Чернаго моря нѣкогда не было, но одинъ іемейскій король велѣлъ прорыть у океана гору, съ цѣлію провестъ каналъ для безопасности своей земли, но чрезъ этотъ каналъ ворвалось на материкъ море, затопило множество городовъ и образовало Аравійскій заливъ ³⁾. Преданіе объ этомъ цѣльномъ районѣ, какъ мѣстонахожденія рая, могли имѣть въ виду и талмудисты, указывая двери рая то въ Индію, то въ Египтъ, то на сѣверѣ у горъ кавказскихъ. Если Александръ Македонскій изъ Индіи, какъ будто по прямому пути, идетъ чрезъ темныя горы въ страну африканскую и притомъ по на-

¹⁾ De administrando Imperio ed. Bonn 45, 197.

²⁾ Замѣчательно, что у древнихъ равниновъ были очень странныя понятія о Черномъ морѣ, которое они соединяли съ Средиземнымъ. Д. Кимхи въ толкованіи (Иов. 2, 6) на слова: *тростникъ колебался надъ головою моею*, говорить: «нѣкоторые подъ словомъ тростникъ разумѣютъ здѣсь море тростниковое или Черное, которое они соединяютъ съ моремъ Іониди или Средиземнымъ». Этотъ взглядъ объясняется тѣмъ же преданіемъ о райскомъ районѣ и о связи водъ Южнаго океана съ Средиземнымъ.

³⁾ Ritter. Erdkr. 12. 5. 668.

правленію источника живой воды, текущаго изъ рай, то онъ идетъ путемъ аргонавтовъ, объѣзжающихъ этотъ районъ на кораблѣ ¹⁾).

Тоже самое, что мы сказали о положеніи талмудическаго райа, нужно сказать и объ адѣ. Положеніе ада опредѣляется у талмудистовъ рѣкою *Саббатіонъ*. Чудесную рѣку этого имени равнины находятъ то въ Индіи, то въ Грузіи, то въ Африкѣ. Равнинъ Gerson передаетъ, что видѣлъ эту рѣку въ *Калькуттѣ*. »Мы прибыли, рассказываетъ Gerson, въ землю Калькутты, въ Сивилію, пограничный городъ свободныхъ негровъ, откуда всего два дня пути до Саббатіона; по пути я видѣлъ большой огонь и сѣрную лаву, лившуюся въ море, а въ нѣкоторыхъ мѣстахъ черный дымъ съ моря. ²⁾ Тогда мнѣ сказали, что это огонь преисподней, подобно тому какъ въ Италіи въ горахъ сицилійскихъ. ³⁾ Далѣе у самаго города восходилъ другою чрезвычайно высокою столбъ дыма, который можно было видѣть на пятьдесятъ миль. Отсюда на разстояніи сорока миль стоялъ лѣсъ оливковаго дерева, изъ котораго также клубился густой паръ; мнѣ сказали, что онъ идетъ изъ шеола. Прежде

¹⁾ Въ объясненіе такого быстрого передвиженія Александра на сѣверъ, западъ и востокъ, по слѣдамъ аргонавтовъ, можно представить сильно распространенное въ древности между евреями сказаніе, что Александръ Македонскій могъ летать по поднебесью, достигая такой высоты, откуда вся земля казалась ему шарикомъ, а море тарелкой (*Bamidbar gaba c. 13*).

²⁾ Въ одномъ изъ подложныхъ писемъ Александра Македонскаго къ Архистотелю между многими удивительными разсказами объ Индіи говорится объ *огненномъ дождѣ*; это сказаніе Дантъ помѣстилъ въ своей поэмѣ (*Адъ пѣсн. XIV ст. 81 и дал.*) Такъ какъ во всѣхъ сказаніяхъ огненные дожди идищаются въ описаніяхъ ада, то Александръ на своемъ пути посѣтилъ не только рай, но и адъ.

³⁾ Поводъ къ подобнымъ представленіямъ ада подали изверженія огнедышащихъ горъ, представляющихъ своими кратерами естественный путь въ глубину земли, или преисподнюю. По римской мифологіи молніи, которыми разитъ Юпитеръ, куются въ нѣдрахъ Этны Вулканомъ и Циклопами.

чѣмъ я вошелъ въ городъ, я услышалъ необыкновенный шумъ, подобный грому. Мнѣ сказали, что это шумъ Саббатіона. Шестъ дней недѣли эта рѣка клубится съ необыкновенною силою; она не имѣетъ воды, но течетъ пескомъ и камнями, имѣя семьдесятъ миль широты.—Напротивъ того р. Менассебентъ Израэль говоритъ, что Саббатіонъ лежитъ на сѣверѣ, около Каспійскаго (Хвалисскаго) моря, и прибавляетъ, что это мнѣніе раздѣляютъ многіе древніе еврейскіе писатели. Если же здѣсь двѣ рѣки индійская и кавказская оспариваютъ имя чудесной рѣки Саббатіона, то это можно помирить тѣмъ же предположеніемъ, какое мы допустили о Гангѣ и Фазисѣ. Индійцы не могли найти истоковъ Ганга, какъ египтяне истоковъ Нила, и вѣрили, что онъ стекаетъ съ неба на землю для смытія грѣховъ человѣческихъ. Евреи взяли у индійцевъ свящ. значеніе этой рѣки, но для объясненія небеснаго происхожденія ея, соединили ее съ темными горами сѣвера. И такъ какъ границы ада и рая у талмудистовъ соприкасаются между собою, то адъ начинается тамъ, гдѣ кончается рай, т. е. непосредственно за райономъ, образуемымъ Гангомъ, Ниломъ и Фазисомъ, другими словами: на всей землѣ, не принадлежащей евреямъ, въ Индіи за рѣкою Гангомъ, на сѣверѣ за темными горами, и на всемъ западѣ, гдѣ дымъ преисподней наполняетъ главнымъ образомъ Италію. Такимъ образомъ рѣка Саббатіонъ, стоя на границѣ между раемъ и адомъ, равняется райскимъ рѣкамъ, взятымъ вмѣстѣ, или есть та же трех-сложная райская рѣка. Этимъ объясняются противорѣчія въ описаніяхъ этой рѣки у талмудистовъ; если она является то бурною, то тихою, то течетъ прозрачною водою, то камнями и пескомъ, такъ это зависитъ отъ того, рассматриваютъ ли ее, какъ границу рая и свѣта, или какъ границу ада и тмы. Подобныя же опредѣленія границы, гдѣ соприкасаются свѣтъ и тма, есть и въ мифахъ грековъ и римлянъ; это именно были границы

ихъ владѣній, за которыми начиналось царство темныхъ, широкихъ водъ, олицетворенныхъ въ мрачномъ Стиксѣ (соответствующемъ талмудическому Саббатіону), окружающемъ жилища тѣней, какъ говорить *Виргилій*:

Mundus ut ad Scylhiam Riphaeasque arduus arces
Consurgit, premitur Libyae devexus in austros.
Hic vertex nobis semper sublimis; at illum
Sub pedibus Styx atra videt, manesque profundi

Illic, ut perhibent, aut intempesta silet nox
Semper, et obtenta densentur nocte tenerbrae,
Aut redit à nobis aurora, diemque reducit.

(*Georgic. I, v. 240 и дал.*)

Къ объясненію талмудической географіи рая и ада нужно прибавить общее представленіе древнихъ раввиновъ о составѣ вселенной, образуемой изъ семи небесныхъ твердей (число взято отъ семи извѣстныхъ древнихъ планетъ) и семи противоположныхъ имъ, параллельныхъ и совершенно равныхъ, земныхъ плоскостей, расположенныхъ одна подъ другою. Эти именно семь небесныхъ и земныхъ пространствъ явились семью отдѣленіями, семью дворцами и семью воротами рая. Дальнѣйшій шагъ въ этой космогоніи сдѣлало средневѣковое католическое представленіе ада, описаннаго въ поэмѣ Данта, гдѣ параллельныя и одна другой равныя подспудныя талмудическія земныя плоскости соединились въ одно цѣлое, образуя воронкообразную пропасть, все болѣе и болѣе суживающуюся по направленію къ центру земнаго шара, составлявшаго, по системѣ Птолемея, средоточіе вселенной.

Самое описаніе рая и ада имѣетъ тотъ же характеръ, какой мы видѣли въ талмудическихъ царствахъ ангеловъ и демоновъ, то есть: рай и адъ представляютъ два противоположныхъ полюса одного великаго всемірнаго царства. Рай есть

область свѣта и огня, поколику свѣтъ и огонь служатъ источникомъ міровой жизни; на это ясно указываетъ чудесный блескъ, посредствомъ котораго праведники видятъ самыя глубины земли, и обращеніе съ праведниками солнца, луны и звѣздъ. Напротивъ того адъ, какъ настоящее царство демоновъ, наполненъ такою густою темнотою, что ее не можетъ разогнать огромное количество огня, поддерживаемаго въ адѣ. Какъ царство свѣта, рай есть область высочайшей красоты и *совершеннѣйшихъ формъ*, такъ что въ немъ послѣдній изъ праведниковъ равенъ по красотѣ прекрасному Іосифу, тогда какъ адъ есть мѣсто безобразій и неустройствъ, или лучше матерія безъ формы. Безформенность внѣшней природы ада показываетъ огонь, это совершеннѣйшее по своей формѣ явленіе, но въ адѣ не имѣющее никакой видимости. Безформенность человѣческаго состоянія въ адѣ показываютъ неприкровенныя тѣла грѣшниковъ, потерявшихъ даже свои собственныя имена въ общемъ хаосѣ лицъ и предметовъ. Такимъ образомъ отношеніе ада и рая есть отношеніе грубой, безформенной матеріи къ прекрасной, цѣлесообразной формѣ. А такъ какъ безъ надлежащей формы немислимо никакое твердое существованіе, то необходимо необразованному безформенному состоянію ада перейти въ правильное и гармоническое. Но когда адъ на пути своего развитія въ состояніи будетъ своимъ содержаніемъ отвѣчать гармоніи міра, онъ потеряетъ свое значеніе и смѣшается съ раемъ. И въ настоящее время рай и адъ отдѣляются ничтожнѣйшій промежутокъ и прямой путь въ рай лежитъ черезъ область ада, отъ прохожденія котораго не свободенъ ни одинъ праведникъ; другими словами: грубая, безобразная форма есть начальная форма всякаго бытія и жизни. Такимъ образомъ рай есть воздѣланная часть ада, а адъ есть первобытный хаосъ, въ которомъ заключался *implicite* самый рай, получившій первую опредѣленную форму гораздо позже ада и долженствующую

цій въ будущемъ принять въ свою область все содержимое ада. Соединить ту и другую область всепримиряющее время, являющееся у талмудистовъ подъ видомъ рѣки Регіона образуемой потокомъ небесныхъ звѣрей, подъ которыми олицетворены теченія планетъ, опредѣлявшихъ время. ¹⁾ У Данта (Адъ. XIV, 24 и дал.) Эта адская рѣка вытекаетъ изъ статуи *Времени*, стоящей на горѣ Идѣ, на островѣ Критѣ, и источающей слезы. Вѣчный потъ небесныхъ звѣрей, или, по Данту, слезы горнаго старца—(символы вѣчныхъ процессовъ бытія) протачиваютъ глыбы земли и такимъ образомъ пролагаютъ путь изъ мрака къ свѣту. Въ этомъ хоотическомъ броженіи, которымъ время приводитъ царство тмы къ свѣту, должны принимать участіе и всѣ жители преисподней юдоли безобавія. ²⁾ Тогда какъ праведники, при совершенныхъ формахъ бытія, проводятъ жизнь въ невозмутимомъ спокойствіи у потоковъ и деревъ райскихъ, грѣшники въ преисподней находятся въ вѣчномъ потокѣ превращеній, или, выражаясь языкомъ талмуд. поэзій, переносятся постоянно съ эшафота на эшафотъ, изъ огня въ огонь. Особенно выразительно съ этой стороны изображенъ адъ въ образѣ стада грѣшниковъ, вѣчно гонимыхъ съ горъ въ долины, и съ долинъ на горы,—образѣ, ввѣтомъ изъ казни въ аду греческаго Сизиса. Мы видѣли уже, что къ этому внушающему образу евреи прибѣгали при изображеніи своего скитальчества по чужимъ землямъ, которое по ихъ вѣрованію должно кончаться вѣчнымъ покоемъ въ городѣ Давидовомъ, т. е. въ земномъ раѣ.

¹⁾ Названіе рѣки Регіона и ея близкое отношеніе къ чудеснымъ звѣрямъ напоминаетъ извѣстное въ греческой мифологій крылатое чудовище Геріона, обгегавшаго на дальнемъ западѣ стадо похищенное у солнца.

²⁾ Въ греч. мифологій Герикулесъ съ освобожденнымъ стадомъ скитца долго скитается по разнымъ теплымъ землямъ, оставляя на скалахъ и утесахъ слѣды своего плуга (символь трудолюбія).

Но, такъ какъ полное совершенство формы, по неоплатонической философіи, стоитъ въ недостижимой дали для міра, какъ послѣдняя цѣль его существованія, и такъ какъ, съ другой стороны, полное отсутствіе формы немислимо въ самой грубой матеріи, то и для райа бываетъ свое время броженія, какъ и для ада свое время покоя. Но что именно талмудическій рай и адъ изображаютъ собою періоды въ развитіи всей міровой жизни, это доказывается тѣмъ, что движеніе райа и покой ада совпадаютъ съ особенными физическими явленіями: первое бываетъ въ мартѣ и сентябрѣ мѣсяцахъ равноденствія, а послѣдній въ еврейскіе праздники, въ главныхъ своихъ частяхъ падающіе на эти же мѣсяцы равноденствія, и еще въ новолунія.

(Продолженіе будетъ.)

Олесницкій.

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИНЪ

КАКЪ ПСИХОЛОГЪ.

(Продолженіе).

II.

Метафизическіе вопросы о душѣ.

Кромѣ разсмотрѣннаго нами ученія о способностяхъ души, очень часто встрѣчается у Августина ученіе о душѣ, имѣющее характеръ чисто метафизическій. На основаніи наблюденій надъ дѣйствіями разума въ способностяхъ животной души, онъ рѣшаетъ главнѣйшіе вопросы о природѣ ея, состояніи, судьбѣ, вообще о такихъ сверхъ-опытныхъ предметахъ, знаніе которыхъ не только интересно, но и необходимо въ религиозно-нравственномъ отношеніи.

Первымъ результатомъ наблюденій надъ дѣйствіями разумной души должно быть убѣжденіе въ ея *духовности*. Этотъ результатъ весьма важенъ, потому что истина духовности души служитъ непоколебимой опорой другой истинѣ, на которой основаны всѣ лучшія надежды человѣка, которая служитъ высочайшей цѣлю нашихъ стремленій и трудовъ, — разумѣемъ истину нашего *бессмертія*.

Но говоря объ этихъ двухъ результатахъ, онъ не могъ не коснуться и нѣкоторыхъ вопросовъ, сопряженныхъ къ нимъ. Если душа духовна, то представляется вопросъ: какъ она соединена съ тѣломъ, которое противоположно ей? Какъ и отъ кого происходитъ? Если душа бессмертна, то какая жизнь

ея по разлученіи съ тѣломъ? Навсегда ли она разлучается съ нимъ, или только на нѣкоторое время?..

О духовности души.

Ученіе о духовности души Августинъ направлялъ противъ матеріалистическихъ взглядовъ на душу, но не тѣхъ грубыхъ эпикурейскихъ взглядовъ, по которымъ душа образовалась сама собою изъ случайнаго соединенія бездушныхъ атомовъ. То общество, среди котораго находился Августинъ, и къ которому обращался съ своими сочиненіями, никогда не могло отдѣлать столь безбожнаго ученія. Были, конечно, и въ христіанскихъ обществахъ люди неправомыслящіе, которые иногда почитали душу матеріальною, и даже только образованною изъ предвѣчной матеріи, а не сотворенною изъ ничего; но никогда не было такихъ, которые учили бы, что душа образовалась сама собою, безъ помощи начала высшаго.

Не смотря однакожъ на это нѣсколько отрадное явленіе, между христіанами, какъ православными, такъ и неправославными, были люди чувственные, у которыхъ чистое понятіе о душѣ было помрачено вслѣдствіе сильной привязанности ихъ къ тѣлу и излишней любви къ матеріальному міру. Въмѣсто того, чтобы отрѣшиться отъ вѣшнихъ и чувственныхъ предметовъ, они старались напротивъ соединиться съ ними, и притомъ такъ тѣсно, что рѣшительно, какъ выражается Августинъ, не имѣли возможности отдѣлиться отъ нихъ. Когда эти люди возвращались въ себя для самопознанія, тогда въ эту область предметовъ невидимыхъ и безтѣлесныхъ вносили образы предметовъ составляемыхъ фантазіей, и стали представлять свою душу чѣмъ-то тѣлеснымъ ¹⁾. «Почему, спрашивали они, повторяя слова древняго языческаго поэта, почему, когда тѣло удручено разнаго рода болѣзнями, болѣзнуеть съ нимъ и душа?

¹⁾ De Trin. X, 5.

Не естественно ли предположить, что со смертію тѣла и душа умираетъ? Почему, когда сила остраго вина проникаетъ въ чело-
вѣка и горячіе пары распространяются по венамъ, слѣдст-
віемъ этого бываетъ тяжесть членовъ? Почему тогда не прямо
и не твердо стоятъ ноги, языкъ медленно поворачивается, умъ
пьянѣетъ, глаза блуждаютъ, крикъ, стоны, брань увеличи-
ваются? Почему это бываетъ, если не потому, что винные пары
помрачаютъ въ тѣлѣ и душу¹⁾?

Особенно беспокоило Августина то, что подобные люди
думали находить подтвержденіе своихъ матеріалистическихъ
взглядовъ въ сочиненіяхъ христіанскихъ писателей, и очень
часто указывали на Тертуліана, который, боясь, чтобы не сочли
чисто безтѣлесный предметъ безсодержательнымъ или *ничьимъ*,
приписывалъ и душѣ тѣлесныя свойства.

«Душа управляетъ тѣломъ и управляетъ внутреннею силою.
Возможно ли это, говоритъ Тертуліанъ, если душа безтѣлесна?
Какимъ образомъ пустой, безсодержательный предметъ можетъ
быть причиною жизненныхъ движеній? Платоники учатъ, что
душа имѣетъ разумную силу, которая постигаетъ безтѣлесные
предметы, и потому сама должна быть безтѣлесною; имъ ка-
жется невозможнымъ, чтобы тѣлесная природа могла быть спо-
собна къ добру или злу. Но и чувствами ощущается безтѣле-
сное, наприм. цвѣтъ, или звукъ... Несправедливо также, что
пищею души служить только безтѣлесное, именно мудрость.
Врачъ Зонаръ замѣтилъ, что душа питается тѣлеснымъ, потому
что когда устаютъ, то освѣжается и укрѣпляется пищей, пить-
емъ; а если челоѣку перестанемъ давать матеріальную пищу,
то душа перестанетъ существовать въ тѣлѣ, сколько бы ни
кормили ее платоновскими или аристотелевскими аргументами.
Наконецъ души необразованныхъ и варваровъ лишены духовной

¹⁾ Lucretius. De rerum natura. lib. III, 446—482.

птицы, онѣ не имѣютъ мудрости; но однакожь живутъ. Не служитъ ли это доказательствомъ того, что наука пользуется не природѣ, а только состоянію души?.. Итакъ душа имѣетъ общія свойства тѣлесности; имѣетъ извѣстную форму, цвѣтъ, пространственное ограниченіе, объемъ, который измѣняется въ длину, ширину и глубину. У души есть свои глаза, свои уши, свои органы, посредствомъ которыхъ человекъ въ бодрственномъ состояніи мыслить, а во снѣ мечтаетъ; а потому богачъ, находясь въ аду, дѣйствительно имѣетъ языкъ, Лазарь пальцы, Авраамъ лоно¹⁾.

Подобное, какъ выражается Августинъ, злоупотребленіе Писаніемъ было причиною того, что многіе христіане, перешедши отъ понятія о тѣлѣ къ понятію о душѣ, подумали, что она подобна тѣмъ частямъ тѣла, которыя видимъ, когда разрѣзываютъ внутренности. Иные думали, что она состоитъ изъ малѣйшимъ недѣлимыхъ частицъ, называемыхъ атомами; другіе сказали, что она не есть субстанція, потому что неспособны были представить другой субстанціи кромѣ тѣла, и, такъ какъ не могли отыскать въ душѣ ничего матеріальнаго, то подумали, что она есть темпераментъ нашего тѣла, или же его гармонія²⁾.

Желая опровергнуть эти матеріалистическія мнѣнія о душѣ, Августинъ обратился за помощію къ философіи Платона, и особенно Плотина, который, какъ извѣстно, развивалъ Платона, и боролся какъ съ грубыми матеріалистическими взглядами (Эпикура и стоиковъ), такъ и утонченными Пифагора и Аристотеля).

Но такъ какъ Плотинъ былъ язычникъ, и нерѣдко высказывалъ такія мысли, которыя или не гармонировали съ христі-

¹⁾ De anima. с. 6, 9.

²⁾ De Trin. X, 7.

анскимъ догматомъ, или были но очень важны для христіанъ; то Августинъ нѣкоторыя изъ его доказательства отвергъ, а нѣкоторыя оставилъ безъ особеннаго вниманія.

Такъ, напримѣръ, Плотинъ доказывалъ нематеріальность души тѣмъ, что она нѣкогда существовала безъ тѣла, и притомъ несравненно лучше; тогда какъ тѣло безъ души существовать не можетъ. Если такъ, говорилъ онъ, то душа имѣетъ природу совершенно отличную отъ тѣла ¹⁾. Августинъ не принималъ этой гипотезы о долговременномъ и блаженномъ состояніи души до нашего рожденія въ этомъ мірѣ.

Плотинъ, опровергая эпикурейцевъ, доказывалъ имъ, что атомы не только сами собою не могутъ образовать души; но еслибы и кто другой захотѣлъ образовать изъ нихъ душу, то не могъ бы; потому что изъ сочетанія атомовъ вышло бы что нибудь или теплое, или холодное, вообще матеріальное, но не мыслящее ²⁾.

Въ сочиненіяхъ Августина не находимъ развитія подобнаго доказательства; потому что онъ, какъ мы уже замѣтили, не имѣлъ дѣла съ людьми, приписывавшими происхожденіе души случайному сочетанію атомовъ.

Коснувшись философіи Эпикура, онъ только замѣтилъ съ нѣкоторой ироніей, что эта философія такъ глупа, что хочетъ произвести изъ мертваго живое ³⁾.

Доказательства Плотина противъ стоиковъ, принимавшихъ душу за тѣло, дѣлятся на два разряда.

Къ первому разряду относятъ доказательства, въ которыхъ онъ проводитъ мысль о томъ, что въ душѣ нѣтъ тѣхъ свойствъ, какія замѣчаются въ тѣлѣ. Тѣло подлежитъ законамъ простран-

¹⁾ Еп. IV, VII, 2. 3. 9.

²⁾ Ib. IV, VII, 6.

³⁾ De civ. Dei. VIII, 5.

ства и времени, но душа только законамъ времени ¹⁾. Тѣло недвижно, мертво; но душа служитъ причиною движенія тѣла, оживляетъ его, управляетъ имъ, какъ музыкантъ инструментомъ ²⁾. Тѣло увеличивается въ своемъ объемѣ; но душа не растетъ, а только усовершенствуется ³⁾.

Эти мысли Августинъ принялъ съ убѣжденіемъ и повторилъ.

Ко второму разряду относятся доказательства, заимствованныя изъ наблюдений надъ свойствомъ и характеромъ нашихъ познаній. Но Плотинъ очень мало говоритъ о дѣйствіяхъ низшихъ познавательныхъ способностей; а особенное вниманіе обратилъ (слѣдуя Платону) на то, что такъ какъ предметомъ нашего мышленія служитъ не только чувственное, но и духовное, безтѣлесное; то и сама душа должна быть духовна, безтѣлесна, потому что подобное познается только подобнымъ ⁴⁾. Очень много также говоритъ онъ о самомъ способѣ познания высшихъ предметовъ, который состоитъ въ отрѣшеніи души отъ всего матеріальнаго и чувственнаго, въ самоуглубленіи. Но у Августина, напротивъ, мы найдемъ самое подробное разсужденіе о дѣйствіяхъ чувствъ, воображенія, памяти, — дѣйствіяхъ, въ которыхъ обнаруживается духовность души.

Все, происходящее въ тѣлѣ, душа чувствуетъ, и чувствуетъ именно въ томъ органѣ его, въ томъ пунктѣ, который подвергся какому либо видоизмѣненію. Это показываетъ, что она присуща въ одно и тоже время во всѣхъ частяхъ тѣла и въ каждой части тѣла находится вся. Но такое вседѣйствующее

¹⁾ Еп. IV, III, 20.

²⁾ Ib. IV, VII, 4. IV, III, 22.

³⁾ Ib. IV, VII, 5.

⁴⁾ Ib. IV, VII, 6.

души было бы невозможно при ея тѣлесности ¹⁾. Тѣло ограничивается извѣстнымъ пространствомъ и подлежитъ различнымъ измѣреніямъ; но если душа дѣйствуетъ во всемъ тѣлѣ и притомъ въ одно и то же время, то она не имѣетъ въ себѣ ничего пространственнаго, а подлежитъ только условіямъ времени ²⁾. Душа дѣйствуетъ во всемъ тѣлѣ независимо отъ него. Жизнь души совершенно отлична отъ жизни тѣла. Совершенство души независимо отъ величины тѣлесныхъ членовъ. Даже нельзя сказать, чтобы душа возрастала съ возрастомъ тѣла; ибо еслибы возрастала, то и уменьшалась бы съ уменьшеніемъ его. Тѣлесныя силы уменьшаются въ старости, въ болѣзни; но благоразуміе и знаніе часто бываютъ совершеннѣе. Тѣло состоитъ изъ частей дѣлимыхъ. Эти части, даже въ то время, когда представляютъ соединеніе однихъ и тѣхъ же элементовъ, никогда не бываютъ тождественны между собою, а всегда чѣмъ нибудь разнятся. Кромѣ того, они непостоянны. Наше тѣло безжизненно, недѣтельно; оно неспособно ничего произвести безъ вліянія внѣшнихъ или внутреннихъ причинъ. Матерія организма измѣняется каждую минуту, а чрезъ нѣсколько лѣтъ можетъ измѣниться и весь организмъ ³⁾.

Разсуждая о чувствахъ, Августинъ доказывалъ, что не столько тѣло дѣйствуетъ на душу, сколько душа на тѣло, и, при посредствѣ его органовъ, на внѣшніе предметы. Хотя ощущеніе въ тѣлѣ не можетъ быть безъ дѣйствія на него внѣшняго предмета; но это дѣйствіе потому только ощущается, что душа своей жизненной силой оживляетъ чувства, и такимъ об-

¹⁾ De Gen. ad litt. VIII, 21. 26. Contr. ep. man. c. 16. Per omnes corporis particulas tota simul adest; in omnibus tota et in singulis tota est, neque enim aliter, quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit. (Ep. 166 ad Hieron.).—In unoquoque corpore et in toto tota est, et in qualibet ejus parte est. (De Trin. VI, 6).

²⁾ Spiritualis tantummodo per tempora mutari potest, corporalis autem per tempora et loca. (De Gen. ad litt. VIII, 20).

³⁾ De quant. an. c. 15.

разомъ направляетъ на нихъ свою собственную дѣятельность. Это показываетъ, что тѣлесные органы суть только инструменты для дѣятельности души. Но ни одно тѣло не можетъ дать движенія и чувствованія ни себѣ, ни другому. Ноги ходятъ, руки работаютъ, глаза видятъ. Почему? Потому, что они повинуются душѣ. Я даю извѣстное направленіе своему чувству, и если оно способно принять такое направленіе, то тотчасъ повинуется моему желанію. Но можно ли допустить, чтобы то, что даетъ движеніе моимъ органамъ, было само такимъ же органомъ? Можно ли думать, чтобы преимущество столь дивное, какъ управленіе массой матеріи, принадлежало самой матеріи, или было одною изъ ея частей? Правда, тѣло иногда не совершаетъ извѣстнаго дѣйствія; но въ этомъ-то болѣе всего и видно различіе души отъ тѣла: первая всегда одна и та же, а послѣднее измѣняется. Часть тѣла можетъ быть разбита парализемъ, но душа по прежнему желаетъ и мыслить. Часть тѣла можетъ омертвѣть, а вмѣстѣ съ тѣмъ и та часть мозга, которая находится въ ней; но душа ничего не потеряла и дѣйствуетъ по прежнему, а если ея намѣренія не исполняются, то причина въ несовершенствѣ орудія ¹⁾.

Если же дѣйствія чувствъ могутъ служить доказательствомъ нематеріальности души, то что сказать о дѣйствіяхъ воображенія, памяти? Возьмемъ во вниманіе даже самую низшую дѣятельность души, т. е. чувственные представленія, которыя душа составляетъ во снѣ о матеріальныхъ предметахъ, или которыя она имѣетъ въ бодрственномъ состояніи, предаваясь мыслительной дѣятельности. И они не могутъ быть названы матеріальными, потому что хотя и имѣютъ сходство съ дѣйствительными предметами, но суть только образы предметовъ, а не самые предметы ²⁾.

¹⁾ Sermo 241.

²⁾ De an. et ej. or. IV, 17. De Gen. ad litt. XII, 2.

Если обратимъ вниманіе на то, какъ много представленій душа имѣетъ о пространственныхъ предметахъ въ своей памяти, и можетъ изъ памяти извлекать ихъ и воспроизводить; то представляется вопросъ: какъ она можетъ принять въ себя такое множество предметовъ, если она тѣлесна; ибо тѣло относительно своей пространственности ограничивается своей собственной субстанціей и за нее не выходитъ? ¹⁾. Гдѣ берутся эти образы, гдѣ носятя, или гдѣ формируются? Еслибы они не превосходили величиной нашего тѣла, то иной сказалъ бы, что въ томъ самомъ тѣлѣ, въ которое заключена душа, она составляетъ и сохраняетъ эти образы. Но что сказать, когда тѣло занимаетъ самую малую часть пространства, а духъ вращаетъ въ себѣ образы неизмѣримыхъ странъ и неба и земля, когда эти образы не могутъ наполнить души, не смотря на то, что кучами входятъ въ нее? Не явно ли, что она не столько овладѣвается образами величайшихъ мѣстъ, сколько сама овладѣваетъ ими ²⁾? «Самые образы служатъ доказательствомъ того, что душа нематеріальна; потому что развѣ можно назвать тѣлами то, что видишь во снѣ, небо, землю, море, солнце, луну, звѣзды, рѣки, горы, деревья, животныхъ? Кто думаетъ, что это тѣла, хотя они и подобны тѣламъ, тотъ ужасно обманывается. Изъ этого рода есть даже тание, которые, по мановенію Божію, имѣютъ иное значеніе или во снѣ, или въ экстазѣ. Кто можетъ изслѣдовать или сказать, откуда они бываютъ, т. е. какой ихъ какъ бы матеріаль? Безъ всякаго сомнѣнія, впрочемъ, духовный, а не тѣлесный; потому что это образы тѣлъ, а не самыя тѣла. Они образуются размышленіемъ бодрствующихъ, и содержатся въ глубинахъ памяти; и изъ ея сокровенныхъ вѣдръ, не знаю какимъ чуднымъ обра-

¹⁾ De qu. an. V, 14.

²⁾ Contr. ep. man. c. 17.

зомъ, при воспоминаніи, выходятъ и представляются какъ бы предъ глаза. Столь многіе и столь великіе образы тѣлъ, если бы душа была тѣлесна, она не могла бы ни обнять мыслію, ни содержать въ памяти. Что же удивительнаго, если она и сама себѣ является въ подобіи своего тѣла, но безъ тѣла? Ибо не съ своимъ тѣломъ она является себѣ во снѣ; а только въ подобіи своего тѣла она какъ бы пробѣгаетъ чрезъ извѣстныя и неизвѣстныя мѣста, и чувствуетъ себя веселой, или скорбитъ. Но я думаю, что и ты не осмѣлишься сказать, что та форма, которую она, повидимому, имѣетъ во снѣ, есть настоящее тѣло» ¹⁾.

«Еслибы душа была тѣломъ, а тѣлесное было образомъ, въ которомъ она видитъ во снѣ, то ни одинъ человѣкъ, имѣя отрубленный членъ, не видѣлъ бы себя во снѣ имѣющимъ этотъ членъ. Но душа видитъ свое тѣло иногда неповрежденнымъ, а иногда неимѣющимъ какого либо члена ²⁾. Не всякое подобіе тѣла есть тѣло. Усни, и увидишь; но когда пробудишься, бодрственно различи, что видѣлъ. Ибо во снѣ ты представишь себя какъ бы тѣлеснымъ; но это будетъ не тѣло твое, а твоя душа, не истинное тѣло, а подобіе тѣла. Она броситъ твое тѣло, и будетъ прогуливаться сама, замолчитъ языкъ твоего тѣла, но заговоритъ она; закроются твои глаза, но она будетъ видѣть» ³⁾.

Еще болѣе: мы можемъ представлять и познавать не только чувственное, но и сверхчувственное, духовное, и слѣд. такіе предметы, которые совершенно просты. Кто, наприм., можетъ доказать вещественность внутреннихъ явленій нашей жизни, каковы: мысль, сомнѣніе, воля, чувства любви, радости,

¹⁾ De an. et ej. or. IV, 17.

²⁾ Ib. c. 19.

³⁾ Ib. c. 21.

скорби? Кто может сказать, что матеріальна идея о Богѣ, когда предметомъ ея служить не тѣло, но самый чистѣйшій духъ? Кто назоветъ матеріальными математическій пунктъ, математическую линію, которыхъ нельзя созерцать никакими тѣлесными глазами? Итакъ, если справедливо, что причина и дѣйствіе находятся во взаимномъ между собою отношеніи; то явно, что душа, которая способна къ такому сверхчувственному познанію, сама есть сверхчувственное, т. е. безтѣлесное, простое и духовное существо. Когда душа разсматриваетъ мысленно неизмѣняемые предметы, то этимъ показываетъ сходство съ ними ¹⁾.

Наконецъ, какъ познаемъ мы эти сверхъопытные предметы? Когда душа обнаруживаетъ высшую дѣятельность, т. е. возносится къ познанію высочайшихъ божественныхъ истинъ, тогда она отрѣшается отъ тѣла и заключается въ саму себя; и чѣмъ болѣе отрѣшается отъ тѣла, тѣмъ познаніе ея бываетъ совершеннѣе. Она познаетъ невидимое безъ помощи тѣлесныхъ органовъ; безконечнаго достигаетъ однимъ своимъ разумомъ. Подобное явленіе было бы невысказуемо, еслибы душа была тѣлесна ²⁾.

Такъ Августинъ доказываетъ духовность души, принимая во вниманіе наши высшія истины и способъ ихъ познания. Но имѣютъ ли силу всѣ эти доказательства?

Доказательства духовности души, заимствованныя Августиномъ изъ геометріи, говорятъ, далеко не могутъ устранить всѣхъ трудностей при рѣшеніи предложеннаго вопроса. Даже

¹⁾ De qua. an. 13. 14. De an. et ej. or. IV, 14. 15. 19. Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia, et dic mihi, utrum res ipsas non agnoscas, quarum ista sunt nomina, vel sic agnoscas, ut aliqua lineamenta corporum videat? (15).

²⁾ Enarr. in Psalm. 125. 4.

богѣ, сравненіе души съ пунктомъ не безопасно, и, повидимому, благопріятствуетъ тому ученію, которое Августинъ хочетъ опровергнуть. Матеріализмъ можетъ сказать: я охотно допускаю сходство между душою и математическимъ пунктомъ. Но пунктъ не есть что либо дѣйствительно существующее, а есть чистое понятіе ума; если же такъ, то слѣдовательно и душа не имѣетъ дѣйствительнаго существованія. Августинъ долженъ былъ различить, какъ это сдѣлалъ позже Лейбницъ, пунктъ метафизическій отъ пунктовъ физическаго и математическаго. Пункты физическіе, говоритъ Лейбницъ, не нераздѣлимы, пункты математическіе нераздѣлимы, но отвлеченны; пунктъ метафизическій можетъ быть названъ и недѣлимымъ и дѣйствительнымъ. Отсюда онъ заключаетъ, что метафизика, а не физика, или математика, представляетъ истинное понятіе о дѣйствительности жизни.

Не приписывая большой силы приведенному доказательству Августина, мы однакожь почитаемъ нужнымъ замѣтить, что онъ, собственно говоря, не уподобляетъ души математическому пункту; а если говорить, что душа можетъ представлять безтѣлесное, (какъ на примѣръ математическій пунктъ математическую линію), то разумѣетъ представленіе не самаго предмета, а только силы его, значенія.

Онъ не могъ не знать, что наша душа не въ состояніи представить несуществующаго или *ничего*, а способна только умозаключать, что кромѣ матеріальнаго должно существовать духовное, и что это духовное должно быть совершенно противоположно матеріальному. Онъ нигдѣ не сказалъ, что мы можемъ вообразить математическій пунктъ или линію, а напротивъ всегда называлъ подобные предметы невообразимыми¹⁾. Но недостатокъ воображенія восполняетъ дѣйствіе разума, этого внутренняго глаза, который видитъ математическіе предметы

¹⁾ См. ст. о памяти и воображеніи.

точно также, какъ видитъ свою душу, т. е. *въ проясленіяхъ* ¹⁾.

Если будемъ буквально понимать ученіе Августина (заимствованное также у Плотина), о способности души совершенно отрѣшаться отъ тѣла, то окажется, что онъ проповѣдуетъ несбыточное. Человѣкъ можетъ иногда забыть о своемъ тѣлѣ, и не обращать вниманія на внѣшніе предметы; но нѣтъ ни одной минуты въ жизни человѣка, когда бы наша душа была рѣшительно свободна отъ вліанія тѣла и внѣшняго міра. Известно также, что наши чувства служатъ единственными органами для приобрѣтенія познаній о внѣшнемъ мірѣ, а еслибы не существовалъ внѣшній міръ, то невозможенъ былъ бы актъ мышленія. Какимъ же образомъ можно обойтись безъ чувствъ?

Отвѣтомъ на это можетъ служить слѣдующее мѣсто изъ сочиненія Августина *De Genesi ad litteram*. «Если что либо видимъ глазами, то хотя и постоянно образъ его находится въ духѣ, но не всегда распознается. Онъ распознается только тогда, когда отвлечемъ глаза отъ того, что видимъ. И если душа не имѣетъ разума, какъ напримѣръ душа животнаго, то весь актъ и ограничивается только чувственнымъ созерцаніемъ; а если душа разумна, *то возвыщается и разуму*» ²⁾. Эти слова показываютъ, что Августинъ, повторяя слова Плотина, хочетъ сказать, что если мы будемъ только чувствовать, а не размышлять о томъ что чувствуемъ, то ничего не будемъ знать; а для того чтобы размышлять, мы должны собрать внутрь себя образы, воспринимаемые отъ чувствъ, и потомъ устремить на нихъ взоръ разума, не развлекая его внѣшними предметами.

¹⁾ Lineam interiore quodam oculo, id est intelligentia, videre concessum est... videt se animus per intelligentiam. (*De quant. an. c 14*).

²⁾ Si anima rationalis est, etiam intellectui nuntiatur. (*De Gen. ad. litt. XII, II*).

Касательно того, что душа не есть гармонія тѣла, у Плотина можно найти нѣсколько доказательствъ (заимствованныхъ впрочемъ у Платона); но Августинъ особенное вниманіе обращаетъ на способность души отрѣшаться отъ тѣла, и этотъ фактъ представляется ему достаточнымъ опроверженіемъ ученія о душѣ какъ гармоніи. «Еслибы душа была гармоніей, т. е. только результатомъ единства тѣлесныхъ членовъ, то въ такомъ случаѣ она относилась бы къ тѣлу не болѣе какъ акциденція, и слѣд. не могла бы отрѣшиться отъ тѣла» и проч. ¹⁾).

Плотиновыхъ доказательствъ духовности души, направленныхъ противъ ученія Аристотеля о душѣ какъ *энтелехти* тѣла, Августинъ подробно не разсматриваетъ; а на мѣсто ихъ ставитъ ученіе о томъ, что душа не имѣетъ тѣлеснаго вида, направляя это ученіе противъ Тертуліана.

«Говорятъ нѣкоторые, пишетъ Августинъ», что душа принимаетъ форму отъ тѣла, и съ увеличеніемъ тѣла растетъ и распространяется; но они не обращаютъ вниманія на то, какъ иногда удивительна бываетъ душа юноши или старца, хотя бы его руки были отрѣзаны еще въ дѣтствѣ. Ты говоришь, что рука души сжимается, дабы съ рукою тѣла не быть отрѣзанною, и, сжимаясь, заключается въ другія части тѣла. Откуда же эти мышцы души, при сокращеніи тѣла, заимствовали форму, если тѣло, въ такомъ случаѣ, не имѣетъ той формы, какую должно имѣть? Тертуліанъ приписываетъ душѣ цвѣтъ воздушный и свѣтлый, и говоритъ: есть внутренній человекъ и есть внѣшній; и внутренній имѣетъ свои глаза и свои уши, которыми народъ долженъ былъ видѣть и слышать Господа; имѣетъ и прочіе члены, которыми пользуется при размысленіи и наслаждается во снѣ. Итакъ вотъ какими глазами и ушами долженъ былъ народъ слышать и видѣть Господа! Тѣми, кото-

1) См. De imm. an. c. XIV, XXXII.—De Gen. ad litt. VII, 14.

рыми душа пользуется во снѣ! Но если кто либо самого Тертуліана видѣлъ во снѣ, то конечно никогда не скажетъ, что и самъ Тертуліанъ видѣлъ его во снѣ и съ нимъ говорилъ. Притомъ же, кто когда видѣлъ душу во снѣ въ цвѣтѣ воздушномъ и свѣтломъ? Конечно, можетъ и это привидѣться во снѣ; но когда человѣкъ пробудится отъ сна, тогда не подумаетъ, что душа его такого цвѣта. Эѳіопъ развѣ не видитъ себя во снѣ чернымъ? А если видитъ иначе, то не удивляется ли тому? Но въ воздушномъ или свѣтломъ цвѣтѣ, не знаю, видѣлъ ли онъ когда либо себя, если никогда объ этомъ не читалъ или не слышалъ! ¹⁾.

Притча о богатомъ и Лазарѣ, на которую указывалъ Тертуліанъ въ подтвержденіе своей мысли о матеріальности души, казалась Августину только доказательствомъ того, что душа можетъ иногда принимать тѣлесный видъ. «Ты самъ сказалъ», пишетъ онъ, «и справедливо сказалъ, что пища и одежда необходима тѣлу, а не душѣ. Итакъ почему же богатъ въ аду жаждалъ капли воды? Почему Самуилъ послѣ смерти явился въ одѣяніи? Неужели богатъ желалъ укрѣпить развалины души посредствомъ чувственной влаги? Неужели Самуилъ вышелъ изъ тѣла одѣтымъ? Въ первомъ была истинная скорбь, потому что страдала душа; но не для тѣла онъ просилъ помощи. И послѣдній явился одѣтымъ, потому что душа не была тѣломъ, но имѣла только *подобіе тѣла*» ²⁾.

Но отвѣтивши такъ рѣшительно и удачно на доказательство тѣлесности души достоуважаемаго писателя церкви, Августинъ оказался слишкомъ робкимъ, когда ему предложенъ былъ вопросъ объ этомъ его учениками и даже малолѣтними. Однажды его

¹⁾ De Gen. ad litt. X, 23.

²⁾ De an. et ej. orig. IV, 19.

ученики нашли насѣкомое съ множествомъ ногъ, походившее на червя. Когда одинъ изъ нихъ разрубилъ насѣкомое на двѣ части, то замѣтилъ, что эти части начали двигаться, такъ что изъ одного насѣкомаго какъ будто сдѣлалось два. Неумѣя объяснить явленія, они принесли насѣкомое къ Августину и разрубили еще на нѣсколько частей; но несмотря на то, каждая часть двигалась и представляла видъ новаго насѣкомаго.

Августинъ глубоко задумался надъ этимъ явленіемъ, которое можетъ казаться негармонирующимъ съ ученіемъ о простотѣ и духовности души, и, не имѣя возможности объяснить его изъ законовъ физическихъ, прибѣгъ къ аналогіи.

«Когда ты произносишь слово *sol*, а я, слыша это слово, представляю солнце; то не кажется ли тебѣ, что самое слово какъ бы приняло отъ тебя значеніе и перенесло его ко мнѣ? Поелику же самое слово состоитъ изъ звука и значенія, а звукъ относится къ ушамъ, значеніе же къ уму; то не думаешь ли ты, что въ словѣ, какъ въ нѣкоемъ животномъ, звукъ есть тѣло, а значеніе какъ бы душа звука? Конечно думаешь. Теперь обрати вниманіе на слѣдующее: можетъ ли звукъ слова быть раздѣленъ буквами, когда душа его, т. е. значеніе, нераздѣлимо? Можетъ. Но когда этотъ звукъ раздѣляется на отдѣльныя буквы, то кажется ли тебѣ, что онъ удерживаетъ то же значеніе? Отдѣльныя буквы, отвѣтишь, не могутъ означать то, что означаетъ слово, состоящее изъ буквъ. А когда слово, раздѣленное на буквы, теряетъ свое значеніе; то не подобно ли это тому, когда, по раздробленіи тѣла уходитъ душа? Иначе не есть ли это какъ бы смерть слова?»

«Итакъ если ты достаточно увидѣлъ въ этомъ сравненіи, какимъ образомъ при разрывѣ тѣла можетъ не разрываться душа, то пойми теперь, какимъ образомъ самые куски тѣла, когда душа не расчѣнена, могутъ жить. Ты уже согласился, что значеніе есть какъ бы душа слова, а звукъ тѣло его, и

что при раздѣленіи слова *sol* на части, ни одна часть его не удерживаетъ прежняго значенія. Но возьмемъ другое слово, наприм. *Lucifer*. И первая часть этого слова имѣетъ свое значеніе (*luci*) и вторая (*fer*), а будучи соединены означаютъ *звѣзду*; слѣд. въ той и другой части есть какъ бы душа. Какъ для дѣлаго насѣкомаго больше мѣста, чѣмъ для части его; такъ большій срокъ времени требуется для произнесенія слова *Lucifer*, чѣмъ для произнесенія слова *luci*. И какъ оно не перестаетъ жить въ этомъ значеніи, не смотря на то что срокъ времени, потребный для произнесенія полного слова, уменьшился (ибо не идея раздѣлилась отъ времени, но раздѣлилось слово); такъ надобно думать, что по раздѣленіи тѣла насѣкомаго, часть его нѣсколько жила и въ меньшемъ мѣстѣ потому самому, что была часть, но душа нѣсколько не раздѣлилась, не сдѣлалась меньшею отъ меньшаго мѣста, и имѣла всѣ члены животнаго требующаго большаго пространства¹⁾.

Подобный отвѣтъ можетъ служить доказательствомъ остроумія и проникательности Августина; но требуемаго объясненія въ немъ нѣтъ, потому что въ основаніи его лежитъ только сравненіе, а *comparaison*, по пословицѣ, *n'est pas raison*. Впрочемъ и самъ Августинъ не скрываетъ того, что онъ дѣлалъ подобное сравненіе главнымъ образомъ для того, что не должно сомнѣваться въ истинной духовности души, когда представляются явленія непонятныя для насъ. Не думаемъ, говоритъ онъ, чтобы червь земной могъ разрушить аданіе нашего разума. Трудность объясненія можетъ быть происходить просто отъ нашего слабоумія. Очень можетъ быть, что причина этого явленія намъ неизвѣстна потому, что она сокровенна для человѣческой природы; а можетъ быть она извѣстна какому либо человѣку, но этотъ человѣкъ не можетъ быть нами спрошенъ.

¹⁾ De quant. an. c. 21. 22.

Есть у Августина еще одно доказательство духовности души, при изложеніи котораго онъ высказалъ нѣсколько мыслей вполне оригинальныхъ. Это доказательство онъ находитъ въ *самосознаніи*.

Если душа дѣлаетъ себя предметомъ изслѣдованія, то имѣетъ знаніе о себѣ; ибо какъ она могла бы сдѣлать себя предметомъ изслѣдованія, еслибы не имѣла знанія о себѣ? ¹⁾ Итакъ, когда ея стремленіе къ познанію себя исходитъ отъ ней самой, и притомъ какъ цѣлаго субъекта, и если она имѣетъ знаніе какъ объ этомъ стремленіи, такъ и о себѣ самой, то она должна бы, еслибы была тѣлесною, и знать о себѣ какъ о тѣлесной; даже должна бы имѣть ясное понятіе о томъ качествѣ, какое ей свойственно, какъ тѣлу. (Если бы, наприм., была воздушной или огненной природой, или, какъ говорятъ перипатетики, пятой стихіей, то непосредственно сознавала бы это свойство.) Но на самомъ дѣлѣ мы не замѣчаемъ ничего подобнаго; и никогда не можемъ почерпнуть изъ собственнаго сознанія той увѣренности, что душа есть тѣло. Мнѣнія философовъ о природѣ души различны: одни утверждаютъ, что она есть тѣло, а другіе отрицаютъ это положеніе. Ясно, что увѣренности нѣтъ. Но если душа есть тѣло, то почему она не сознаетъ себя таковою, она, которая знаетъ себя лучше, нежели небо и землю, потому что нѣтъ ничего ближе къ познанію души, какъ она сама? Еслибы душа была тѣломъ, то не думала бы о себѣ, какъ о всѣхъ другихъ тѣлахъ, при помощи представленій и образовъ,—а думала бы какъ о себѣ самой, какъ о своей мысли,—непосредственно и безъ образовъ. ²⁾

Для того, чтобы подумать о матеріальныхъ предметахъ, душа должна прибѣгнуть къ силѣ воображенія, потому что

¹⁾ De Trin. X, 84. Cum mens se novit, substantiam suam novit. (ib. X, 10.) Quid tam menti adest, quam ipsa mens? (ib. X, 7.)

²⁾ De Gen. ad litt. VII, 21.—De an. et ej. orig. IV, 19.

эти предметы есть нѣчто внѣшнее, чуждое, отсутствующее. Но о своемъ мышленіи она знаетъ непосредственно. Она различаетъ то, что думаетъ, отъ того, что знаетъ, и придерживается послѣдняя, какъ истины, признанной всѣми. Для всякаго также ясно, что мышленіе предполагаетъ жизнь, а жизнь бытіе, такъ что то, что мыслить, вмѣстѣ и жить. Что душа живетъ и познаетъ себя, что она имѣетъ желаніе, мысль, знаніе, сужденіе, это до такой степени возвышено надъ сомнѣніемъ, что самое сомнѣніе служитъ доказательствомъ этой душевной дѣятельности; потому что въ сомнѣніи проявляется и жизнь и знаніе и воля и мышленіе и сужденіе. Это такіа явленія, которыя представляетъ себѣ душа не какъ что-либо привходящее отвнѣ, но какъ то, въ чемъ она существенно обнаруживается. Разоблачите эти дѣйствія отъ всего матеріальнаго, отвлеките душу отъ этихъ объектовъ, и останется она сама, ея мыслящая и познающая субстанція. ¹⁾ Я замѣчаю въ своей душѣ простоту, единство, неизмѣняемость. Въ существованіи этихъ свойствъ я удостовѣряюсь не посредствомъ хитрыхъ умозаключеній, но яснымъ, прямымъ, непосредственнымъ внутреннимъ свидѣтельствомъ сознанія. ²⁾ Эти свойства всегда въ душѣ моей, во всякое время. Когда человекъ говоритъ что-либо о своемъ я, то разумѣетъ не тѣло, но нѣчто отличное отъ тѣла, то, что чувствуетъ себя единымъ при всемъ измѣненіи тѣлеснаго, что остается тѣмъ же, тогда какъ стра-

¹⁾ De Trin. V, 6, 7, 8, 10.—Quoniam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra omnes notitias, quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis, et ea quae posuimus omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse, diligentius attendamus... ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quiddid ei de se remanet, hoc solum ipsa est. (10).

²⁾ Animam non esse corpoream non me putare, sed plane scire, audeo profiteri. (De Gen. ad litt. XII, 38.) Si anima in sua natura non fallatur, incorpoream se esse comprehendet. (Ep. 137).

сти воспаляются и потухают... Наши мысли различны, наши чувствованія разнообразятся непрестанно, измѣнчивы и наши рѣшенія. Но всё наши мысли, чувствованія и рѣшенія, каковы бы они ни были, сосредоточиваются въ одномъ общемъ центрѣ, гдѣ произносится судъ объ ихъ сходствѣ и несходствѣ. Есть тамъ кто-то сравнивающей, предпочитающей одно другому, устраняющей противоположное: Еслибы этимъ центромъ было не простое начало, то одна часть испытывала бы чувство, а другая занималась бы мыслию, одна была бы внутри, а другая снаружи, и такимъ образомъ сравненіе было бы невозможно. ¹⁾

Независимость души, возвышенность ея природы нигдѣ лучше не открывается, какъ въ борьбѣ, которую ведетъ душа съ тѣломъ и страстями, въ силѣ и власти надъ ними. Страсть мщенія можетъ взволновать мою кровь и отразиться во всѣхъ членахъ тѣла; но въ то время, когда рука моя поднята, чтобы нанести ударъ противнику, душа можетъ остановить руку. Могла ли бы это сдѣлать душа, еслибъ была матеріальна? ²⁾

Если же такъ, то, прибавляетъ Августинъ, «самая грѣшная душа лучше превосходнѣйшаго тѣла,—лучше не по заслугамъ, но по природѣ. Порицаю душу, хвалю тѣло: душу порицаю, потому что непотребна; хвалю тѣло, потому что изящно. Впрочемъ въ своемъ родѣ хвалю и порицаю душу; въ своемъ родѣ хвалю и порицаю тѣло. Если спросишь меня: что лучше, то ли, что я порицалъ, или то, что хвалилъ? то я отвѣчу тебѣ: то, что я порицалъ, лучше того, что я хвалилъ. То подобно золоту неблестящему, неочищенному, грязному; а это—отличному, очищенному свинцу. То хорошо по природѣ, а это по отдѣлкѣ.» Природа души гораздо пре-

¹⁾ De Trin. VI, 6.—De civ. Dei. XI, 10.

²⁾ Quaest. 84. qu. 8.

восходище природы тѣла. Душа есть существо духовное, бѣтѣлесное, близкое къ субстанціи божественной Она невидима, управляетъ тѣломъ, движетъ членами, направляетъ чувства, составляетъ понятія, обнаруживаетъ дѣйствія, принимаетъ образы безконечныхъ предметовъ.

Такова вещь душа, что даже будучи мертвою, способна даровать жизнь тѣлу. Душа нечестиваго, душа невѣрнаго, душа развращеннаго, жестокосердаго, мертва; но однакожь оживаетъ тѣло: движетъ руки для дѣйствованія, ноги для хожденія, направляетъ взоръ для созерцанія, склоняетъ уши для слышанія, избѣгаетъ скорбей, желаетъ удовольствій. ¹⁾

О СВЯЗИ ДУШИ СЪ ТѢЛОМЪ.

Еще въ то время, когда Августинъ принадлежалъ къ сектѣ манихеевъ, ему въ высшей степени не нравилось ученіе о двухъ душахъ въ человѣкѣ. Собственное внутреннее чувство говорило ему громко и постоянно, что человѣкъ имѣетъ только одну душу, которая способна дѣлать и добро и зло. Наблюденіе надъ дѣйствіями души показало ему также, что душа и въ то время, когда представляетъ тѣлесные предметы, представляетъ ихъ духовно; и потому онъ не находилъ нужнымъ принимать ученіе греческихъ отцовъ о трехчастномъ составѣ природы человѣческой. Человѣкъ, говоритъ Августинъ, состоитъ изъ двухъ

¹⁾ Enarr. in psalm. 145 c. 4.—Sermo 66. Многія изъ этихъ мыслей такъ сходны съ мыслями Декарта, что не безъ основанія одинъ изъ анонимныхъ корреспондентовъ Декарта въ своемъ письмѣ къ нему сказалъ: «То, что вы написали о различіи, существующемъ между душою и тѣломъ, представляется мнѣ весьма яснымъ, очевиднымъ и совершенно вѣрнымъ, и такъ какъ нѣтъ ничего древнѣе этой истины, то я совершенно доволенъ, видя, что почти это же самое нѣкогда рѣшено чрезвычайно отчетливо и превосходно бл. Августиномъ въ книгѣ X-й о Троицѣ, и преимущественно въ 10-й главѣ.» (Descartes, Oeuvres compl. t. X, p. 138.)

частей: *тѣла* и *духа*: (homo constat ex corpore et spiritu ¹⁾).

Но слово *духъ* можетъ быть различно понимаемо. Св. Писаніе словомъ spiritus (отъ spirare—дышать, дуть) обозначаетъ и дыханіе жизни, жизненный духъ, или жизненную силу, вообще все то, что существуетъ, но не есть тѣло. Преимущественно же подъ словомъ spiritus, въ св. Писаніи, разумѣется *умъ*: mens, ratio ²⁾. Внутренняя природа человѣка иногда въ Писаніи называется душой, а иногда духомъ: объ Адамѣ сказано, на примѣръ: *и бысть человекъ въ душу живу*; объ Иисусѣ Христѣ: *и преклонь главу, предаде духъ*. Но въ томъ и другомъ случаѣ разумѣется естество духовное, отличное отъ тѣла (когда говорится о душѣ Адама, то разумѣется и духъ, а когда говорится о духѣ Христа, что разумѣется и душа ³⁾). И потому надобно думать, что когда нашъ духъ обращаетъ свою дѣятельность на тѣло, тогда онъ можетъ быть названъ *душою*; а когда возвышается надъ тѣломъ и обнаруживаетъ высшую силу мысли и знанія, въ то время онъ есть *духъ* въ собственномъ смыслѣ слова. Такимъ образомъ духъ не есть что либо само по себѣ самостоятельное, субстанціально отличное одъ души, но есть только ея высшее, совершеннѣйшее проявленіе. Духъ есть извѣстная сила, извѣстная способность души, но сила и способность низшая разума: est vis animae quaedam, mente inferior. Духъ и душа различаются какъ два состоянія, какъ два условія, въ которыхъ можетъ находиться человѣкъ; но не

¹⁾ Serm. 128 de verb. evang. Ioan. 5, 7.

²⁾ De an. et ej. or. IV, 23. Quidquid corpus non est, spiritus dicitur (De Gen. ad litt. XII, 7). Spiritus hominis in scripturis dicitur ipsius animae potentia rationalis, qua distat a pecoribus. (De Gen. c. man. 11, 8).

³⁾ De an. et ej. or. 11, 2. На этомъ основаніи, говорить Августинъ, можно сказать, что человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла: Homo, quod nemo ambigit, constat ex anima et corpore. (De Gen. ad litt. 11, 8).

какъ двѣ субстанціи, или два жизненныхъ начала въ одномъ человѣкѣ ¹⁾).

Несмотря однакожъ на столь ясныя выраженія Августина о двухъчастномъ составѣ природы человѣческой, вѣкоторые писатели находили основаніе думать, что Августинъ принималъ ученіе и о трехъчастномъ составѣ. Основаніемъ для нихъ служило, по преимуществу, слѣдующее мѣсто въ сочиненіи *De anima et ejus origine*.

«Справедливо, что св. Павелъ и иначе говоритъ о духѣ человѣка, и совершенно отличаетъ его отъ ума: *аще бо молюся языкомъ, духъ мой молится, а умъ мой безъ плода* ²⁾. Но мы теперь не говоримъ объ этомъ духѣ, который отличенъ отъ ума: (*qui est a mente distinctus*). Это вопросъ трудный.» ³⁾. Если же такъ, то не ясно ли, говорить, что епископъ иппонійскій, ссылаясь на авторитетъ Павла, признаетъ духъ чѣмъ-то существенно отличнымъ отъ разума, и слѣдовательно допускаетъ существованіе двухъ внутреннихъ началъ, двухъ двигателей въ человѣкѣ?

Но объясненіе приведенныхъ словъ Августина можно найти въ 7-й и 8-й глав. XII книги *De Genesi ad litteram*, которыя посвящены рѣшенію этого труднаго вопроса. «Слово *духъ*,» пишетъ нашъ философъ, принимается въ различныхъ значеніяхъ: Апостоль называетъ духовными *тѣла*, которыя будутъ имѣть святые по воскресеніи, потому что сказано: *стѣтся тѣло душевное, востаетъ же духовное* ⁴⁾. Духомъ называется иногда *воздухъ*, или вѣтеръ, который есть движеніе воздуха: *хвалите Господа, сказано, оны, градъ, снѣгъ*,

¹⁾ De civ. Dei X, 29. Epist. 238 ad Pascent. De imm. an. c. 15.

²⁾ 1 Кор. XIV, 14.

³⁾ I, 22.

⁴⁾ 1 Кор. XV, 44.

юлость, духъ бурень, творящая слово Бю ¹⁾. Духомъ называется душа, какъ животныхъ такъ и человѣческая, что можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ Екклезіаста: *кто вѣсть духъ сыновъ человеческихъ, аще той восходитъ юрь, и духъ скотскій, аще нисходитъ той долу въ землю* ²⁾; называется духомъ и разумная душа или разумъ (*mens rationalis*), который есть какъ бы главь души и въ которомъ заключается образъ Божій и способность богопознанія: *обновитесь духомъ ума вашего и облечытесь въ новаго чловѣка, созданнаго по Богу въ правдѣ и преподобіи истины* ³⁾. *Азъ умомъ служу закону Божію, плотию же закону грѣховному* ⁴⁾. Наконецъ духомъ называется самъ Богъ: *духъ есть Богъ, и иже кланяется Ему духомъ и истинною досточитъ кланятися* ⁵⁾. И такъ подъ словомъ языкъ апостоль разумѣть таинственные символы, которыхъ нельзя понять безъ содѣйствія разума, а потому и сказано: *глаголя языки, не чловѣкомъ глаголетъ, но Богу; никтоже бо слышитъ, духомъ же глаголетъ тайны*. Этимъ ясно показывается, что въ приведенномъ мѣстѣ онъ разумѣть тотъ языкъ, въ которомъ заключаются знаменія и образы вещей, постигаемые только разумомъ. И такъ какъ движеніе языка въ устахъ суть знаки вещей, а не самыя вещи, то св. Павелъ словомъ языкъ называетъ метафорически всякій символъ, прежде чѣмъ будетъ понято его значеніе. Кажется, что названіе духъ употреблено въ смыслъ спеціальномъ и указываетъ на свойство души низшее *разумнїя* (*intelligentiae*), то свойство, въ которомъ выражаются образы вещей тѣлесныхъ ⁶⁾.

¹⁾ Пс. 148, 8.

²⁾ III, 21.

³⁾ Еф. IV, 23.

⁴⁾ Рим. VII, 25.

⁵⁾ Иоан. IV, 24.

⁶⁾ Ubi corporaliū rerū imagines exprīmantur.

Если человекъ состоитъ изъ души и тѣла, то какимъ образомъ можетъ быть взаимодействие между этими частями нашей природы, когда онѣ взаимно между собою противоположны? Вопросъ трудный, даже неразрѣшимый: это есть, говорить Августинъ, тайна, которой постигнуть человекъ не можетъ ¹⁾.

Августинъ даже немогъ найти удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ: *посредствомъ чего* дѣйствуетъ душа на тѣло и тѣло на душу? Ему извѣстна была *systema influxus phisici* Аристотеля, эта единственная въ древней философіи гипотеза, придуманная для объясненія взаимодействия, существующаго между душою и тѣломъ. Но она не могла показаться нашему философу удовлетворительною. «Не матеріальная субстанція,» училъ Аристотель, «которую мы называемъ душою, соединена съ общимъ чувствилищемъ (*sensorium commune*). Все то, что дѣйствуетъ на нервы, сообщается чрезъ нервы общему чувствилищу, а чрезъ него душѣ; а все, происходящее въ душѣ передается изъ этого чувствилища во всѣ нервы и производитъ ощущение.» Ясно, что въ этой системѣ хороша сторона фактическая. Аристотель указываетъ на дѣйствительный фактъ, въ которомъ нельзя сомнѣваться, т. е. что между душою и тѣломъ существуетъ самая тѣсная, неразрывная связь, и что проводникомъ впечатлѣній служатъ нервы. Но отвѣта на предложенный вопросъ система Аристотеля, собственно говоря, не давала; потому что, какъ замѣчаетъ Эрдманнъ, вопросъ былъ о томъ: какимъ образомъ возможно, чтобы не матеріальная субстанція была соединена съ матеріальной, если эти субстанціи противоположны одна другой? А въ Аристотелевомъ отвѣтѣ заклю-

¹⁾ *Modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia sunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est. (De civ. Dei. XXI, 10).*

чается только та мысль, что противоположны субстанціи дѣйствительно соединены и дѣйствуютъ другъ на друга ¹⁾. Августинъ придумалъ свой отвѣтъ, отвѣтъ, конечно не совсѣмъ вѣрный, но очень оригинальный.

Такъ какъ душа и тѣло противоположны другъ-другу, то непосредственнаго вліянія тѣла на душу и души на тѣло быть не можетъ. Для того, чтобы возможно было взаимодействіе между столь противоположными предметами, необходимо присутствіе третьяго предмета, при посредствѣ коего душа могла бы, съ одной стороны, получать свѣдѣнія о тѣлѣ и вещественномъ мірѣ, а съ другой приводить въ исполненіе свои намѣренія. Такимъ посредствующимъ началомъ должно быть нѣчто среднее между матеріей и духомъ, нѣчто близкое къ безтѣлесному. Что же именно? Тогдашняя физика представляла самымъ легкимъ и удободвижимымъ свѣтъ и воздухъ. Итакъ вотъ тѣ предметы, говоритъ Августинъ, которые передаютъ душѣ происходящее въ тѣлѣ, и чрезъ которые душа дѣйствуетъ на тѣло — Душа, будучи безтѣлесна, но имѣя способность чувствованія, воспринимаетъ и передаетъ впечатлѣнія посредствомъ этихъ тончайшихъ элементовъ ²⁾, которые различно распределены по всѣмъ органамъ чувствъ. Образъ предмета передается глазу посредствомъ свѣта; ухо слышитъ когда касается его звукъ, производимый воздухомъ; для произвольныхъ дѣйствій служитъ нервный эфиръ ³⁾, который также находится подъ управленіемъ воли душевной.»

¹⁾ Leib und Seele. p. 93.

²⁾ Per sublimiorem naturam corporis administrat, i. e. per lucem et aërem. Такъ какъ душа, говоритъ Августинъ, безтѣлесна, то она прежде всего дѣйствуетъ на такіе элементы, которые ближе всего къ безтѣлесному, т. е. чрезъ огонь, и еще больше чрезъ свѣтъ и воздухъ; а чрезъ нихъ уже дѣйствуетъ на грубѣйшіе, отъ которыхъ зависитъ плотность тѣла. (De Gen. ad Int. VII, 13).

³⁾ Подъ именемъ этого эфира разумѣется самый тончайшій, чистѣйшій воздухъ. (ib. III, 6).

Проводниками чувствъ служатъ нервы, которые простираются по всѣмъ частямъ тѣла, и заключаютъ въ себѣ эту тонкую, свѣтлую эфирную субстанцію. «Медики свидѣтельствуютъ, что хотя тѣло, повидимому, состоитъ изъ однихъ грубыхъ элементовъ, но на самомъ дѣлѣ имѣетъ въ себѣ и нѣчто воздушное. Они смотрятъ какъ на вещь доказанную, что тѣла животныхъ содержатъ, кромѣ видимыхъ и осязаемыхъ элементовъ, эфирныя частицы, которыя находятся въ легкихъ, какъ въ резервуарахъ, и которыя, исходя изъ сердца въ артеріи, распространяются потомъ по всѣмъ каналамъ, проходятъ чрезъ всю машину тѣла. Они думаютъ также, что въ этихъ тѣлахъ есть матерія огненная, которой части болѣе темныя имѣютъ свое мѣстопробываніе въ печени, тогда какъ болѣе свѣтлыя, будучи возможно тонкими, возвышаются къ мозгу, который для тѣла тоже, что небо для земли. Для того, чтобы дѣйствовать на тѣло, душа имѣетъ нужду въ воздухѣ и огнѣ, и безъ этихъ двухъ элементовъ никакое чувствованіе и движеніе невозможно»¹⁾).

Душа соединена съ тѣломъ; но гдѣ? Странно было бы предполагать, что она, не имѣя протяженія, можетъ ограничиваться какимъ либо пространствомъ. Но однакожь мы видимъ, что она живетъ и дѣйствуетъ въ тѣлѣ, и тѣло, въ свою очередь, дѣйствуетъ на нее. Въ какомъ же мѣстѣ тѣла находится центръ этого единенія? Гдѣ узелъ, связывающій двѣ природы столь различныя? Можетъ быть есть въ тѣлѣ много органовъ, много пунктовъ, гдѣ душа и тѣло соприкасаются другъ къ другу? А можетъ быть душа дѣйствуетъ непосредственно и разомъ на всѣ пункты тѣла, и сама подвергается непосредственному вліянію всѣхъ его частей вкругъ?

Въ невѣрности послѣдняго предположенія не трудно убѣ-

¹⁾ Ibid. VII, 13.

дѣться. Душа не можетъ прямо дѣйствовать на всѣ части тѣла и подвергаться подобному же дѣйствию отъ всѣхъ его частей; потому что еслибы душа могла быть непосредственно присуща всѣмъ пунктамъ тѣла, то для насъ непонятно было бы, даже намъ казалось бы въ высшей степени страннымъ, почему тѣло наше имѣетъ извѣстную композицію, извѣстную форму. Присутствуя въ какой либо части тѣла, хотя бы даже въ рукѣ или ногѣ, душа могла бы двигать члены безъ пособія мускуловъ и нервовъ; но однакожъ мускулы и нервы существуютъ, имѣютъ характеристическое устройство, имѣютъ свой центръ, изъ котораго исходятъ, извѣстное развѣтвленіе, направленіе и т. п. А если нѣтъ правильнаго устройства, или нормальнаго состоянія, то нѣтъ и правильнаго состоянія души.

Въ тѣлѣ есть органы, и душа дѣйствуетъ во всѣхъ одинаково; но каждый органъ имѣетъ свое особенное назначеніе, и измѣненіе, происшедшее въ органѣ, душа чувствуетъ именно въ этомъ органѣ. «Природа души, даже если не будемъ брать во вниманіе той ея силы, которою она познаетъ истину, а рассмотримъ только силу низшую, поддерживающую тѣло и чувствующую въ тѣлѣ,—никакимъ образомъ не можетъ быть стѣсняема пространствомъ потому, что въ каждой части своего тѣла присутствуетъ вся (не меньшая часть ея въ пальцѣ и не большая въ желудкѣ, но вездѣ она вся). Однакоже страданіе какой либо части тѣла хотя и вся душа чувствуетъ, но не во всѣмъ тѣлѣ: наприм. когда касается чего либо палецъ, то это прикосновеніе, извѣстное всей душѣ (чего не было бы, еслибы она не присутствовала въ каждой части вся), чувствуется только въ пальцѣ»¹⁾. Не переходить же душа изъ одного органа въ другой, потому что не есть существо матеріальное. Она дѣйствуетъ въ тѣлѣ только своею силою, и притомъ чрезъ

¹⁾ De imm. an. c. 16. De Trin. VI, 6,

тѣ пути, которые проложены для нее самой природой. Но такъ какъ эти пути имѣютъ свой центръ, изъ котораго исходятъ и въ которому возвращаются, то всего естественнѣе предположить, что душа имѣетъ главное свое мѣстопробываніе въ этомъ центрѣ.

Какая же часть тѣла, какой органъ можетъ быть названъ центромъ? На этотъ вопросъ древность отвѣчала различно, и часто даже странно¹⁾. Болѣе другихъ замѣчательны мнѣнія Пифагора, Платона и Аристотеля. Пифагоръ различалъ животную часть души отъ разумной и сѣдалище первой полагалъ въ сердцѣ, а послѣдней — въ головѣ; но вообще мѣсто для души, по его мнѣнію, въ мозгѣ. Платонъ полагаетъ въ головѣ мѣстопробываніе бессмертнаго начала души или божественнаго въ человѣкѣ (*νοῦς*): тамъ, говоритъ онъ, престолъ души, оттуда она управляетъ неразумной, смертной душой. Неразумную часть души онъ раздѣлялъ на высшую и низшую: первая, какъ начало благородныхъ страстей (*θυμὸς*), живетъ въ груди, для того чтобы быть, такъ сказать, подъ непосредственнымъ управленіемъ разумной души; вторая, начало животныхъ желаній, похоти (*ἐπιθυμία*), находится ниже перепонки. Аристотеля почиталъ мозгъ неспособнымъ для того чтобы быть главнымъ органомъ дѣятельности души: этотъ органъ, говорилъ онъ, слѣшкомъ холоденъ и назначенъ только для умиротворенія движеній сердца; а потому естественнѣе всего почитать центромъ жизни и разумнѣія сердце²⁾.

Августинъ не принялъ ни одного изъ этихъ предположеній безусловно. Онъ согласенъ былъ съ Пифагоромъ и Платономъ, что голова есть центръ разумной дѣятельности; но эта дѣятельность, по его мнѣнію, простирается не на одни позна-

¹⁾ Наприм., по мнѣнію Стратона, душа находится между бровями.

²⁾ Die spec. Lehre v. Menschen. v. Stückl.

ніа, но и на желанія и чувствованія Въ человѣкѣ одна душа, а не двѣ, потому долженъ быть и центръ одинъ. Августинъ только готовъ былъ допустить одинъ источникъ для жизни растительной, какъ мало извѣстной душѣ, и въ этомъ случаѣ послѣдовалъ отчасти Аристотелю, признавъ сердце источникомъ жизни. Но вообще былъ того мнѣнія, что мозгъ есть центральный органъ чувствованій, мыслей и произвольныхъ движеній. Онъ различалъ передній, средний и задній мозгъ: первый, по его мнѣнію, заключаетъ въ себѣ познающую силу души, второй служитъ мѣстопробываніемъ памяти, а при посредствѣ третьяго совершается движеніе воли ¹⁾. Мозгъ, говоритъ онъ, слушаетъ пунитомъ, изъ котораго проведены нервы во всѣ органы чувствъ: отъ него исходятъ трубочки, которыя касаются глазъ, ушей, ноздрей, рта; эти трубочки по мозговымъ жиламъ проникаютъ во всѣ части тѣла, и безъ нихъ никакое чувствованіе не происходитъ ²⁾.

Но эти мысли онъ высказывалъ нерѣшительно, вполнѣ сознавая, что какіе бы предположенія мы ни дѣлали для объясненія взаимодѣйствія между душою и тѣломъ, всего объяснить не можемъ. «Для души легче управлять внутренними частями тѣла, чѣмъ знать ихъ. Но не почитай странностію и несообразностію, что она не знаетъ тѣла ея подлиннаго, что она не вѣдаетъ не только о прошедшемъ своего тѣла, но и настоящимъ. Почему душа иначе дѣйствуетъ въ сенахъ, а иначе въ вербахъ? Почему первые не движутся, если душа не хочетъ ихъ двигать, а пульсъ венъ, хотя бы она и не хотѣла, дѣйствуетъ непрерывно? Изъ какой части тѣла управляетъ прочими частями: изъ сердца, или изъ головы? Можетъ быть она

¹⁾ Unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis; alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis; tertius inter utrumque, in quo memoria vigere demonstrant. (De Gen. ad litt. VII, 19).

²⁾ Ibid VII, 18. 19.

сердцем управляетъ только различными движеніями, а головой—чувствованіями? А быть можетъ и то, что голова управляетъ и чувствованіями и движеніями воли? И если отъ головы происходятъ оба эти явленія, то почему она чувствуетъ, хотя и не хочетъ чувствовать, а членами не двигаетъ, если не хочетъ двигать? Много есть вопросовъ, на которые душа не можетъ отвѣтить удовлетворительно, но это незваніе не составляетъ ея безчестія¹⁾.

Что сказать объ этой гипотезѣ?

Новѣйшими психологами она не принята вполне. Августинъ почитаетъ посредниками между душою и тѣломъ свѣтъ и эфиръ. Говоря такимъ образомъ, онъ дѣлаетъ нѣсколько понятнѣйшимъ для насъ отношеніе души къ грубой матеріи, но вопроса объ отношеніи души вообще къ матеріи онъ не рѣшаетъ удовлетворительно, потому что свѣтъ и эфиръ, несмотря на свою утонченность, признаны предметами матеріальными. Естественнѣе предположить, что душа дѣйствуетъ на тѣло посредствомъ физическихъ силъ, которыя хотя не иначе дѣйствуютъ какъ въ матеріи, но не заключаютъ въ себѣ ничего матеріальнаго. Одну изъ такихъ силъ, именно *электричество*, и почитаютъ теперь началомъ, производящимъ движеніе въ нервахъ. «Во всѣхъ частяхъ нервной системы всякаго животнаго проходятъ», говоритъ Дю-Буа-Сеймонъ²⁾, электрическіе токи; тоже самое совершается и во всѣхъ мускулахъ каждаго животнаго. Эти токи претерпѣваютъ опредѣленные измѣненія въ ту минуту, когда въ нервѣ имѣетъ мѣсто процессъ, посредствующій при движеніи и ощущеніи, а въ мускулѣ—при сокращеніи».

Подобнаго предположенія Августинъ не могъ сдѣлать по-

¹⁾ De an. et ej. or. IV, 5.

²⁾ Untersuch. über thier. Electric. 1, 15.

тому, что естественная наука въ его время еще ничего не звала объ электричествѣ. Но несмотря однакожь на этотъ недостатокъ, система его во всякомъ случаѣ можетъ быть названа лучшею не только Аристотелевой, но и тѣхъ системъ, которыя были придуманы по возрожденіи философіи, именно Декартомъ и Лейбницемъ.

Аристотелева гипотеза хороша была тѣмъ, по крайней мѣрѣ, что не заключала въ себѣ ложнаго объясненія; но гипотезы, придуманныя по возрожденіи философіи, т. е. *systema casualium occasionalium* Декарта и *systema harmoniae praestabilitae* Лейбница, не имѣютъ и этого преимущества.

Декартъ, почитавшій духъ и матерію дѣйствующими по законамъ совершенно противоположнымъ, доказывалъ, что связь между душою и тѣломъ можно объяснить только чудеснымъ вмѣшательствомъ самого Бога. «Ни душа, говоритъ онъ, не имѣетъ способности дѣйствовать непосредственно на тѣло, ни тѣло на душу; но Богъ своимъ всемогуществомъ производитъ это взаимодѣйствіе. По случаю мыслей и желаній, происходящихъ въ душѣ, онъ производитъ соотвѣтствующія имъ движенія въ нашемъ тѣлѣ ¹⁾, и параллельно, по случаю впечатлѣній, дѣлаемыхъ внѣшними предметами на наше тѣло, онъ производитъ соотвѣтствующія имъ мысли и чувстваванія въ душѣ ²⁾».

Хотя эта система на первыхъ порахъ имѣла многихъ послѣдователей, которые находили ее наиболѣе сообразной съ истинной ³⁾; но въ самомъ дѣлѣ она не только не заключаетъ требуемаго объясненія, но даже доказываетъ, что связи между

1) Cogitationum interventu quosdam in corpore motus Deus efficit.

2) Motus, quibus commoventur sensuum organa sunt occasiones, quibus positus, nonnullas cogitationes vel sensationes in mente Deus ipse procreat.

3) Utpote veritati magis consonum. (Phil. lugd. II, 168).

тѣломъ и душой нѣтъ и быть не можетъ ¹⁾. Притомъ же она мало гармонируетъ съ идеею о Богѣ и свободѣ нашей души. Человѣкъ сознаетъ единство въ своей природѣ, чувствуетъ себя способнымъ дѣйствовать независимо ни отъ кого; а Декартъ доказываетъ, что этого единства нѣтъ, что наши желанія и намѣренія приводятся въ дѣйствіе не нами, а Богомъ. Какимъ же образомъ святѣйшее существо можетъ быть исполнителемъ грѣховныхъ желаній души? И неужели *имъ законъ, противоложащій закону ума нашего*, есть произведеніе не наше, а Бога?

На подобные недостатки обратилъ особенное вниманіе Лейбницъ, и представилъ дѣло нѣсколько въ иномъ видѣ. «Я не имѣю ничего», пишетъ онъ, «противопоставить прекрасной гипотезѣ французскаго философа, который уподобляетъ душу и тѣло двумъ часовымъ машинамъ, гармонически идущимъ при содѣйствіи Бога. Но только, вмѣсто того, чтобы допустить *in actu* дѣйствіе Божіе, производящее извѣстное движеніе въ человѣкѣ, я думаю, что надобно допустить *in habitu*. Богъ не каждый разъ производитъ въ одной машинѣ часовъ движенія аналогичныя тѣмъ, которыя происходятъ въ другой машинѣ; но эти двѣ машины часовъ устроены одинаково, и, получивъ однажды импульсъ для движенія, идутъ совершенно согласно и непрерывно; это какъ бы два колеса одинаково построенныя, которыя обращаются на одной и тойже оси и параллельно одно другому. По силѣ своего предвѣднія, Богъ напередъ знаетъ всѣ дѣйствія, для исполненія которыхъ душа будетъ имѣть нужду въ тѣлѣ какъ орудіи; а по силѣ своего всемогущества, на основаніи того же предвѣднія, устроилъ орудіе

¹⁾ *Systema a Cartesio excogitatum, in eo situm est: quod anima re ipsa et efficienter in corpus non agit, nec corpus in animam; quis enim concipiat utriusque illius substantiae contactum?*

тѣла такъ, что оно само собою сдѣлаетъ то, чего желаетъ душа, и сдѣлаетъ именно въ то мгновеніе, въ какое душа будетъ желать. И, наоборотъ, если что происходитъ въ тѣлѣ, по случаю дѣйствія на него внѣшнихъ предметовъ, то въ душѣ тотчасъ же составляется представленіе объ этомъ; а представленіе влечетъ за собою извѣстное чувствованіе». Вотъ система *harmoniae praestabilitae* Лейбница!

Въ основаніи этой системы лежитъ тоже, что и въ системѣ Декартовой; а потому и недостатки ея главные тѣже. Лейбницъ хотѣлъ представить во всемъ величій мудрость и всемогущество Божіе; но бросилъ тѣнь на идею о божественномъ правосудіи. То истина, что человѣкъ можетъ во зло употреблять и дѣйствительно во зло употребляетъ сотворенное Богомъ для добра; но по системѣ Лейбница выходитъ, что Богъ напередъ все приготовлялъ для исполненія дурныхъ наміреній нашей души. Такая мысль не гармонируетъ съ идеею о Богѣ какъ существѣ всесвятѣйшемъ.

Надобно замѣтить, наконецъ и то, что Августинъ при рѣшеніи столь труднаго вопроса высказалъ очень много вѣрныхъ замѣчаній, много такихъ мыслей, которыя принимаются и новѣйшими психологами. Такъ онъ почиталъ нервы органомъ, чрезъ который душа дѣйствуетъ на тѣло и тѣло на душу; главными частями тѣла признавалъ голову и сердце. Тоже самое говорить и новѣйшая физиологія ¹⁾.

¹⁾ «Отношеніе, въ которое душа поставлена къ нервному организму, составляетъ одну изъ величайшихъ тайнъ творенія, которая, возбуждая сильнѣйшее любопытство въ человѣкѣ, остается для него непостижимомъ, хотя человѣкъ, такъ сказать, живетъ посреди этой тайны и каждымъ своимъ дѣйствіемъ, каждой своею мыслию на практикѣ рѣшаетъ задачу, неразрѣшимую для него въ теоріи. Теперь, по крайней мѣрѣ, ясно для насъ уже одно, что нервный организмъ стоитъ необходимомъ звеномъ и единственнымъ посредникомъ между внѣшнимъ міромъ и душою. Душа не ощущаетъ ничего, кромѣ разнообразныхъ со-

О происхожденіи души.

Предыдущее ученіе Августина направлено противъ матеріализма и натурализма, а это противъ пантеизма, который допускали манихеи и присциллианисты.

Библейское ученіе о твореніи человѣка, борьбѣ добрыхъ ангеловъ съ злыми, паденіи нашихъ прародителей и наказаніи за грѣхъ, который простирается на все потомство Адама— было предметомъ самаго живаго вниманія ученаго міра, и возбуждало многіе психологическіе вопросы, преимущественно же вопросъ о происхожденіи души. Такъ какъ христіане не находили въ Библии такого рѣшенія этого вопроса, которое совершенно удовлетворяло бы ихъ любопытству, то обращались или къ философіи Платона, или же къ страннымъ легендамъ религіи маговъ. Для того, чтобы предостеречь своихъ слушателей или читателей отъ вліянія этихъ идей, не гармонировавшихъ съ христіанскими догматами, Августинъ рѣшился высказать свои предположенія о происхожденіи души, основывая ихъ главнымъ образомъ на священномъ Писаніи.

стояній нервнаго организма и насколько внѣшній міръ своими вліяніями отражается въ этихъ состояніяхъ, настолько онъ и доступенъ душѣ (Ушинскій, Челов. с. 187). «Что по преимуществу большой мозгъ, который въ тѣлѣ человѣка достигаетъ высшей степени своего развитія, есть посредствующій органъ животночувственнаго процесса, равно какъ и разумнаго познанія, а отъ малаго мозга исходитъ сила животнаго движенія, это несомнѣнно», говоритъ Шубертъ, «доказано наблюденіями новѣйшей физиологіи. При сильныхъ потрясеніяхъ малаго мозга не ослабляется дѣйствіе познанія, мысли, но отнимается сила воли, которая не можетъ проявляться въ то время чрезъ мускульныя движенія». (S. 258). «Въ сердцѣ», говоритъ Энемоверъ, «отражается главная дѣятельность тѣлесной жизни. Раздѣленное на двѣ половинны въ среднѣ, съ своими четырьмя отдѣленіями, оно представляетъ всестороннее отношеніе къ внѣшнему міру; посредствомъ венъ съ ихъ заслонками оно соединено съ никогда неперестающими дѣйствовать легочными крыльями; посредствомъ артерій проводитъ возженный огонь во всѣ части тѣла. Безъ движенія нѣтъ жизни, и грудь по справедливости почитается средоточіемъ оной». (I. B. S. 184).

Коснувшись вопроса о происхожденіи души, Августинъ рѣшительно высказалъ, что душа не единосущна съ Богомъ, и слѣд. не могла произойти изъ Его существа ни посредствомъ эманации, ни посредствомъ эволюціи.

Въ борьбѣ съ манихеями онъ имѣлъ довольно случаевъ опровергнуть пантеистическое ученіе, которое казалось ему бессмысленнымъ и опасѣйшимъ даже ученія матеріалистическаго. Это ученіе, говоритъ онъ, никакъ не гармонируетъ съ свидѣтельствомъ Писанія о Богѣ, какъ существѣ возвышенномъ надъ всѣмъ тварнымъ, существѣ неизмѣняемомъ, всевѣдущемъ, безгрѣшномъ. Это ученіе враждебно православной вѣрѣ, святотатственно, есть униженіе божественнаго достоинства, страшное ослѣпленіе, глупая гордость, безбожіе ¹⁾.

Если, какъ утверждаютъ пантеисты, абсолютное индивидуализируется въ душахъ; то явно, что каждая душа есть часть Бога, и слѣдовъ самъ Богъ, точно также какъ часть золота есть золото. Почему же мы не замѣчаемъ въ душѣ божественныхъ свойствъ, неизмѣяемости, всевѣдѣнія, безгрѣшности ²⁾ и т. п. «Душа одного человѣка отличается отъ души другаго. Она лучше разсуждаетъ въ человѣкѣ разумномъ, чѣмъ глупомъ, лучше въ человѣкѣ образованномъ, чѣмъ въ необразованномъ. Что я говорю? она разнообразится въ одномъ и томъ же человѣкѣ, и неостается на одной инстанціи: то знаетъ, то не знаетъ; то помнитъ, то не помнитъ; сегодня желаетъ, завтра нѣтъ; она колеблется между невѣдѣніемъ и мудростію, между страхомъ и надеждою. Возьмите во вниманіе самое превосходное, самое возвышенное въ нашей природѣ, т. е. ея усовершенность: вы и здѣсь найдете признаки измѣяемости, которая насъ характеризуетъ» ³⁾.

¹⁾ Conf. VIII, 10.—De an. et ej. or. II, 3.

²⁾ De mor. man. II, 11.

³⁾ De civ. Dei VIII. 9.—Sermo 241, 2.

Если каждая душа есть часть божества, а таких частей множество; то божество не полно; оно само есть часть божества; оно несовершенно, потому что душа заблуждает, грѣшитъ, бываетъ несчастна. Но можно ли представлять божество подверженнымъ всѣмъ слабостямъ, несовершенствамъ, измѣненіямъ, замѣчаннымъ въ человѣкѣ? Напрасно тѣ, кои доказываютъ, что душа есть часть божества, говорить, что причиною нравственныхъ недостатковъ, ея слабости и бевсилія, служить не она сама, но тѣло. Что неизмѣнимо, то не можетъ быть ничѣмъ измѣнено ¹⁾.

Возразятъ: часть не есть цѣлое; слѣдов. если душа есть малѣйшая капля, малѣйшій членъ божества, то она не божество. Но когда мы смотримъ на душу какъ на часть природы божественной; то всѣ несовершенства, замѣчаемыя въ душѣ, имѣемъ право переносить на Бога. Мы имѣемъ право сказать, что Богъ, въ отношеніяхъ своихъ къ намъ, противорѣчить и противодѣйствуетъ самъ себѣ; ибо если Онъ наказываетъ грѣшника, то наказываетъ самого себя, если пробуждаетъ въ человѣкѣ совѣсть, то пробуждаетъ совѣсть съ себѣ ²⁾.

Душа обязана своимъ существованіемъ божественному всемогуществу, мудрости и благодти, и создана изъ ничею. Хотя въ св. Писаніи душа называется дыханіемъ Божиимъ; но это выраженіе не должно давать повода думать, что она есть часть божественной субстанціи. И о человѣческомъ дыханіи нельзя сказать, что въ немъ душа нѣчто отдѣляетъ отъ своего существа; потому что если человѣкъ дышетъ, то только вдыхаетъ и выдыхаетъ воздухъ. Но дыханіе Божіе несравненно превосходитъ человѣческаго. О Богѣ нельзя сказать, что онъ

¹⁾ De Gen. ad litt. VII, 2.

²⁾ Contr. Faust. XII, 22.—De gen. contr. man. II, 29.

вдохнуть въ себя воздухообразную матерію, образовалъ изъ нея душу, и эту душу вдунулъ въ тѣло человѣка. Почему нельзя? Потому что почитать душу образованною Богомъ изъ матеріи, значитъ допускать физическій пантеизмъ, неимѣющій смысла. Еслиби душа была взята изъ преждесозданной матеріи, или изъ элементовъ тѣлеснаго міра; то была бы и сама тѣлесною: потому что тѣлесное, если испытываетъ какую либо перемѣну, то не перестаетъ быть тѣлеснымъ. Но чтобы тѣлесное превратить въ безтѣлесное или душу, это не можетъ придти въ голову ни одному разумному человѣку; это есть абсурдъ. Сходство между дыханіемъ Божиимъ и человѣческимъ состоитъ только въ томъ, что какъ то, такъ и другое, не общаетъ своего существа; но во всемъ прочемъ есть существенное различіе. Мы люди, какъ существа не всемогущія, не можемъ сдѣлать чего-либо изъ ничего, не можемъ своимъ дыханіемъ произвести что-либо такое, чего прежде не было: что принимаемъ изъ воздуха, то и возвращаемъ въ воздухъ; но Богъ всемогущъ, и потому Его дыханіе есть *твореніе*: Своимъ дыханіемъ онъ даетъ жизнь, и слѣдов. *flatum facere est animam facere* ¹⁾).

Если начало души не могло быть въ тѣлесной природѣ, то не могло ли быть въ какой либо духовной матеріи, способной для того, чтобы образовать изъ нея ангеловъ и души человѣческія?

Но въ такомъ случаѣ, отвѣчаетъ Августинъ, представляется множество вопросовъ: какое было состояніе матеріи до ея образованія? Какой видъ, какое положеніе она имѣла? Была ли она разумна, или неразумна? Если разумна, то въ дѣйствительности, или только въ возможности? Если дѣйствительно

¹⁾ De gen. ad litt. VII, 2. 3. 12. 13. 14. 19. 20. 28. — De an. et ej. or. II, 3. III. 4.

была разумна, то спрашивается: счастлива была она, или нѣтъ? Если была счастлива, то для чего послѣ соединена съ тѣломъ и такимъ образомъ лишилась своего счастья? Если была несчастлива, то почему и въ чемъ состояло это несчастіе? Если не жила ни счастливо ни несчастливо, то какимъ образомъ могла быть разумною? Если была разумна только въ возможности, то въ чемъ состояла ея жизнь, ибо мы не можемъ представить духовнаго существа безъ жизни? Если была неразумной, то допустивъ этотъ переходъ отъ низшаго къ высшему, мы легко можемъ допустить переходъ отъ высшаго къ низшему; а отсюда не далеко до мысли о странствованіи души ¹⁾.

Душа сотворена во времени, или существуетъ отъ вѣчности?

Послѣднюю мысль допускали платоническіе философы. Августинъ опровергаетъ ихъ, указывая на то, что они невѣрны ученію своего знаменитаго наставника. «Когда Платонъ описываетъ въ *Тимей* міръ и низшихъ боговъ, которые суть произведеніе верховнаго Бога, то этотъ великій человѣкъ рѣшительно говоритъ, что эти боги имѣютъ начало своего существованія, но и не погибнуть, потому что воля верховнаго Бога ихъ поддерживаетъ. Платоники говорятъ, что здѣсь разумѣется начало не времени, но причины. Положимъ, что и такъ, но не все то, что не имѣетъ конца, не имѣетъ и начала. Платоники говорятъ, что по окончаніи этой несчастной жизни человѣкъ будетъ наслаждаться блаженствомъ безконечнымъ. Итакъ это блаженство начнется. Какъ же можно говорить, что не имѣющее конца непременно безначально? ²⁾

«Если душа была всегда, то надобно сказать, что и бѣдность ея всегда была? Если есть въ душѣ нѣчто такое, что

¹⁾ De Gen. ad lit. VII. 6. 7. 9.

²⁾ De civ. Dei. X, 81.

не было отъ вѣчности, а начало существовать во времени, то почему не могло быть, что она сама получила начало существованія во времени, она, прежде не бывшая? Говорятъ: все, что начинается существовать во времени, не можетъ быть безсмертнымъ, ибо все рождающееся умираетъ; итакъ если душа безсмертна, то потому, что создана прежде всякаго времени. Такая мысль несогласна съ нашей вѣрой; ибо, не говоря о прочемъ, начало существовать во времени безсмертное тѣло Христово. Оно уже не умираетъ и смерть его втому не обладаетъ¹⁾.

Если душа произошла во времени, то опять имѣетъ мѣсто вопросъ: когда именно сотворена душа?

Принимая буквально библейскую исторію творенія міра и человѣка, можно думать, что время соединенія души съ тѣломъ было временемъ и ея сотворенія; но слово Божіе говоритъ также и о томъ, что все создано въ одно время: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*, и этимъ выраженіемъ указываетъ на то, что если чтолибо явилось послѣ, то явилось потому только, что субстанція для него была уже создана. Подтвержденіе этой мысли можно находить и въ томъ, что св. Писаніе, прежде нежели сказало объ образованіи тѣла, говоритъ о твореніи человѣка по образу Божію, который заключается въ душѣ, и слѣд. какъ бы даетъ замѣтить, что душа создана прежде тѣла. Но если допустить, что душа образована изъ прежде созданной субстанціи, то это будетъ значить, что она не создана изъ ничего. Впрочемъ можно выдти изъ этого затрудненія, предположивъ, что хотя субстанція души была создана прежде, вмѣстѣ съ прочими существами, но она не имѣла полной, совершенной жизни, или, другими словами, существовала только какъ идея. При этомъ предположеніи мы не станемъ въ противорѣчіе словамъ: *creavit omnia simul* и

¹⁾ Ibid.

не отвергнемъ творенія души изъ *ничего*, потому что душа вмѣстѣ съ прочими существами была воззвана изъ небытія къ бытію, и *sufflate* значитъ только *inspirare*, т. е. указываетъ на соединеніе души съ тѣломъ ¹⁾).

Соединеніе души съ тѣломъ происходитъ въ слѣдствіе божественной воли; потому что идея, которую Богъ имѣлъ о человѣкѣ, была именно та, чтобы человѣкъ состоялъ изъ души и тѣла. Въ идеѣ, которую Богъ имѣлъ о человѣкѣ, заключались тѣло и душа въ ихъ взаимномъ отношеніи; а потому надобно допустить, что душа отъ природы имѣла расположенность къ соединенію съ тѣломъ, а не послана въ тѣло противъ собственной воли. Впрочемъ эта расположенность была расположенностію только бытія, а не ясной, опредѣленной, расчетливой воли; да и вообще надобно принять, что для души ея будущая жизнь (т. е. зависящая отъ ея будущаго, свободнаго рѣшенія воли) была совершенно неизвѣстна. Для того чтобы выразилась идея въ бытіи, а способное къ образованію бытіе получило свою форму отъ идеи, необходимо было развитіе или образованіе какъ тѣлесной такъ и духовной субстанціи, которое и послѣдовало тотчасъ послѣ творенія ²⁾).

Какъ теперь происходитъ душа? Посылается ли она въ тѣло изъ какого-то другаго міра, гдѣ она существовала издавна? Или же получаетъ начало своему бытію только при рожденіи человѣка? И если послѣднее, то отъ кого получаетъ жизнь, отъ Бога ли непосредственно, или же отъ души родителей? Отвѣчая на эти вопросы Августинъ ясно высказалъ только ту мысль, что онъ отвергаетъ теорію предсущество-

1) De Gen. ad litt. VI, 8, б. 9.

2) Ibid. VII, 25, 27.

Твореніе жизни говоритъ Августинъ, есть по преимуществу дѣло Сына, который вѣчныя мысли Отца о мірѣ перевелъ изъ идеальнаго въ реальное бытіе; а сообщеніе жизни принадлежитъ Духу Святому.

ванія души; но касательно двухъ послѣднихъ гипотезъ онъ замѣтилъ, что каждая изъ нихъ имѣетъ и свою хорошую и свою дурную сторону.

Что Августинъ совершенно отвергалъ теорію предсуществованія души, это видно изъ всей его системы. Эта теорія, говоритъ онъ, у языческихъ философовъ вытекала изъ того наблюденія, что человекъ не находить въ этой жизни осуществленія идей истины, добра и красоты, и подтвержденіе свое находила въ нѣкоторыхъ опытахъ смѣтливости человека, ложно принятой за припамятованіе. ¹⁾ Въ христіанскомъ мірѣ эта теорія можетъ вытекать изъ ложнаго взгляда на ученіе откровенія о первородномъ грѣхѣ; и потому удивляется Августинъ, что ученый и благочестивый Оригенъ могъ принять эту теорію. ²⁾ Если Богъ произвелъ міръ для того, чтобы наказать человека за грѣхъ; то побужденіемъ къ творенію, значить, была не благодать Божія, а одна только правда. Но св. Писаніе говоритъ напротивъ, что Богъ создалъ все ради человека, и нашелъ созданный имъ міръ добрымъ зѣло. Если тѣло есть результатъ паденія разумныхъ существъ; то болѣе согрѣшившіе духи должны имѣть грубѣйшее тѣло. Почему же діаволь имѣетъ тѣло зѣирное; а человекъ грубое? Преступленіе перваго гораздо тяжелѣе послѣдняго. ³⁾

При этой теоріи непонятно, почему Богъ соединяетъ душу съ тѣломъ, если она имѣла прежде личное существованіе. Душа ничего не знаетъ о предсуществовавшей жизни, ничего о томъ преступленіи, которое она совершила тогда, и за которое низвергнута на землю. Слѣдовательно, твореніе души было наказаніемъ, а не дѣйствіемъ божественной любви ⁴⁾.

¹⁾ De Trin. XII, 15.

²⁾ Contr. Jul. pel. IV, 16. — De civ. Dei II, 23.

³⁾ Epist. 156, c. 9.

⁴⁾ De au. et ej. or. III, 7.

Впрочемъ Августинъ находилъ смыслъ и въ этой теоріи, и почиталъ возможнымъ вывести изъ нея мысль свѣтлую и полезную для нравственности. «Если души, прежде существованія въ тайникахъ божественныхъ, были оттуда изведены для одушевленія тѣла; то назначеніе раждающихся и ихъ отношеніе къ тѣлу, данному намъ въ наказаніе за грѣхъ и такъ сказать для смертности,—состоитъ въ томъ, чтобы стремиться къ истинѣ, творить добрыя дѣла, и такимъ образомъ готовить себя къ лучшей жизни, небесному блаженству ¹⁾».

Но сколь рѣшительно говоритъ Августинъ противъ ученія о предсуществованіи души, столь же нерѣшительно говоритъ о генерациализмѣ и креацианизмѣ: онъ не знаетъ, какому изъ этихъ предположеній лучше слѣдовать. Онъ такъ много находилъ сходства въ тѣлесной жизни человѣка съ жизнью животныхъ, и такъ много отличія въ духовномъ отношеніи, что ему казалось въ одномъ случаѣ благоприятствующею теорія генерациализма, а въ другомъ креацианизма. Будучи человѣкомъ въ высшей степени честнымъ, онъ не скрывалъ того, что не можетъ удовлетворительно рѣшить вопроса: какъ происходитъ душа ²⁾».

Иногда онъ говорилъ въ пользу креацианизма, потому что эта гипотеза благоприятствуетъ ученію о духовности и нераздѣльности души. «Если души творятся послѣдовательно,

¹⁾ На основаніи другаго мѣста въ сочиненіи De Iv. arb. думаютъ, что Августинъ допускалъ теорію предсуществованія души, за исключеніемъ той мысли, что душа грѣшила въ прежней жизни, и за грѣхъ послана въ тѣло. «Если даже душа существовала прежде и послана Богомъ въ тѣло, то и въ такомъ случаѣ Богъ не есть виновникъ зла». Но это есть ораторскій оборотъ, который Августинъ дѣлаетъ для вразумленія манихеевъ. (III, 20).

²⁾ De animae origine anteaquam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire se volo in tam multis opusculis meis nunquam me fuisse avsum de hac quaestione definitam proferre sententiam, et imprudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum. (Ep. 190 Optato c. I).

одна за другою, по мѣрѣ надобности; то яснымъ становится соотвѣтствіе преступленій и заслугъ съ природою человѣка, ясно видно достоинство души, превосходство ея надъ всѣмъ тѣлеснымъ. Я не раздѣляю мнѣнія тѣхъ, кои говорятъ, что было бы некостойно Бога творить души для нечистыхъ пожеланій. Вы сами отвергнете это мнѣніе, когда припомните, что ворованная пшеница не дѣлается неспособною къ оплодотворенію; что то, что есть дурного въ воровствѣ, касается вора, а не пшеницы, и что нечистота того, который бросаетъ ее въ землю, не препятствуетъ землѣ получать и питать ее въ своемъ вѣдрѣ. Возьмите во вниманіе, что Богъ можетъ извлечь добро изъ самаго зла, изъ тѣхъ грѣховъ, которые мы совершаемъ¹⁾.

Но находимъ причины и сомнѣваться въ томъ, что душа творится въ то время, когда имѣетъ родиться человѣкъ. Православная вѣра говоритъ намъ, что всѣ потомки Адама запятнаны первороднымъ грѣхомъ, и слѣдов. находятся подъ проклятіемъ, если не будутъ омыты водами крещенія. Этому ученію благопріятствуетъ традуціанизмъ. Я противлюсь, пишетъ Августинъ, сколько могу, тѣмъ людямъ, которые хотятъ опровергнуть мысль, что души творятся ежедневно; но когда возьму во вниманіе проклятіе Божіе, которое простирается и на дѣтей, если они не крещены; то недоумѣваю и незнаю что отвѣчать. Притомъ же судьба людей на землѣ различна до противоположности: одни счастливы, другіе несчастливы, больны, изувѣчены. Какъ обнаруживается въ этомъ правда Божія²⁾?

«Хотя я пламенно желаю быть наставленнымъ и молю Бога, чтобы Онъ при вашемъ содѣйствіи вывелъ меня изъ неведѣнія, въ которомъ нахожусь касательно этого предмета

¹⁾ Epist. 166. Hieronimo. c. 5.

²⁾ Ibid.

тѣмъ не менѣе однакожъ, если я не заслужилъ такой милости или если этой милостью я не счумѣлъ воспользоваться, то молю, да дастъ Онъ мнѣ терпѣніе, потому что наша вѣра за-
прещаетъ намъ роптать на Бога, хотя бы двери, въ которыя мы толчемъ, никогда не отворились для насъ. Я припоминаю, что сказала Иисусъ Христосъ апостоламъ: «много имамъ глаголати вамъ, но не можете носити нынѣ». Есть множество и другихъ вещей, которыхъ я также не знаю; а ихъ столько, что даже невозможно перечислить» ¹⁾).

«Когда предлагаются эти вопросы и множество другихъ подобныхъ, которые не могутъ быть рѣшены никакимъ чувствомъ, потому что находятся внѣ нашего опыта и сокрыты въ тайникахъ природы, то человѣкъ не долженъ стыдиться сознаться, что онъ не знаетъ того чего не знаетъ» ²⁾).

Впрочемъ, хотя Августинъ и не высказалъ рѣшительнаго мнѣнія въ пользу которой либо изъ этихъ двухъ гипотезъ; но можно думать, что онъ склонялся болѣе къ креацианизму, и если не привялъ этой гипотезы безусловно, то причиною этого были пелагіане, злоупотреблявшіе креацианизмомъ. Такъ можно думать потому, что затрудненія представляемыя креацианизмомъ онъ почиталъ больше внѣшними, а затрудненія соединенныя съ традуцианизмомъ, больше внутренними, и слѣдов. важнѣйшими.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

К. Скорцовъ.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Epist. 140 Optato c. 8

ОЧЕРКЪ ИСТОРИИ БАЗИЛІАНСКАГО ОРДЕНА ВЪ БЫВШЕЙ ПОЛЬШѢ.

(Продолженіе).

II.

Въ дѣлѣ распространенія базилианскаго ордена нужно различать два момента: совращеніе православныхъ монастырей въ унию и собственно распространеніе базилианскаго ордена. Мы различаемъ эти два момента на томъ основаніи, что не всякій униатскій монастырь, въ разсматриваемый нами періодъ времени, принадлежалъ базилианскому ордену: къ началу XVIII в. очень много православныхъ монастырей совращено было въ унию, а между тѣмъ базилианскій орденъ въ это время заключалъ въ себѣ не болѣе 50 униатскихъ монастырей. Совращеніе православныхъ монастырей въ унию, въ большей части случасвь, было только подготовленіемъ почвы для базилианскаго ордена, составлявшаго квинтъ-эссенцію униі. Поэтому мы будемъ говорить раздѣльно какъ о совращеніи православныхъ монастырей въ унию, такъ и о постепенномъ распространеніи базилианскаго ордена между униатскими монастырями.

Считаемъ нужнымъ оговориться, что, приступая къ изложенію исторіи совращенія православныхъ монастырей въ унию, мы не имѣемъ претензіи представить полныя историко-статистическія свѣдѣнія о всѣхъ безъ исключенія монастыряхъ, со-

вращенныхъ въ унию, и ограничимся только указаніемъ, въ историческомъ порядкѣ, главныхъ причинъ совращенія православныхъ монастырей въ унию и общихъ путей сего совращенія.

Главною причиною упадка православныхъ монастырей и совращенія ихъ въ унию было господство въ Польшѣ католическаго вѣроисповѣданія. Во всякомъ благоустроенномъ государствѣ религія хотя и составляетъ высшее по отношенію къ государству понятіе, но понятіе болѣе узкое въ сравненіи съ понятіемъ государства, потому что всегда почти государство заключаетъ въ себѣ исповѣдниковъ нѣсколькихъ различныхъ религій. Поэтому во всякомъ благоустроенномъ государствѣ религія должна быть подчиненнымъ государству понятіемъ. Но не такъ было въ Польшѣ. Господствовавшая здѣсь религія католическая имѣла политическій характеръ и заявляла претензіи на всемірное владычество, а потому она какъ сама не терпѣла иновѣрія, такъ и исповѣдникамъ своимъ сообщала духъ нетерпимости. Вслѣдствіе этого вся Польша насквозь пропитана была католическимъ фанатизмомъ, нетерпимостію къ другимъ религіямъ, и въ томъ числѣ и къ православію. Для уничтоженія послѣдняго, римскій дворъ непосредственно воздѣйствовалъ и на польскихъ королей, и на польское законодательство, и на отдѣльных польскихъ магнатовъ. «Псевдо-епископы русскіе,» писалъ папа 10 февраля 1624 г., къ Сигизмунду III о православныхъ епископахъ, «которые отваживаются поддерживать дѣло сатаны и хотятъ властвовать подъ защитою козаковъ, должны понести наказаніе, достойное столь дерзкаго злодѣянія. Возстань царь! возьми оружіе и щить, и смири сихъ зміевъ мечемъ и огнемъ»¹⁾. Въ другомъ письмѣ отъ 10 февраля 1624 года папа заповѣдуетъ Сигизмунду III употребить противъ убійць Кунцевича

¹⁾ Appendix ad Specimen Ecclesiae Authenticae, Кульчизкаго, 1783 г., стр. 136.

огонь и мечъ: «Ты не долженъ, могущественнѣйшій царь, воздерживаться отъ меча и огня. Провалить человекѣ, который не обагрятъ кровью меча своего»¹⁾.

Дѣйствіе католическаго фанатизма во вредъ православію неизмѣнно продолжалось во весь періодъ существованія базилианскаго ордена, но не всегда съ одинаковою силою и успѣхомъ. Смотря по силѣ противодѣйствія, какое оказывало православіе католицизму и униі, борьба перваго съ послѣдними имѣеть нѣсколько видоизмѣненій и эпизодовъ.

Съ самаго почти начала появленія униі въ Россіи и официального ея признанія незначительнымъ меньшинствомъ, православіе не имѣло законнаго основанія для своего существованія, и потому совершенно игнорировалось государственною властію и униатскою іерархіею. Не смотря на то, что большинство русскихъ оставалось вѣрнымъ православію и не хотѣло подчиняться униатской іерархіи, послѣдняя, какъ признанная со стороны государственной власти, обнаруживала притязаніе на исключительное подчиненіе себѣ всѣхъ русскихъ жителей, не справляясь съ ихъ вѣроисповѣданіемъ. Въ слѣдствіе этого, и всѣ русскіе монастыри, по большей части православные, считались формально подчиненными униатской іерархіи и раздавались ея представителямъ, которые, конечно, не опускали случаевъ обращать эти монастыри въ унию. Такъ наприимѣръ еще въ 1596 году Кирилль Термедкій получилъ отъ короля въ пожизненное владѣніе Кобринскій Спасскій монастырь²⁾, Діонисій Збируйскій—Пинско-Лещинскій Николаевскій монастырь; въ 1597 году Михаилъ Рогоза получилъ Кіево-Печерскій монастырь;

¹⁾ Тамъ же, стр. 124.

²⁾ Истор. ун. Коляловича, т. II, примѣч. 7, стр. 252. Впрочемъ Кобринскій монастырь въ это время былъ уже униатскимъ. Архимандритъ его Іова Гоголь еще въ 1695 г. подписалъ прошеніе на имя униі. См. Przydat. do Chronol., Stebelsk. т. III, стр. 265.

въ 1599 г. Ипатій Поцей получилъ тотъ же Кіево-Печерскій монастырь и Слудскую архимандрію ¹⁾; въ 1596 году насильно отнять у православныхъ Ильинскій монастырь въ г. Владиміръ ²⁾; въ 1598 г. Жидичинскій монастырь отнять былъ у Гедсона Балабана, за невѣнчу его уніи, и отданъ поборнику ея Кириллу Терлецкому ³⁾. Около того же года насильно отнять у православныхъ Спасскій Владимірскій монастырь ⁴⁾. И всѣ эти монастыри, кромѣ Кіево-Печерскаго, неизмѣнно остававшагося православнымъ, и Жидичинскаго, часто переходившаго потомъ отъ уніатовъ къ православнымъ, въ числѣ первыхъ совращены были въ унію. При совращеніи ихъ въ унію,—дѣло не обходилось безъ несправедливостей и насилій со стороны уніатовъ. Поэтому православные вельможи русскіе и братства неоднократно жаловались на уніатскихъ епископовъ государственной власти въ Польшѣ и требовали ихъ на судъ польскаго сейма. Такъ напримѣръ въ 1600 году Поцей съ уніатскими епископами позванъ былъ православными на судъ сейма, за присвоеніе себѣ епископствъ и совращеніе православныхъ въ унію; но сеймъ оправдалъ его дѣйствія, какъ законнаго главы уніатской іерархіи, и освободилъ его отъ всякой отвѣтственности ⁵⁾. Такая поддержка со стороны сейма еще болѣе воодушевляла Поцея въ распространенію уніи путемъ насилій. Такъ напримѣръ въ 1603 году онъ выгналъ изъ Супрасльскаго монастыря архимандрита сего монастыря Иларіона Массальскаго, подъ тѣмъ предлогомъ, что онъ неповиновался Поцею

¹⁾ Истор. ув., Козлов., т. II, примѣч. 7, стр. 251—253.

²⁾ См. мою статью: «Краткія свѣдѣнія о православныхъ монастыряхъ Волын. Епарх.», въ Волын. Епарх. Вѣдом. за 1867 годъ.

³⁾ Дѣло польской базил. провинціи съ провинц. Лигов., 1717 г., Summar., № 10.

⁴⁾ Труды Кіев. Д. Акад., Іюль, 1869 г., стр. 504.

⁵⁾ Донесеніе Мѣова Суши папѣ о началѣ уніи, 1664 г., Summar., № 1.

и даже писалъ противъ него сочиненія, и отдалъ сей монастыри въ управленіе уніату Герасиму ¹⁾. Хотя въ 1707 году, вслѣдствіе требованія сеймовыхъ пословъ, и сдѣлано было сеймовое востановленіе объ успокоеніи греческой религіи ²⁾; но и послѣ этого Поцей не хотѣлъ дать мира православной церкви. Только борьба его въ 1609 г. съ Виленскимъ братствомъ, а можетъ быть и новое въ семь году постановленіе сейма въ пользу православныхъ заставила Поцея, къ концу его жизни, быть нѣсколько сдержаннѣе по отношенію къ православнымъ. Тѣмъ не менѣе, и послѣ 1609 года не прекращались совращенія православныхъ монастырей въ унію. Между 1609 и 1613 годами мы видимъ уже совращенными въ унію монастыри Новгородскій, Бытенскій и вновь основанный въ 1613 году для уніатовъ монастырь Жировицкій ³⁾.

Съ смертію Поцея не прекратилась совращенія православныхъ монастырей въ унію. Въ періодъ времени отъ 1613 и до 1620 года мы видимъ въ числѣ уніатскихъ монастырей новые монастыри Красногорскій, Черейскій, Могилевскій ⁴⁾, Дорогобужскій на Волини ⁵⁾, и др. Но уже незамѣтно со стороны уніатскаго митрополита насильственныхъ мѣръ къ совращенію въ унію. Православные, въ сравненіи съ уніатами,

¹⁾ Дѣло митроп. Флоріана Гребницк. съ базил. протоарх., 1755 г., Summar., № 11. Въ 1608 г. Минская архимандрія была уже уніатскою. Въ этомъ году Минскій архимандритъ Паисій Оныкевичъ-Саховскій, возведенъ Поцеемъ на кафедрѣ Шинскую. См. Przydat. do Chronol., Stebels. т. III, стр. 265—266.

²⁾ Истор. уніи, Колялов., II, стр. 69 и примѣч. 82.

³⁾ Письмо Якова Суши къ секретарю конгрегациі распротр. вѣры, 1684 г., въ Полнав. арх., № 201. См. истор. уні., Колялов., т. II, стр. 125; истор. базил. орд., въ Христ. Чт., 1864 г., Апрель стр. 461.

⁴⁾ Конгр. Рутск., 1623 г. См. дѣло базиліан. протоарх., съ митропол. Гребницк., 1754 г., Summar., № 6.

⁵⁾ Выписъ изъ город. Владимір. книгъ, 1619 г., 13 Іюль, въ архивѣ историко-статистич. комит. при Волин. сем.

составляли еще значительное большинство, которое нельзя было долго игнорировать и безнаказанно попирать его права. Еще въ 1607, 1609 и 1618 годах православные добились на сеймѣ признанія своего существованія и нѣкоторой защиты передъ закономъ ¹⁾. Съ другой стороны, они заявили о своемъ существованіи небольшими возстаніями, происходившими подъ предводительствомъ козацкихъ вождей ²⁾. Но самый удобный случай выйти изъ страдательной роли непослушныхъ уніатскимъ іерархамъ овецъ и соединиться въ самостоятельную церковь, независимую отъ уніатской, представился православнымъ въ 1620 году, когда въ виду угрожавшей Польшѣ войны съ Швеціей, Россіей и Турціей, поляки заискивали у своихъ православныхъ соотчичей, старались помириться съ ними и даже предпочитали православіе уніи, внесшей съ собою раздоръ въ королевство польское ³⁾, и когда прибылъ въ Кіевъ Іерусалимскій патріархъ Теофанъ, возвращавшійся изъ Россіи. Мы не будемъ говорить здѣсь о возстановленіи снмъ патріархомъ высшей іерархіи въ западно-русской православной церкви и отсылаемъ за подробностями къ прекрасному труду г. Кояловича. Скажемъ только, какія ближайшія послѣдствія имѣло это событіе для православныхъ и уніатовъ. Возстановленіе православной западно-русской іерархіи на первый разъ повлекло за собою официальное признаніе православія и прекращеніе на сеймѣ 1623 года всѣхъ судебныхъ изслѣдованій и приговоровъ, возникшихъ

1) Описаніе Кіево-Соф. собора, стр. 156.

2) Тамъ же, стр. 146.

3) Истор. ун., Коялович., II, стр. III и слѣд. Въ письмѣ къ кардиналу Бандину изъ Новогрудка, отъ 6 Іюня 1620 г., уніатскій митрополитъ Рутскій писалъ слѣдующее: «Доселѣ обременяютъ насъ обряды, причисляемыя намъ братьями нашими обряда латинскаго... они искореняютъ чинъ обряда греко-католическаго и объявляютъ себя врагами уніи. Мы доселѣ скорбимъ, слыша отъ нѣкоторыхъ отзывы, будто схизма лучше для церкви, чѣмъ уніа.» Почаев. арх., Л^т 201, л. 10.

между православными и униатами. Явился даже проект о религиозном примирении униатов с православными, которые должны были собраться на собор и общим советом избрать себя патриарха. Но это примирение и этот собор не состоялись. Причиной тому были: убийство православными в 1623 году Иосафата Кунцевича, униатского Полоцкого архиепископа, признанного противной стороной мучеником, сильно скомпрометировавшее православных и ободрившее униатов и католиков. Православный епископ Полоцкий Мелетий Смотрицкий, косвенно обвиняемый в убийстве Иосафата Кунцевича, сочел даже нужным, около 1623—1624 г., удалиться на Восток, где и пробыл около трех лет ¹⁾.

Пользуясь неблагоприятным положением православия, униаты обратили теперь внимание на Волынь, где еще весьма сильно было православие, так что римско-католиков едва насчитывалась сотая часть. В 1626 году, по окончании униатского Кобринского собора, униатский митрополит Рутский сам лично отправился на Волынь и прежде всего обратился с воззванием к магнатам Юго-Западной России Янушу и Александру Заславским ²⁾, и князю Корецкому ³⁾, чтобы они давали монастыри и приходы не иначе, как тем из православных, кои согласятся принять унию ⁴⁾. А князья Заславские и Корецкие в обширных владениях своих имели много православных церквей и монастырей. Во владениях князей Заславских, кроме упоминавшегося нами Дорогобужского монастыря, были

¹⁾ Истор. уни, Кояловича, т. II, стр. 108 и слѣд.

²⁾ Истор. уни., Коялов., II стр. 148—149.

³⁾ См. в почаев. арх., № 201, л. 103, письмо кардинала Бандина къ униатскому митрополиту Рутскому. Въ этомъ письмѣ кардиналъ Бандинъ, отъ 21 іюля 1629 г., «общаетъ заботиться о двухъ князьяхъ—Корецкомъ и Заславскомъ, какъ весьма заботящихся о св. уни.»

⁴⁾ Истор. уни, Кояловича, II, стр. 150 и примѣч. 214.

монастыри: два Дубенскихъ Спасскій и Крестоводвиженскій, Дерманскій, Степанскій, Колодеженскій и женскіе монастыри Заславскій и Подборещкій; во владѣніяхъ же князей Корецкихъ находились женскіе монастыри Корецкій, Маренинскій и Городищенскій ¹⁾). Нѣтъ сомнѣнія, что эти князья послушались убѣжденій униатскаго митрополита. Доказательствомъ тому служатъ какъ похвала кардинала Бандина этимъ князьямъ за ихъ усердіе къ униі ²⁾, такъ и положительныя свидѣтельства о содѣйствіи этихъ князей распространенію униі.

Вслѣдствіе убѣжденій Рутскаго, князь Александръ на Острогѣ Заславскій, пригласившій въ 1624 г. Антонія Рудницкаго, для устроенія православнаго Дубенскаго Спасскаго монастыря ³⁾, теперь оказался гонителемъ православія. Онъ издалъ въ это время грамоту, которою повелѣвалъ своимъ многочисленнымъ подданнымъ обращаться въ духовныхъ своихъ нуждахъ къ униатскимъ священникамъ, крестить у нихъ дѣтей, совершать браки и погребать умершихъ, и въ обезпеченіе своего распоряженія, взялъ у подданныхъ своихъ залоги, которые не возвращались имъ, въ случаѣ обращенія ихъ къ православнымъ священникамъ ⁴⁾. Равнымъ образомъ и сынъ Алек-

¹⁾ «Краткія свидѣнія о православныхъ монастыряхъ Волынской епархіи, въ настоящее время не существующихъ», въ Волын. Епарх. Вѣдом., за 1867 г. Нѣкоторые изъ сихъ монастырей основаны князьями Острожскими, но, по прекращеніи ихъ рода, достались по наслѣдству князьямъ Заславскимъ.

²⁾ Поч. арх., № 201, л. 103; см. выше.

³⁾ Уставъ Дубенскаго Спасскаго монастыря, въ Почаевской арх. № 46.

⁴⁾ Объ этомъ свидѣтельствуєтъ декретъ князя Доминика на Острогѣ Заславскаго, отъ 20 февраля 1630 года, слѣдующаго содержанія: «Владиславъ Доминикъ князь на Острогѣ, и проч. всѣмъ подданнымъ монастыря моего Дерманскаго. Нестолько ради просьбы вашей и занесенныхъ мнѣ на этихъ дняхъ жалобъ, въ которыхъ вы обвиняете достопочтеннаго отца Мелетія Смотряцкаго, архимандрита моего Дерманскаго, и жалуетесь относительно залоговъ, которые у васъ взяты были за пренебреженіе запретительной грамоты, данной вамъ слав-

сандра Заславскаго, князь Владиславъ Доминикъ на Острогѣ Заславскій издалъ 16 февраля 1630 года декретъ, коимъ всѣхъ священниковъ въ своихъ имѣніяхъ отдавалъ подъ власть и юрисдикцію законнымъ ихъ пастырямъ митрополиту и епископамъ, пребывающимъ въ уніи съ св. римскою церковію ¹⁾).

Вѣроятно, въ это же посѣщеніе Рутскіихъ Волянъ совращены были въ унію и православные монастыри, находившіеся во владѣніяхъ князей Заславскихъ и Корецкихъ. По крайней мѣрѣ съ несомнѣнностію можно сказать это о монастыряхъ Дубенскомъ и Дерманскомъ. Въ это именно время совращенъ былъ въ унію Дубенскій архимандритъ Кассіанъ Саковичъ ²⁾, и положено начало совращенію Мелетія Смотрицкаго и Дерманскаго

ной памяти княземъ Александромъ на Острогѣ отцомъ моимъ, послыку вы, вопреки запрещенію помянутаго свѣтлѣйшаго князя, презирая пропанія въ грамотѣ вины и наказанія, дерзнули неустойно, помимо своихъ домашнихъ пресвитеровъ, у другихъ стороннихъ крестить вашихъ дѣтей, совершать браки и погребать умершихъ, по обычаю язычниковъ, безъ пресвитера; посему мы, сложивъ не на ваши жалобы, послыку вы заслужили наказаніе, но на ходатайство и просьбу за васъ того-же достопочтеннаго архимандрита, я простилъ вамъ сію вину и дозволилъ возвратитъ залого, не безъ нѣкотораго однако легкаго наказанія, дабы вы знали, что сіи залого справедливо были взяты у васъ, вѣдая, что и на будущее время тоже съ вами будетъ если осмѣлитесь дѣлать то, что вамъ запрещено. Данъ въ Дубно, 20 февраля, 1630 года». Дѣло польской базилиан. провинц. съ провинц. литов., 1747 г. Summar., № 38.

¹⁾ Владиславъ Доминикъ князь на Острогѣ Заславскій, и проч. Зная что все дѣла въ мірѣ должны быть въ порядкѣ, который мудрецами называется дущею вещей, безъ котораго никакое царство или республика не можетъ стоять, основаніе же сего порядка есть послушаніе, когда повинуются младшіе старшимъ, сыновья родителямъ, овцы пастырямъ, если гдѣ есть нужда въ сему порядкѣ, то тѣмъ болѣе въ состояніи духовности, и проч.—по долгу моему католическому. въ имѣніяхъ моихъ всѣхъ пресвитеровъ отдаю подъ власть и юрисдикцію законнымъ ихъ пастырямъ митрополиту и епископамъ, пребывающимъ въ уніи съ св. римскою церковію. Данъ въ Дубно, 16 февраля, 1630 года». См. дѣло Польской базилиан. провинц. съ провинціей литов., 1747 г., Summarium, № 34.

²⁾ Истор. ун. Козлов., т. II, стр. 150 и прим. 214.

монастыря. Въ бытность свою въ 1626 году на Волини, уніатскій митрополитъ Рутскій узналъ, что Янушъ Заславскій рекомендовалъ на дерманскую архимандрію Мелетія Смотрицкаго, и убѣдилъ князя Заславскаго не иначе отдать Дерманскій монастырь Смотрицкому, какъ если онъ согласится на унію, и послѣ этого возвратился съ Волини въ Хелмъ. Между тѣмъ прибылъ въ Дубно Мелетій Смотрицкій просить себѣ монастыря Дерманскаго и, получивъ отвѣтъ, что не иначе получить сей монастырь, какъ если только приступить къ уніи, согласился на предложеніе, при чемъ изъяснилъ желаніе лично видѣться съ митрополитомъ Рутскимъ ¹⁾. Это прибытіе Смотрицкаго въ Дубно и данное имъ князю Заславскому согласіе на унію нужно относить къ 1627 году, такъ какъ къ концу этого года извѣстно уже было въ Римѣ о совращеніи Смотрицкаго въ унію ²⁾. Согласившись на унію, Смотрицкій отправился на соборъ въ Кіевъ, бывшій 15 августа 1628 года ³⁾, и по возвращеніи

1) Тамъ-же, примѣч. 214, стр. 362—364.

2) 16 окт. 1627 г. Францискъ Ingolus конгрегаціи распространенія вѣры писалъ митрополиту Рутскому: «я такъ обрадовался обращенію достопочтеннѣйшаго Мелетія, что не могу и выразить этого въ краткомъ письмѣ мѣемъ; ибо здѣсь много говорили объ его учености и умѣ; далѣе, его примѣръ будетъ имѣть такое значеніе, что изъ русскихъ схизматиковъ очень многіе обратятся въ лоно св. римской церкви; ибо невѣроятно, чтобы они, если серьезно захотятъ выйдти въ намѣреніе своего учителя, не послѣдовали за нимъ. Нынѣшній первосвященникъ всегда имѣлъ въ мысли, что чрезъ русскихъ уніатовъ, а не чрезъ иныхъ, должно совершиться спасеніе церкви восточной, и теперь, какъ я замѣчаю, начинаетъ исполняться его пророчество обращеніемъ Мелетія, за которое очень благодаренъ вашему высокопреосвященству». Въ заключеніе письма, авторъ обвиняетъ патріарха Кирилла Лукариса за то, что онъ общается съ еретиками—англичанами и голландцами. См. Почаев. арх. № 201, л. 101.—Стебельскій даже прямо говоритъ, что Смотрицкій принялъ унію 6 іюля 1627 года. См. Przydat. do Chronol. т. III, стр. 210.

3) Описан. Кіево-Соф. Собора, стр. 162.

оттуда имѣлъ свиданіе съ Рутскимъ у князя Заславскаго ¹⁾, послѣ чего Анна Аловза Ходкевичъ Острожская отдала въ 1628 г. Смотрицкому Дерманскій монастырь ²⁾, который утвердилъ за нимъ Рутскій 22 января 1629 года ³⁾.

Свиданіе Смотрицкаго съ Рутскимъ замѣчательно еще и тѣмъ, что на немъ созрѣлъ планъ о созваніи общаго собора православныхъ и униатовъ для примиренія, тоже представленный въ Римъ на утверженіе. Здѣсь встрѣтили этотъ планъ съ большими надеждами. Кардиналь Бандинъ писалъ 21 іюля 1629 г. Рутскому, «чтобы онъ какъ можно тщательнѣе обсудилъ съ нунціемъ дѣло о русскомъ соборѣ, такъ чтобы, если можно будетъ, русскіе схизматики обратились къ св. униі; ибо нельзя представить, какое значеніе будетъ имѣть ихъ обращеніе къ католической вѣрѣ у грековъ, особенно въ настоящее время, когда ихъ патріархъ Кириллъ единомудрствуя съ англійскими и голландскими еретиками, не перестаетъ разсѣвать по всей Греціи кальвинскія заблужденія ⁴⁾. Но эти надежды разрушены самимъ Римомъ, который не хотѣлъ допустить общаго собора униатовъ съ «схизматиками», не хотѣлъ, слѣдовательно, при-

¹⁾ Въ свое время мы говорили, что базилианская капитула 1629 г. оккупилась въ Фалмицахъ, на Волыни; слѣдовательно, Рутскій былъ на Волыни въ 1629 году. Но можно полагать, что Рутскій еще и въ 1628 г. былъ на Волыни, и въ это время имѣлъ свиданіе съ Смотрицкимъ. 23 февраля 1629 года послѣдовало папское бреве, предоставляющее Смотрицкому титулъ архіепископа Іерусалиманскаго, издавнное вслѣдствіе § 12 представленія Рутскаго о Смотрицкомъ. Посему, принимая во вниманіе время издавія бреве и отдаленность Россіи отъ Рима, надобно полагать, что представленіе Рутскаго о Смотрицкомъ и свиданіе съ нимъ были еще въ предшествовавшемъ 1628 году.

²⁾ Записъ ея въ дѣлѣ Польской базил. провинц. съ провинц. Литов. 1747 г., *Summarium*, № 82.

³⁾ Дѣло базилиан. протоархимандрита съ униатскимъ митрополитомъ Гребницкимъ, 1754 г. *Summarium*, № 13, В.

⁴⁾ Почаев арх., дѣло за № 501, л. 103.

знать равенства православныхъ съ уніатами и такимъ образомъ обидѣлъ православныхъ. Антоній, Селевкійскій архіепископъ, писалъ 16 сентября 1629 года митрополиту Рутскому, что « Римъ не можетъ одобрить предполагаемаго митрополитомъ открытія собора, общаго съ схизматиками, и можетъ развѣ дозволить только частный съѣздъ, безъ названія и титула собора, и это по нѣкоторымъ важнымъ причинамъ » ¹⁾. Хотя этотъ съѣздъ состоялся въ октябрѣ того же года, на немъ, со стороны православныхъ, были только нѣкоторые свѣтскіе и духовные члены братства, въ томъ числѣ князь Пузына и Лаврентій Древинскій, ни одного православнаго епископа ²⁾. Можетъ быть, подъ вліяніемъ этой попытки въ примиренію, на коронномъ сеймѣ 1631 года, послѣ многихъ споровъ, подтверждено были духовнымъ и мирянамъ обомъ исповѣданій сохранять миръ и покой; за насильство же и наѣзды на владѣнія обидчивамъ положенъ штрафъ три тысячи гривенъ ³⁾.

Со смертію Сигизмунда III, улучшилось, хотя не на долго, положеніе православія въ Польшѣ. На конвокаціонномъ сеймѣ для избранія новаго короля Владислава IV, православные предложили проєктъ примиренія съ уніатами, который формулированъ былъ нарочито составленною для сего комиссіею въ слѣдующихъ главныхъ пунктахъ: 1) свобода вѣры русской, т. е. православной и уніатской. Свобода эта должна была обнимать лица русской вѣры, т. е. іерархію и паству, учрежденія западно-русской православной церкви и уніатской, т. е. братства, училища, богадѣльни, типографіи и вообще имущество; 2) іерар-

¹⁾ Почаев. арх., № 201, л. 103. Въ концѣ письма Антоній Селевкійскій общааетъ переслать въ конгрегацію распространенія вѣры книги Мелетія, нѣкоторыя быть переведенными съ польскаго на латинскій языкъ.

²⁾ Истор. уніа. Колювича т. II, стр. 180.

³⁾ Описаніе Кіево-Соф. Собора, стр. 165.

кин русской, какъ тогда называли, должно быть двѣ—православная и униатская, съ равными правами и средствами; 3) Всѣ люди русской вѣры, т. е. по тогдашнему разумѣнiю, и православные и униаты, вольны подчиняться той или другой іерархіи, по требованію своей совѣсти, православные свободно обращаются къ своей іерархіи, униаты къ своей, и тѣ и другіе могутъ мѣнять вѣру, безъ всякаго стѣсненія. При этомъ нѣкоторые епископіи, монастыри, деревни и имѣнія положено отнять отъ униатовъ и отдать православнымъ. Такъ напр. епископство лужское должно было быть возвращено православнымъ немедленно, епископія перемишльская—по смерти тогдашняго епископа униатскаго Крупецкаго; учреждена православная епископія могилевская изъ части архіепископіи полоцкой; возвращены лужцына подѣ Гроднею для пребыванія православнаго митрополита или его коадьютора въ Литвѣ; назначены православными церкви: въ Мстиславлѣ Троицкая и Спасская, въ Могилевѣ Спасскій монастырь, церкви: Успенская, Троицкая, Воскресенская, Вознесенская, въ Оршѣ Ильинская и Воскресенская; возвращены имѣнія Кіево-софійскаго собора и Кіевопечерскаго монастыря¹⁾). Кроме того, комиссія сочла еще нужнымъ назначить комиссаровъ, которые бы изслѣдовали на мѣстахъ положеніе православія и уни, руководствуясь тѣмъ, сколько въ каждомъ мѣстѣ православныхъ и униатовъ и сколько въ соответствіи съ этимъ должно быть у тѣхъ и другихъ церквей, монастырей, имущества церковныхъ²⁾). Латинская партія не хотѣла согласиться и на эти пункты примиренія; но православные объявили, что не приступать къ избранію короля и не примутъ избраннаго, если не будутъ уважены ихъ требованія. Вслѣдствіе этого, хотя требованія православныхъ и не были внесены въ собраніе польскихъ конституцій, но онѣ

1) Истор. уни, Коляновича, т. II, стр. 170—171 и прим. 285. Сн. описав. кіево-соф. собора, стр. 169.

2) Истор. уни, Коляновича, т. II, стр. 171.

внесены въ пакта конвента самимъ королемъ, который и клялся въ ихъ исполненіи. Латинская партія допустила это потому только, что какъ выражались въ послѣдствіи ея представители, «безъ того не могло послѣдовать заключенія сейма, а непріятель стоялъ надъ головою отчизны»¹⁾; но допустила съ тѣмъ условіемъ, чтобы въ проектъ возстановленія правъ православныхъ внесено было выраженіе *salvandis juribus Romanae ecclesiae*, и чтобы къ папѣ отпращенъ былъ запросъ, согласенъ ли онъ на такое возстановленіе правъ православныхъ. Пока спрашивали объ этомъ папу, Владиславъ IV, во исполненіе своего обѣщанія, далъ православнымъ отъ своего имени дипломъ, которымъ позволялъ избрать и поставить себѣ новаго митрополита Петра Могилу и предоставилъ за нимъ монастыри Кіево-Печерскій, Златоверхо-Михайловскій и Уніевскій; въ областяхъ, населенныхъ почти исключительно православными, возстановлялъ православныя епископіи, а именно: львовскую, перемышльскую и лудскую, съ тѣмъ впрочемъ, чтобы епископіи имѣнія перемышльской и львовской кафедръ отданы были православнымъ по смерти владѣвшихъ ими уніатскихъ епископовъ; отдѣлялъ отъ полоцкой архіепископіи часть съ населеніемъ по преимуществу православнымъ—мстиславскую и могилевскую и открывалъ здѣсь новую православную епископію, для которой предоставилъ Спасскій могилевскій монастырь; давалъ право всякому быть православнымъ или уніатомъ и свободно относиться къ православной или уніатской іерархіи и разослалъ комиссаровъ, которые на первый разъ должны были въ каждомъ городѣ Литвы возвратить православнымъ по одной церкви²⁾.

¹⁾ Протестація противъ дисунитовъ, 8 марта 1635 года. Копія ея находится въ архивѣ Историко-Статистич. Комит. при Волын. семинар.

²⁾ Истор. уніи, Кояловича, т. II, стр. 174—175. См. Описаніе Кіево-Соф. собор., стр. 169—170.

Дипломъ Владислава IV немедленно сталъ приводиться въ исполненіе. Кромѣ львовскаго епископства ¹⁾, замѣщены были слѣдующія православныя епископства: 1) мстиславское въ Могилевѣ, на которое возведенъ былъ виленскій свято-духовскій архимандритъ Іосифъ Добрыковичъ, получившій въ 1634 году отъ Владислава IV привилегію для себя на это епископство. По смерти Добрыковича, мстиславскимъ епископомъ сдѣланъ былъ въ 1635 году Сильвестръ Коссовъ, постулившій, по смерти Петра Могилы, на митрополию кievскую ²⁾. 2) апрѣля 9 дня, 1633 года, введенъ былъ во владѣніе Жидичинскимъ монастыремъ, съ принадлежностями, нареченный православный епископъ луцкій Александръ Пузына, перемышльскому же униатскому епископу, доселѣ владѣвшему Жидичиномъ, даны были монастыри: Дубенскій и Дерманскій ³⁾. По свидѣтельству вводной записи, Пузынѣ переданы были слѣдующія имѣнія: Жидичинскій монастырь, м. Жидичинъ, со всѣми его имѣніями, состоящими въ воеводствахъ волинскомъ и брестскомъ, съ доходами и проч., также дворецъ подъ городомъ Луцкомъ, съ зданіемъ, съ бойницею, построенною у воротъ, при рѣкѣ Стыри, Пречистевскій монастырь и церковь въ предмѣстьи Луцкомъ, со всѣми принадлежностями сего монастыря, съ землями, сѣно-

¹⁾ Истор. униі, Коляовича, т. II, стр. 175.

²⁾ Zebrańie arcybiskupow i biskupow ruskich, Stebelskiego, рукопись въ архивѣ Историко-статистич. Комит. при Волинск. семинаріи. Объ Іосифѣ Добрыковичѣ Стебельскій рассказываетъ, что онъ «умеръ чрезъ годъ послѣ посвященія и, говорятъ, отъ рукъ своихъ чернецовъ виленскихъ, которые подслужились ему въ этомъ, поелику онъ при смерти просилъ себѣ католическаго каплана, предъ которымъ бы могъ исповѣдываться и отречься отъ своихъ неунитскихъ заблужденій». Положимъ, что Добрыковичъ, передъ смертію, склонился къ католицизму; но какаѣ была нужда виленскимъ монахамъ налагать руку на человѣка, и безъ того уже умирающаго?! Вымыселъ очевиденъ.

³⁾ Дѣло польской базил. провинц. съ провинціей Литовской о 12 монастыряхъ, 1747 г., Summariu, № 13.

косами и фундушами, находящимся въ городѣ Луцкѣ¹⁾. Такъ какъ въ сихъ монастыряхъ доселѣ жили униты, то можно предполагать, что при епископѣ Пузынѣ, нареченномъ въ монашество Афанасіемъ, они оставили сіи монастыри. Къ этому предположенію приводятъ слова одной базилианской информаций о каедряхъ луцкой и острожской, писанной около 1728 года,

¹⁾ Представляемъ буквальный переводъ съ латинскаго самой записи: «Предеъ урядомъ городскимъ судовымъ Лудкимъ и мною Андреемъ Хоецкимъ, подсудомъ Луцкимъ, явившимъ лично служебники генеральные воеводства Волинскаго шляхетные Филоноъ Штрихиль и Геронимъ Львовичъ, совнали передъ тѣми актами и реляцію сдѣлали тѣми словами, что они, въ настоящемъ 1633 году, а дня 9 апрѣля, ex officiosa additacione, были по причинѣ и дѣлу вельможнаго господина Александра Пузыны, избраннаго на епископство Луцкое и Острожское чрезъ вельможъ воеводства Волинскаго и чрезъ найяснѣйшаго царя, истреченнаго посессора монастыря Жидичинскаго, также имѣній, къ нему принадлежащихъ, и капитулу того монастыря Жидичинскаго церкви каедральной подъ титуломъ св. Николая, на каково день, вышеозначенный, прибывши въ тотъ монастырь, въ силу грамоты священнаго царскаго величества, вельможный господинъ Адамъ Кисель, подкоморій черниговскій, придворный священнаго царскаго величества, для совершения передачи того монастыря Жидичинскаго, равно и принадлежащихъ ему имѣній, тою же грамотою священнаго царскаго величества на сіе опредѣленный и назначенный, по долгу возложенной на него обязанности, въ присутствіи мнриже особъ достойныхъ и согражданъ воеводства Волинскаго, въ силу привилегіи и рескрипта, даннаго священнымъ царскимъ величествомъ помянутому князю Пузынѣ и капитулѣ того монастыря Жидичинскаго, чрезъ насъ служебниковъ помянутой монастырь Жидичинскій со всѣми имѣніями и принадлежностями, какъ въ воеводствѣ Волинскомъ, такъ и воеводствѣ Брестскомъ, въ повѣтъ же Пинскомъ находящимися и отъ вѣка къ помянутому монастырю Жидичинскому принадлежащими, какъ-то: монастырь и имѣнія Жидичинъ и проч., со всѣми сихъ имѣній доходами и проч., также дворецъ подъ городомъ Луцкомъ съ зданіемъ, какъ оно находится до настоящаго времени, съ бойницею, построенною у воротъ близъ рѣки Стыра; также фундушъ въ городѣ Луцкомъ, и проч.; также монастырь и церковь въ предмѣстѣи Луцкомъ подъ титуломъ пресв. Богородицы, со всѣми также сего монастыря принадлежностями, фундушами, лугами, также съ фундушами въ городѣ Луцкомъ состоящими, тому же монастырю принадлежащими, и проч., въ дѣйствительное и мирное владѣніе авторитетомъ царскимъ переданъ и проч.». Дѣло польской базилианской провинціи съ провинціи Литов. о 2 мон. 1747 г., Summar. № 12.

гдѣ говорится, что Пуэшна удалилъ монаховъ изъ луднаго Свято-пречистенскаго монастыря ¹⁾). Вообще въ лудской епархіи такъ еще сильно было православіе, что, по свидѣтельству самихъ же унитовъ, лудскій уніатскій епископъ Іеремія Почаповскій съ большимъ трудомъ удержалъ за собою семь монастырей и около ста приходскихъ церквей ²⁾. 3) Въ Перемышлѣ оставался еще прежній православный епископъ Исаакій Борисковичъ, рукоположенный въ 1621 году патриархомъ Теофаномъ ³⁾).

Не говоримъ уже о томъ, что дипломъ Владислава IV нисколько не облегчалъ участи православныхъ, находившихся во владѣніяхъ польскихъ магнатовъ, которые были полноправными царьками въ своихъ владѣніяхъ и, по произволу, давали подданнымъ свои указы и законы. Въ подтвержденіе сего, укажемъ только на извѣстнаго уже намъ князя Владислава-Доминива на Острогѣ Заславскаго. Не смотря на королевскій дипломъ, предоставляющій православнымъ нѣкоторыя права, — князь Владиславъ Доминивъ Заславскій по прежнему запрещалъ своимъ подданнымъ обращаться въ духовныхъ своихъ нуждахъ къ православнымъ священникамъ, подвергалъ ихъ за это денежному штрафу и этимъ самымъ вызывалъ серьезныя столкновенія между православными и уніатами, сопровождавшіяся еще большими притѣсненіями православныхъ ⁴⁾). Но, что особенно

1) Вотъ подлинныя слова информаций: «Ludski Swiento-przeczyski, z którego Pużyna Pseudo-episcopus tuichow allenował, a swoje siostry czyli corki u inne krewne dziewczki osadził.» См. въ архивѣ историко-статистич. комитета при Волинской семинаріи.

2) Przydatek do Chronologii, Stebelskiego, 1788 г., т. III, стр. 224.

3) Тамъ же, стр. 257.

4) Вотъ одинъ судебный приговоръ, по поводу нападенія дубенскихъ православныхъ гайдуковъ на дубенскаго уніатскаго архимандрита Саковича, за его притѣсненія православнымъ: «1633 года, августа 9 дня. По дѣлу между достопочтеннымъ отцомъ Кассіаномъ Саковичемъ, архимандритомъ дубенскимъ, и братьями его монахами и подданными мо-

важно, дипломъ Владислава IV не былъ принятъ и утвержденъ самимъ польскимъ правительствомъ; папа, какъ и слѣдовало ожидать, не согласился на дарованіе православнымъ какихъ либо правъ и поручилъ уніатскому митрополиту Рутскому и

настыря акторами и между солдатами, попросту, гайдуками гарнизона дубенскаго, именно—Тимоеемъ десятникомъ, Чопекъ, Билецъ и Губка позванными, вмѣстѣ съ другими соучастниками, я произнесъ, съ присутствующими при семъ дѣль господами ассессорами, слѣдующій декретъ. Поелику явно и открыто доказано противъ помннутыхъ гайдуковъ, что они силою и вѣроломно напали на отца архимандрита, братію его и подданныхъ монастыря, съ которыми отецъ архимандритъ проводилъ время честно, не въ питейномъ домѣ, но въ домѣ администраціи своего монастыря, помннутые же гайдуки, какъ схизматики, желая убить, за святую унію, отца архимандрита съ братією его, какъ дѣйствительно одинъ изъ нихъ, облаживши мечъ, направилъ ударъ противъ отца архимандрита и этимъ ударомъ разрубилъ руку Стефану Саннко, защищавшему архимандрита, другой же гайдукъ ударилъ по головѣ отца Зозулинскаго, монаха знаменитаго и славнаго, приговаривая, что они прежде всего желали бы убить и съ моста бросить въ воду суперіора, т. е. отца Кассіана, потомъ и другихъ подданныхъ монастыря избили и изранили, каковыя раны ихъ оффициально описаны и мы сами судьи видѣли: то посему, хотя таковые насильники и пролітели невинной священнической крови заслужили смертную казнь, но поелику сторона поводова, люди духовные и монашествующіе, не желали этого и даже просили о смягченіи наказаній, мы постановили, чтобы сіи насильники, за свои проступки, наказаны были, въ торговый день, среди города, розгами, каждый 40 ударами, самъ же Тимофей десятникъ, и зачинщикъ преступленія, и направившій ударъ на отца архимандрита, 80 ударами. Кромѣ того, они обязаны дать отцу архимандриту и подданнымъ монастыря поручительство въ сохраненіи на будущее время мира, за подписью обывателей. Поелику же таковыя возмущенія происходятъ подъ руководствомъ и по внушенію схизматическихъ гайдуковъ, которые, презирая своихъ настырей, вопреки волѣ святѣйшаго князя, обращаются на сторону (къ схизматикамъ), для крещенія своихъ дѣтей и совершенія браковъ; то отвѣтившійся на это впоследствии будетъ штрафуемъ, согласно декрету святѣйшаго князя, десятью марками. Въ предотвращеніе же на будущее время подобныхъ возмущеній, начинаемыхъ схизматическими гайдуками, господинъ начальникъ команды долженъ будетъ стараться имѣть въ своемъ вѣдѣніи лучше католическихъ гайдуковъ, особенно же десятниковъ, чѣмъ схизматиковъ. Поелику же сторона поводова подозрѣ-

своему легату въ Польшѣ архіепископу ларисскому отклонять короля и поляковъ отъ православныхъ ¹⁾).

Поэтому, хотя на сеймѣ 1635 года права православныхъ внесены были въ сеймовую конституцію ²⁾); но эта конституція вызвала собою нѣсколько протестацій со стороны польско-католиковъ, униатовъ и папскаго легата въ Польшѣ. Такъ напр. 8 марта 1635 года, тотчасъ по окончаніи сейма, 47 человекъ католиковъ и униатовъ занесли въ варшавскія городскія книги протестацію, въ которой писали: «доводимъ до свѣдѣнія и послѣдующаго вѣка, что какъ во время недавно бывшей элекціи и на сеймѣ коронаціи его королевской милости, пана нашего милостиваго, на предполагаемый способъ примиренія между ихъ милостями панами религія греческой, находящимся и не находящимся въ униі съ св. костеломъ римскимъ, мы иначе не соизволяли, какъ только съ соизволенія и согласія св. римской столицы, власти нашей: такъ и теперь, когда мы сдѣлали заявленіе той же столицѣ апостольской, не можемъ безъ стѣсненія нашей совѣсти и вреда для нашего спасенія, согласиться на тѣ

ваетъ и самого начальника команды, будто бы съ его вѣдома и согласія сдѣлано было сіе нападеніе; то посему г. начальникъ команды, въ оправданіе себя, благоволилъ принять присягу и просилъ у архимандрита прощенія за сказанныя имъ противъ него нехорошія слова, обѣщая при этомъ, какъ добрый католикъ и слуга свѣтлѣйшаго князя, всякую помощь и защиту отцу архимандриту, еслибы онъ подвергся отъ кого-либо преслѣдованію». Декретъ подписанъ управляющимъ имѣніями князя Заславскаго Станиславомъ Тржецкимъ. См. дѣло польской базал. провинц. съ провинц. литов. о 12 монаст., 1747-г., *Summar*, № 25. Въ 1644 году подданные Дерманскаго монастыря за что-то жаловались тому же Тржецкому на Дерманскаго игумена Яна Дубовича; но Тржецкій призналъ ихъ жалобу буйствомъ, неповиновеніемъ и глупостію, и обязалъ ихъ отбывать, на основаніи прежнихъ постановленій, всѣ работы и выполнять всѣ обязательства. Тамъ же, № 36.

¹⁾ Истор. униі, Коляловича, т. II, стр. 176; примѣчаніе 242, на стр. 385.

²⁾ Истор. униі, Коляновича, т. II, стр. 177.

способы примиренія и передачу церквей и имѣній церковныхъ. отъ ихъ милостей пановъ унитовъ ихъ милостямъ панамъ неунитамъ. Мы заявляемъ, какъ заявляли прежде публично предъ лицомъ республики на нынѣшнемъ сеймѣ чрезъ его милость ксендза архиепискупа Гнѣзненскаго, отъ имени ихъ милостей ксендзовъ бискуповъ коронныхъ и великаго княжества литовскаго, а потомъ и чрезъ его милость ксендза Юсифа Велямина Рутскаго, митрополита кievскаго, что ни на помянутые способы примиренія, ни на конституцію нынѣшняго сейма о религіи греческой соизволить не можемъ и не соизволяемъ, и что духовенство религіи греческой находящееся въ униі, не могли упросить, чтобы оставалось при правѣ и владѣніи всеми церквами и имѣніями своими, не соглашаясь, но уступая, берутъ костелы свои, которыхъ не отнимаютъ у нихъ ихъ милости папы неуниты, общая въ нихъ просить Господа Бога и совершать хвалу Божию за его королевскую милость, пана своего, за милую отчизну и за гонителей своихъ, дабы Господь не поставилъ имъ всего во грѣхъ и дабы Всемогущій Богъ удалил отъ Рѣчи Постолитой всякія проклятiя и кары. О чемъ опять и опять такимъ образомъ заявляя для вѣчной памяти, просимъ, чтобы эта манифестація, съ подписями рукъ нашихъ, принята была въ нынѣшніе акты. Происходило въ Варшавѣ, 8 марта 1635 года *)

*) Копія манифестаціи находится въ архивѣ историко-статистическаго комитета при Волынской семинаріи. Манифестація заявлена Пахоміємъ Оранскимъ, архимандритомъ Жидичинскимъ, и Алексѣемъ Дубовичемъ, викаріемъ монастыря Виленскаго, и имѣетъ слѣдующіи подписи: «Янъ Венжикъ, архиепискупъ Гнѣзненскій. Станиславъ Гроховскій, архіепископъ Львовскій. Матіасъ Лубенскій, епископъ Пюцкій, Генрикъ Фирлей изъ Домбровицы, епископъ Перемишльскій, номинатъ Познанскій. Георгій Тышкевичъ, епископъ Самогитскій. Іоаннъ Задвизъ, епископъ Кульмскій, канцлеръ царства. Павелъ Пасецкій, епископъ Каменецкій, Г. Скуминъ Тышкевичъ, воевода Троцкій. Іеронимъ Радовицкій, воевода Дноврадлавскій. Станиславъ на Радзевичахъ Радзѣвскій, воевода Ленчицкій. Филиппъ Воуцкій, воевода Равскій, староста Радовскій. Александръ Корвинъ Гон-

20 марта того же 1635 года, и папскій нунцій въ Польшѣ

сѣвскій, воевода Смоленскій. Александръ Людвикъ Радзивиль, воевода Брестскій. Себастьянъ Волицкій, каштелянъ Малогорскій, староста Равскій. Александръ Тарль изъ Слупна, воевода Любельскій. Павелъ Дзялынскій, воевода Ножорскій. Альбрехтъ Станиславъ Радзивиль на Олигѣ, канцлеръ великаго княжества Литовскаго. Станиславъ Пріиѣмскій, маршалокъ надворный коронный, генераль Вельгопольскій и проч. Юрій Оссолинскій изъ Точина подскарбій надворный коронный, маршалокъ кола посольскаго, такъ заявляетъ, что и примиреніе и конституція состоялись чрезъ поущеніе, а не чрезъ какое либо одобреніе или согласіе наше, котораго мы дать не могли и не можемъ, безъ согласія столицы апостольской. Миколай Остророгъ, стольникъ коронный, также заявляетъ, что всё мы въ этомъ дѣлѣ имѣли *permissivè*, и если для успокоенія его что дѣлалось, то дѣлалось не такъ, чтобы уступить что-либо дизунитамъ, но чтобы какъ меньше отнять у униатовъ. Альбрехтъ Пріиѣмскій, обозный коронный, посолъ воеводства Познанскаго. Адамъ Кароль Грудзинскій, посолъ воеводства Калишскаго. Лукашъ Овалинскій, посолъ воеводства Познанскаго, на этотъ пунктъ и конституцію о религіи греческой только *permissivè* дозволяю. Михаиль Станиславъ Граба изъ Тарнова, посолъ земли Сандомирской, и проч. Янубъ Себѣскій, крайчій коронный, заявляетъ, что въ томъ дѣлѣ *permissivè* только, чрезъ доущеніе допустилъ писать конституцію, не одобряя и не соглашаясь на нее, и она, безъ согласія столицы апостольской, не можетъ быть принята ни однимъ католикомъ, имѣющимъ здравую совѣсть. Матіасъ Оссолинскій изъ Точина, подкоморій Сандомирскій, подписалъ съ тѣми условіями, какъ и панъ крайчій. Янъ Щанинскій изъ Ожаркова, староста Ленчицкій, также, какъ и его милость панъ подскарбій надворный. Юсифъ Велиминъ Рутекій, митрополитъ Кіевскій. Антоній Селва, архіепископъ Полоцкій. Левъ Креуза Рязевусскій, архіепископъ Смоленскій. Іеремія Почаповскій, епископъ Луцкій, рукою своею. Меводій Терледкій изъ Терла, епископъ Хелмскій и Бельзскій. Пахомій Оранскій, архимандритъ Жидичинскій. Станиславъ Мшишекъ изъ Великихъ Конциць, староста Львовскій, поднимаюсь, на конституцію о религіи греческой *диосидентовъ permissivè*, *non ergo* дозволяю, потому что не могу этого на основаніи правъ и привилегій церкви католической и столицы апостольской, и ни въ чемъ пехочу уменьшать ихъ. Адамъ-Мацѣй Саковичъ, подкоморій Ошмянскій. Янъ Станиславъ Яблоповскій изъ Яблонова искренно одобряю вышепронисанное мнѣніе, будучи на то время посломъ Галицкимъ: *nihil resovavi contraveniens*. Криштофъ Халедкій изъ Хальча, мечникъ великаго княжества Литовскаго, посолъ Троцкій, *toleranter, non per assensum permissivè* рукою

занесъ свою протестацію противъ дарованныхъ православ-

евою. Николай Тризна, кухмистръ великаго княжества Литовскаго, староста Вилькомирскій, какъ всегда былъ противъ угнетенія противной стороны, такъ и теперь, согласно моему отзыву какъ въ избѣ посольской, такъ и предъ королемъ его милостью въ лицѣ республики, по причинѣ стѣснительнаго и труднаго для дѣлъ Рѣчи Посполитой времени, *permissive* долженъ былъ допустить, однако такъ, чтобы не было чего либо противнаго правамъ церкви и отечества, посолъ земли Слонимской, рукою власною. Войцехъ Александръ Пршедвовскій, подсудокъ земли Перемышльской, посолъ воеводства Бускаго, *permissive* только, но о владычествѣ Перемышльскомъ протестуюсь, чтобы было за униатами. Казиміръ Тышкевичъ, подкоморій Брестскій, староста Дудскій, посолъ воеводства Брестскаго, рукою своею. Гавріилъ Леміотъ, подкоморій Слонимскій, посолъ повѣта Слонимскаго. Марцинь Карлинскій изъ Карлина, хорунжіи, посолъ Смоленскій и проч. Навель-Петръ Тризна, обозный великаго княжества Литовскаго, староста Стародубовскій, посолъ повѣта Стародубовскаго. Янъ Калинскій, войскій Стародубовскій и посолъ. Юсифъ Клоновскій, стольникъ и посолъ Полоцкій. Якубъ Огредзинскій, секретарь короля его милости, подстароста и посолъ повѣта Пинскаго. Криштофъ Завиша на Бакштахъ, ловчій великаго княжества Литовскаго, староста Мипскій, во всемъ соглашася съ паномъ маршалкомъ кола нашего посольскаго, рукою своею подписуюсь. Янъ Von Helden Закревскій, хорунжіи и посолъ воеводства Мальборкскаго (Маріейбургскаго), отъ имени сего воеводства. Томашъ Замойскій, подканцлеръ коронный, генералъ Краковскій, какъ на алекціи и коронаціи его королевской милости не иначе хотѣлъ совзволать на это примиреніе, какъ съ согласія столицы апостольской, такъ и теперь, когда отецъ святый не подтвердилъ сего своимъ мнѣніемъ, я заявляю тоже, что въ этомъ отношеніи я слѣдую заявленію ихъ милостей ксендзовъ бискуповъ, какъ такихъ, коимъ принадлежитъ управленіе нашими совѣстами, и не могу дать моего согласія. Но такъ какъ заключеніе сейма не могло безъ того состояться, а непріятель стоялъ надъ головою отчизны и поелку другіе станы заявили себѣ въ этомъ случаѣ *permissive*, и отъ меня этого потребовали, *contra consensum meum executus sum officium, prae via manifestatione*, и повторяя то, что имѣнія вельможъ, и настоящимъ и имѣющимъ потомъ послѣдовать сего рода привилегіи не должны *afficere*.—Въ концѣ копій сдѣлана слѣдующая замѣтка переписчика: «Поелку рвать сеймъ возбраняла очевидная опасность отечества, то по крайней мѣрѣ для отдаленія потребной для еретиковъ преюдицаты, съ общаго согласія становъ, сдѣланъ былъ этотъ достопамятный противъ несправедливости и совершенной

ными правъ и притѣсненія будтобы униатовъ православными¹⁾.

ведѣйствительности помянутой конституціи манифестъ, рѣдко гдѣ находящійся, но очевидно показывающій, какъ ясновельможный его милость панъ Миколай Сапѣга, хорунжій великаго княжества Литовскаго, предчувствуя вѣщимъ духомъ грядущія несчастія, изволилъ на прошломъ сеймѣ разгромить и совсѣмъ уничтожить разныя раскольническія махинаціи лютеранъ и дисунитовъ, что заблагодарасудилось выписать здѣсь въ вѣрномъ переводѣ съ польскаго языка на латинскій. Ибо въ пользу униатовъ были самыя основательныя доводы, такъ какъ они (униты), содержа одно съ вселенской костела римскаго главою, открыто признавая католическую правду и усиливаясь привести къ униіи народъ свой, подчиненный патриарху Цареградскому и потому легко поддающійся, ко вреду всего королевства, турецкимъ кознямъ, доказали, что такая весьма полезная униа еще при Владиславѣ Ягеллѣ такъ стала приниматься, что помянутый король, а потомъ наслѣдникъ по отцѣ Казиміръ, упрощенный сыномъ своимъ святымъ Казиміромъ, публичнымъ приговоромъ передалъ ей всѣ схизматическія церкви, находящіяся въ Литвѣ и на Руси, съ ихъ урядами и доходами, хотя послѣдовавшіе декреты о семъ, по упорству дисунитовъ, искавшихъ протекціи заграничныхъ монарховъ, не были приведены въ исполненіе даже до временъ Сигизмунда III. Столь безстыдное упорство схизматиковъ, недовольствуясь представленными доводами или, по крайней мѣрѣ, вынужденною недавно на сеймѣ элекціи циркускрипціей своей религіи, старалось болѣе и болѣе увеличить выгодныя для себя условія, и, дабы, въ случаѣ отказа въ согласіи со стороны столицы апостольской, къ которой во всемъ относилась противная сторона униатовъ, не потерпѣть какой либо неудачи, хотѣла обезпечить себя надежными предосторожностями. А такимъ образомъ завязтые претенденты не переставали докучливыми жалобами налегать на всѣ станы дотолѣ, пока, увидѣвши удобный, по ихъ предположеніямъ случай, не вынудили насильно весьма обидную для католической вѣры конституцію, съ большими усиліями диссидентовъ приведенную въ исполненіе, къ безвозвратному униженію королевства польскаго. При такихъ плачевныхъ обстоятельствахъ, не одному приходила на память ревность Миколая Сапѣги, который, находясь въ то время въ Римѣ, не былъ на этомъ сеймѣ.

1) Приводимъ въ подлинникѣ отрывки изъ нея: *Nemo non commendare debet, nemo non aequus futuri, si Ruthenorum Graeci ritus cum S. R. E., divina favente clementia, unitorum nutantibus rebus per vim et machinationem schismaticorum et caet., tum ecclesias, tum populos ecclesiasticos et*

Но протестъ папскаго нунція противъ дарованныхъ православнымъ правъ оказался уже запоздалымъ, потому что еще 14 марта того же 1635 г., т. е. за 6 дней до сего протеста, король Владиславъ IV издалъ дипломъ, которымъ не только обезпечивалъ унитамъ тогдашнія ихъ имѣнія, но и возвращалъ имъ то, что незадолго предъ тѣмъ самъ уступилъ православнымъ. Такъ напр., этимъ дипломомъ навсегда оставлены за унитами: архіепископство полоцкое, епископства: владимірское, пинское, хелмское и смоленское, съ принадлежащими къ нимъ церквами и имѣніями, монастыри: виленскій Троицкій съ братствомъ, Пятницею церковію и фундашами, Гродненскій, Жидичинскій, Могилевскій, Минскій, Новогрудскій, Онуфріевскій, Мстиславскій, Пустынскій, Полоцкій, Лещинскій и другіе; а въ Витебскѣ, Полоцкѣ и Новогрудкѣ для неунитовъ не положено ни одной церкви ¹⁾. А мы положительно знаемъ, что нѣкоторые изъ перечисленныхъ въ дипломѣ монастырей самимъ же королемъ отданы были, не задолго предъ тѣмъ, православнымъ, какъ напр. монастыри: жидичинскій, могилевскій и гродненскій ²⁾; слѣдовательно этотъ дипломъ былъ прямымъ нарушеніемъ дарованныхъ православнымъ правъ. Хотя онъ и не передаетъ унитамъ епископствъ: лудскаго, львовскаго, перемишльскаго и могилевскаго, которые, поэтому, должны были оставаться за православными; но гдѣ могли найти пріютъ для себя православ-

caet. abnuentium et diripientium. Nos, qui Summi Pastoris ac Sanctissimi Pontificis et Ecclesiae Christi Unici Vicarii his in partibus regni Poloniae ac M. D. L. vices gerimus et caet., qua meliori licet via pro unitorum salute, pro ecclesiarum bonorum, juriisque ecclesiasticorum eisdem Unitis merite et de jure competentium possessorum vel quomodolibet pertinentium et caet. protestamur. Warszawa. 20 Martii 1635 an. См. дѣло базиліанск. протоарх. съ митропол. Гребницкимъ, 1754 г., Summar, № 14.

¹⁾ Ист. базил. ордена, въ Христ. Чтен., 1864 г., Янв., стр. 47; примѣч.

²⁾ См. объ этомъ выше.

ные епископы этих епархій послѣ того, какъ у нихъ отняты были дарованные—было имъ монастыри?... Въ 1638 году Луцкій православный епископъ Афанасій Пузына лишился Жидичина, который въ этомъ году отданъ былъ королемъ униатскому митрополиту Рафану Корсаку ¹⁾, а около 1644 года—витебскому и мстиславскому униатскому епископу Николая Нивифору Лосовскому. Хотя православный князь Григорій Святипольскій Четвертинскій, 2 іюня 1644 года, занесъ въ городскія луцкія выги, отъ имени всѣхъ вельможъ воеводства волинскаго, протестацію противъ незаконной передачи жидичинскаго монастыря помянутому епископу Лосовскому, такъ какъ онъ не принадлежалъ въ воеводству волинскому и не имѣлъ здѣсь владѣній ²⁾, но эта протестація не была уважена: Лосовскій владѣлъ жидичинскимъ монастыремъ до своей смерти, случившейся около 1650 года ³⁾. Гдѣ же скитался православный епископъ луцкій Пузына, по изгнаніи изъ Жидичина, для насъ неизвѣстно. Но особенно тяжела была въ это время жизнь православныхъ епископовъ и духовенства въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ жили униатскіе епископы и духовенство. Такова была, между прочимъ, епископія перемышльская, которую не хотѣлъ уступить православному епископу Исаакію Борисковичу униатскій перемышльскій епископъ Афанасій Крупецкій ⁴⁾. Когда, по смерти Борисковича, около 1641 года вступилъ на сію кафедру православный епископъ Сильвестръ Гулевичъ Воютинскій; то униаты не хотѣли даже признавать его епископомъ и преслѣдовали его и подчиненное ему духовенство, какъ «воровъ и разбойниковъ».

¹⁾ Грамоту о сень Владислава IV, отъ 20 апрѣля 1638 г., см. въ дѣлѣ Польской базиліанской провинціи съ провинціей Литовской о 12 монастыряхъ, 1747 г., Summarium, № 14.

²⁾ Тамъ же, № 16.

³⁾ Тамъ же, № 17.

⁴⁾ *Przydatek do Chronolog. Stehelskiego*, т. III, стр. 257—258.

Въ этомъ отношеніи весьма замѣчательна протестація православнога перемышльскаго епископа Сильвестра Гулевича Воютинскаго, съ подчиненными ему перемышльскими священниками и монахами, противъ уніатскаго перемышльскаго епископа Аѳанасія Крупецкаго и его сторонниковъ, поданная въ 1642 году въ перемышльскій судъ. Епископъ Гулевичъ, перемышльскій протопопъ Іоаннъ Торскій и монахъ Θεодосій жаловались въ этой протестаціи на епископа Аѳанасія Крупецкаго, священника Симена Морачевскаго, монаха Іосифа Крупецкаго, Яна Крупецкаго, Филона Черкаскаго, Яна Осипскаго, Григорія Товарницкаго, Яна Лукашевича и другихъ, что они, вопреки всѣмъ правамъ и привилегіямъ и постановленію послѣдняго сейма, утвердившаго равенство уніи съ православіемъ, не только поносятъ епископа Сильвестра Гулевича Воютинскаго непристойными словами и, подъ разными предлогами, не приписываютъ ему надлежащаго титула «владыки», но и посягаютъ на здоровье и жизнь какъ его, епископа Гулевича, такъ и его пресвитеровъ, монаховъ и слугъ. При этомъ обиженные передали слѣдующій случай насилія. 20 октября по новому стилю, 1641 года, въ день св. апостоловъ Симона и Іуды, православные перемышльскій протопопъ Іоаннъ Торскій и монахъ Θεодосій отправились, по приглашенію, въ село Линникъ, перемышльскаго повѣта, къ родственнику протопопа Торскаго, войту Линницкому Липовичу. Узнавши объ этомъ, уніатскій епископъ Аѳанасій Крупецкій съ приближенными, послалъ за ними въ погоню, на 15 коняхъ, своихъ сподручниковъ, которые, съ оружіемъ въ рукахъ пріѣхавши въ Линникъ, окружили домъ войта Липовича, выломали ворота, выбили двери и, обозвавши протопопа Торскаго и монаха Θεодосія, «ворами и разбойниками», и изругавши православнога епископа, котораго при этомъ не называли ни монахомъ ни владыкою, а просто Гулевичемъ, сняли съ протопопа одежду, избивли его и монаха Θεодосія,

повалили на землю и топтали ногами; затѣмъ, связавши имъ руки назадъ и положивши на воза, отвезли въ монастырь св. Спаса, ругая ихъ ворами и грабителями и самого отца Гулевича обзывая презрительными словами. Здѣсь, въ Спасскомъ перемышльскомъ монастырѣ обоихъ православныхъ пресвитеровъ заключили въ тюрьму, устроенную для своевольнаго хлопства, смердящую, и въ ней продержали въ заключеніи трое сутокъ. Когда же заключенные заболѣли отъ большого смрада: то ихъ вытащили оттуда и помѣстили въ другое заключеніе подь колокольней, гдѣ, безъ всякаго милосердія, продержали ихъ въ холодѣ и голодѣ 17 дней ¹⁾).

Ближайшимъ результатомъ насилій католиковъ и уніатовъ относительно православныхъ было казацкое возстаніе подь предводительствомъ Хмѣльницкаго, начавшееся съ 1648 года. Не отрицая участія въ этомъ возстаніи политическихъ и социальныхъ причинъ, мы не можемъ не признать, что въ числѣ важнѣйшихъ причинъ возстанія были причины религіозныя, т. е. преслѣдованія, каковымъ подвергались православные. Это подтверждаютъ и слова Хмѣльницкаго, который «рѣшился мстити панамъ—ляхамъ войною не за свою только обиду, но и за попраніе вѣры русской и за поруганіе народа русскаго», и нападенія козаковъ въ 1649 году преимущественно на владѣнія фанатическихъ католиковъ, какъ-то на Острогъ, Заславль и Староконстантиновъ, принадлежавшіе князьямъ Заславскимъ и Янѣ Ходкевичъ Острожской, и на Корецъ, принадлежавшій

¹⁾ См. копию этой протестаціи въ Почаев. архив., № 80. При нападеніи на протопопа Торскаго и монаха Феодосія, у нихъ отняли: пару воронныхъ коней въ 80 золотыхъ, колеса обитыя желѣзомъ, въ 30 золотыхъ, двѣ черныя одежды протопопа въ 70 золотыхъ, каковыя одежды содралъ съ него Янъ Крупецкій, постель въ 30 золотыхъ, калимъ турецкій новый въ 14 золотыхъ, и другія вещи.

князьмъ Корецкимъ ¹⁾, и наконецъ условія Зборовскаго договора 1649 года, клонившіяся къ облегченію православія. По этому договору, православный митрополитъ Кіевскій получалъ мѣсто въ сенатѣ; всѣ должности въ Украинѣ должны были раздаваться только мѣстнымъ православнымъ дворянамъ; іезуиты лишались права жить въ Кіевѣ и другихъ городахъ, гдѣ были русскія школы, православныя церкви оставались при древнихъ правахъ своихъ и привилегіяхъ; относительно униі, цѣлости церквей и имѣній, къ нимъ приписанныхъ изстари, будетъ сдѣлано постановленіе въ присутствіи и по желанію митрополита Кіевскаго и всего духовенства ²⁾. Во исполненіе сего договора, новый король Янъ Казиміръ дѣйствительно далъ православному митрополиту Сильвестру Коссову привилей отъ 18 августа 1649 г., коимъ отдавалъ сему митрополиту половину имѣній архіепископства полоцкаго ³⁾, а также епископства хелмское для Діонисія Балабана ⁴⁾ и перемышльское для Сильвестра Гулевича-Воютинскаго ⁵⁾. Какъ договоръ, такъ и привилей, утверждены были сеймовою конституціей 12 января 1650 года и утверждены королемъ, который велѣлъ передать православнымъ епархіи лудскую, хелмскую, перемышльскую, витебскую и мстиславскую, архимандрію жидичинскую, монастырь

¹⁾ Волыск. губери. вѣдом., за 1869 г., №№ 34—45. «Мѣстечко Берестечко и битва подъ Берестечкомъ, 1651 года».

²⁾ Тамъ же, № 41. Сн. Описаніе Кіево-Соф. собора, стр. 181.

³⁾ Przydtek do Chronologii, Stebelskiego, т. III, стр. 211, и 249.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 249.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 238 и 259. О Гулевичѣ Воютинскомъ въ первый разъ упоминали подъ 1642 г. Но въ этомъ же году назначенъ Перемышльскимъ епископомъ Антоній Винницкій. См. Покаев. арх., № 78. Нужно предположить одно изъ двухъ: или Гулевичъ умеръ въ томъ же 1642 г. и на мѣсто его поступилъ Антоній Винницкій, или же оба эти епископа были соперниками между собой.

Лещинскій и другіе монастыри ¹⁾. По желанію митрополита Коссова, Жидичинскій монастырь переданъ былъ православному архимандриту Овручскаго монастыря Александрѣ Мокосѣю — Денискѣ. Въ королевскомъ привилеѣ 11 Января 1650 говорилось слѣдующее: «Всего болѣе желая, чтобы всѣ монастыри и копвенты монашескіе жили въ добромъ порядкѣ и надворѣ и имѣли возможно больше побужденій къ добродѣтелямъ, благочестію и совершенству, мы имѣемъ обыкновеніе поставлять и назначать для нихъ такихъ настоятелей, которые бы представляли собою образецъ всякаго совершенства, добродѣтели и благочестія. Посему мы, размышляя о томъ, кого бы презентовать намъ, но смерти достопочтеннѣйшаго Николая Лосовскаго, на Жидичинскую архимандрію, остающуюся, по вышеозначенному случаю вакантною, остановившись на достопочтеннѣйшемъ Александрѣ Мокосѣѣ — Денискѣ, архимандритѣ Овручскомъ, хотя и не состоящемъ въ униі, но человѣкѣ высокой доблести, благочестія и нравственности, какъ происходящемъ изъ знатнаго рода, такъ и оказавшемъ заслуги высвѣтлѣшему дому вашему царскому и республикѣ, присоединяемъ къ монастырю или архимандріи Овручской, по не имѣнію къ тому препятствій, и эту вторую архимандрію Жидичинскую съ монастыремъ церкви св. Николая и постановили дать и даровать ему, согласно завѣщеніямъ достопочтеннѣйшаго митрополита Кіевскаго, поелику обѣ эти архимандріи, будучи разорены во время послѣдняго возмущенія казаковъ и опустошенія татарскаго, едва достаточны для приличнаго содержанія столь заслуженнаго мужа, какъ и дѣйствительно даемъ и даруемъ настоящимъ листомъ нашимъ, и прочъ, обѣщая отъ своего и преемниковъ нашихъ имени, что во уваженіе вышеизложенныхъ причинъ, а именно, что означенныя архимандріи чрезвычайно разорены и едва до-

¹⁾ Описаніе Кіево-Соф. собора, стр. 182.

статочны для приличнаго содержанія, не удалимъ и преемники наши не удалятъ отъ пользованія и мирнаго владѣнія помянутой архимандріи Жидичинской» ¹⁾).

Но обѣщанія короля и сейма относительно православныхъ не были приведены въ исполненіе, а потому въ 1651 году снова началась между поляками и козаками война, неудачная для послѣднихъ, окончившаяся Бѣлоцерковскимъ договоромъ, которымъ Украина приводилась въ тому же положенію, въ какомъ она находилась до 1648 года: для православія обезпечены были только свобода и уравненіе съ униєю ²⁾). Вслѣдствіе этого Янъ Казиміръ, 20 февраля 1652 года подтвердилъ извѣстный уже намъ привилей Владислава IV, данный 14 марта 1635 года, въ пользу унитовъ ³⁾, и отнялъ у православныхъ то, что самъ далъ имъ за годъ предъ тѣмъ ⁴⁾). Въ это время лишень былъ Жидичинской архимандріи недавно упоминавшійся нами православный архимандритъ Овручскій Александръ Мокосѣй—Дениско. Королевскій указъ объ этомъ наглядно показываетъ, насколько крѣпко было въ это время царское слово, и какъ мало можно было полагаться на него. «Въ кровавый хаосъ возмущенія козаковъ, говорится въ этомъ указѣ, дѣло дошло до того, что и религія греческая, состоящая въ униі съ римскою церковію, принуждена была терпѣть насиліе и большое нарушеніе своихъ правъ, такъ что церкви и духовныя имѣнія должны были поступить во владѣніе неналежащихъ до сего дивунитскихъ особъ, какъ и архимандрія Жидичинская, находящаяся въ воеводствѣ волинскомъ въ повѣтѣ луцкомъ, дипломомъ блаженной

1) Дѣло польской базилиан. провинц. съ провинц. литовской о 12-ти монастыряхъ, 1747 г., Summarium, № 17.

2) Ист. ун., Козакича, II, стр. 207.

3) Дѣло митрополита Флоріана Гребницка. съ базилиан. прото-архимандритомъ, 1755 г., Summar., № 101.

4) Przydatek do Chronologii, Stebelskiego, т. III, стр. 250.

памяти царя брата нашего на сеймѣ 1635 года, посредствомъ замѣны для епископства луцкаго унитамъ на вѣчныя времена давная незаконно и несправедливо отнята у достопочтеннаго отца Наѳанайла Лозовскаго нашего администратора сей архимандріи, отцомъ Александромъ Денискомъ визунитомъ, у коего и доселѣ состоитъ во владѣніи къ великому вреду, угнетенію и разсѣпанію подданныхъ. Посему желая возвратить къ своему порядку то, что въ несчастныя времена вышло изъ предѣловъ, вопреки привилегіи диплома, (хотя въ это возмущеніе и даны нами нѣкоторые дипломы противной сторонѣ), или лучше,—желая, чтобы религія греческая, состоящая въ св. уніи, пользовалась своими правами, симъ листомъ нашимъ поручаемъ вашимъ вельможностямъ, желая отъ нихъ того, дабы любезныя вѣрности ваши, прибывши на мѣсто церкви и монастыря Жидичинскаго, передали помянутую церковь съ монастыремъ Жидичинскимъ, съ имѣніями, деревнями и проч. въ посессію и дѣйствительную администрацію достопочтенному отцу Наѳанайлу Лозовскому, игумену монастыря Жировицкаго, и сдѣлали все то, что найдено будетъ необходимымъ для дѣйствительной охраны и обезпеченія помянутой архимандріи. Данъ въ Варшавѣ, 20 марта, 1652 года ¹⁾. Въ ревности по уніи не уступали царю и вельможи, фундаторы и ктиторы православныхъ монастырей, и уніатскіе епископы. Въ 1651 году патронъ Мильчепкаго православнаго монастыря Маркіанъ Еловицкій до того притѣснялъ этотъ монастырь, что монахи, во избѣжаніе окончательнаго расхищенія Еловицкимъ монастырскаго имущества, передали оное на сохраненіе православному луцкому епископу Іосифу Чаплицу ²⁾. Въ 1654 году Хелмскій уніатскій епископъ Яковъ Суша, послѣ нападенія козаковъ на

¹⁾ Дѣло митрополита Флоріана Гребницкаго съ базилианскимъ протоархимандритомъ, 1755 г., *Summarium*, № 101.

²⁾ Дѣло Почаев. арх., № 99.



Хельмъ и разоренія хельмскаго униатскаго Спасскаго монастыря, не только приписалъ къ этому монастырю униатскій же монастырь Куледезицкій, но и навсегда приписалъ и присоединилъ къ нему православный «монастырь Добротворскій и многіе другіе, которыми (по словамъ Суши) владѣютъ нынѣ въ епархіи хельмской схизматики, еслибы наступила св. унія» на что и получилъ отъ короля привиллегію ¹⁾. Такимъ образомъ еще живо, можно сказать, униаты дѣлили между собою ризы умирающаго въ этихъ краяхъ православія и метали жребій объ его наслѣдіи. Но отъ ранней смерти спасло на этотъ разъ православныхъ единовѣрное государство Московское.

Извѣстно, что по заключеніи невыгоднаго для козаковъ Бѣлоцерковскаго трактата, Богданъ Хмѣльницкій со всею Малороссіею обратился къ царю Алексѣю Михайловичу съ просьбою о принятіи Малороссіи въ подданство Московское. Посему не вдаваясь въ подробности присоединенія въ 1654 году Малороссіи къ Россіи, скажемъ только о послѣдствіяхъ этого событія для православія и уніи въ предѣлахъ нынѣшняго юго-западнаго края Россіи. Для упроченія присоединенія Малороссіи, Алексѣй Михайловичъ началъ съ Польшею войну, выгодную для православія и гибельную для униатовъ. Во время этой войны отняты были у униатовъ монастыри: Онуфрейскій ²⁾, Брацлавскій, Полоцкій, Мстиславскій, Пустынскій, Смоленскій ³⁾, и другіе; разорены монастыри Бытенскій, Жировицкій, Брестскій, въ которомъ убитъ былъ при этомъ монахъ Симеонъ Рупартовичъ ⁴⁾, также Минскій монастырь съ семинаріею для

¹⁾ Записъ Якова Суши см. въ дѣлѣ Польск. базиліан. провинціи съ провинціи Литовск. 1747 г. Summar., № 50.

²⁾ Конгрегац. 1657 г. См. дѣло базиліан. протоарх. съ митропол. Гребницкимъ, 1754 г. Summar., № 6.

³⁾ Конгрегац. 1666 г. См. дѣло митропол. Гребниц. съ базиліан. протоарх., 1755 г., Summar., № 90.

⁴⁾ Истор. уніи, Колявича, т. II, примѣч. 295, стр. 395.

свѣтскаго влира и базилианскою школою ¹⁾, Новогрудскій съ базилианскою школою и Рожанскій ²⁾. Самый горюдь Вильно сдался Алексѣю Михайловичу, при чемъ закрытъ былъ папскій альмунатъ виленскій ³⁾, и отвезено въ Москву нетлѣнное будто бы тѣло униатскаго митрополита Рутскаго, вмѣстѣ съ тѣломъ патріарха Игнатія ⁴⁾. Униатскіе митрополиты должны были, для спасенія, переходить изъ одного мѣста въ другое. Зато, чѣмъ больше теряла униа, тѣмъ болѣе приобрѣтало православіе. По взятіи русскими войсками Полоцка и другихъ городовъ, поставленъ въ Москвѣ полоцкій православный епископъ Калликъ, а по смерти его въ 1657 году, могилевскимъ и бѣлорусскимъ епископомъ сдѣланъ былъ слуцкій архимандритъ Теодоръ Василевичъ ⁵⁾.

Между тѣмъ, преемникъ Богдана Хмѣльницкаго гетманъ Выговскій, избранный въ это званіе въ 1657 году, измѣнилъ Россіи и передался съ значительною частію казаковъ на сторону Польши. При этомъ заключенъ былъ 6 сентября 1658 года, между козаками и Польшею извѣстный Гадячскій договоръ, въ силу котораго: 1) давалась полная свобода православной вѣрѣ; 2) свобода вновь строить и обновлять православныя церкви; униа совершенно уничтожалась, а помѣщики и чиновники католическіе не должны были имѣть власти надъ чернымъ и бѣлымъ духовенствомъ греко-россійскимъ; 3) православный

1) Конгр. XVI Брестск., 1666 г., сесс. I. См. дѣло митропол. Флоріана Гребниц. въ базил. протоарх., 1755 г., Summar., № 90.

2) Конгрегац. XVI Брестск., 1666 г., сесс. 2, тамъ-же.

3) Конгрегац. XVI Брестск., 1666 г., 1, тамъ-же.

4) Въ Почаев. архивѣ есть выписка изъ какого-то письма объ этомъ предметѣ, писаннаго въ 1655 году, слѣдующаго содержанія: 1655 anni corpus Rutsy reperitum incorruptum Moschi, invasa Wilna, accipere et unicum corpore Ignatii patriarchae in Moschoviam... asportavere. См. Почаев. арх., дѣло № 201, л. 99.

5) Przydaték do Chronologii, Stebelskiego, 1798 г., т. III, стр. 212.

митрополитъ съ епископами имѣли право засѣдять въ сенатѣ, наравнѣ съ католическими епископами; 4) православнымъ предоставленъ доступъ въ сенаторскимъ званіямъ. 10 іюня 1659 года этотъ договоръ утвержденъ былъ на Варшавскомъ сеймѣ и внесенъ въ конституцію, которою подтверждена также православному греко-россійскому духовенству свобода отъ податей, работъ, подводъ и другихъ земскихъ повинностей ¹⁾. Наконецъ назначена многочисленная комиссія изъ духовныхъ и свѣтскихъ людей для возстановленія православія, комиссія съ правами трибунальныхъ судей ²⁾. Но мы не видимъ, чтобы состоялась эта комиссія. Въмѣсто нея, открывались по городамъ частныя судебныя комиссіи, которыя повели дѣло слѣдующимъ образомъ. Онѣ дѣлали общія, голословныя объявленія о предъявленіи имъ православными своихъ правъ и привилегій, и срокъ для сего предъявленія назначали самый короткій, такъ что православные нерѣдко и не знали о сихъ объявленіяхъ и срокахъ, и не могли въ назначенный короткій срокъ отыскать всѣхъ своихъ правъ и привилегій и предъявить ихъ комиссіи. Сами затрудняя такимъ образомъ православныхъ, эти комиссіи признавали только тѣ права и привилегіи православныхъ, какія были предъявлены въ комиссіяхъ, и уничтожали всѣ остальные привилегіи. Такъ именно поступала кременецкая комиссія съ кременецкимъ православнымъ братскимъ Богоявленскимъ монастыремъ: она признала его несвободнымъ отъ различныхъ податей и по-

¹⁾ Описан. Кіево—Соф. Собора, стр. 189 и 190. *Aby stan duchowny graeckі in lewpendium nie przychodzil, autoritate conventus praesentis duchownych religiey graeckiey starozytniey w dobrach naszych krolewskich duchownych y szlacheckich w Koronie y w W. X. L. y Ruskym od wszelakiego poddanstwa, podatkow, panszczyzny, podwod, robocizn, uwalniamy, warujac to, aby do takowych ciezarow ni odkoga pociągani nie byli, ale pod jurisdikcyą pasterzow swoych nateznych zostawii.* См. *Оброна Religiey Graeco-Ruskiej* Львовъ, 1738 г., стр. 62.

²⁾ Истор. унів, Козловича, т. II, стр. 219 и примѣч. 305, на стр. 404—406.

винностей и за неисполненіе ихъ подвергла монастырь различнымъ взыскаціямъ и штрафамъ. Напрасно кременцкій игумень Онуфрій жаловался на явное и несправедливое нарушеніе законныхъ правъ православія: ему отвѣчали только попреками насчетъ казаковъ, ругательствомъ надъ православною церковію и представителями ея и обѣщаніемъ нарушать и уничтожать дарованныя православнымъ права и привилегіи. Тогда игумень Онуфрій рѣшился занести протестацію не отъ своего только имени, но и отъ имени тогдашняго православнаго митрополита Діонисія Балабана и всего православнаго духовенства ¹⁾; но неизвѣстно по-

¹⁾ Мы нашли чернакъ этой протестаціи въ Почаевскомъ архивѣ, № 80, съ многочисленными поправками, безъ означенія года. Мы относимъ ее къ 1660 году на томъ основаніи, что въ ней упоминается о митрополитѣ Діонисіѣ Балабанѣ, бывшемъ на митрополіи 1657—1661 г., и намечается на сеймовую конституцію 10 іюля 1659 г. и назначенную въ это время сеймою комиссію для опредѣленія правъ православныхъ жителей бывшей Польши. Приводимъ эту протестацію въ буквальномъ переводѣ съ польскаго на руской языкъ. «Лично явившій велебный въ Богѣ отецъ Онуфрій, игумень монастыря братскаго кременецкаго, именовемъ своимъ и яснепревелебнѣйшаго въ панѣ Богѣ его милости отца Діонисія Балабана, архіепископа митрополита Кіевскаго, Галицкаго и всея Руся, ексарха св. столицы апостольской Константинопольской, администратора архіепископства Лудкаго Острожскаго, архимандрита Кіево-печерскаго, также всѣхъ монашествующихъ лицъ и становъ духовныхъ религій греческой, состоящихъ въ неуніи, противу всѣмъ сторонамъ и ихъ информаторамъ и прометарамъ, всѣмъ какому бы нибыли званія и состоянія людей особамъ, (словесно привлекающимъ на открывшійся въ Кременцѣ на Ратушѣ 27 января текущаго года судъ такъ называемой, законно ли только, комиссіи, несправедливый для ниѣвній и лицъ духовныхъ, особенно религій греческой), кои на имѣнія церковныя и ихъ права и на самыя лица духовныя помянутой религій греческой возбудили мнимовластный судъ и, намѣренно и замѣтно дѣлая въ противность особливой, служащей протестующимъ, комиссіи и констатации прошедшаго шестинедѣльнаго сейма, ко всѣмъ податямъ, работамъ и повинностямъ городскимъ, замковымъ старостинскимъ какимъ-то (отъ которыхъ протестующіе ставъ духовный религій греческой, по милости его королевскаго величества и всей Рѣчи Посполитой, также уволены помянутой конституціей и давнѣйшими его королевской милости привилегіями и правами) снова привлекли и грабили имѣнія какъ ихъ самихъ, такъ и церковныя, чрезъ немалое время и давности зем-

дана ли была сія протестація и какой она имѣла успѣхъ. Современныя и послѣдующія обстоятельства заставляютъ думать, что

скія находившіяся въ спокойномъ владѣніи, копенданты на нихъ и на самихъ ляхахъ несправедливыя, штрафы обременительныя, баниціи, поспѣшно, безъ всякихъ позвовъ и терминовъ ненадлежащимъ образомъ выправляя, презирая и нарушая права и конституціи, обезпечивающія это, чиновныя всѣ лица и стороны и самъ судья въ свое время и въ своемъ мѣстѣ ясные будутъ указаны, какъ тотчасъ, при открытіи помянутаго суда и окончаніи его, такъ и здѣсь въ урядѣ торжественно и *cum grata querela* заявлялъ, протестовалъ и ту протестацію свою на письмѣ до книгъ вышшнихъ, (такъ какъ помянутый судъ комиссарскій не хотѣлъ принять ее отъ протестующихъ въ свои акты, не смотря на многократную просьбу ихъ, но указалъ подать ее въ городскомъ урядѣ) записъ и подавъ о томъ, что помянутыя стороны и лица, не имѣя отъ протестующихъ никакой обиды, повода и основанія къ судопроизводству въ томъ судѣ ни въ одномъ законѣ, ни въ томъ выправленномъ на ту комиссію, неизвѣстно законную ли, относительно назовъ шляхты очевидно свѣтскихъ, а не духовныхъ становъ, (о конхъ вѣтъ и малѣйшаго упоминанія) листѣ, ни въ объявленіи сдѣланнаго экстракта въ очень короткій срокъ, назначенный несогласно съ правомъ, служащимъ воеводству волынскому, вслѣдствіе чего онъ не могъ обжаловать съ своими актами, — и не надлежащими актами противу права, и листами той ихъ комиссіи, и незаконной повѣсткой, продиктованной (реестромъ судебнымъ негоднымъ) словесцо, т. е. общимъ только, безъ именъ и титуловъ, не ожидаемымъ въ реестрѣ того суда, противу протестующихъ, правъ и имѣній ихъ, записавіемъ и помѣщеніемъ, несправедливо, *privata auctoritate*, подрывая только и усиливаясь уничтожить публичныя протестующихъ права, привилегіи, посессиі давнѣйшія, равно минувши и комиссію, назначенную ясной сеймовою конституціей къ церковнымъ имѣніямъ греческой религіи, для узнанія правъ, но еще не состоявшуюся, упреждая ее, незаконно и умыленно вызывая протестующихъ, (которые, будучи въ отсутствіи, находясь далеко на послушаніи, о томъ терминѣ и комиссіи, къ нимъ неотносящимся, не знали и не знаютъ, позвовъ и обдествитаты по себѣ никакихъ не имѣли, скоро не могли имъ сами стать на столь незаконный, короткий и ненадлежащій терминъ, ни показывать свои права, ни защищать и, что всего важнѣе, не отыскивать и найти въ этомъ городѣ и краѣ опустошонномъ книгъ правовыхъ патроновъ для защиты, и неопытныя вести дѣлопроизводство по неожиданной и неадаптовой записи въ реестрѣ) на ненадлежащій судъ, — тѣмъ своими незаконными за реестромъ и голыми пропозиціями словными, противу копенданты, отважились, чрезъ тотъ ненадлежащій судъ, отнять у нихъ права ихъ, уничтожить привилегіи сего королевской милости и сеймовыя конституціи; осуждать имѣнія и суммы церковныя, протестую-

номанутая протестація православныхъ не могла быть уважена полѣнами. Въ 1660 году возобновилась война Московскаго государства

щихъ—самыя лица духовныя хотѣли, вопреки завету, обременить процессами, баниціями, какими-то податями, работами, имѣнія и лица духовныя чрезъ урядовыхъ слугъ своихъ беспокоили, грабили и безславили, а особенно, по наущенію обжалованныхъ, урожденный его милость панъ Андрей Поморскій, писарь градскій Кременецкій, отъ обжалованныхъ сторонъ приглашенный и сдѣланный уполномоченнымъ для начатія и производства тѣхъ ихъ незаконныхъ актовъ, который какъ въ своихъ судахъ градскихъ, такъ и теперь на этихъ судахъ.., опираясь на декретъ подъ Ратусемъ, при судахъ и на разныхъ мѣстахъ обвиняя протестующихъ лицъ духовныхъ словами неистойными и оскорбительными, угрожая наступить на ихъ здоровье и честь,—права, конституціи, служащія протестующимъ и религіи ихъ, считая нехорошими и непотребными, оныя рвать, портить, уничтожать на каждомъ мѣстѣ словесно и письменно общала публично съ гнѣвомъ и припоминаемъ козаковъ, и насчетъ вѣры и протестующихъ употреблялъ, въ присутствіи множества людей важныхъ, шляхты и простаго званія такія слова, употреблялъ и вспомянать которыя строго запрещено законами, о чемъ всемъ нынѣшній явншійся, заботясь о цѣлости своихъ и старшихъ своихъ всѣхъ духовныхъ лицъ греческой религіи почестей, правъ и имѣній ихъ и церковныхъ, чтобы таковыя акты, объекты, пропозиціи, кондемнатъ, штрафы, баниціи, процессы и всѣ вышепомянутыя поступки обжалованныхъ же имѣли силы, опять и опять заявлялъ о неважности оныхъ и самаго суда, непризнаннаго протестующимъ, о важности всѣхъ своихъ правъ, служащихъ себѣ и церквамъ своимъ, затѣмъ о нарушеніи тѣми вышепомянутыми сторонами, судьями и патронами привилеевъ его королевской милости, и всѣхъ правъ (которыя, какъ данными для церквей по милости его королевскаго величества, наша вышнего милостиваго, и всей Рѣчи Посполитой, пользуются протестующіе, вседѣло ихъ держатся и ими обезпечены), о нарушеніи позволю спокойности и проч. и объ убыткахъ пенальныхъ, отсюда полученныхъ, которые позвами ликвидованы будутъ, на этихъ и другихъ указаминыхъ въ свое время и въ своемъ мѣстѣ основаніяхъ, и протестовалъ противу всѣмъ на то время обжалованнымъ сторонамъ, лицамъ, уполномоченнымъ и ихъ информаторамъ и самимъ судьямъ, требуя того, чтобы съ обжалованными вообще и въ раздѣльности поступлено было по завету, какъ и кому придетъ справа и надлежать будетъ. А предоставивъ нынѣшній протестующій себѣ и всѣмъ привлеченнымъ отъ обжалованныхъ въ сему дѣлу лицамъ, всякому, кому нужно, свободно дѣлать исправленіе этой настоящей или другой обширнѣйшей протестаціи, если бы того потребовала нужда, на то время просимъ о принятіи и записаніи въ нынѣшніе листы этой теперешней, которая и записана.»

съ Польшею; ополченные магнаты воспользовались ею для захвата фундушей и имѣній православныхъ монастырей, въ предотвращеніе будто бы разоренія и уничтоженія сихъ монастырей въ военное время ¹⁾. Такъ именно поступили съ Загоровскимъ монастыремъ паны Венецкіе и Загоровскіе: они отняли у сего монастыря имѣнія его Волицу и Вошатиць, взяли всѣ монастырскіе документы и суммы и даже выгнали изъ монастыря игумена Мелетія Любецкаго ²⁾. Наконецъ, подъ впечатлѣніемъ тойже войны съ Московскимъ государствомъ, въ маѣ 1661 года, сеймовою конституціей совершенно уничтожены были Гадячскія условія и конституція 1559 г. въ пользу православныхъ, и объяснены были въ пользу унитовъ. Въ упомянутой конституціи 1661 года говорится, что русскій народъ ненасытенъ, все требуетъ большаго и большаго и даже невозможнаго; посему, «дабы при нападеніи совнѣ, не обратились къ князю московскому или къ другому иностранному государю», объявляемъ, «что условія Гадячскія должны относиться къ древнимъ унитамъ; посему возвращаемъ унитамъ всѣ епископства, церкви и имѣнія, запрещаемъ козакамъ жить въ воеводствахъ Кіевскомъ, Брацлавскомъ и Черниговскомъ, ограничиваемъ число ихъ 50000 и условія Гадячскія считаемъ ничтожными, возвращаемъ имѣнія тѣмъ, кому они принадлежали до и послѣ заключенія Гадячскихъ условий ³⁾. Такъ какъ это постановленіе не было внесено въ собраніе польскихъ законовъ ⁴⁾, то право-

¹⁾ Выпись изъ городскихъ Владимір. книгъ, 1660 г., № 33, въ архивѣ Историко-Статист. Комит. при Волын. семин.

²⁾ Выпись изъ город. влад. кн., 1660 г., № 50.; тамъ-же.

³⁾ Bullae, brevia Summorum Pontificum., и проч. Почаевъ, 1761 года, ч. 3.—Въ началѣ выписки изъ сей конституціи сказано: *Assecuratio ordinibus spiritualibus tam Poloniae quam M. D. Litvaniae Palatinatibus Kijoviensi, Braclaviensi, Czerniechowiensi autoritate Comititali data quae licet Comitibus praesentibus ex rationibus status non potuit Uolumine legum comprehendere, tamen vim legis obtinet et pro inserta in Uolumine legum haberi debet.*

⁴⁾ См. предыдущее примѣчаніе.

славные могли считать его необязательнымъ для себя, а вслѣдствіе этого между православными и униатами могли происходить недоразумѣнія и столкновенія. Такъ именно и было въ Перемышлѣ, гдѣ еще продолжало существовать православное Троицкое братство, сильно отстаивавшее интересы православія. Если вѣрять указу Яна Казимира, послѣдовавшему 10 апрѣля 1662 года, то здѣсь въ Перемышлѣ православные, выведенные изъ терпѣнія, покушались даже на жизнь перемышльскаго епископа Прокопа Хмѣлевскаго ¹⁾.

Къ сожалѣнію, между самими православными не доставало единодушія для совокупной борьбы со своими врагами. Православный перемышльскій епископъ Антоній Винницкій, поступившій на сію епархію въ 1642 году ²⁾, изъяснилъ притязаніе на подчиненіе себѣ православнаго Троицкаго перемышльскаго братства. Вслѣдствіе этого, члены братства предположили въ 1660 году сдѣлать сѣвадь для принятія мѣръ противъ притязаній своего епископа. Объ этомъ свидѣтельствуетъ посланіе какого-то Константина Комарницкаго къ православнымъ обывателямъ перемышльскихъ городовъ. Извѣстно каждому, говорится въ этомъ посланіи, что ваши милости всегда были непоследними въ защитѣ вѣры и св. церкви отъ всякихъ про-

¹⁾ Почаев. архив., № 101. Вотъ содержаніе этого указа: «Донесено намъ отъ имени достопочтеннаго Прокопа Хмѣлевскаго, Перемышльскаго и Самборскаго епископа греческаго обряда, что Феодоръ Винницкій, Антоній или Александръ братья родные Винницкіе, Сигизмундъ Очесальскій, Станиславъ и Александръ Шептицкіе, Василій Яворскій, Григорій Комарницкій, Андрей Копыстенскій, Маркъ Литинскій, Маркъ Высочанскій, Іоаннъ Вышотравка и нѣкто Турецкій покушались на жизнь епископа. Безъ суда и слѣдствія, Янъ Казиміръ штрафуетъ вышепоименованныхъ лицъ, за возводимое на нихъ преступленіе, двадцатью тысячами золотыхъ польскихъ.

²⁾ Почаев. арх., дѣло 1642 г., № 78,—о назначеніи Антонія Винницкаго перемышльскимъ епископомъ и предоставленіи ему разныхъ доходовъ перемышльскою епархію.

твностей и заботились объ умноженіи православія. О чемъ и я узнавши и желая, дабы Господь высочайшій въ сей мѣрѣ благоволилъ ниспослать вамъ въ сіи послѣдніе годы свою помощь, сердечно соболѣвную о всѣхъ смутахъ и непристойностяхъ, дѣлаемыхъ его милостью отцомъ епископомъ, пастыремъ нашимъ, предотвращая которыя, дабы онѣ болѣе не имѣли силы въ православіи, вмѣстѣ съ ихъ милостями панами братіей и я не умею прибыть туда, гдѣ они соберутся на совѣщаніе ¹⁾. Вѣроятно результатомъ этого совѣщанія было обращеніе перемышльскаго Троицкаго братства къ королю съ просьбою о защитѣ отъ своего епископа; ибо 6 іюля 1662 года послѣдовалъ дипломъ Яна Казимира, освобождающій Перемышльское братство отъ подчиненія своему епископу. «Изъясняли», говорится въ этомъ дипломѣ, «и вмѣстѣ жаловались намъ отъ имени честныхъ старцевъ всего общества или братства церкви пресв. Троицы, обряда греческаго, на предмѣстѣхъ перемышльскомъ, какъ ихъ и другихъ нѣкоторыхъ лицъ свѣтскаго и духовнаго званія, принадлежащихъ къ помянутой церкви, достопочтенный Антоній Винницкій, Перемышльскій и Самборскій епископъ обряда греческаго, относительно извѣстныхъ претензій, хотеть безпокоить и привести въ замѣшательство, поддерживать сіи претензійи собственнымъ произволомъ и самоуправствомъ и получить какую то необычную прерогативу старшинства, вопрека правамъ и привилегіямъ, служащимъ церкви и братству и всѣмъ принадлежащимъ къ оному вышепомянутымъ лицамъ. Поелику же они жалующіеся предвидятъ отсюда и большой вредъ и насиліе для себя, и для насъ важно, дабы помянутыя стороны домогались чего либо не силою или насиліемъ и самоуправствомъ, а только при посредствѣ закона; то мы сочли нужнымъ помянутое братство Пресв. Троицы всѣхъ вообще

¹⁾ Почаев. арх., № 116. Посланіе писано 13 іюля 1660 года.

состоящихъ въ томъ братствѣ и каждаго порознь принять подъ свое царское покровительство и протекцію, какъ дѣйствительно беремъ и принимаемъ и, въ залогъ защиты и протекціи нашей, даемъ имъ грамоту, освобождающую ихъ отъ силы и насилія помянутаго достопочтеннаго епископа обряда греческаго, Перемышльскаго и Самборскаго, и другихъ какихъ либо лицъ, по не отъ закона и процесса въ законномъ порядкѣ, каковою грамотою будучи обнадежены и обезпечены, могутъ безопасно и свободно жить въ царствѣ и владѣніяхъ нашихъ, заниматься всякими дозволенными и честными дѣлами, безъ страха и опасенія помянутаго достопочтеннаго епископа обряда греческаго, Перемышльскаго и Самборскаго, являться, становиться и отвѣчать предъ всякими судами и чинами, съ охраною, подъ сею нашею протекціей, лицъ и имѣній ихъ, такъ однако, чтобы и сами они вели себя мирно и скромно и не злоупотребляли симъ благодѣяніемъ, но всеѣмъ жалующимся на нихъ отвѣчали и оправдывали себя въ надлежащемъ судѣ, настоящую же грамоту законно объявили и сдѣлали извѣстною тѣмъ, отъ коихъ преимущественно опасаются какого либо насилія или опасности». Въ заключеніе король предписываетъ начальникамъ города принять эту грамоту къ свѣдѣнію, вписать ее въ городскія книги и обнародовать ¹⁾. Конечно, католики и униаты довольны были такимъ разъединеніемъ между православными и хотѣли воспользоваться имъ для уничтоженія православія. Въ 1665 году базилианскій протоахимандритъ, Хелмскій униатскій епископъ Яковъ Суша, и провинціалъ Пахомій Огилевичъ ходатайствовали предъ конгрегаціей распространенія вѣры, «дабы св. престолъ (римскій) благоволилъ письменно убѣждать знатныхъ схизматиковъ и первѣйшія братства къ уни» ²⁾.

¹⁾ Почев. арх., дѣло № 101.

²⁾ Тамъ же, № 201, л. 102.

Вообще въ шестидесятымъ годамъ XVII вѣка уже истощалась жизненная сила православнаго населенія юго-западнаго края Россіи. Если до сихъ поръ мы не встрѣчали, чтобы православные вполнѣ добились отъ Польши возвращенія своихъ правъ и возвращенія отнятыхъ имуществъ; то по крайней мѣрѣ, часто бывало такъ, что вытѣсненные изъ одного мѣста, православные водворялись на другомъ новомъ. Такимъ образомъ, въ одной нынѣшней волынской епархіи, вмѣсто уничтоженныхъ или отобранныхъ уніатами монастырей, основаны были въ XVII вѣкѣ, до 1665 года, слѣдующіе православные монастыри: Луцкій Крестовоздвиженскій братскій, 1617 г.; Загаецкій, въ 1626 году, Ириною Ярмолинскою ¹⁾; Кременецкій братскій Богоявленскій монастырь, въ 1633 г., Даниломъ Малинскимъ и Лаврентіемъ Древинскимъ ²⁾; Туминскій въ 1635 году князьями Четвертинскими; Бѣлостокскій, Луцкаго уѣзда, въ 1636 году, Симономъ Гулевичемъ—Воютинскимъ, впоследствии православнымъ епископомъ Перемышльскимъ ³⁾; Троицкій Шумскій, Кременецкаго уѣзда, въ 1637 году, хорунжимъ волынскимъ, а потомъ каштеляномъ бельвскимъ Даниломъ Ело-Малинскимъ ⁴⁾; Гощанскій въ 1639 году княгинею Ириною Соломерецкою; Низкиничскій въ 1643 г. и женскій Могилинскій въ 1646 году Адамомъ Киселемъ, и Страковскій въ 1665 году Анною Пузыной ⁵⁾. Но въ концѣ XVII в. большая часть русскихъ вель-

¹⁾ Краткія свѣдѣнія о правосл. монаст. Вол. епарх., въ Волын. епарх. Вѣдом., за 1867 г.

²⁾ Труды Киев. Д. Акад., 1867 г., т. I, стр. 217 и слѣд.

³⁾ Краткія свѣдѣнія о правосл. монаст. Волын. епар., въ Вол. епар. Вѣд., 1867 г.

⁴⁾ *Historia monastera Zahajeckiego*, л. 11., рукопись Кременецкаго Богоявленскаго монастыря.

⁵⁾ Краткія свѣдѣнія о правосл. монаст. Волын. епарх., въ Волын. епарх. Вѣдом., за 1867 г. Въ своей фундаціи Низкиничскому монастырю Адамъ Кисель объясняетъ упадокъ древнихъ православныхъ монастырей

можь перешла уже въ католицизмъ и унію, и потому съ 1666 года совершенно прекращаются фундаціи православныхъ монастырей; а между тѣмъ старыя православныя монастыри одинъ за другимъ переходили въ унію.

Рѣшительный поворотъ къ худшему въ судьбѣ православія начался съ 1667 года. 20 января сего года заключенъ былъ между Россіей и Польшей Андрусовскій договоръ, коимъ хотя уступленъ былъ Россіи Смоленскъ со всѣми Черниговскими и Сѣверскими городами, но ничего не выговорено было православнымъ жителямъ Литвы и Польши, кромѣ свободы вѣроисповѣданія ¹⁾. Такимъ образомъ православныя предоставлены были обстоятельствами во власть католиковъ, все болѣе и болѣе стѣснявшихъ права православія. Хотя конституціей 1667 года православныя и уніатскія церкви освобождены были, на основаніи прежнихъ конституцій, отъ уплаты податей; но православныя церкви освобождены отъ нихъ только въ видахъ привлеченія сякъ церквей въ унію ²⁾. Эта привиллегія православныхъ церквей была только временною мѣрою и немедленно была отмѣнена, какъ скоро оказалась недостигающею своей цѣли: въ подтвержденіяхъ сей конституціи на сеймахъ 1678 и 1699 г. свобода отъ постоя и другихъ воинскихъ повинностей

тѣмъ обстоятельствомъ, что фундаторы не строили каменныхъ монастырей, не уфундовывали ихъ и не обезпечивали отечественнымъ правомъ. См. выпись изъ городскихъ Владимірскихъ книгъ, 1660 г., № 149, въ архивѣ Историко-Статистическаго Комитета при Волынской семинаріи.

¹⁾ Описаніе Кіево-Соф. собора, стр. 193.

²⁾ *Poniewaz Cerkwie Religiey Graeckiey tak w Koronie iako y w W. X. L. tak te, ktore po wienkszey czesci in obediausia S. Romanae Catholicae Ecclesiae są, iako y te, ktore w Dizuniey zostawali przez wiele seymow różnemi konstitucyami od placenia poborow są uwolnione. przeto chcąc wszystkie do iedności smientey przychencic, przy teyze zostawalemy ie libertacyem...* Конституц. 1667 г. См. *Obrona Religiey Graeco—Russkiey...*, Львовъ, 1738 г., стр. 62 и 63.

оставлена была только за униатскимъ духовенствомъ, а не за православнымъ ¹⁾. Въ 1668 году, по отреченіи Яна Казиміра отъ престола, генеральная Варшавская конфедерація запретила диссидентамъ общественное богослуженіе въ княжествѣ Мазовецкомъ ²⁾. Не задолго предъ тѣмъ, въ томъ же году, Янъ Казиміръ, по просьбѣ униатскаго митрополита Гавріила Коленды, утвердилъ за нимъ право завѣдывать и управлять всѣми вакантными епископствами въ Польшѣ и Литвѣ ³⁾. По объясненію самого митрополита Коленды, это подтвержденіе испрошено было имъ «какъ для сохраненія церковныхъ правъ, такъ и для того, чтобы имѣнія и документы не расхищались свѣтскими патронами, особенно же, дабы этими имѣніями не завладѣли схизматики, которые много зла могутъ дѣлать и дѣлаютъ, безъ намѣренія возвратить имѣнія, которыми иногда завладѣваютъ во время вакансіи униатскихъ кафедръ» ⁴⁾. И дѣйствительно, королевскому диплому о предоставленіи униатскому митрополиту администраціи вакантныхъ кафедръ дано было самое широкое приимѣненіе относительно стѣсненія православныхъ. По словамъ униатскихъ писателей, этимъ дипломомъ уничтожены были привилегіи, данныя польскими королями православнымъ митрополитамъ Петру Могилѣ, Сильвестру Коссову и др. на митрополию Кіевскую ⁵⁾. Всѣ православныя епархіи, неисключая и занимаемыхъ живыми епископами, считались вакантными и состояли въ администра-

1) Тамъ же, стр. 63 и 64.

2) Историч. обзоръ сеймовыхъ конституцій, въ Трудахъ Кіев. Д. Акад., 1867 г., Декабрь, стр. 449—450.

3) Дѣло митропол. Флор. Гребницк. съ базилианскимъ протоархим., 1753 г., Summar., № 98, I.

4) Заявленіе митрополита Коленды на капитулѣ 1666 года о необходимости испросить помянутую привилегію см. въ дѣлѣ митроп. Флоріана Гребницк. съ базилиан. протоарх. 1753 г., Summar., № 9, М.

5) Przydatek do Chronol., Stebelskiego, 1783 г. т. III, стр. 194.

ціи уніатскихъ митрополитовъ. На этомъ основаніи, одни изъ православныхъ епископовъ, какъ незаконные будто бы пастыри, лишаемы были своихъ кафедръ, какъ напр. лишень былъ въ 1674 г. Яномъ III, по ходатайству уніатскаго митрополита Коленды, епископъ Ѳеодоръ Василевичъ своей могилевской и бѣлорусской епархіи ³⁾); другіе же епископы хотя и не изгонялись изъ своихъ епархій; но эти епархіи числились въ администраціи уніатскихъ митрополитовъ, которые, въ качествѣ администраторовъ, нерѣдко дѣлали наѣзды на православные монастыри и насильно совращали ихъ въ унію. Такъ напр. уніатскіе митрополиты считались администраторами луцкой епархіи, несмотря на то, что она имѣла своего православнаго епископа ⁴⁾, и, какъ увидимъ впоследствии, сильно содѣйствовали совращенію монастырей ея въ унію. Понимаемый въ такомъ широкомъ смыслѣ, дипломъ Яна Казимира 1668 г. былъ одною изъ самыхъ рѣшительныхъ мѣръ къ уничтоженію православія. Но недовольствуясь симъ дипломомъ, католики и уніаты придумывали и другія, не менѣе рѣшительныя, мѣры противъ православія. Постановленіемъ сейма 1676 года, подтвержденнымъ на сеймахъ 1678 и 1699 годовъ, подъ опасеніемъ смертной казни и конфискаціи имущества, воспрещено православнымъ, подъ какимъ бы то ни было предлогомъ выѣзжать за границу или пріѣзжать оттуда, и строго поручалось пограничнымъ старостамъ слѣдить за исполненіемъ этого закона. Въ 1696 году, при избраніи на польскій престолъ саксонскаго короля Августа II, католики внесли въ Pacta Conventa условіе объ «исключеніи диссидентовъ отъ всякой должности, сообразно давнимъ постановленіямъ». Сеймовою конституціей 1699 года, только уніаты допускались къ исправленію выборныхъ магистратскихъ долж-

³⁾ Тамъ же, стр. 212.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 227.

ностей; православные же признавались неспособными къ управленію ихъ. Православнымъ также, наравнѣ съ евреями, навсегда запрещалось жить въ Каменцѣ, самомъ торговомъ и пользовавшемся магдебургскимъ правомъ городѣ ¹⁾. Есть основаніе предполагать, что около этого времени запрещено даже было православнымъ селиться въ центрѣ городовъ ²⁾.

Но въ то время, какъ постепенно ограничивались права православныхъ, уніаты получали все большія и большія права. Мы уже говорили о конституціяхъ 1667, 1678 и 1699 годовъ касательно освобожденія уніатскаго духовенства отъ постоа и воинскихъ повинностей, а также о предоставленіи Яномъ Казиміромъ уніатскому митрополиту права администраціи вакантныхъ епископовъ. Преемникъ Яна Казиміра король Михаилъ въ 1669 г. подтвердилъ данныя уніатамъ привилегіи объ администраціи вакантныхъ епископовъ и аббатовъ и неподсудности уніатскаго духовенства свѣтскимъ судамъ ³⁾. Въ 1676 году Янъ Собѣскій далъ уніатамъ два диплома, коими утверждалъ всѣ до сихъ поръ пріобрѣтенныя ими права ⁴⁾. Съ своей стороны и римскій престоль сочель нужнымъ излить на уніатовъ свои милости. 4 февраля 1676 года послѣдовалъ декретъ конгрегаціи распространенія вѣры, коимъ предписывалось отлучать отъ церкви тѣхъ, кто бы осмѣлился наносить побои клирикамъ русскимъ уніатамъ, такъ какъ, «помянутые клирики поль-

¹⁾ Историч. обзоръ сеймовыхъ конституцій, въ Труд. Кіев. Дух. Академіи, 1867 г., Декабрь, стр. 450—452.

²⁾ На это предположеніе наводитъ насъ дипломъ Августа II, данный Юсіфу Шумлянскому въ 1700 г., и дозволяющій уніатамъ ставить и покупать дома въ чертѣ города. См. Bullae et brevia..., 1767 г., ч. 3, значитъ, до принятія уніи, православные жители городовъ не имѣли этого права.

³⁾ Истор. уніи. Кояловича, II, примѣч. 322.

⁴⁾ Оба эти диплома отпечатаны въ книгѣ: Obrona Religiey Græcko-Russkiey..., Львовъ, 1738 г., стр. 37—33.

зуются тѣми же привилегіями канона и суда, неприкосновенности и свободы, какими пользуются клирики латинскіе»¹⁾. Послѣдній декретъ заставляетъ предполагать, что своевольные магнаты, патроны русскихъ монастырей и церквей, позволяли себѣ даже кулачную расправу съ духовными лицами. И если отъ этой расправы защищала униатовъ конгрегація распространенія вѣры, то нѣтъ основанія думать, чтобы ей не подвергалось православное духовенство, потому что его никто не защищалъ отъ насилій своевольниковъ.

Если, на основаніи вышесказаннаго нами, сравнить положеніе униі съ положеніемъ православія въ Польшѣ, въ послѣдней половинѣ XVII вѣка, то параллель будетъ очень невыгодная для православія. Людямъ, нетвердымъ въ православіи, предстояло сильное искушеніе—перейти въ унию, тѣмъ болѣе сильное, что въ 1666 году облегченъ былъ и самый переходъ изъ православія въ унию. Въ этомъ году, по представленію Хелмскаго униатскаго епископа Якова Суши, пересвящавшаго доселѣ «схизматиковъ», конгрегація распространенія вѣры, «дабы не подать схизматикамъ повода къ соблазну», постановила—не пересвящать лицъ, посвященныхъ схизматиками, но, согласно опредѣленію папы Климента VIII, давать имъ только диспенсацію²⁾. Дѣйствительно, мы увидимъ, что въ концѣ XVII вѣка было наибольшее совращеніе православныхъ въ унию.

1) Тамъ же, стр. 28 и 29. Впрочемъ этотъ декретъ не есть новый, а только подтверждаетъ прежній декретъ Конгрегаціи 30 апрѣля 1624 года. Папскій нунцій въ Польшѣ, архіепископъ Коринескій, 8 мая 1677 года писалъ униатскому митрополиту слѣдующее: «Священная Конгрегація распространенія вѣры, движима благопопечительнымъ стараніемъ о св. униі, 30 апрѣля 1624 года постановила, что клирики русины униты должны пользоваться тѣми же канонами и привилегіями неприкосновенности, какими пользуются и латинскіе клирики..., и впоследствии, 4 февраля 1676 года, объявила отлученіе тѣмъ, кои стали бы наносить побой клирикамъ униатамъ...». Почаев. арх., № 201, л. 108.

2) *Chronica Religioy Graeco-Russkioy*, Львовъ, 1738 г., стр. 27 и 28.

Соблазнительный и пагубный примѣръ совращенія въ унию подали сами православные іерархи—львовскій Іосифъ Шумлянскій и перемышльскій Иннокентій Винницкій, увлешіе за собою значительное количество православныхъ. Конечно, главною причиною совращенія этихъ епископовъ въ унию была полная почти безправность православной вѣры и дарованныя униатамъ широкія права. Но къ этой главной причинѣ присоединились другія болѣе своекорыстныя. По раздѣленіи Малороссіи между Польшей и Россіей, образовались между юго-западными православными двѣ партіи, изъ коихъ одна тянула къ Москвѣ, а другая—къ Польшѣ, и каждая изъ нихъ старалась имѣть на митрополичьемъ престолѣ своего человѣка. Вслѣдствіе этого, въ одно и тоже время, являлось на Юго-западѣ по два православныхъ митрополита. Такъ напр. одновременно были митрополитами—Діонисій Балабанъ и администраторъ кievской митрополіи Меодій Филимонович¹⁾, Антоній Винницкій и Іосифъ Нелюбовичъ Тугальскій²⁾. Этимъ раздвоеніемъ русской митрополіи воспользовались нѣкоторые честолюбцы для достиженія не только епископскаго сана, но и митрополіи. Таковъ именно былъ Янъ, а въ монашествѣ Іосифъ Шумлянскій. Въ 1666 году умеръ православный львовскій епископъ Аѳанасій Желиборскій, и приступлено было къ избранію новаго епископа. Значительная часть львовской шляхты, духовенства и львовское братство, подъ предсѣдательствомъ митрополита Антонія Винницкаго, избрало во епископы Евстафія Свистельницкаго, который получилъ на это званіе королевскій привилей и въ 1668 году хиротонисованъ во епископа, подъ именемъ Іереміи. Между тѣмъ меньшая часть шляхты, особенно же многочисленная родня

¹⁾ Описание Кіево-Соф. собора, стр. 189—187.

²⁾ Kronika Lwowa. Д. Зубрицкаго, стр. 190—191. См. Львовское «Слово», 1869 г., № 79.

Шумлянскихъ, съ незначительнымъ числомъ духовенства, не признала избранія Свистельницкаго и выбрала себѣ въ епископы военнослужащаго Яна Шумлянскаго. Но такъ какъ митрополитъ Антоній Винницкій былъ на сторонѣ Свистельницкаго, то Шумлянский обратился за посвященіемъ къ другому митрополиту Іосифу Нелюбовичу Тувальскому, принявъ оное подъ именемъ Іосифа и, возвратившись въ Львовъ, прибѣгъ подъ покровительство Львовскаго латинскаго архіепископа Яна Тарновскаго, общая ему, по утвержденіи на епископскомъ престолѣ, торжественно принять унію. А Львовскій латинскій архіепископъ имѣлъ тогда весьма большой вѣсъ и значеніе. Ему предоставлено было право назначенія намѣстниковъ русскихъ. Это право онъ простеръ впоследствии и на русскихъ епископовъ львовскихъ, верѣдко спорившихъ между собою объ епископской кафедрѣ и обращавшихся къ нему за помощію. Архіепископъ Тарновскій охотно согласился на просьбу Шумлянскаго и ходатайствовалъ за него предъ королемъ Яномъ Казиміромъ, который 26 іюня 1668 г. далъ Шумлянскому привилей на епископство львовское и отмѣнилъ имъ же самимъ данный Свистельницкому привилей. Но такъ какъ и послѣ этого митрополитъ Винницкій, проживавшій тогда въ Свято-Юрскомъ львовскомъ монастырѣ, не хотѣлъ признать Шумлянскаго епископомъ и ввести его во владѣніе Свято-Юрскимъ монастыремъ, какъ резиденціей епископской; то Шумлянский напалъ на этотъ монастырь съ 200 вооруженныхъ людей и взялъ его штурмомъ, причемъ легло нѣсколько человѣкъ убитыми и осталось много раненыхъ и плѣнныхъ. Самъ митрополитъ Винницкій, получивъ, при нападеніи Шумлянскаго, ударъ саблею въ голову, спустился изъ окна и пѣшкомъ обратился въ бѣгство; но его догналъ одинъ изъ нападавшихъ, и митрополитъ купилъ у него жизнь золотою цѣпью, которая была у него на шеѣ. Утвердившись такимъ образомъ на епископскомъ престолѣ,

Іосифъ Шумлянскій долго потомъ гонялся по епархіи за своимъ противникомъ Свистельницкимъ, нападая на него и выгоняя изъ одного мѣста въ другое. Вся львовская епархіа раздѣлилась на двѣ части: одна признавала епископомъ Свистельницкаго, другая—Шумлянскаго, пока наконецъ смерть Свистельницкаго въ 1676 году не прекратила этихъ безпорядковъ и волненій¹⁾. Тогда Шумлянскій въ 1677 г. изъявилъ предъ королемъ и папою готовность принять унію²⁾, а въ 1679 году, вмѣстѣ съ кандидатомъ на перемышльскую епископію Иннокентіемъ Винницкимъ, предложилъ условія на принятіе уніи, обеспечивація матеріальное положеніе обохъ епископовъ. Въ этихъ условіяхъ Іосифъ Шумлянскій просилъ уничтожить присвоенное львовскимъ латинскимъ архіепископомъ право подаванія львовскаго епископа, и дать ему Шумлянскому въ администрацію всѣ имѣнія кievской митрополіи, монастыри Печерскій, Крылосскій, Гоцанскій и Гродекъ, а также назначить львовскому епископу вспоможеніе отъ папы. Иннокентій Винницкій просилъ себѣ всѣхъ имѣній, какими владѣлъ тогдашній уніатскій епископъ перемышльскій Іоаннъ Малаховскій. Хелмска коадьюторія испрашивалась для уніевскаго архимандрита Авраама Шептицкаго, Овручская архимандрія—для отца Тваровскаго. Кромѣ того склоняющіеся на унію епископы просили не освобождать монаховъ изъ подъ епископской власти, ходатайствовали о назначеніи сѣзда для неучаствовавшихъ въ приглашеніи православныхъ лицъ и желали, дабы совращеніе ихъ въ унію, во избѣжаніе народнаго волненія и для успѣха самой

1) Kronika Lwowa, Д. Зубрицкаго, 190—191, 416—417. См. Львовское «Слово», 1869 г., № 79.

2) Объ этомъ свидѣтельствуетъ дипломъ Августа II, данный Іосифу Шумлянскому 13 іюня 1700 г. См. Bullae et brevia..., Поч., 1767 г., ч. 3. О письмѣ Шумлянскаго къ Нунцію и отвѣтѣ на него см. Истор. ун., Коялов., II, примѣч. 323.

уніи, до времени хранилось въ секретѣ ¹⁾. Съѣздъ предположено было сдѣлать въ Люблинѣ, 1680 году; но онъ не состоялся и никого не привлекъ къ уніи ²⁾. Тѣмъ не менѣе измѣнники православія явились въ 1681 году въ Варшаву, принявъ здѣсь, въ Польшѣ королевской, исповѣданіе вѣры ³⁾, предложили новый планъ соединенія православныхъ съ уніатами ⁴⁾ и получили королевское утвержденіе предложенныхъ ими условій, съ нѣкоторыми дополненіями и измѣненіями. Королевскимъ дипломомъ 18 марта 1681 года утверждены были слѣдующіе пункты: 1) орбадѣ греческій, какъ равный съ латинскимъ, навсегда долженъ оставаться неизмѣннымъ; 2) церковныя бенефиціи, принадлежащія въ ихъ епархіяхъ клиру обряда греческаго, какъ то: епископства, аббатства, должны раздаваться однимъ знатнымъ русскимъ монахамъ, въ Польшѣ—польскимъ, въ Литвѣ—литовскимъ, согласно древнимъ законамъ. Бенефиціи же меньшаго класса, какъ напр. суперіорства и т. п. должности,—людямъ достойнымъ, которыхъ мѣстный епископъ, по избраніи на основаніи монастырскихъ правилъ, одобритъ и представить королю. 3) Духовные русскіе, а именно клиръ свѣтскій пользуются всѣми вольностями, на основаніи каноническихъ правилъ и древняго закона царства и новыхъ королевскихъ рескриптовъ, и судятся у своихъ епископовъ, отъ

1) Истор. ун., Коялов., II, примѣч. 326. Мы относимъ эти условія къ 1679 году потому, что въ этомъ году умеръ митрополитъ, перемышльскій епископъ Антоній Винницкій. См. Львов. «Слово», 1869 г., № 79. А безъ смерти Антонія Винницкаго не имѣли бы мѣста ходатайства Шумлянскаго и Иннокентія Винницкаго. Не могли быть эти условія и позже 1679 г., потому что въ нихъ ходатайствовалось объ общемъ съѣздѣ; а указъ объ этомъ съѣздѣ послѣдовалъ въ октябрѣ 1679 г. См. Ист. ун., Коялов., II, примѣч. 327.

2) Тамъ же, стр. 230 и слѣд.

3) Львовское «Слово», за 1869 г., № 68.

4) Истор. ун., Кояловича, т. II, примѣч. 340—341.

которыя также зависѣтъ будутъ визитаціи, судебныя приговоры, публичное печатаніе отчетность и поставленіе въ священныя чины. 4) Король благоволитъ ходатайствовать предъ папою, чтобы утверждена была имъ за львовскимъ епископомъ Шумлянскимъ администрація митрополіи. 5) Относительно епископства перемышльскаго король нашель способы, чтобы перемышльскій епископъ Винницкій управлялъ всѣми тѣми церквами, имѣніями и лицами, какими владѣли его предшественники, Малаховскій же епископъ перемышльскій долженъ оставаться при тѣхъ церквахъ, накія издревле имѣеть въ своей власти, пока не получитъ другой бенефиціи. 6) Поелику же епископство львовское разорено, то епископу львовскому даются въ пожизненное владѣніе: имѣніе Печерской архимандріи Гродекъ съ Оборовымъ, монастырь Гойскій съ принадлежностями, также имѣнія въ Подляхѣи, принадлежащія митрополіи, и тѣ деревни, которыми безъ всякаго основанія владѣеть епископъ смоленскій; къ каеодрѣ же галицкой и епископству—имѣніе Сокошь. 7) Перемышльскому епископу Винницкому дозволяется отыскивать судебнымъ порядкомъ отнятыя у Перемышльскаго епископа деревни, за исключеніемъ тѣхъ, которыя принадлежать нынѣ самборской экономіи. 8) Контрибуція, наложенная на монастырь Дереванскій, какъ несправедливая, должна быть уничтожена, съ согласія республики. 9) Всѣ монастыри съ монахами въ каждой епархіи должны находиться подъ властію своего епископа. 10) Лица духовныя и свѣтскія сохраняютъ право презентоваться и поставляться въ епископы въ царскихъ владѣніяхъ. 11) Въ каждой епархіи основаны будутъ семинаріи, и людямъ греческаго обряда открытъ будетъ доступъ къ высшему образованію въ академіяхъ и коллегіяхъ царства и великаго княжества Литовскаго. 12) Король будетъ ходатайттовать предъ папою, чтобы согласно буллѣ Урбана VIII, запрещено было переходить, по произволу, изъ обряда въ обрядъ, чтобы епископы обряда ла-

тнського не давали протекції отлученнымъ, и чтобы дѣдичи и профессеры не держали и не скрывали у себя, но выдавали ихъ ва церковный судъ мѣстныхъ епископовъ¹⁾). Независимо отъ сего, Шумлявскій пользовался особливою милостію короля Яна Собѣскаго и находясь съ нимъ вмѣстѣ при оборонѣ Вѣны, въ 1673 г. получилъ отъ него обратно для львовской епископіи имѣніе Перечиньско²⁾ а привилеемъ 17 ноября 1684 г. отдана ему въ администрацію лучшая епархія³⁾ которую онъ уступилъ брату своему Аѳанасію Шумлянскому

Вслѣдъ за своими іерархами обращались въ унию и православные монастыри. Мы уже не говоримъ о монастыряхъ Крылосскомъ, Пергинскомъ, Гоцанскомъ, Уніевскомъ, Овручскомъ, Сокотовскомъ, Деревянскомъ и др., отданныхъ въ это время измѣнникамъ православія. Изъ остальныхъ, затѣмъ православныхъ монастырей одни принимали унию, по видимому, добровольно, вслѣдствіе стѣсненныхъ своихъ обстоятельствъ. Такъ напр. въ 1682 году совратился въ унию архимандритъ Мѣлецкаго православнаго монастыря Стефанъ Горяннъ, вмѣстѣ со всею братією монастыря⁴⁾. Неизвѣстны подлинныя причины совра-

¹⁾ Дѣло польской базил. провинц. съ провинціей литов. о 12 мон., 1747 г., Summar., № 3.

²⁾ Львов. «Слово», за 1869 г., № 68.

³⁾ Przydatek do Chronolog., Stebelskiego, 1783 г., т. III, стр. 232.

⁴⁾ Объ этомъ свидѣтельствуетъ манифестація хелмскаго униатскаго епископа Якова Суши, сдѣланная имъ 20 декабря 1682 года. «Іаковъ Суша, Божию милостію и проч. Дѣлаю извѣстнымъ, кому вѣдать надлежитъ, особенно же прелатамъ и монашескимъ начальникамъ чина св. Василія Великаго, состоящимъ въ унию и подчинѣніи св. апостольскому престолу римскому. Поеліиу достопочтеннѣйшій отецъ Стефанъ Горячко, архимандритъ монастыря Мѣлецкаго, благодатію и внушеніемъ св. Духа, заботясь о своемъ и монаховъ своихъ спасеніи, свободно и добровольно принялъ съ своими монахами св. унию и мѣ открылъ сіе благочестивое намѣреніе, то посему я вслѣдствіе собственнаго его желанія и по званію моему епископскому будучи приглашенъ имъ, прибылъ въ означенный монастырь и, видя крѣпкое усердіе достопочтеннаго архимандрита къ унию,

щенія Мѣлецкаго монастыря въ унию; по надобно полагать, что онѣ заключались въ крайней Обѣдности монастыря, доходившей до того, что, по свидѣтельству униатскаго митрополита Льва Кишки, при архимандритѣ Горинѣ въ этомъ монастырѣ не было даже хлѣба въ праздникамъ Рождества Христова ¹⁾. Но большая часть православныхъ монастырей въ это время совращена была въ унию посредствомъ насилія, прикрывшагося личиною православія. Шумлянскій и Винницкій, какъ намъ извѣстно, приняли унию тайно; послѣдовавшій же въ 1696 году миръ Россіи съ Польшей заставилъ ихъ еще болѣе скрывать свои униатскія убѣжденія, потому что по этому миру Польша обязывалась, между прочимъ, возстановить православныя епископіи львовскую и перемышльскую. Но продолжая считать себя православнымъ, Іосифъ Шумлянскій требовалъ отъ Литовско-русскихъ православныхъ подчиненія себѣ, какъ администратору Кіевской митрополіи, и если кто изъ православныхъ не повиновался ему, то онъ наѣзжалъ на ихъ приходы и жестоко расправлялся съ ихъ священниками ²⁾. Но такое притворство продолжалось недолго. Въ 1691 году 19 мая, Иннокентій Винницкій прибылъ въ Варшаву и 23 іюня торжественно принялъ унию, послѣ чего униатскій епископъ Малаховскій перемѣщенъ былъ въ Хелмъ, а Иннокентій Винницкій остался единственнымъ въ Перемышлѣ епископомъ ³⁾. Вскорѣ послѣ этого и

утвердилъ его въ этомъ спасительномъ намѣреніи со всею братіей сего монастыря и принялъ съ овецъ Христа Спасителя въ свою паству». При этомъ Мѣлецкіе монахи предложили какія то условія перехода своего въ унию, см. дѣло базил. протоарх. съ митроп. Гребниц., 1754 г., Summar., № 2, которыя въ томъ же году утверждены были митрополитомъ Жоховскимъ, см. дѣло митроп. Гребниц. съ базил. протоарх., 1755 г., Summ. № 37.

1) Представленіе Льва Кишки папѣ, 1727 г. См. дѣло польской базил. провинц. къ провинц. литов. о 12 мон., 1747 г., Summar. 5.

2) Истор. униі, Козловича, т. II, стр. 285—286.

3) Львовское «Слово», за 1869 г., № 68.

самъ Іосифъ Шумлянскій рѣшительнѣе сталъ дѣйствовать въ пользу уни. 12 іюля, 1694 г., по смерти брата своего, православнога лудскаго епископа Аванасія Шумлянскаго, Іосифъ Шумлянскій получилъ новую привиллегію на администрацію лудскою епархію ¹⁾, напалъ съ войскомъ на лудскую каедрю и опустошилъ ее и принадлежавшія ей имѣнія ²⁾ и сдѣлалъ своимъ намѣстникомъ въ лудскою епархію настоятеля Колодеженскаго монастыря Іоилія Холодовскаго, съ предоставленіемъ ему права визитаціи церквей, поновленія и посвященія ихъ ³⁾. Къ этому времени относится совращеніе въ унию православныхъ монастырей Тумавскаго ⁴⁾, Дубицскаго ⁵⁾ и др. Когда же 11 марта 1695 г., на лудскомъ епархіальномъ соборѣ избранъ былъ номинатомъ Лудскою и Острожскою епархію двоєженецъ Дмитрій, въ монашествѣ Діонисій, Жабокрицкій, то Іосифъ Шумлянскій отправилъ къ нему игумена Ступницкаго съ порученіемъ, состоявшимъ изъ 8 пунктовъ, въ которыхъ обѣщаль Жабокрицкому покровительство, если послѣдній сойдется съ нимъ; но Жабокрицкій не принялъ предложенія ⁶⁾. Послѣ этого Шумлянскій началъ уже подумывать о торжественномъ принятіи уни. Съ этою цѣлю онъ имѣлъ въ 1698 году совѣщаніе съ униатскимъ митрополитомъ Львомъ Заленскимъ ⁷⁾. Намъ неизвѣстны подробности этого совѣщанія; но вѣроятно плодомъ ихъ было рѣшеніе Заленскаго и Шумлянскаго о мѣрахъ противъ православія, потому что съ того же 1698 года мы видимъ

¹⁾ Przydatek do Chronol. Stebelskiego, т. III, стр. 282.

²⁾ Волинск. Епарх. Вѣдом., 1868 г., № 21.

³⁾ Тамъ же, за 1867 г.

⁴⁾ Тамъ же, част. неоффиц., стр. 186.

⁵⁾ Въ информаций базиліанъ о каедрахъ Лудскою и Острожскою, Дубицскій монастырь представляется подчиненнымъ Іосифу Шумлянскому, при которомъ было въ этомъ монастырѣ до тридцати монаховъ. См. эту информацию въ архивѣ историко-статистическаго комитета при Волинскою духовной семинаріи.

⁶⁾ Волин. Епарх. Вѣдом. 1867 г., ч. неоф. № 21, стр. 642.

⁷⁾ Przydatek do Chronol., Stebelskiego, т. III, стр. 282.

цѣлый рядъ насильственныхъ мѣръ, предпринимавшихся митрополитомъ Заленскимъ къ совращенію православныхъ монастырей въ унию. Такъ напр. въ 1698 году Заленскимъ насильно совращены были въ унию православные монастыри Владимірской епархіи—Низкиничскій ¹⁾, Зиженскій ²⁾, женскій Благовѣщенскій въ селѣ Поповкѣ, близъ Владиміра ³⁾, и др. Наконецъ въ 1700 году Іосифъ Шумлянскій уже гласно принялъ унию и «всю епархію свою обявался въ короткое время склонить и привести къ той же св. уни», за что и получилъ отъ короля Августа II новый дипломъ. Въ началѣ этого диплома буквально повторяются первые три пункта проведенной нами деклараціи 1681 года, а затѣмъ предоставляются Шумлянскому и унитамъ слѣдующія права: 1) «Братства и монастыри,—говорится въ этомъ дипломѣ отъ имени короля,—будемъ сохранять въ ихъ свободахъ и вольностяхъ, однако, для сохраненія добраго порядка, нежелаемъ нарушать подчиненности ихъ мѣстнымъ епископамъ, согласно практикѣ и обычаямъ другихъ унитовъ нашего царства; 2) возобновляемъ привилегію наислѣднѣйшаго короля его милости Сигизмунда, предка нашего, касательно пребыванія при насъ прелата обряда греческаго; 3) шляхтѣ, мѣщанамъ и каждому, соотвѣтственно ихъ званію, предоставляемъ преимущества обряда латинскаго и мѣщанъ въ магистратахъ уравнимъ такъ, какъ въ обрядѣ латинскомъ. Позволимъ ставить и покупать въ чертѣ города дома какъ въ Коронѣ, такъ и въ великомъ княжествѣ Литовскомъ, тѣмъ, которые изъ греческаго обряда приступили и приступать будутъ къ униі»

¹⁾ Волинск. Епарх. Вѣдом., 1867 г., № 8.

²⁾ Тамъ же, стр. 56—57.

³⁾ Монастырь этотъ находится въ с. Поповкѣ, въ 20 верстахъ отъ Владиміра Волинскаго. Въ 1761 г., онъ уничтоженъ митрополитомъ Володковичемъ, а монахи переведены въ Ильинскій Владимірскій женскій монастырь. См. объ этомъ монастырѣ въ рукописномъ расказѣ Владимірскаго протоіерея Коссовича о городѣ Владимірѣ.

сь святою римскою церковію. 4) Привилегіи же даннія велебному Шумлянському, по особой милости блаженной памяти наияснѣйшаго короля его величества Яна III на администрацію имѣній митрополитскихъ и архимандритскихъ печерскихъ Кіевскихъ, находящихся какъ въ Коронѣ, такъ и въ великомъ княжествѣ Литовскомъ, касательно пользованія сими имѣніями, во всемъ одобряемъ и утверждаемъ, впрочемъ безъ ущерба для велебнаго Льва Заленскаго, уніатскаго митрополита». Въ заключеніе король запрещаетъ привлекать духовныхъ лицъ къ холопскимъ работамъ и экзекуціямъ и квартировать у нихъ войскамъ ¹⁾).

Вѣсть объ открытомъ принятіи Іосифомъ Шумлянскимъ уніи произвела на православныхъ сильное впечатлѣніе и вызвала ихъ къ новой дѣятельности на защиту православія. Луцкое ставропигіальное братство, узнавъ объ окончательномъ совращеніи Шумлянскаго въ унію, въ томъ же 1700 году составило актъ, которымъ постановило просить Московскаго Государя о томъ, чтобы московскій патріархъ поставитъ епископомъ луцкимъ Діонисія Жабоврицкаго, не смотря на его двоеженство, какъ единственнаго человѣка, могущаго поддержать православіе при угрожавшей ему опасности. »Отецъ Жабоврицкій,—говорится въ этомъ актѣ,—поступивъ въ монашество, съ терпѣніемъ ожидалъ того времени, пока наконецъ теперь 1700 года, на недавно бывшемъ совѣтѣ сената, при

¹⁾ Obrona Religiey Graescko-Russkiey..., Львовъ, 1739 г., стр. 53—61, сл. Виліае et brevia... 1763 г., ч. 3. Эта привилегія подтверждена Августомъ III въ 1716 году. Какимъ образомъ, послѣ этого, совращались въ унію православные монастыри, это видно, между прочимъ изъ слѣдующаго факта. Въ 1700 г. совращенъ въ унію православный Спасскій Збаражскій монастырь и всѣ Збаражскія церкви. Владѣтель Збаража, староста Галицкій, Іосифъ Потоцкій положилъ, кромѣ тѣлеснаго наказанія, по 100 гривень на каждого изъ своихъ подданныхъ, которые бы не захотѣли принять уніи. Объ этомъ—въ рукоп. расказѣ о городѣ Владиміръ, Владимірскаго протоіерея Коссовича.

совѣщаніи вышшняго короля съ сенатомъ, 29 мая въ Варшавѣ оконченомъ, поманутый львовскій епископъ Іосифъ Шумлянскій самъ добровольно, безъ всякаго принужденія, публично объявилъ, что онъ соединяется съ римскою церковію, и тѣмъ самымъ уже послѣдній упадокъ сдѣлалъ святому православію въ королевствѣ Польскомъ и великомъ князествѣ Литовскомъ, болѣе же всего въ епархіи луцкой и острожской, по причинѣ непосвященія доселѣ отца номината луцкаго, каковый упадокъ вѣрно и непременно можетъ быть, если за благословеніемъ отца патріарха московскаго въ самоскорѣйшемъ времени не послѣдуетъ таковое посвященіе отца Жабокрицкаго. Посему не только сія епархія луцкая и острожская, но и всѣ монастыри въ львовской епархіи въ его одной особѣ еще въ православіи святомъ надеждою на Господа Бога утверждающіеся, какъ-то: скитскій, креховецкій, братскій, львовскій и др; въ Литвѣ—валенскій, могилевскій, мстиславскій, минскій, витебскій, оршанскій, брестскій; въ Подлѣсьи—бѣльскій, брянскій, люблинскій, и многіе другіе просятъ теперь при посредствѣ благосклонности и благодѣтельной протекціи и ходатайствѣ благополучно царствующаго его величества короля Августа у всепресвѣтлѣйшаго престола его августѣйшаго величества царя, чрезъ вышшняго въ королевствѣ польскомъ посла, о предложеніи святѣйшему отцу патріарху московскому, чтобы, обративши вниманіе на близкій упадокъ православія святаго, всящій надъ главами православнаго народа въ королевствѣ Польскомъ и великомъ князествѣ Литовскомъ, архипастырскою властію своею соизволивъ разрѣшить отъ препятствія двоеженства помянутаго отца Жабокрицкаго, номината епископа луцкаго, и отцу митрополиту кievскому поручилъ самопоспѣшнѣе посвятить его, до начатія будущаго сейма; ибо въ противномъ случаѣ вовсе нѣтъ въ королевствѣ и великомъ князествѣ Литовскомъ другаго мужа достойнѣе его по ревности, уму, спо-

собности и основательному знанію уставовъ, который бы при покровительствѣ его королевскаго величества, милостиваго государя нашего, могъ бы искусно отразить нападенія нагло посягающихъ на истребленіе православія святаго гонителей и исторгнуть св. православіе изъ крайней бездны опасности въ здѣшнихъ краяхъ.»¹⁾

Неизвѣстно, чѣмъ кончилось ходатайство луцкаго братства о Жабокрицкомъ. Знаемъ только, что и этотъ лучший въ свое время представитель православія въ бывшей Польшѣ совращень былъ въ 1702 году въ унию²⁾, и въ 1704 году подписывался уже «милостію Божіею и св. столицы апостольской римской епископомъ луцкимъ и острожскимъ, ексархомъ митрополіи кievской, архимандритомъ овручскимъ»³⁾; а въ 1709 году присутствовалъ на бяльской базилианской конгрегаціи⁴⁾. Уніатскіе писатели говорятъ, что Діонисій Жабокрицкій, соратившись въ унию, совершенно уничтожилъ въ луцкой епархіи православіе⁵⁾. Но мы имѣемъ основаніе не довѣрять этому свидѣтельству. Православные луцкой епархіи не соблазнились примѣромъ своего пастыря и оставались твердыми въ православіи. Такъ напр. игумень Почаевского монастыря Саевичъ и самъ оставался непреклоннымъ въ православіи и другихъ отклонялъ отъ повиновенія униату Жабокрицкому⁶⁾. Наконецъ

¹⁾ Волин. Епарх. Вѣд., 1868 г., № 21, стр. 637—649. Актъ переведенъ съ польскаго языка на русскій протоіереемъ Метельскимъ.

²⁾ Истор. униі, Коляловича, т. II, стр. 237.

³⁾ Посланіе Жабокрицкаго къ монаху Никодиму Лозицкому, 1704 года. См. о немъ ниже.

⁴⁾ Przydatek do Chrenolog., Stebelskiego, т. III, стр. 227.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 223.

⁶⁾ Сохранилась отъ этого времени копія посланія Діонисія Жабокрицкаго къ почаевскому монаху Никодиму Лозицкому, писанная на рускомъ языкѣ, но польскими буквами, слѣдующаго содержанія: »Діонисій на Жабокрикахъ Жабокрицкій, милостію Божіею и св. столицы апостольской

лучное братство пожаловалось на Жабокрицкаго Петру I, который велѣлъ его схватить и послалъ въ заточеніе ¹⁾).

Между тѣмъ въ 1708 году, усиліями Іосифа Шумлянскаго совращено было въ унию львовское православное братство, и лучное братство, оставшись одинокимъ борцомъ за православіе, замѣтно стало ослабѣвать. Когда поставленъ былъ, послѣ Діонисія Жабокрицкаго, въ Луцкѣ новый православный епископъ Кирилль Шумлянскій, то братство уже не могло удержатъ его: Кирилль принужденъ былъ удалиться въ области русскія, а лучное братство исчезло безслѣдно, когда и какъ,

римской епископъ луцкій и острожскій, екзарха митрополіи Кіевской, архимандрита овручскій. Честному отцу Никодимови Лозицкому, законникови монастыра Почаевскаго, при благословеніи нашимъ аскіерейскомъ видома чинимъ. Ионеже честность твоя не токмо давши слово и приреченіе честнымъ отцемъ законниковъ общежительнаго монастыра Мильчецкаго, ижъ въ обители ихъ милесь приняти старшенство и урядъ игуменства всякаго строенія и чину инокомъ прислушивающаго, для чого и мы пастырь на смиренное тыхъ же законниковъ моленіе выдалисьмо были на особу честности твоей благословеніе,—иначе учинилось и погордилъ вольною ихъ елекцію и благословеніемъ нашимъ; но повиненесь честность твоя намъ пастыреви своему во всемъ повиноватися и належитое творити послушаніе, не слушаючи превратныхъ словесъ въ древней злоби уфундованнаго запинателя своего и прельщельника Саевича. Сего ради властію нашею архіерейскою въ сили послушанія святого вручаемъ и пастерско повеливаемъ, абысь честность твоя заразъ за одобраніемъ сего писанія нашего іхаль до монастыра Мильчецкаго, и тамъ все строеніе одыбралъ, и урядъ игуменства прынялъ; бо если честность твоя болшь тамъ въ монастыру Почаевскомъ заставати будешь, гдѣ вскори постигнешъ клятвы прелестника и прератителя иноковъ тогожъ Саевича со прочими преслушниками, и честность твоя въ томъ же союзи клятвенномъ за сообщеніе будешь, и постокротне теда подъ тою жъ клятвою приказуемъ, абысь честность твоя іхаль до монастыра Мильчецкаго на старшенство... Въ Теремномъ, 12 іюня, 1704 года. См. эту копію въ архивѣ историко-статист. комит. при Волинской семинаріи.

¹⁾ Истор. унів, Козловича, т. II, стр. 237.

ничего неизвѣстно ¹⁾. Мало извѣстно о дальнѣйшей судьбѣ всего здѣшняго православія. Хотя въ 1717 г. «трактатомъ Польши съ Россіей обѣщано было православнымъ церквамъ и духовенству возвращеніе прежнихъ правъ и вольностей; но по случаю тогдашней Шведской войны польскій сеймъ подъ общимъ именемъ о диссидентахъ... постановилъ, чтобы всѣ диссидентскія церкви недавно въ городахъ, мѣстечкахъ, селахъ и самыхъ домахъ заведенныя уничтожить и запретилъ не только въ нихъ общенародныя собранія, но и частныя, и проповѣди и цѣлія, а на всѣхъ несоглашающихся съ римскимъ костеломъ назначенъ штрафъ, и всѣмъ отказано право чиновъ и общественныхъ должностей» ²⁾. Въ 1724 году, по просьбѣ униатскаго митрополита и епископовъ, папа Бенедиктъ XIII издалъ бреве, коимъ, для уничтоженія схизмы, предоставлялъ всѣмъ униатамъ право пользоваться всѣми имуществами, какими они пользовались до и во время самой схизмы и какія насильно были отняты у нихъ ³⁾. При запутанности имущественныхъ правъ въ Польшѣ, это бреве давало униатамъ полный просторъ грабить имѣнія православныхъ.

¹⁾ Тамъ же. По поводу возстановленія луцкаго братства униатами, въ 1745 г. изданъ былъ на польскомъ языкѣ панегирикъ, подъ заглавіемъ—*Bractwo Miłosierdzia w Lucku zdawna zgasle*, и проч. Въ этомъ монастырѣ базилиане помѣстили философскій классъ для обученія своего юношества. Въ 1761 году луцкій Крестовоздвиженскій базилианскій монастырь подвергся пожару, вслѣдствіе чего философскій классъ перенесенъ былъ на время въ Загаецкій монастырь, гдѣ и находился до 1774 года, въ которомъ снова переведенъ въ возобновленный Крестовоздвиженскій монастырь. См. рукописную истор. Загаецкаго монастыря въ архивѣ кременецкаго Богоявленскаго монастыря.

²⁾ Описаніе Кіево-Соф. собора, стр. 215. См. Истор. обзоръ сеймовыхъ конст., въ Трудахъ Кіев. Д. Акад., 1867 г., Дек., стр. 453.

³⁾ *Bullae et brevia.*, 1767 г., ч. I, стр. 68—71. *Breve Benedicti XIII cum Ruthenis ad Catholicam Ecclesiam redeuntibus relaxans in poena per canones constituta.*—... *Cum itaque, sicut dilectus filius Benedictus Trulewicz,*

Такими путями къ концу первой четверти XVIII вѣка совращена была въ унию большая часть православныхъ монастырей. Около половины поманутаго столѣтїа перечисляются слѣдующіе уніатскіе монастыри: Лавровскій, Добромыльскій, Лисненскій, Щеплотскій, Верхратскій, Креховецкій, Безядскій, Львовскій, Георгіевскій, Дервенскій, Уніевскій, Вициньскій, Краснопустыньскій, Подгорецкій, Почаевскій, Загаецкій, Мильчедкій,

monachus expresse professus ac procurator generalis ordinis monachorum Sancti Basilii Magni, Ritus Graeci uniti. Nobis pro parte venerabilium fratrum archiepiscoporum et episcoporum Ruthenorum cum S. R. E. unitorum nuper proponi fecit, inter alias causas, quae schismaticos a relinquendo schismate et amplectenda cum eadem S. R. E. unione retrahunt et morantur, ea praecipue sit difficultas scilicet, quam uniti experiuntur in recuperandis bonis, quae tam ante schisma, quam tempore schismatis possidebant, et ut plurimum occupata ac violenter erepta sunt nedum ante lapsum, sed etiam tempore lapsus in schisma praedictum; cupiuntque archiepiscopi et episcopi praedicti, huiusmodi impedimentum ad eorundem schismaticorum reductionem facilius obtinendam removere ac opportune in praemissis a Nobis provideri: Nos animarum saluti, quantum in Domino possumus consulere, ipsorumque archiepiscoporum et episcoporum votis hac in re favorabiliter annuere cupientes, nec non praedictum Benedictum a quibusvis excommunicationis, suspensionis et interdicti aliisque ecclesiasticis censuris, sententiis et poenis a jure, vel ab homine quavis occasione vel causalatis, si quomodolibet innodatus existit, ad effectum praesentium duntaxat consequendum, horum serie absolventes et absolutum fore censentes, supplicationibus eorundem archiepiscoporum et episcoporum nomine, Nobis super his humiliter porrectis inclinati de nonnullorum ex venerabilibus fratribus nostris, Sacrae R. Ecclesiae cardinalibus, congregationis de propaganda fide negotiis praepositae, super rebus Ruthenorum deputatorum consilio, ut uniti cum eadem S. R. E., sive laici, sive ecclesiastici regulares vel saeculares, cuiuscunque status, gradus et ordinis, etiam episcopalis, vel conditionis fuerint, omnia bona, quae ad eos tum ante schisma, quam eo perdurante alias legitime pertinebant, ac quibus etiam violenter spoliati fuerant, recuperare, possidere, illisque uti, frui ac gaudere libere et licite possint, quin in futurum ex causa praedicti schismatis, vel quovis sub praetextu alicui liceat bonorum eiusmodi recuperationem, illorumque pacificat possessionem et usum ipsis unitis quoquo modo impedire, minusque eadem bona in illorum praeiudicium retinere, autoritate apostolica, tenore praesentium, misericorditer in Domino concedimus... 12-го Августа, 1724 года.

Луцкій кафедральный, Луцкій Крестовоздвиженскій, Бѣлостоцкій, Загоровскій; Нижинскій, Мѣлецкій, Гошанскій, Любарскій, Биляловскій, Овручскій, Шаргородскій, Барскій, Каменецкій кафедральный, Чортковскій, Трембовельскій, Сатановскій, Крылосскій, Заваловскій, Погоньскій, Пациковскій, Добрянскій, Люблинскій, Спасскій *ad montes*, Топольницкій, Перемышльскій, Іоанновскій, Летвянскій, Деражичскій, Билинскій, Чернелавскій, Смоленскій, Замосцскій, Жулкевскій, Онуфріевскій и Іоанновскій въ Львовѣ, Горпинскій, Ясеницкій, Стояновскій, Огладовскій, Подгредзецкій, Бучинскій, Злочевскій, Кременецкій, Стоженскій, Стравловскій, Перекальскій, Поддубецкій, Туминскій, Четвертинскій, Вольсвинскій, Городисскій, Зимнейскій, Туропянскій, Городищенскій, Колодеженскій, Тригорскій, Красногорскій, Немировекій, Грановскій, Головчинскій, Маліевскій, Убановицкій, Улашковскій, Збуружскій, Бурневскій, Коржовецкій, Питицкій, Ильинскій-Сокольскій, Доброговскій, Жукевляйскій, Задаровскій, Литвиновскій, Угерницкій, Загвойскій, Соколенскій, Фукіонскій, Гойшовскій, Сваричевскій, Болоховскій, Рудницкій, Подгородисскій, Домашевскій, Бакоцянскій, Боложиновскій, Выспенскій, Бильченскій, Државинячскій, Виницкій, Грабовскій, Городенскій, Натайковскій, Косовскій, Короловскій, Сынковскій, Левковскій, Тышицкій, Тлумачскій, Бржуховицкій, Улучскій, Клодецкій, Крупецкій, Замшевицскій, Ладавскій, Маньковскій, Бершадскій, Лебединскій, Анофрейскій ¹⁾, Гродненскій, Жидичинскій, Лещинскій, Кобринскій, Дорогобужскій, Дерманскій, Брацлавскій, Полоцкій, Троицкій, Виленскій, Жировицкій, Бытенскій, Тороканскій, Березвечскій, Полоцкій, Витебскій, Хелмскій, Борунскій, Бальскій, Владимірскій,

1) Дѣло польской базил. провинц. съ провинціей Литов. о 12-ти мон., 1747 г., Summ., № 60. Всѣ эти монастыри принадлежали вполнѣдствіи польской базилианской провинціи. Нѣкоторые изъ нихъ въ разсматриваемое нами время существовали только по имени,

Антопольскій, Новогрудскій, Пустыняскій при Мстиславль, Брестскій, Ятвисскій, Черейскій, Сверхвенскій, Минскій, Бучачскій, Лысковскій, Оршанскій, Онуфрейскій и др. ¹⁾). Замѣтимъ, что мы еще не перечислили всѣхъ униатскихъ монастырей, бывшихъ въ Литвѣ ²⁾). Посему не ошибемся, если скажемъ, что около половины XVIII вѣка всѣхъ униатскихъ монастырей было болѣе 160. Вѣроятно, совращеніе всѣхъ этихъ монастырей въ унию закончилось еще въ первой четверти XVIII вѣка.

Между тѣмъ, обращаясь къ базилианскому ордену, мы должны припомнить, что, какъ мы сказали въ началѣ настоящаго отдѣла нашей статьи, базилианскій орденъ, въ концу перваго періода своего существованія, заключалъ въ себѣ не болѣе 50 униатскихъ монастырей. Гдѣ же причины медленности распространенія базилианскаго ордена между униатскими монастырями, и какими путями и подъ какими условіями распространялся онъ?

Н. Петровъ.

(Продолж. будетъ).

¹⁾ Почаев. библ., № 384. Эти монастыри входили въ составъ литовской базилианской провинціи.

²⁾ Перечислены только монастыри, имѣвшіе право голоса на генеральныхъ базилианскихъ конгрегаціяхъ.

ПЕДАГОГІЯ ДРЕВНИХЪ БРАТСКИХЪ ШКОЛЬ И ПРЕИМУЩЕСТВЕННО ДРЕВНЕЙ КІЕВСКОЙ АКАДЕМІИ.

(Продолженіе).

Педагогія древней Кіевской Академіи

Кіево-братское могилянское училище рѣзко выдѣляется изъ ряда прочихъ братскихъ школь характеромъ своей педагогіи. Отличительными чертами этой послѣдней, сравнительно съ педагогіею домогилянскою, служатъ съ дидактической стороны строго-схоластическій методъ преподаванія всѣхъ наукъ и преобладаніе латинскаго языка, а со стороны воспитательной строгая школьная дисциплина. Появленіе могилянскаго училища съ такимъ характеромъ было вызвано настоятельными нуждами православныхъ южноруссовъ. Педагогія братскихъ школь домогилянскаго періода, при всѣхъ своихъ достоинствахъ, не могла воспитывать православному обществу людей, вооруженныхъ всѣми доспѣхами тогдашней западно-европейской учености. Въ домогилянскихъ братскихъ школахъ науки изучались не въ полной и строгой системѣ, но отрывочно. Между тѣмъ, иновѣріе, съ которымъ приходилось бороться православнымъ братствамъ, облечено было въ строго-научныя формы, чѣмъ нерѣдко привлекало къ себѣ нетвердые умы православныхъ. Такой ревнитель православія, каковымъ былъ Петръ Могила, не могъ отнестись равнодушно къ такому положенію вещей въ церкви православной. Получивъ всестороннее образованіе въ лучшихъ въ то время европейскихъ училищахъ, Могила увидѣлъ недостаточность прежнихъ братскихъ школь; почему рев-

ниво взялся за дѣло устроения въ Кіевѣ православныхъ школъ съ высшимъ образованіемъ. Моделью для устройства школъ такого рода послужили сосѣднія польско-іезуитскія школы, въ то время самыя модныя, ослѣплавшія всѣхъ современниковъ блескомъ своей учености и удивительнымъ педагогическимъ тактомъ. Петръ Могила не могъ не признать за польско-іезуитскими школами великой общественной силы. Вотъ что онъ пишетъ вице-канцлеру Томѣ Замойскому: »нельзя мнѣ умолчать о томъ благотворномъ дѣлѣ, виновниками котораго были члены вашей фамиліи, и Замойская академія, которая такъ много принесла пользы нашѣму народу тѣмъ, что изъ нея вышло не мало ученыхъ людей, дѣятельныхъ и важныхъ, а нашей православной церкви—очень полезныхъ.«¹⁾

Польскія школы, послужившія образцомъ для Кіево-могилянскаго училища, имѣли въ себѣ слѣдующіе порядки. Онѣ, обыкновенно, состояли изъ семи классовъ. Первые три изъ нихъ назывались грамматическими, такъ какъ въ нихъ исключительно изучалась грамматика; остальные назывались гуманитарными. Вотъ названія всѣхъ этихъ классовъ: инфима, грамматика, синтаксисъ, поэзія, реторика, философія и богословіе²⁾. Отказываясь отъ первоначальнаго обученія юношества чтенію и письму, іезуитскія школы въ первыхъ трехъ классахъ преподавали исключительно грамматику латинскую, по руководству Альвара. Эта грамматика была раздѣлена на три части, приспособительно къ тремъ грамматическимъ классамъ. Въ инфимѣ изучалась первая часть этой грамматики—rudimenta. Для усвоенія грамматическихъ правилъ, съ этого же класса учениковъ занимали легкими переводами. Уроки изъ грамматики задавались очень малые, не болѣе одного правила. Эти уроки обыкновенно ученики изучали въ классѣ, подъ руководствомъ учителя, изу-

¹⁾ Ученныя Записки тн. 3-я стр. 194.

²⁾ Философскій и богословскій классы существовали при школахъ іезуитскихъ только въ большихъ городахъ.

чали до тѣхъ поръ, пока всѣ до одного школьники не знали ихъ отчетливо. Въ среднемъ грамматическомъ классѣ изучалась вторая часть «Альвара», собственно «grammatica». Здѣсь ученики уже переводили Цицерона и легкія мѣста изъ Овидія. Въ среднемъ классѣ начиналось изученіе и греческаго языка. Въ высшемъ грамматическомъ классѣ, или синтаксисѣ, оканчивалась грамматика Альвара. Въ синтаксисѣ, кромѣ грамматики, начиналось изученіе краткихъ правилъ пѣтики. Знаніе латинскаго языка въ этомъ классѣ простиралось дотого, что ученики свободно читали сочиненія (хотя не всѣ) Цицерона, Овидія, Горация. Въ этомъ же классѣ оканчивалось изученіе греческой грамматики. Но знаніе этого языка въ грамматическихъ классахъ было гораздо слабѣе знанія латинскаго языка. Каждую субботу послѣобѣденный часъ назначался ученикамъ синтаксисы на изученіе катихизиса. Курсъ въ каждомъ классѣ продолжался не менѣе года; но іезуиты изъ своекорыстныхъ цѣлей очень мало переводили учениковъ въ высшіе классы и оставляли часто на повторительные курсы. Такимъ образомъ въ грамматическихъ классахъ іезуитскихъ школъ грамматика была почти единственнымъ предметомъ изученія. Прошедши грамматическіе классы, воспитанникъ іезуитскій переходилъ въ поэтическій классъ. Хотя въ этомъ классѣ пѣтика была главнымъ предметомъ, но и латинскій языкъ не забывался. Поезія изучалась не по какому нибудь опредѣленному руководству, но по сочиненіямъ классиковъ. Читая классиковъ, учитель извлекалъ изъ ихъ произведеній правила, на практикѣ указывая ученикамъ силу этихъ правилъ. Вспомогательными науками къ изученію поезіи считались: міеологія, исторія въ отрывкахъ и археологія. Изъ этихъ наукъ преподавалось только то, что казалось необходимымъ для пониманія учениками читаемыхъ авторовъ. Практическими упражненіями въ этомъ классѣ были диспуты и составленіе стиховъ. Въ этомъ классѣ полагался

курсъ не менѣе двухъ лѣтъ. Въ классѣ риторическомъ преподавалась ученикамъ теорія краснорѣчія, извлеченная самими іезуитами изъ ораторскихъ произведеній древности. Стилистика въ этомъ классѣ обращала на себя немало вниманія педагоговъ; она изучалась чрезъ подробный разборъ сочиненій Цицерона. Вообще замѣтимъ, что въ этомъ классѣ ораторское искусство изучалось не столько заучиваніемъ правилъ учебника, сколько чрезъ практическое знакомство съ классическими произведеніями.

Характеръ іезуитской педагогіи гораздо яснѣе виденъ въ школьныхъ порядкахъ и дидактическихъ приѣмахъ, какими пользовались іезуиты въ преподаваніи. Въ грамматическихъ классахъ ходъ занятій былъ довольно простъ. Ученики все учебное время употребляли на заучиванье наизусть «альваровыхъ регулъ» и на короткіе переводы. Уроки и письменныя занятія бывали до обѣда и послѣ обѣда, кромѣ вторника и четверга, когда послѣобѣденныхъ уроковъ не было. Уроки изучались въ классѣ, подъ непосредственнымъ руководствомъ учителя. По домамъ ученики занимались или повтореніемъ прочитаннаго учителемъ въ классѣ, или же письменными упражненіями. Пришедши въ классъ, ученикъ обязанъ былъ выдать свой урокъ декуріону ¹⁾, причемъ отдавалъ этому же уполномоченному то варищу и свои домашнія письменныя упражненія. Декуріонъ передавалъ эти упражненія учителю, который, сидя въ классѣ, поправлялъ оныя. Въ субботу каждой недѣли производились въ каждомъ классѣ репетиціи всего пройденнаго въ дѣлюю недѣлю. Для возбужденія соревнованія между учениками, по субботамъ же устраивались такъ называемыя концертаціи, состоявшія въ томъ, что всѣ ученики низшихъ классовъ сходились въ одинъ классъ, задавали другъ другу различные вопросы,

¹⁾ Декуріоны существовали во всѣхъ классахъ и выбирались изъ лучшихъ учениковъ по успѣхамъ и поведенію.

рѣшали ихъ или сами, или при пособіи учителя. Но концертаціи, служившія вародышемъ диспутовъ, играющихъ такую важную роль въ іезуитской педагогіи, производились въ грамматическихъ классахъ въ довольно ограниченномъ видѣ. Гораздо сложнѣе былъ ходъ занятій учениковъ поэзи и реторики. Въ поэтическомъ классѣ въ первый занятый часъ предъ обѣдомъ декуріоны выслушивали вѣрренныхъ ихъ надзору учениковъ, а учитель въ это время поправлялъ письменныя упражненія учениковъ. Въ концѣ этого часа учитель принималъ репортъ отъ декуріоновъ о незнающихъ урока, о неокончившихся въ классѣ и о шалунахъ и наконецъ испытывалъ нѣсколькихъ учениковъ въ знаніи назначенныхъ уроковъ. Во второй дообѣденный часъ прочитывалось что-нибудь изъ Цицерона, при чемъ учитель преимущественное вниманіе обращалъ на разговоръ съ учениками полатыни. Во вторую половину этого часа учитель толковалъ урокъ, задаваемый на послѣобѣда. Такого же самаго характера были занятія и въ послѣобѣденное время. Во второе полугодіе въ поэтическомъ классѣ, кромѣ практическаго упражненія въ стихосложеніи, ученики слушали объясненіе реторики; кромѣ того они занимались повтореніемъ пройденнаго въ первое полугодіе. Но самымъ главнымъ занятіемъ учениковъ этого класса были въ это время письменныя упражненія, состоявшія въ составленіи разнаго рода стиховъ, и устныя, состоявшія въ диспутахъ. По субботамъ, кромѣ репетицій, въ поэтическомъ классѣ сперва одинъ изъ учениковъ поэзи въ общемъ собраніи произносилъ собственное сочиненіе, а остальное время удѣлялось на концертаціи. Концертаціи въ этомъ классѣ состояли въ томъ, что всѣ ученики поэзи отправлялись въ классъ реторики слушать декламацію рѣчей, которыя сочинялись на эти случаи учениками реторики. Впрочемъ, концертаціи состояли не въ одномъ только произношеніи рѣчей одними учениками и въ слушаніи оныхъ другими; на

концертаціяхъ всякій ученикъ имѣлъ право замѣчать и объявлять въ слухъ ошибки товарищей выступавшихъ на сцену съ сочиненіями. Характерною чертою концертацій было то, что воспитанники старались отыскивать ошибки въ словахъ того кто вызывался поправлять другихъ. Кромѣ того, на этихъ концертаціяхъ ученики, при участіи учителя, задавали другъ другу вопросы изъ наукъ ими изучаемыхъ.

Ходъ занятій учениковъ реторики, равнымъ образомъ и методъ преподаванія въ ихъ классѣ, ничѣмъ не отличенъ отъ метода употреблявшагося въ поэтическомъ классѣ. Но отличительною чертою здѣсь было то, что въ классѣ реторики все вниманіе педагоговъ было обращено на сообщеніе воспитанникамъ всѣхъ подробностей касательно составленія и произношенія рѣчей. Каждый ученикъ этого класса былъ обязанъ еженедѣльно написать, по крайней мѣрѣ, одно въ классѣ, а другое дома сочиненіе. Писательство въ этомъ классѣ получало широкіе размѣры; іезуиты въ этихъ занятіяхъ буквально осуществляли древнюю пословицу: *verte stilum*. Кромѣ составленія рѣчей, письменныя упражненія учениковъ реторики состояли въ составленіи подражаній на какоенибудь мѣсто въ сочиненіяхъ классиковъ, въ переложеніи стиховъ въ прозу, въ описаніи различныхъ предметовъ, въ извлеченіи какихънибудь мудреныхъ фразъ изъ лучшихъ писателей, или наконецъ, въ составленіи мелкихъ стихотвореній: эпиграммъ, эпиграммъ, надписей и пр. Эти сочиненія должны были имѣть строгое согласіе съ правилами грамматики и реторики; иначе учитель читалъ ихъ, указывая ошибки и отдавалъ ученику для новой переписки. Переписка и исправленіе сочиненій продолжались до тѣхъ поръ, пока учитель находилъ ихъ вполне безукоризненными. Лучшимъ сочиненіямъ учениковъ, для поощренія въ занятіяхъ, педагоги придавали важное значеніе. По случаю какагонибудь школьнаго праздника, (напр. выбора декуріона), ихъ развѣщи-

вали въ сборной залѣ по стѣнамъ. Къ занятіямъ риторикой въ этомъ классѣ присоединялось изученіе и другихъ предметовъ. Въ послѣобѣденное время рекреационныхъ дней (во вторникъ и четвергъ) сообщались ученикамъ общія свѣдѣнія о законодательствѣ, военномъ искусствѣ, объ училищахъ (это нѣчто похожее на педагогію) и читалась коротко археологія греко-римская. Въ риторическомъ классѣ преподавалась въ краткомъ видѣ и діалектика.

Въ философскомъ классѣ изучались географія, математика и собственно философія. Въ математическихъ занятіяхъ главнымъ руководителемъ былъ Евклидъ, и въ философіи Аристотель. Въ этомъ классѣ курсъ продолжался три года. Въ богословскомъ классѣ четыре года посвящалось на изученіе догматико-полемическаго и нравственнаго богословія, каноники, казуистики и еврейскаго языка. Чтобы имѣть понятіе о методѣ изученія богословія, нужно только припомнить, что Тома Аквинатъ былъ главнымъ руководителемъ въ преподаваніи богословія. Но въ преподаваніи богословія іезуиты болѣе вдавались въ казуистику, чѣмъ искренно изучали истину христіанскую.

Вотъ въ общихъ чертахъ дидактика въ іезуитскихъ школахъ. Не входя въ подробный разборъ всѣхъ началъ и порядковъ этой стороны іезуитской педагогіи, мы скажемъ о ней вообще нѣсколько словъ. Дидактика іезуитская строго держалась древняго педагогическаго правила: *pop multa, sed multum*. Вотъ почему ихъ школы, при бѣдности научныхъ знаній, достигали нерѣдко замѣчательныхъ результатовъ. Въ ихъ системѣ обученія все было строго рассчитано, все соображено съ силами и степенью развитія ученика, во всемъ видна была забота наставника о томъ, чтобы съ учениками постепенно переходить отъ изученія легчайшихъ предметовъ къ болѣе труднымъ. Мы видѣли, какъ іезуиты понимали науку, чего отъ нея требовали, и что признавали въ ней полезнымъ для сво-

ихъ питомцевъ. Неудовлетворительность ихъ учебныхъ руководствъ устранялась личнымъ пособіемъ наставниковъ. Энергія іезуитовъ-наставниковъ въ исполненіи своихъ обязанностей достойна удивленія. Какихъ средствъ они не измышляли къ поощренію успѣвшихъ и къ заочочиванію лѣнливыхъ учениковъ въ занятіяхъ науками. Декуріонство, концертаціи, диспуты, частныя письменныя упражненія, произношеніе учениками собственныхъ сочиненій не только въ стѣнахъ школьныхъ, но и въ храмахъ—все это имѣло важное значеніе въ дѣлѣ образованія юношества.

Обращаясь къ нравственно-воспитательной сторонѣ іезуитской педагогіи, нельзя не видѣть, что воспитанію въ іезуитскихъ школахъ придавалось едва ли не болѣе значенія, чѣмъ образованію. Воспитаніе это носило строго-религіозный характеръ. Такъ ихъ школьныя уставы и инструкціи строго предписывали ученикамъ ежедневно быть на ранней литургіи, а по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ на литургіи, проповѣди и вечерни. Каждую недѣлю (но непремѣнно каждый мѣсяць) ученики должны были исповѣдываться. Въ каждой іезуитской школѣ изъ воспитанниковъ составлялось нѣсколько студенческихъ братствъ, имѣвшихъ свой статутъ, предписывавшій этимъ корпораціямъ различныя духовныя подвиги—посты молитвы и пр. Каждый воспитанникъ непремѣнно долженъ былъ вписаться въ какое нибудь школьное братство. Каждый день, кромѣ общеизвѣстныхъ часовъ, ученики должны были нѣсколько разъ становиться на молитву. Ни одинъ урокъ ни начинался, ни оканчивался безъ молитвы. Кромѣ того, каждый день, послѣ послѣдняго урока, воспитанники, въ сопровожденіи своихъ наставниковъ, должны были зайти въ церковь и воздать Богу молитву за полученныя благодѣянія. Въ неучебныя часы ученики обязаны были заниматься чтеніемъ душеспасительныхъ книгъ;

болѣе употребительными книгами въ этомъ случаѣ были «При-
мѣры адскихъ мукъ» и письма Каспара Дружбичаго.

Находясь въ ближайшемъ отношеніи къ своимъ воспитан-
никамъ, іезуиты-педагоги не пропускали ни одного удобнаго
случая къ тому, чтобы дать приличныя наставленія своимъ
воспитанникамъ. Даже внѣшность ученика, какъ-то: одежда,
прическа, походка, держаніе себя у стола, взгляды и поклоны
ученика служили предметами заботъ воспитателей. Намъ извѣ-
стны объемистыя книги, въ которыхъ іезуиты-воспитатели
указали правила поведенія благовоспитаннаго юноши. Для преду-
прежденія обыкновенныхъ школьныхъ шалостей и неисправно-
стей учениковъ, іезуиты изобрѣли «калькулюсъ». Калькулюсомъ
называлась дощечка, или футляръ бумажный, на которомъ съ
различныхъ сторонъ надписывали: *nota morum*, *nota linguae*,
и проч. Этотъ калькулюсъ былъ главнымъ образомъ употре-
бляемъ какъ средство заставить учениковъ говорить полатыни
какъ въ классѣ, такъ и внѣ класса; но вмѣстѣ съ тѣмъ, по-
средствомъ калькулюса, іезуиты построили систему взаимнаго
надзора учениковъ. Неисправному въ чемъ либо ученику этотъ
калькулюсъ вѣшали на шею, а этотъ замѣтивъ ту же или дру-
гую неисправность въ своемъ товарищѣ, имѣлъ право пере-
дать его послѣднему. У кого изъ учениковъ переночевалъ каль-
кулюсъ, того наказывали. Этотъ обычай заставлялъ учениковъ
внимательно слѣдить другъ за другомъ и калькулюсъ оказывался
надежнымъ стражемъ школьныхъ уставовъ и тамъ, куда не про-
никало око начальниковъ и воспитателей. Характеръ іезуит-
ской дисциплины достаточно виденъ изъ наградъ и наказаній
воспитанниковъ. Въ этомъ отношеніи замѣчательно такъ назы-
ваемое *декуріонство*, по которому лучшіе изъ воспитанниковъ
украшались особенными титулами и пользовались особенными
привилегіями предъ своими товарищами. Декуріоны сидѣли
на особыхъ разукрашенныхъ скамьяхъ, ихъ величали импе-

раторами, сенаторами и проч.; избраніе въ декуріоны было школьнымъ праздникомъ, на которомъ произносились рѣчи; декуріоновъ вѣнчали вѣнками, имъ, наконецъ, учителя посвящали свои сочиненія. Изъ матеріальныхъ наградъ самою полезною, безъ сомнѣнія, для бѣдныхъ но хорошихъ учениковъ было пользованіе квартирой, одеждой, столомъ и всѣми учебными пособиями, какъ это было въ бурсахъ. Иногда же учениковъ, подающихъ добрыя надежды, награждали книгами, иконками, крестиками. Относительно наказаній, іезуитская дисциплина была довольно мягка. Тѣлесныя наказанія въ іезуитскихъ школахъ употреблялись только въ крайнихъ случаяхъ, хотя у польскихъ іезуитовъ при каждомъ удобномъ случаѣ повторялась пословица; «*gószczka duch święty.*» И многія шалости, которыя производили іезуитскіе школьники не только въ школахъ, но и внѣ ея, легко сходили имъ. Охота за жидами составляла любимое развлеченіе іезуитской школьной молодежи. Въ подобныхъ поступкахъ своихъ учениковъ іезуиты видѣли зародыши той великой ревности по вѣрѣ, которою они нѣкогда, по выходѣ въ свѣтъ, должны были прославить орденъ. Гдѣ ни появлялись съ своими школами іезуиты, вездѣ вынуждали у правительствъ самосудъ для этихъ школъ; поэтому школьники ихъ составляли въ обществѣ какъ бы особое сословіе, за свои проступки не отвѣчавшее ни предъ какимъ судомъ, кромѣ своего училищнаго. Городскія власти даже боялись іезуитскихъ школьниковъ. Начальству школъ стоило только намекнуть своимъ воспитанникамъ, что городская власть препятствуетъ іезуитамъ въ чемъ нибудъ, и бургомистру города нельзя было показаться на улицѣ безъ стражи. Нерѣдко іезуитскіе воспитанники, соединившись съ толпою черни, производили ужасные безпорядки. Они нападали на дома иновѣрцевъ, разоряли и ихъ молитвенные дома, позволяя себѣ при этомъ просто баснословныя безчинства. Если въ городѣ, кромѣ іезуитской школы, была еще диссидент-

ская, то іезуитскіе школьники бели съ нею постоянную непримиримую вражду. Много терпѣли отъ іезуитскихъ школъ наши древнія братскія школы. Но особенно терпѣли отъ нихъ протестантскія школы; ихъ просто разоряли.

Для возбужденія въ обществѣ вниманія къ своимъ школамъ, іезуиты считали необходимыми для своихъ школъ частыя школьныя церемоніи и драматическія представленія. Эти школьныя церемоніи чрезвычайно дѣйствовали на воображеніе какъ народа, такъ и воспитанниковъ. Вотъ какого рода были эти церемоніи. Въ тотъ день, въ который стекалось въ церковь множество народа, по улицамъ города движется такая картина: впереди ѣдетъ на триумфальныхъ колесницахъ поэзія, окруженная музами и поэтами; за нею слѣдуетъ эловвенція, сопровождаемая ораторами; потомъ ѣдетъ натура со множествомъ животныхъ и растений, далѣе слѣдовала группа учениковъ, представляющая пятую главу апокалипсиса; за ними шли сонмы дѣвственниковъ, мучениковъ и пр. наконецъ, на огромной колесницѣ ѣдетъ Римъ. Если прибавимъ къ этому множество цвѣтовъ натуральныхъ и искусственныхъ, хоругви, флаги, мудренныя надписи, музыку, пѣсни, барабанный бой, то для насъ не покажется удивительнымъ то явленіе, что весь городъ, жители окрестныхъ мѣстъ, самые иновѣрцы въ попыхахъ слѣшили на эти зрѣлища. Подобныя церемоніи были весьма разнообразны; онѣ не рѣдко сопровождались драматическими представленіями. Но драматическія представленія и сами по себѣ были въ ходу въ іезуитскихъ школахъ. Для этого въ школахъ устраивались домашніе театры иногда же просто въ классахъ, безъ всякихъ вулицъ, ученикамъ дозволялось разыгрывать діалоги, комедіи и проч.; когда предметъ представленій брался изъ священной-исторіи, то эти представленія разыгрывались даже въ храмахъ. Самымъ интереснымъ предметомъ представленій для іезуитовъ былъ какой либо эпизодъ изъ исторіи борьбы ихъ

ордена съ диссидентами. Въ драмахъ такого рода іезуиты старались проводить въ общество тѣ понятія и идеи, какія наиболее могли расположить народъ въ пользу ихъ видовъ. Чтобы составить понятіе о драматическихъ представленіяхъ, разыгрываемыхъ польско-іезуитскими школьниками, приведемъ вкраткѣ содержаніе втораго дѣйствія одного изъ таковыхъ, представленнаго въ 1640 году въ Калишѣ. Предметъ этого представленія — борьба іезуитовъ съ ересями.

Явленіе I. Монархи Европы поняли всю гнусность козней еретическихъ и выражаютъ сожалѣніе о томъ, что поврѣдительноствовали ереси.

Явленіе II. Орденъ раскрываетъ предъ монархами во всей наготѣ козни ереси.

Явленіе III. Европа и римская церковь благодарятъ орденъ за то, что онъ вырвалъ ихъ изъ пасти ереси.

Явленіе IV. Разбѣшенная ересь съ яростію бросается на орденъ.

Явленіе V. Она возстаетъ и противъ неба, но ниспровергается ударами молніи.

Явленіе VI. Отроки, смѣная другъ друга, воспѣваютъ побѣду ордена надъ ересью.

Явленіе VII. Римская церковь, торжествуя эту побѣду, и на будущее время проситъ у ордена іезуитскаго защиты отъ ересей¹⁾.

Вотъ тѣ основныя начала и порядки, которыми характеризуется іезуитская педагогія²⁾. На эту-то педагогію устремилъ свой взоръ и Петръ Могила, задавшись мыслию завести въ Кіевѣ высшія школы.

¹⁾ Духъ христіанства 1868—84 г. октябр. от. I, стр. 118.

²⁾ Руководствомъ при составленіи очерка іезуитской педагогіи была «Hystorya szkół w Koronie i w wielkiem księstwie Litewskiem» *Jozepha Lukaszewicza* t. I. str. 262—273.

Было бы, конечно, несправедливо говорить, что Могила цѣликомъ пересадила въ Кіево-богоявленское училище іезуитскую педагогію не только съ ея вѣщными приѣмами, но и духомъ; всѣ заимствованія Могила изъ педагогіи іезуитской ограничивались лишь формами, которымъ сообщался другой духъ и характеръ. Объ этомъ ясно говорятъ памятники нашего древнѣйшаго училища. Изъ нихъ нельзя не видѣть, что какъ основатель академіи, такъ и дальнѣйшіе преемники его въ своихъ заботахъ о процвѣтаніи этого училища не рабски относились къ началамъ иностранной, и особенно иновѣрной педагогіи, но съ благоразумною осторожностію вводили ихъ въ свое училище.

Послѣ преобразования Петромъ Могилою Богоявленскаго училища, оно скоро обратило на себя общее вниманіе православнаго юго-запада Руси; въ стѣны этого училища снѣхались всѣ молодые люди, ищущіе просвѣщенія; чрезъ это училище Кіевъ становится главнымъ, и, до появленія въ Россіи другихъ высшихъ учебныхъ заведеній, единственнымъ центромъ высшаго просвѣщенія во всей Россіи. Соответственно своему внутреннему росту, наша древняя школа постепенно получаетъ новыя названія. Петръ Могила называлъ ее коллегіей, а при Петрѣ I она названа академіей, хотя и существуя подъ именемъ коллегіи, она представляла собою позднѣйшую академію. Будучи богословскимъ учебнымъ заведеніемъ, древняя Кіевская академія не забываетъ и прочихъ отраслей знанія, но воздѣлываетъ по возможности всѣ такъ называемыя гуманитарныя науки.

Какими же началами и порядками характеризуется педагогическая дѣятельность древней Кіево-могиляно-заборовской академіи? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы представимъ очеркъ во 1-хъ дидактической, во 2-хъ дисциплинарной стороны въ древней Кіевской академіи ¹⁾.

1) При изложеніи педагогіи древней Кіевской академіи, нельзя не по-

Древняя Киевская академія состояла изъ восьми классовъ. Такими были: фара (она же и аналогія), инфима, грамматика, синтаксисъ, повзія, реторика, философія и богословіе. Въ низшемъ классѣ (фарѣ) учили читать и писать не только на славяно-русскомъ, но и на латинскомъ и на греческомъ языкахъ. Этотъ классъ былъ собственно классомъ приготовительнымъ. Съ теченіемъ времени онъ получилъ названіе аналогіи и тогда онъ соотвѣтствовалъ низшему грамматическому классу іезуитскихъ школъ: въ немъ преподавались первоначальныя грамматическія правила, краткій катихизисъ, начатки ариметики и пѣнія ¹⁾). Въ бытность ректоромъ академіи Георгія Конисскаго, въ аналогіи полагалось ученику разбирать русскую рѣчь по частямъ грамматики—учить склоненія и спряженія, общія правила о частяхъ рѣчи и родахъ именъ ²⁾). Относительно метода преподаванія въ этомъ классѣ Георгій Конисскій велѣлъ учителю читать въ классѣ книги на латинскомъ языкѣ для упражненія въ чтеніи, «силу же правилъ русскимъ языкомъ внушать, спряженія и склоненія выучивать съ формованными цѣлыми

жалѣть о скудости древнѣйшихъ ся педагогическихъ памятниковъ. Учѣбныя письменные акты нашей академіи не восходятъ раньше 30 годовъ 18 вѣка; почему все первое столѣтіе педагогической дѣятельности нашей академіи остается довольно темнымъ. Митрополитъ Киевскій Евгеній отчасти объясняетъ причину недостатка педагогическихъ памятниковъ, относящихся къ коллегіальному періоду нашей академіи. Онъ говоритъ, что всѣ училищныя учрежденія вводились и утверждались въ древней академіи обыкновеніемъ, безъ всякаго письменнаго ³⁾устан. (Опис. Киево-Соф. собора приб. стр. 225). Не имѣя возможности писать полную исторію Киевской педагогич., по недостатку надлежащихъ матеріаловъ, мы представимъ на основаніи болѣе крупныхъ и довольно полныхъ педагогическихъ памятниковъ, общій очеркъ ея. Источниками при очеркѣ дидактики для насъ будутъ служить учебники и учительскіе конспекты, въ которыхъ высказаны всѣ методы и приемы преподаванія каждой науки. Для очерка дисциплины будутъ служить главными источниками инструкціи, въ которыхъ предписываются правила поведенія студентовъ.

¹⁾ Акт. Киев. Акад. т. I, № 13.

²⁾ Акт. Киев. Акад. т. II, № 28.

рѣчьми». «Въ этомъ же классѣ, прибавляетъ онъ, должны быть частыя экзерциціи и оккупациі; кромѣ того, ученика всачаски нужно пріучать къ правописанію не по учебнику, но на практикѣ» ¹⁾). Нельзя не видѣть, что занятія въ этомъ классѣ съ теченіемъ времени значительно усложнялись. Въ 1798 году, въ силу синодальнаго указа, по которому первые четыре класса сократились на три, классъ аналогіи получилъ названіе низшаго грамматическаго класса. Въ низшемъ грамматическомъ классѣ учили сокращенному катихизису съ приличными объясненіями на русскомъ языкѣ, чистописанію, правописанію и російской грамматикѣ. По предмету изученія латинскаго языка въ этомъ классѣ преподавались начальныя правила грамматики этого языка слѣдующимъ методомъ. Учениковъ заставляли прочитанное учителемъ въ классѣ выучивать дома наизусть, а потомъ назначались письменныя упражненія какъ классическія, такъ и домашнія, состоявшія въ каллиграфіи и диктовкѣ на русскомъ и латинскомъ языкахъ и въ составленіи простѣйшихъ переводовъ русскаго языка на латинскій и обратно. Ученики низшаго грамматическаго класса, кромѣ грамматики изучали и другія элементарныя науки: имъ излагались начатки арифметики — о числахъ и о первыхъ четырехъ правилахъ исчисленія, сложенія, вычитанія, умноженія и отчасти дѣленія, преподавалась (ветхозавѣтная) священная исторія, а изъ всеобщей исторіи сообщалось: какое государство съ какого времени существуетъ, кто былъ его основателемъ или первымъ царемъ и родословіе російскихъ государей. Изъ географіи учили введеніе въ эту науку, гдѣ сообщалось понятіе о географіи, разъяснялась форма земли, указывалось раздѣленіе ея на части, раздѣленіе частей земли на государства, означались границы Россійскаго государства, пространство и раздѣленіе Россіи. Въ этомъ классѣ

¹⁾ Тамъ же.

преподавали, но большей части, студенты богословского класса ¹⁾).

Изъ класса фары, въ которомъ полагалось учиться не менѣе года, (если ученикъ поступалъ въ академію безъ хорошей домашней подготовки), ученикъ переходилъ въ *инфиму*. Въ этомъ классѣ продолжали изучать начатое въ фарѣ; къ прежнимъ занятіямъ учениковъ здѣсь прибавлялись частые переводы съ строгимъ грамматическимъ разборомъ. Но самымъ главнымъ предметомъ наученія считалась грамматика латинская Альвара. Съ этого класса, какъ видно изъ конспекта 1759 г. ²⁾, уже начинали побуждать учениковъ говорить по латини, но не стѣсняли ихъ калькуюсомъ. Во времена Ириней Фальковского ³⁾ въ инфимѣ, получившей названіе среднего грамматическаго класса, повторялся сокращенный катихизисъ, изучалось практически правописаніе, продолжалось изученіе священной исторіи. По латинскому языку учились домашнимъ разговорамъ, проходили вторую и третью часть Альвара, назначались упражненія въ переводахъ съ одного языка на другой—въ началѣ года съ русскаго на латинскій, а въ концѣ съ латинскаго на русскій, по арифметикѣ въ этомъ классѣ изучали правила именнованныхъ чиселъ, дробей простыхъ и десятичныхъ, квадратныхъ и кубическихъ чиселъ, по географіи получали свѣдѣнія о раздѣленіи всѣхъ государствъ по провинціямъ, или округамъ, о томъ, какая вѣра въ известномъ государствѣ господствующая, а какая только терпима, какая гдѣ столица, какъ титулуютъ государя, сколько во всемъ государствѣ жителей и сколько военной силы (?), познаніе о качествахъ земли и произведеніяхъ Россійскаго государства. Изъ исторіи всеоб-

1) Акт. Кіев. Акад. т. IV, № 7. *

2) Акт. Кіев. Акад. т. II, № 23.

3) Акт. Кіев. Акад. т. IV, № 7.

щей прочитывалась вся древняя исторія ¹⁾. Читая «показанія» пройденнаго въ этомъ классѣ, можно подумати, что здѣсь чрезвычайно много сообщалось свѣдѣній; на самомъ же дѣлѣ на каждый отдѣлъ науки доставалось лишь по нѣскольکو словъ, такъ какъ въ нижнихъ классахъ сообщались ученику самыя общія понятія по извѣстной наукѣ.

Третій классъ назывался *грамматикой*. Въ этомъ классѣ обращено было преимущественное вниманіе на изученіе грамматическихъ правилъ; въ немъ почти оканчивалось изученіе грамматики: латинской, греческой и славянской. При изученіи грамматики, ученикамъ задавались очень часто письменныя упражненія для лучшаго усвоенія грамматическихъ правилъ; но что особеннаго было въ этомъ классѣ сравнительно со двумя нижними классами, такъ это то, что ученику виѣнялось въ непремѣнную обязанность говорить латински, особенно въ школѣ. Мы находимъ свидѣтельства, что во времена Георгія Конискаго въ классѣ грамматики ученики слушали латинскія регулы, преподаваемыя на латинскомъ языкѣ безъ перевода на русскій, равнымъ образомъ дѣлали разборъ грамматическій латинскія же. Для перевода назначались: евангеліе Кастеліона и Лангіевы разговоры; кромѣ того, различныя сентенціи латинскихъ писателей выучивались учениками *наизусть* ²⁾. При этомъ на каждый урокъ назначалось ученикамъ грамматики выучить нѣсколько латинскихъ первообразныхъ словъ изъ корнеслова латинскаго. По катихизису, ариметикѣ, географіи и исторіи въ этомъ классѣ ученики занимались только повтореніемъ пройденнаго въ прежнихъ классахъ въ тѣхъ видахъ, чтобы «дать болѣе времени для занятій латинскимъ языкомъ». Синтаксимою оканчивались нижшіе классы въ

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Акт. Кіев. Акад. т. II, № 28.

древней академіи. По требованію Конисскаго, въ синтаксисѣ такъ должны были ученики знать грамматику, «чтобы въ Альварѣ ничего невразумѣваемаго не оставалось для нихъ»¹⁾. Особенное вниманіе обращалось въ этомъ классѣ на изученіе такъ называемаго краснорѣчиваго синтаксиса (*syntaxis figurata orna-menta*), по которому ученики синтаксисы должны были говорить и составлять задачи на латинскомъ языкѣ не только грамматически правильно, но и краснорѣчиво. Для перевода въ этомъ классѣ назначали исторію Сульпиція и письма Цицерона. Въ классѣ, по приходѣ учителя, вмѣнялось ученикамъ читать евангеліе на латинскомъ языкѣ, которое учитель долженъ былъ объяснять полатини же. По свидѣтельству Иринея Фальковскаго, въ синтаксисѣ совершенно выучивали, кромѣ грамматикъ, краткій катихизисъ, географію, ариметику и исторіи священную, всеобщую и русскую²⁾.

Къ низшимъ классамъ древней Кіевской академіи должно отнести, такъ называемую, «русскую школу», открытую при академіи въ 1803 году. Въ этой школѣ обучались дѣти, оказавшіяся неспособными къ ученію въ латинскихъ школахъ (такъ назывались вообще классы академіи)³⁾. Учреждая эту школу, академія имѣла цѣлію приготовить въ ней учителей въ народныя школы, также священно-и-церковно-служителей; почему программа наукъ въ этой школѣ, равнымъ образомъ ходъ и методъ преподаванія въ ней, были приспособлены къ этой цѣли. Эта школа имѣла три класса. Въ первомъ классѣ положено было научить чтенію и письму славянской печати, чтенію російской печати, чистописанію русскому, пѣнію обиходному по нотамъ и краткой російской грамматикѣ. Курсъ этого класса

1) Тамъ же.

2) Акт. Кіев. Акад. т. IV, № 7.

3) Эта школа, между прочимъ, была мѣстомъ исправленія воспитанниковъ, провинившихся въ чемъ нибудь. Акт. Кіев. Акад. т. IV, № 3.

оканчивался въ одинъ годъ. Въ 2-мъ классѣ учили краткую священную исторію, краткую всеобщую исторію и географію всеобщую и русскую, ариметнику и пасхалию. Курсъ этого класса продолжался два года. Въ 3-мъ классѣ русской школы учили: краткую логику и риторику російскую, о должностяхъ чловѣка и гражданина, пространнй катихизисъ, руководство къ чтенію священнаго Писанія, уставъ церковный, изучаемый по большей части практически. Курсъ этого класса продолжался два года, а курсъ ученія во всѣхъ классахъ русской школы—пять лѣтъ. Въ эту школу принимались ученики, имѣющіе отъ 8 до 18 лѣтъ и даже старѣе. Учителями въ этой школѣ, по большей части, были студенты философскаго или богословскаго классовъ. Для занятій въ каждомъ классѣ полагалось два часа до обѣда и три послѣ обѣда. Ученики этой школы обязаны были ходить ежедневно въ церковь на всѣ три богослуженія, поочередно изъ каждаго класса по три чловѣка. Изъ этой школы дозволялось охотникамъ переходить въ самую академію, въ какой классъ кто оказывался способнымъ, хотя по незнавію латинскаго языка, который здѣсь не преподавался, это право никогда не могло осуществиться иначе, какъ чрезъ поступленіе ученика русской школы въ самый низшій классъ академіи.

Мы перечислили предметы занятій въ четырехъ низшихъ классахъ старой Кіевской академіи. Этихъ предметовъ было много, но главнымъ изъ нихъ считался латинскій языкъ. Изученіе этого языка было болѣе живое, чѣмъ книжное. Руководствомъ къ изученію его была, какъ мы видѣли, грамматика Альвара. Это руководство въ педагогическомъ отношеніи считается теперь крайне неудовлетворительнымъ; оно растянуто, а по мѣстамъ написанное даже стихами, крайне трудно для пониманія и изученія. Наша академія, заимствовавъ это руководство у западныхъ школъ, старалась упростить его, выдавая по грамматикѣ свои

рукописныя лянціи и правила. Въ то время, когда Альваръ жилъ во многихъ европейскихъ школахъ, она подумывала о составленіи своего грамматическаго руководства. Вотъ что писалъ наставникамъ академіи митрополитъ Арсеній Могиланскій: «повеже въ академіи нашей Кіевской отъ давнихъ лѣтъ обучаютъ учениковъ латинскому языку по грамматикѣ Альвара, которая малымъ дѣтямъ крайне темна, невразумительна, невнятна, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ недостаточна, а въ оныхъ премного лишняго имѣеть, того ради двоимъ грамматическимъ учителямъ нужно приказать, чтобы они изъ новѣйшихъ авторовъ самоуживѣйшія регулы выбрали и всю грамматикую составили, а до составленія таковой руководствоваться грамматикою Піарскаго, или еще лучше, изданною въ Парижѣ по повелѣнію Людовика XIV. ¹⁾

При изученіи латинскаго языка въ высшихъ классахъ древней Кіевской академіи, важное значеніе имѣли такъ называемые «школьные (латинскіе) разговоры». Въ этихъ разговорахъ, съ замѣчательною послѣдовательностію, излагались и преподавались на практикѣ всѣ грамматическія правила этого языка. Ими хотѣли не только научить шкельниковъ латинскому языку, но и вообще развить ихъ мыслительныя способности. Для насъ важны тѣ предметы, которые педагоги избирали для этихъ разговоровъ, равно какъ и тѣ понятія, которыя они сообщали своимъ питомцамъ. Намъ удалось имѣть одинъ экземпляръ такого рода школьных (рукописныхъ) разговоровъ, относящихся къ первой половинѣ 18 вѣка. ²⁾ Разговоры начинаются съ тѣхъ предметовъ, которые были поближе къ ученику. Первый разговоръ былъ объ утреннихъ вещахъ: о поздравленіи учителя и товарищей, о времени вставанія съ постели, о надѣва-

¹⁾ Библиот. Кіево-Соф. рукоп. № 778 стр. 235.

²⁾ Библиот. Кіев. сежн. № 848.

ни платья, объ умываньи, о завтракѣ и пр., а потомъ о школьномъ дѣлѣ. Въ этомъ второмъ отдѣлѣ шкoльныхъ разговоровъ шло дѣло о прибытіи новаго учителя въ школу, о началѣ уроковъ, о приготовленіи себя къ урокамъ, о сказываніи уроковъ (наизусть) предъ учителемъ, о прилежномъ слушаніи уроковъ въ классѣ, о выходѣ изъ школы, объ обѣдѣ и всѣхъ принадлежностяхъ его, наконецъ о послѣобѣденныхъ занятіяхъ: писаньи, повтореніи уроковъ и о различныхъ упражненіяхъ. Такого характера разговоры наизусть заучивались учениками первыхъ двухъ классовъ. Для остальныхъ двухъ классовъ грамматики и синтаксисы назначались разговоры иного характера. Прежде всего въ этихъ классахъ велись разговоры нравственнаго характера: о добродѣтели вообще, объ источникѣ добродѣтелей, о совершенной премудрости, о страхѣ Божиемъ, о порокахъ въ различныхъ видахъ; наконецъ, о нѣкоторыхъ вещахъ по естественнымъ наукамъ: садѣ, пашнѣ, о жатвѣ, о стужѣ и огнѣ, о дождѣ, о болѣзни, о голодѣ и пр. Эти разговоры важны для насъ тѣмъ, что показываютъ намъ, какія понятія сообщала школа своимъ малолѣтнимъ ученикамъ; заучиваемыя воспріимчивымъ дѣтскимъ умомъ, эти понятія были основами дальнѣйшаго развитія ихъ. Если обратимъ вниманіе на то, что во всѣхъ классахъ нашей древней школы преимущественно существовалъ сократическій методъ преподаванія, то намъ станетъ понятнымъ важное педагогическое значеніе этихъ разговоровъ для развитія учениковъ низшихъ классовъ. Познакомимся съ самыми разговорами, чтобы яснѣе видѣть, насколько работала въ нихъ мысль ученика, и что ученикъ могъ изъ нихъ приобрѣсти для себя. Вотъ разговоръ о прибытіи новаго учителя въ школу.

П. Здравствуй, Нивита!

Н. Благодарю, Поликарпъ! Откуда ты идешь?

П. Изъ дому отца моего.

Н. Что ты несешь?

П. Самого себя; я приславъ въ вашу школу.

Н. Есть ли съ тобой книги?

П. Нѣтъ никакихъ, какъ видишь.

Н. Такъ ты солдатъ безъ ружья!

П. Я не буду воевать, а учиться.

Н. Удобнѣе ѣсть безъ тарелки и безъ пожа, нежели учиться безъ книги.

П. Чего еще неимѣю, о томъ позабочусь, а между тѣмъ разскажи мнѣ, какъ въ вашей школѣ учатся.

Далѣе идетъ разговоръ о порядкѣ ученія классическаго.

П. Чѣмъ начинаете вы свои уроки?

Н. Предметами священными, потому что всякое дѣло нужно начинать отъ Бога, а особенно въ ученіи.

П. Хорошо дѣлаете; однакожь скажи, какъ?

Н. Сперва мы молимся, потомъ поемъ, а послѣ читаемъ священное Писаніе, которое учитель намъ толкуеть.

Въ разговорѣ о приготовленіи уроковъ показанъ самый способъ ихъ изученія.

П. Какъ ты готовишь урокъ?

Н. То, что велѣно выучить, читаю и твержу громко. Недостаточно прочесть урокъ однажды или дважды, но надобно читать его десять, двадцать и болѣе разъ. Въ этомъ же разговорѣ совѣтуется изучать урокъ двумъ товарищамъ вмѣстѣ.

Очень характерны также разговоры, касающіеся школьной дисциплины. Вотъ разговоръ о наказаніи.

Х. Меня, братъ, высѣкли; о, когда бы никакого наказанія не бывало!

А. Ты не напрасно наказанъ; кто слова добраго не слушаетъ, тотъ по заслугѣ битъ бываетъ. Подлинно, безъ наказанія никто прямо не учится; потому-то, можетъ быть, латин-

свое слово *disciplina* (наказаніе) происходитъ отъ латинскаго слова *discere* учиться.

Х. Ты правду говоришь; ну, такъ я буду учиться, чтобы не подставлять своей руки подъ линейку и чтобы не носить ослиныхъ ушей.

Въ разговорѣ объ учительской отлучкѣ изъ класса очень характерно высказана власть лучшаго ученика (цензора) надъ товарищами. По выходѣ учителя изъ класса, одинъ изъ рѣзвыхъ учениковъ, М. говоритъ товарищамъ: «учителя нѣтъ въ классѣ; станемъ, братцы, играть во что нибудь».

А. Молчи, шалунъ; иначе лоза поиграетъ на твоей спинѣ.

М. Вотъ доносить; о всемъ ли нужно доносить учителя?

А. Конечно; потому что онъ приказалъ мнѣ смотрѣть за вами.

М. А ты на себя не смотришь?

А. Тише! иначе на тебя лоза посмотритъ и испѣлитъ твой нетрезвый умъ. Что съ того, что учителя нѣтъ въ классѣ? Богъ всегда и вездѣ присутствуетъ».

Едвали не лучшимъ средствомъ къ развитію учениковъ служили письменныя упражненія и задачи. Съ самаго низшаго класса ученику вмѣнялось въ обязанность представлять ежедневно свои письменныя упражненія и задачи. Письменныя занятія учениковъ не ограничивались одной школой, но давались и на домъ. Школьныя задачи рѣшались и писались въ классѣ, гдѣ подавались учителю, который ихъ исправлялъ и на другой день въ классѣ указывалъ ошибки предъ всѣми учениками и возвращалъ по принадлежности, съ приличною похвалою. Для домашнихъ же письменныхъ упражненій ученики имѣли особыя тетрадки съ различными надписаніями: *labor, liber laborum, codex laborum* и проч. Эти труды тоже представлялись учителю на разсмотрѣніе. Такія задачки особенно классическія,

служили однимъ изъ средствъ къ возбужденію соревнованія въ ученикахъ. Недовольный своимъ мѣстомъ указывалъ товарища, который, по его сознанию, не по праву занималъ мѣсто выше его, въ такомъ случаѣ писалась задачка «de Юсо». Иногда письменныя упражненія, или задачи, ученики представляли учителю съ тѣмъ, чтобы за нихъ получить нѣкоторое матеріальное обеспеченіе. На удѣльнѣшнихъ тетрадяхъ, писанныхъ нѣвскими школьниками, есть такія надписи: *о хлѣбѣ, обь одязѣ, о сапогахъ, о сѣчѣ* и пр. Кромѣ нашей древней школы едва ли гдѣ можно встрѣтить подобныя явленія. Бѣдность и нужда заставляли ученика съ малыхъ лѣтъ думать о пропитаніи себя собственными трудами. Чтобы эти споры имѣли серьезное значеніе и не были шалостію, было положено наказаніе конкуренту, не выигравшему спора; таково штрафовали тѣмъ, что заставляли его выучить наизусть нѣсколько вокабулъ латинскихъ ¹⁾).

Были и другія средства у нашей старой школы къ возбужденію въ ученикахъ охоты къ ученію. Соревнованіе, которое служить едвали не главнымъ рычагомъ въ человѣческой жизнедѣятельности, было возбуждаемо нашею древнею педагогіей въ самыхъ разнообразныхъ формахъ: оно лежало въ основаніи всего устройства школьной общины, оно пронизало все порядки и приемы при школьныхъ занятіяхъ. Чуть только дитя поступало въ школу, оно видѣло въ своей новой семьѣ старшину изъ своихъ товарищей и сверстниковъ, цензора и аудитора. Цензоръ обязанъ былъ смотрѣть за чистотою и тишиною въ классѣ, до прихода учителя, а обязанностию аудитора было выслушиваніе уроковъ у ввѣренныхъ ему учениковъ и объясненіе имъ того, чего они изъ заданнаго урока не понимали.

¹⁾ Экзекуцій и окупацій бывало «въ тиждень» не менѣе 6. Акт. Кіевск. Акад. т. 2, № 9.

Подобною властію обыкновенно облакались ученики, зазѣвшіе себя успѣхами въ наукахъ и благовравіемъ. Никто изъ учениковъ не былъ свободенъ отъ выдаванья аудитору заданнаго урока. Существованіе аудиторовъ выгоняло изъ головы ученика всякую мысль о возможности скрыть незнаніе урока: аудиторская эррата, отмѣчавшая степень знанія ученика въ заданномъ урокѣ, давала учителю возможность достаточно слѣдить за степенью прилежанія и успѣховъ каждаго изъ учениковъ, сколько бы ихъ не было въ его классѣ, давала возможность, притомъ, скоро отрывать способнѣйшихъ и прилагать особія старанія о слабѣйшихъ.

Мы видѣли, какъ въ древнихъ братскихъ школахъ отличали лучшихъ изъ учениковъ. Въ Кіевской академіи школьное мѣстничество также было развито. Самые лучшіе изъ учениковъ (аудиторы) занимали мѣста поближе къ учителю и назывались сенаторами, а неаудиторы назывались общимъ именемъ *porulus*. Скамьи школьныхъ сенаторовъ нерѣдко окрашивались виною краскою, тѣмъ прочія. Всякому воспитаннику естественно хотѣлось выбиться изъ этой общей массы и объявить себя «*homo novus*». Что значило для дѣтяти сказать урокъ предъ равнымъ ему товарищемъ, который въ то же время являлся неутомимымъ официальнымъ лицомъ? Могло ли молчать его самолюбіе, хотя бы то и дѣтское?

Выслушиваньемъ аудиторскимъ не ограничивалось дѣло съ заданнымъ урокомъ; учитель, обыкновенно, повѣрялъ показанія аудиторовъ, спрашивая самъ учениковъ. Худой отвѣтъ ученика, отмѣченнаго въ эрратѣ знающимъ, имѣлъ худыя слѣдствія какъ для аудитора, такъ и худо отвѣтившаго ученика; и аудиторъ и ученикъ, неправильно имъ отмѣченный, наказывались, — аудиторъ лишался сенаторскаго мѣста и званія аудиторскаго «низводился въ первобытное состояніе». Эти несчастіе (случаи были сильнымъ побужденіемъ для всѣхъ учениковъ тверже и

сознательнѣе готовить уроки, съ другой стороны, были горькими уроками для аудиторомъ совѣстно исполнять свою обязанность. Немаловажное значеніе въ развитіи учениковъ низшихъ классовъ придавала наша педагогія такъ называемому «калькулюсу». Калькулюсъ—выдумка іезуитской педагогіи, заимствованная нашей академіей, имѣлъ назначеніе заставить учениковъ волею или неволею изучить въ совершенствѣ латинскій языкъ, для чего положено было школьнымъ уставомъ каждому ученику говорить полатини какъ въ классѣ, такъ и внѣ класса ¹⁾. Ученику, начиная съ класса грамматики, говорившему не полатини, или сказавшему какую нибудь фразу хотя и полатини, но противъ грамматики, или же произнесшему, наконецъ, какое либо неприличное слово, такому ученику вѣшали на шею ²⁾ калькулюсъ. Провинившійся, замѣтивъ ту же или другую неисправность въ своемъ товарищѣ, имѣлъ право передавать калькулюсъ сему послѣднему. У какого ученика переночевалъ калькулюсъ, того наказывали. Содѣйствуя изученію латинскаго языка, калькулюсъ имѣлъ свои дурныя стороны. Во первыхъ, изъ за калькулюса могли возникать враждебныя отношенія между воспитанниками; такъ какъ калькулюсъ всегда носился скрытно, то каждый школьникъ долженъ былъ смотрѣть на всякаго изъ своихъ товарищей, какъ на врага: потому калькулюсъ лишалъ ученика всякаго дружескаго довѣрія къ товарищу. Во вторыхъ ученикъ, получившій калькулюсъ, для того, чтобы сбыть его, по необходимости долженъ былъ различными средствами вводить своего товарища въ искушеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самъ долженъ былъ оставлять свои прямыя занятія, и другимъ мѣшать заниматься уроками.

¹⁾ Особенно аудиторы обязаны были вездѣ говорить полатини. Инструкція Рафаила Заборовъ. VII. Ак. Киевск. Академ. т. II, № 4.

²⁾ Особенно дѣйствительнымъ средствомъ къ этому могъ быть калькулюсъ для учениковъ низшихъ классовъ. Калькулюсъ вѣшали на шею за три ошибки въ латинскомъ языкѣ. Ак. Киев. Акад. т. II, № VII, пунктъ.

Въ нашей древней академіи въ низшихъ классахъ были въ ходу и другіе не менѣе интересныя школьныя обычаи. Бывали случаи, что каждый классъ раздѣлялся на двѣ половины, греческую и римскую. Лучшіе изъ воспитанниковъ носили почетныя титулы, по которымъ этимъ ученикамъ давались особыя права и преимущества предъ прочими. Обѣ половины занимали въ классѣ отдѣльныя скамьи, надъ которыми обозначено было надписью, какая скамья которой стороной принадлежитъ. Баллы, получаемыя воспитанникомъ за отвѣты, считались принадлежностію той половины, въ которой числился ученикъ, равнымъ образомъ и безчестіе, полученное членомъ извѣстной партіи, относилось къ цѣлому обществу, къ которому принадлежалъ ученикъ. По окончаніи каждой недѣли, отмѣтки и вообще баллы складывались, и та половина учениковъ, которой сумма балловъ всѣхъ ея членовъ была больше, занимала почетныя скамьи подъ надписью: «*ragis gomaia*». Въ каждомъ классѣ былъ диктаторъ, обыкновенно первый ученикъ, который не принадлежалъ ни той ни другой стороной класса; ученикъ, почетный званіемъ диктатора, сидѣлъ особо отъ прочихъ учениковъ и имѣлъ право продавать свои баллы любой изъ спорящихъ сторонъ. Этотъ обычай чрезвычайно возбуждалъ соревнованіе между учениками; каждый старался быть исправнѣе и для своей собственной пользы, и во избѣжаніе непріятностей со стороны своихъ товарищей.

Прошедши низшіе, или грамматическіе классы, ученикъ поступалъ въ средніе классы, которыхъ было два: поэзія и риторика. Эти классы были очень заманчивы для учениковъ низшихъ классовъ во первыхъ потому, что съ этихъ только классовъ собственно начиналась изучаться наука въ полномъ смыслѣ; во вторыхъ и потому, что ученикъ съ этихъ классовъ имѣлъ возможность заявлять свою ученость даже внѣ школы своими виршами и ораціями. Само общество съ своей стороны начинало внимательнѣе относиться къ уче-

нику съ тѣхъ поръ, когда онъ поступалъ, по крайней мѣрѣ, въ поэтическій классъ. Наше общество прошедшаго вѣка не чуждо было наивныхъ взглядовъ на нѣкоторые изъ наукъ, на поэзію по преимуществу былъ у него взглядъ наивный. Оно понимало поэзію какъ искусство занимательно слагать вирши, эпиграммы и пр., а иногда просто фокусничать формами поэтическими; общество видѣло въ поэзіи не болѣе, какъ забаву; почему отъ школы оно ожидало, кромѣ полезныхъ наставленій, и пріятныхъ развлеченій. И наша древняя школа, если въ какой наукѣ, то въ наукахъ словесныхъ принесла дань своему времени; никакой праздниекъ церковный, гражданскій, или семейный не обходился безъ вирши, или панигрифа школьнаго. Но войдемъ въ тѣ классы, гдѣ преподавались словесныя науки и посмотримъ, съ какимъ запасомъ познаній выходилъ въ общество ученикъ изъ этихъ классовъ. Разсмотримъ сперва классъ поэзіи, а потомъ классъ реторики ¹⁾. Вотъ нѣсколько свѣдѣній о предметахъ и методахъ преподаванія въ поитическомъ классѣ. Въ бытность ректоромъ академіи Георгія Конисскаго, въ поитическомъ классѣ положено было повторить изъ грамматики краснорѣчивый синтаксисъ, заниматься переводомъ писемъ Цицерона и пройти науку о періодахъ съ грамматическимъ разборомъ. Для изученія самой поэзіи прочитывалась протодія съ подробнымъ показаніемъ всѣхъ правилъ ударенія, которыя подготавливали ученика къ легкому подбору рими, читались правила о стихахъ разнаго рода, приводились примѣры стиховъ на латинскомъ, польскомъ и славянскомъ языкахъ; здѣсь же изучали отчасти тропы и фигуры ²⁾. Во времена

¹⁾ Первоначально поэзія и реторика преподавались въ одномъ классѣ, въ одинъ годъ; но съ половины XVIII в. эти науки проходились въ двухъ отдѣльныхъ классахъ, въ которыхъ курсъ продолжался по году, а въ реторику даже учились иногда по два года.

²⁾ Акт. Кіевск. Акад. т. II. № 23.

реиторства Самуила Миславскаго, по требованію митрополита Арсенія, Академія представила слѣдующее описаніе занятій въ классѣ поэзіи, или «стихотворной науки». 1) Положено было просодію изъ грамматики претолковать, потомъ читать о фигурахъ, которыя чаще встрѣчаются въ стихахъ, далѣе о стопахъ. Все это толковалось въ началѣ года чрезъ мѣсяцы сентябрь, октябрь, ноябрь, толковалось не одинъ, а два раза. 2) Толкуя оную, (т. е. просодію) положено было назначать на экзерциціи и овкупациі самыя легкіе стихи, между тѣмъ (только по большей части сокращенную) показывать російскую поэзію. 3) По прошествіи упомянутыхъ мѣсяцевъ, ученикамъ предложить кратко о тропахъ и фигурахъ и въ скорости претолковать ихъ: «ибо невѣдая оныхъ, не возможно никакимъ образомъ какъ латинскихъ, такъ и російскихъ стиховъ читать а паче сочинять». 4) На російскомъ языкѣ стихи, а на латинскомъ «*ria desideria*» ¹⁾ читать и разбирать по тропамъ и фигурамъ, кои въ всегда (?) надобно подражать. 5) На всякую седмицу велѣть ученикамъ сколько кто можетъ, выучить сентенцій избраннѣйшихъ и оныя каждой субботы наизусть предъ учителямъ говорить» ²⁾).

Въ этомъ описаніи достаточно высказанъ порядокъ занятій въ поэтическомъ классѣ; но здѣсь изучались, кромѣ поэзіи, и другіе предметы. Болѣе опредѣленно описываетъ занятія учениковъ поэтическаго класса Ириной Фальковскій: въ этомъ классѣ (говоритъ она), учатъ пространному катихизису съ переводомъ латинскимъ, латинской просодіи количественной въ стихахъ, поэзіи російской и латинской, періо-

¹⁾ Такъ назывались рукописные сборники различныхъ нравственныхъ сентенцій.

²⁾ Рукоп. сборн. Кіево-соф. библ. № 178.

домогін, тропологін, объ изобрѣтеніи и украшеніи—изъ риторики Ломоносова, читають книгу о должностяхъ чловѣка и гражданина, двустипіа Катона о нравахъ, занимаются составленіемъ подражаній лучшимъ писателямъ и стихотворцамъ, притомъ ученики сочиняють стихи собственные какъ латинскіе такъ и русскіе разнаго рода и продолжаютъ разговаривать полатини. Ученики этого же класса слушали уроки въ 4-мъ географическомъ и историческомъ классѣ, гдѣ проходила послѣдняя часть всеобщей исторіи и математическая географія. Изъ чисто-математическихъ наукъ ученики повѣи, успѣвшіе въ ариметическихъ классахъ, учились алгебрѣ, изъ которой выучивали начальныя дѣйствія, о дробяхъ и квадратахъ; эти познанія они получали въ такъ называемомъ низшемъ классѣ чистой математики. Но ученики повѣи въ одинъ же годъ могли проходить и высшій классъ чистой математики, гдѣ оканчивалась алгебра и геометрія ¹⁾. Вотъ кругъ предметовъ, съ которыми знакомился ученикъ въ пятническомъ классѣ. Чтобы видѣть удобнѣе съ одной стороны ту сумму свѣдѣній, которую ученикъ получалъ въ этомъ классѣ, равнымъ образомъ и характеръ преподаванія въ этомъ классѣ, познакомимся, хотя въ общихъ чертахъ, съ учебникомъ по главному предмету въ этомъ классѣ—пѣтигѣ. Мы избираемъ для этого учебникъ, относящійся къ зрѣлому возрасту нашей древней академіи, — къ 1735 году ²⁾. Въ предисловіи къ этому учебнику повторяется древняя пословица, что «поэты рождаются, а ораторами дѣлаются» ³⁾. При всемъ томъ, (продолжаетъ учебникъ), это врож-

¹⁾ Акт. Кіев. Акад. т. IV. № 7.

²⁾ »Praecepta de arte poetica in usum Roxolanae iuventuti in alma ac orthodoxa Kiiovo-Mohilo-Zaborowsciana Academia tradita et explicata.« Рук. Кіев. Ак. т. III. 91. 12.

³⁾ Сар. I. § 1.

денное искусство может усовершенствоваться чрезъ упражненіе и трудъ. Главною задачею поэзіи поставляется въ этомъ учебникѣ — учить и нравиться чрезъ подражаніе дѣйствіямъ человѣческимъ, которыя служатъ матеріей поэзіи.«¹⁾ Самая наука начинается исчисленіемъ различнаго рода стиховъ съ показаніемъ, въ чемъ каждый изъ нихъ состоитъ и чѣмъ одинъ отъ другаго отличается. На каждый стихъ приводится нѣсколько примѣровъ или изъ классическихъ поэтовъ—Виргилія, Горация и др., или же сочиненныхъ самимъ составителемъ учебника, какими были стихи, въ которыхъ воспѣвался Кіевъ съ Бористеномъ и т. под. Всѣ примѣры до Стефана Яворскаго приводились на латинскомъ или польскомъ языкѣ и весьма мало на русскомъ. Со временъ Стефана Яворскаго, когда «Кіевскій Парнасъ» обогатился поэтическими произведеніями на отечественномъ языкѣ, примѣры по большей части приводились на славяно-русскомъ языкѣ.

Говоря о различныхъ видахъ и формахъ поэтическихъ произведеній,²⁾ (что составляетъ прикладную часть пѣтиги), разбираемый нами учебникъ говоритъ о поэмѣ, эпопеѣ, комедіи, трагедіи, трегикомедіи, объ эмблемахъ, надписяхъ въ самыхъ разнообразныхъ формахъ и проч. Относительно расположенія и изложенія этотъ учебникъ ничѣмъ почти не отличался отъ учебника по пѣтигѣ временъ Петра Могилы³⁾.

Вообще учебники по пѣтигѣ въ старой академіи не очень казисты. Они страдаютъ неопредѣленностію поватій и излишнею растянутостію; части учебника не связаны между собою необходимою связью и размѣщены произвольно, такъ что одна

¹⁾ Сар. I. § III.

²⁾ Сар. V. §. I.

³⁾ См. рук. Кіево-соф. библ. № 42.

часть не служила подготовкою для другихъ частей, короче: учебники поэтическіе не были системами стройными, но сборниками различныхъ правилъ о стихосложеніи. Съ другой стороны, въ каждомъ изъ правилъ поэтическихъ видна претензія на «курьезность»¹⁾, почему вся поэтическая наука въ нашей древней академіи можетъ назваться наукой о «курьезахъ». Курьезныя, мелкія и замысловатыя стихотворенія были очень любимы въ нашей древней академіи.

Если вникнуть въ смыслъ этого рода произведеній, то окажется, что они были ничѣмъ инымъ, какъ дѣтскою игрушкою; все дѣло ограничивалось при ихъ составленіи механическимъ сплетеніемъ однозвучныхъ словъ и вообще наружною замысловатостію. Такого рода эпиграммы и апростихи, въ избыткѣ плодившіеся у нашихъ школяровъ. Этого рода поэтическихъ произведеній насчитывалось въ учебникахъ чрезвычайное множество съ самыми разнообразными формами; произведеніями подобнаго рода наша древняя школа старалась похвалиться при всякомъ удобномъ случаѣ. Въ этомъ случаѣ древняя академія была живымъ отголоскомъ духа времени и состоянія науки во всей Европѣ въ то время. Но она довольно рано сознала свои недостатки въ преподаваніи поэзіи и старалась избѣгать ихъ. Вотъ что говоритъ Теофанъ Прокоповичъ о всѣхъ поэтическихъ курьезахъ: «грубый вѣкъ собенно благоговѣлъ предъ этими пустяками и, безъ сомнѣнія, считалъ величайшимъ повтомъ того, кто умѣлъ трещать этими ребяческими созвучіями. (De arte poet. кн. 11, стр. 85). Лаврентій Горка замѣчаетъ въ своемъ учебникѣ поэтическомъ, что онъ говоритъ о курьезномъ стихѣ потому только, что его вѣкъ благоговѣтъ предъ этими пустыми выдумками, а Георгій Кошисскій совершенно опускаетъ ихъ какъ ненеобходимыя.

¹⁾ Это буквальное выраженіе поэтическихъ учебниковъ нашихъ академій.

Мы яснѣе поймемъ характеръ изученія поэзіи въ старой Кіевской академіи, если обратимъ вниманіе на школьныя экзерциціи и оккупаціи учениковъ поэтическаго класса. Экзерциціи въ поэтическомъ классѣ были очень часты. Мы имѣли подъ руками одинъ сборникъ ученическихъ экзерцицій, въ нѣсколько курсовъ сряду ¹⁾. Темою такихъ упражненій были всегда какія либо нравственныя мысли, взятія изъ сочиненій древнихъ классическихъ писателей, или тексты изъ священнаго Писанія ветхаго и новаго завіта, особенно псалмовъ. На эти темы первоначально писались или перифразы или подражанія въ стихахъ, при сочиненіи которыхъ практически потвордалась теорія піитики. Нерѣдко учитель предлагалъ какія либо прозаическія тирады изъ книгъ, которыя ученикъ долженъ былъ переложить въ стихи. Въ занятіяхъ подобнаго рода преслѣдовалась главнымъ образомъ форма, при заглавіи каждой экзерциціи былъ показанъ размѣръ, который долженъ быть соблюденъ въ ней. Писались эти экзерциціи на всѣхъ употребительныхъ въ то время языкахъ: латинскомъ, польскомъ, славянскомъ.

Старыя рукописи сохранили для насъ правила, какими должны были руководствоваться ученики въ занятіяхъ стихотворствомъ. Вотъ 1-е правило. »Сочиняющіе стихи изъ назначеннаго предложенія должны всѣ подавать оныя (стихи) въ одно время по понедѣльникамъ каждой недѣли; 2-е: при сочиненіи стиховъ нужно особенно заботиться о правильности метра и подборѣ хорошихъ (богатыхъ) приемъ; 3-е: дозволяется сочинять стихи изъ своего предложенія, но тѣмъ ученикамъ только, которые изъ назначеннаго предложенія сочинять могутъ, а подавать такіе стихи всѣмъ въ одно время — по субботамъ.« ²⁾ Для поощренія въ занятіяхъ стихотворст-

¹⁾ Рукоп. библиог. Кіевско-Соф. № 487.

²⁾ Рукоп. Кіевско-Соф. биб. № 486.

вомъ, стихотворцы раздѣлялись на вѣскольکو разрядовъ, смотря по успѣхамъ. Ученики, заявившіе свое стихотворное искусство самымъ блестящимъ образомъ, составляли первый классъ стихотворцевъ, менѣе искусные причислялись ко второму классу и т. д. Но кто изъ первоклассныхъ стихотворцевъ три раза въ своихъ сочиненіяхъ погрѣшалъ противъ пѣтическихъ правилъ, тотъ низводился во второй классъ, а второклассные стихотворцы за столько же погрѣшностей низводились въ третій классъ, и наконецъ совершенно исключались изъ разряда стихотворцевъ, пока снова не заявляли своихъ способностей новыми и удовлетворительными произведеніями. Для той же цѣли, т. е. для поощренія въ пѣтическихъ упражненіяхъ, въ нашей древней школѣ учреждались такъ называемыя «вольныя поѣтическія общества». Вотъ какъ описывается это школьное общество въ одномъ памятникѣ. «Намѣреніе учрежденія вольнаго пѣтическаго общества, между прочимъ, состоитъ въ томъ, чтобы членамъ сего общества доставить возможность чтенія самыхъ лучшихъ книгъ, что приведено въ дѣйствіе слѣдующимъ образомъ: общество при первомъ своемъ открытіи покупаетъ за 80 рублей 80 хорошихъ книгъ, которыя можетъ предложить для чтенія 80-ти членамъ своего собранія, изъ чего слѣдуетъ, 1) что каждый членъ сего общества долженъ внести въ общую кассу одинъ рубль, если навсегда хочетъ пользоваться чтеніемъ сихъ книгъ; 2) что сколько новыхъ членовъ сіе общество приметъ, столько же долженствуетъ купить и новыхъ книгъ для чтенія; посему общество составило совѣтъ изъ 12 членовъ, для всегдашняго совѣтыванія о полученіи пользы изъ сего учрежденія, а между тѣмъ объявляетъ слѣдующее: 1) вслѣбій ученикъ, желающій поступить въ сіе общество, долженъ положить въ казну общества денегъ одинъ рубль, если навсегда хочетъ пользоваться книгами, либо полтину, ежели на одинъ годъ; сіи деньги можетъ вносить и по частямъ, ежели

кто недостаточенъ; 2) каждый членъ сего общества будетъ получать еженедѣльно по понедѣльникамъ по одной книгѣ для чтенія, по порядку, а ежели свою книгу прежде окончанія недѣли прочтетъ, то можетъ у другаго члена, по согласію его, брать другую книгу, а свою ему давать, однако не долженъ никогда давать книгъ сихъ не принадлежащимъ сему обществу ученикамъ ¹⁾). Конечно, это общество имѣло своею главною цѣлію доставить себѣ возможность чтенія книгъ, которыхъ не оказывалось въ академической библіотекѣ, почему названіе его «вольнымъ поѣтическимъ» не совсѣмъ соотвѣтствуетъ дѣлу.

Таими и подобными приѣмами и учрежденіями древняя Кіевская академія поощрала своихъ воспитанниковъ въ поѣтическія занятія. Но едвали не самымъ сильнымъ побужденіемъ къ подобнымъ занятіямъ было сознаніе самими учениками той пользы, которую они видѣли въ стихотворствѣ. Ученикъ поэзіи видѣлъ, что ему нужно было выходить на экзаменъ съ стихотвореніями не только въ то время, когда онъ былъ въ поѣтическомъ классѣ, но и тогда, когда перейдетъ въ высшіе классы. Нечего говорить о тѣхъ случаяхъ, когда ученики должны были привѣтствовать митрополита, академическое начальство и всѣхъ вообще важныхъ особъ не чѣмъ инымъ, какъ стихами. Ни одинъ великій праздникъ церковный или школьный, ни одни именины покровителей, благодѣтелей, начальниковъ и наставниковъ академіи, ни одно повышеніе ихъ въ чинъ или должности не проходили безъ того, чтобы воспитанники нашей академіи не воспѣли этихъ событій стихами. Поѣтическое искусство, поэтому, понималось самими учениками какъ насущная потребность, и всѣ почти воспитанники древней академіи не только въ школѣ, но и по выходѣ въ свѣтъ, пробовали свои силы въ поѣтическомъ искусствѣ.

¹⁾ Рукоп. соф. библ. № 489.

Но обратимся къ самымъ произведеніямъ поэтическимъ и преимущественно къ тѣмъ, которыя выходили изъ подъ пера учениковъ поэтическаго класса; изъ нихъ можно достаточно видѣть тѣ плоды, которыхъ ожидала школа, употребляя свои труды на ревностное преподаваніе поэзіи. Возьмемъ прежде всего вирши на русскомъ языкѣ, какъ болѣе понятныя для насъ и болѣе употребительныя въ древней академіи поэтическія произведенія. Мы приведемъ нѣсколько образцовъ подобнаго рода произведеній изъ позднѣйшаго періода академіи: изъ нихъ можно видѣть, до чего могло развиваться поэтическое искусство въ нашей древней школѣ. Вотъ вирша на воскресеніе Христова, сочиненная ученикомъ поэзіи Николаемъ Шулговскимъ ¹⁾.

1.

Престань, о смертный, сокрушаться,
Прерви печалей цѣпь своихъ:
Настало время наслаждаться
Всѣмъ изобиліемъ благихъ.

2.

Пресѣлись бѣдствія ужасны:
Смерть потеряла страшну власть,
Усилія ея напрасны
И тщетна вражія напасть.

3.

Отвергни суетны заботы
И пагубный остави грѣхъ,
Почій отъ горестной работы,
Небесныхъ возжелай утѣхъ.

4.

Спаситель нашъ въ сей день отъ гроба

¹⁾ Рукоп. Києво-сов. библ. № 489.

Во славу Божію восталъ.
Разверзлась адская утроба,
Онъ силы врагя попралъ.

5.

Грѣховно жало притупилось,
Упадшій праотецъ восталъ:
Лице Господне просвѣтилось
На всѣхъ которыхъ грѣхъ связалъ.

6.

Подсолнечная веселися
О искупленіи своемъ,
И прославлять Христа стремися
Зря вѣчное спасенье въ немъ.

7.

Днесъ торжествуетъ вся вселенна:
Поля, моря, луга, лѣса
Вся тварь, весельемъ восхищенна,
Сорадуется небесамъ.

8.

Ктожь не восчувствуетъ пристойныхъ
Веселій въ сей пресвѣтлый часъ?
Кто не воздастъ похвалъ достойныхъ
Христу умершему за насъ?

9.

Пролей, о Кіевъ, градъ спасенный,
Молитвы теплы къ небесамъ,
Да сохранитъ неприкосновенны
Въ путехъ вся люди Вышній Самъ...

Изъ этой вирши видно, что изъ подъ пера ученика поэзіи могъ выходить довольно гладкій и благозвучный стихъ, притомъ и назидательный для слушателей. Не нужно забывать при этомъ и того, что приведенная вирша есть школьное упра-

женіе, отъ котораго требовалось небожье, какъ строгое соблюденіе правилъ учебника.

А вотъ вирша, написанная ученикомъ поэзіи не на заданную тему, но свободно имъ избранную, въ вакаціонное время. По характеру этой вирши можно думать, что она была сочинена для такъ называемаго «миркованья», почему она не назначалась на какой либо опредѣленный случай, но годилась на всевозможные случаи, въ которыхъ «миркачамъ» нужно было сказать стихи.

Всячески ничтоже въ свѣтѣ лучше быти,
Яко чловѣву въ чемъ милость сотворити:
Таковый отъ Бога есть въ небеси блажимый
И отъ приѣмшихъ милость во вѣки хвалимый.
Но азъ отъ кѣихъ начну словесъ глаголати
За сицевую милость рѣмы составлять?
И кѣимъ языкомъ днесъ возглаголю слово
Ко благости довольно (?) водати готово?
Больше ничтоже, токмо се вѣщаю вамъ нынѣ,
Да дастъ всещедрый Богъ въ своей благостыни
Жизни благополучно проводить лѣта,
Сохраниая васъ всегда отъ всякаго навѣта ¹⁾).

Нельзя не видѣть, что это свободное творчество ученика поэзіи далеко ниже вышеприведенной вирши; тогда какъ первая написана по всѣмъ правиламъ искусства, въ послѣдней одна только рѣма, да и та довольно бѣдна.

Нигдѣ такъ не высказывалось поэтическое искусство въ нашей древней академіи, какъ въ различныхъ привѣтствіяхъ и поздравленіяхъ воспитанниками ея кievскихъ архипастырей. Въ особенности служатъ предметомъ удивленія, по своему рав-

¹⁾ Рукоп. Киевск. землн. биб. № 118.

кообразію, «приношенія» академіи своимъ архипастырямъ въ день ихъ именинъ. Имѣя подъ руками нѣсколько такихъ «приношеній», именно отъ 1806—17 г. ¹⁾ мы короче познакомимся съ этими, хотя не такъ давно имѣвшими большое значеніе но уже выпедшими изъ употребленія и нелишними интеса произведеніями, составившими, въ нѣкоторомъ смыслѣ, гордость нашей древней школы. При разсматриваніи этого рода произведеній, невольно переносишься ко временамъ Петра Могилы и много находишь сходства между этими произведеніями и извѣстнымъ намъ «Евхаристиріономъ», поднесеннымъ своему благодѣтелю учениками повѣи въ день Пасхи. Какъ тамъ, такъ и здѣсь содержаніемъ служатъ извѣнія благодарныхъ мыслей и чувствованій воспитанниковъ къ своимъ покровителямъ. Но со стороны правильности языка, стройности и гладкости его «Евхаристиріонъ» кажется дѣтскимъ лепетомъ въ сравненіи съ разсматриваемыми нами подобнаго рода произведеніями поэтическими начала настоящаго столѣтія,—произведеніями, полными гордаго сознанія многосторонней учености. Въ этихъ послѣднихъ произведеніяхъ высказано не одно поэтическое искусство древней академіи; въ нихъ каждая изъ наукъ старалась похвалиться тѣмъ, что въ ней было лучшаго. Для нашей дѣли эти произведенія тѣмъ важны, что служатъ точнѣйшимъ показателемъ того состоянія, до котораго могла развиться повѣя въ нашей древней школѣ ²⁾. Въ нихъ высказывались способности не только учениковъ, но и учителей, потому что эти сочиненія произносились не только учениками, но и учителями, и не въ присутствіи только высоко-просвѣщенныхъ архипастырей,

¹⁾ Рукоп. библ. кіевск. семин. л. III, б. 33—32.

²⁾ Сб орники, содержаіе въ себѣ подобныя произведенія, озаглавливались: «Радостныя чувствованія музы кіевской академіи», «Жертва», «Благоговѣнная жертва», «Даръ сердець», «Благоговѣнное жертвованіе сердець, отъ юныхъ питомцевъ кіевской академіи», Благоговѣнныя чувствованія, «Жертва благоговѣнныхъ чувствованій и пр.

во и при многочисленномъ собраніи тогдашняго образованнаго общества кievскаго, которое обыкновенно собиралось въ архипастырямъ съ поздравленіями. Понятно, что наша духовная семья въ радостные дни, равно дорогіе какъ для духовнаго такъ и свѣтскаго сословія, могли играть не маловажную роль съ своими поэтическими произведеніями въ общественныхъ собраніяхъ; школа этими произведеніями хотѣла осмыслить и разъяснить дѣлому собранію тѣ чувства, которыми наполнена была душа каждаго¹⁾. Стихотворенія, на которыя мы обращаемъ вниманіе читателя, были подносимы академіей кievскому митрополиту Серапіону въ дни его ангела, или же по случаю награжденія его орденами. Со внѣшней стороны въ сборникѣ этихъ стихотвореній не можетъ не возбуждать удивленія прежде всего тщательность ихъ переписки. Каждое «*приписаніе*» непременно имѣло на первомъ листѣ какой либо рисунокъ, безъ сомнѣнія сдѣланный воспитанникомъ академіи. Рисовали, обыкновенно, или лице Спасителя или ангеловъ, или музъ, или курящійся жертвенникъ, или храмы древне-языческіе²⁾, или орденъ и облаченіе митрополита, а въ одномъ сборникѣ даже точный портретъ митрополита Серапіона. Какъ въ Евхаристіонѣ, такъ и въ рассматриваемыхъ нами произведеніяхъ различныя эмблемы и символическія изображенія были необходимою принадлежностію. Но для нашей цѣли рассматриваемыя поэтическія произведенія имѣютъ болѣе интереса со стороны ихъ содержанія. Каждый сборникъ этихъ произведеній непременно имѣлъ эпиграфъ изъ сочиненій классическихъ писателей: Виргилія, Горация, Цицерона, Овидія и другихъ. Преимущественно избира-

¹⁾ Эти сочиненія, обыкновенно, произносились на обѣдахъ у митрополитовъ, на которыхъ присутствовали, кромѣ учителей, и лучшіе воспитанники академіи.

²⁾ Одинъ изъ храмовъ имѣетъ надпись: *templum immortalitatis*. Сборн. 1811 г. рун. Кievск. сем. библ. № 33. 2.

лись изъ классическихъ сочиненій такия мѣста, которыми можно было выразить покровительственное вниманіе митрополита «юнымъ музамъ Кіевскаго Атеней». Самый сборникъ начинался русской одой, въ которой полагалось не менѣе десяти куплетовъ десятистишныхъ. Оды обыкновенно писались на всѣхъ тѣхъ языкахъ, которые изучались въ академіи: славяно-русскомъ, греческомъ, латинскомъ, французскомъ, нѣмецкомъ польскомъ и даже на еврейскомъ языкѣ. Кромѣ одъ, помѣщались въ этихъ сборникахъ довольно обширные діалоги и эклоги, а затѣмъ помѣщался длинный рядъ мелкихъ стихотвореній: мадригаловъ, стансовъ, сонетовъ, рондо, эхо, эпиграммъ, акrostиховъ въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, виршъ и наконецъ кантовъ, которые пѣлись хоромъ воспитанниковъ академіи. Мелкія стихотворенія писались также на различныхъ языкахъ, но большею частію на русскомъ. Оды, по большей части, писались учителями различныхъ классовъ. Такъ преподаватели грамматическихъ и поѣтического классовъ писали оды на латинскомъ языкѣ, а преподаватели греческаго, нѣмецкаго, французскаго и польскаго языковъ писали эти сочиненія на тѣхъ языкахъ, которые преподавали. Мы считаемъ не лишнимъ привести въкоторыя изъ этихъ произведеній. Вотъ ода, поднесенная митрополиту Серапіону въ день его ангела учителемъ російской и латинской поэзіи Калистратомъ Соколовскимъ 1813 года, послѣ пораженія Наполеона ¹⁾).

Въ златое для Россіи время,
Какъ кровожадуцій тиранъ,
Несносно для вселенной бремя,
Совсѣмъ низвержень и погранъ,
Сердца всѣхъ оживотворенны,

¹⁾ Рукоп. Кіевск. семинар. № д. III. б. 38—2.

Любовію къ Творцу возженны
Среди торжествъ, среди отрадъ,
Свою судьбу благословляютъ
И царствамъ всѣмъ земнымъ вѣщаютъ,
Что къ славѣ Россовъ нѣтъ преградъ.

Вѣщаютъ днесь о безпримѣрныхъ
Дѣлахъ и мужествѣ сыновъ,
Отечеству, Монарху вѣрныхъ,—
О вѣчной пагубѣ враговъ;—
Гласятъ, что укрѣплялъ такъ длани
Простершихъ воиновъ на брани
Противъ враговъ вознесшихъ рогъ;
Что въ сердце Россовъ влилъ геройство,
Разгналъ тьму страховъ, далъ спокойство
Намъ истинно всеильный Богъ.

При гласѣ семъ намъ возвращаетъ
Пріятные днесь солнце дни;
Врата въ чертогъ намъ отверзаетъ
Прекрасной и златой весны:
Умоляли вѣтры всѣ жестоки
И съ горъ стремятся водѣ потоки;
Готовы намъ принести поля
Полезной вягой напоенны,
Дары богаты драгоцѣнны;
Видъ новый принала земля.

Отрады общія толпики
Мы чувствуя въ душѣ своей,
И созерцая колъ велики

Премъны днесь въ природѣ сей.
Зримъ: умножаетъ нашу радость,
Ліеть сугубо въ душу сладость
Богъ, возвращая намъ златой
День ангела Серапіона,
Велика, мудра Аполлона
Съ пріятною для всѣхъ весной.

Гласитъ днесь церковь, что небесный
И свѣтоносный Ангель сей
Среди безплотныхъ, гдѣ чудесный
И тихій свѣтъ, гдѣ царь царей,
Черезъ то намъ славой возвеличенъ,
Что здѣсь былъ кротостью отличенъ
Тамъ онъ и тутъ превозносимъ,
Что вѣры, правды былъ ревнитель,
Вдовицъ и сирыхъ покровитель
Въ дѣлахъ святыхъ неутомимъ.

Великъ небесный сей святитель
Великъ и ангель нашъ земной,
Музь, паствы всей благотворитель,
Кой виждетъ благо, намъ покой,
Кой милосердъ и дивенъ въ правдѣ,
Сіяетъ кротостью въ семь градѣ;
Въ одеждѣ свѣтлости одѣтъ,
И насъ собой всѣхъ освящаетъ
Премудръ—и насъ всѣхъ просвѣщаетъ.
Премудростью, какъ солнца свѣтъ.

Давно уже трубой своею
Всѣмъ слава громкою гласитъ,

Коль прямо доброю душею
Сей пастырь всѣхъ сердца живитъ,
Колько небесамъ любезенъ
Коль неусыпный, всѣмъ полезенъ!
Коль теплыя мольбы лѣтъ
О благѣ общимъ, и Богъ внимлетъ,
Его мольбы всегда приѣмлетъ
Творить, чтобъ намъ дивился свѣтъ.

Сей гласъ сердца всѣхъ оживляетъ,
Какъ благотворный дождь съ небесъ
И благотворны извлекаетъ
У всѣхъ насъ слезы изъ очесъ.
Такъ, Кля, возвѣсти на лирѣ,
Да знаютъ всѣ народы въ мѣрѣ
Блаженство наше и покой!
Прославь и ты, о градъ спасенный
Въ сей день для всѣхъ всевождедѣльный
Предъ всей вселенной жребій свой.

Вѣщайте, что Серапионы
Велики благъ виною сихъ;
Черезъ нихъ разгналъ тутъ страхи, стоны
Богъ дивенъ во святыхъ своихъ;
Что нашъ святитель подражая
Небесному, и такъ блистая,
Какъ солнце въ мѣрѣ подаетъ
Намъ и часомымъ всѣмъ примѣры
Любви своей къ Творцу и вѣры
И купно всѣхъ къ нему ведетъ.

О пастырь нашъ неутомимый
Безсмертный по святымъ дѣламъ!
Пока сей градъ тобой хранимый,
И музъ священный древній храмъ
Ты будешь оварять собою,
Всѣ мы (добро намъ быть съ тобою)
Душею будемъ всей гласить:
Всѣ будемъ мы благополучны,
Пока съ тобою неразлучны,
И врагъ не можетъ намъ вредить.

Таковъ твой жребій, градъ священный
Сѣдиной древности вѣнчанъ!
Таковъ даръ подлинно безцѣнный
Тебѣ отъ Бога ниспосланъ!
Съ тѣхъ поръ, купѣлью какъ святою
Ты отрожденъ, тебя рукою
Богъ щедрою благословить;
Въ тебѣ воздвигнуты, какъ храмы
Какъ воскурились омиама
Кто Божіихъ чудесъ не зрить?

И днесь, о Кіевъ градъ, колики
Къ тебѣ ліетъ щедроты Богъ!
Коль чудеса творить велики
Любы своей къ тебѣ залогъ!
Зри! какъ Серапіонъ въ чудесномъ
Днесь полномъ блескѣ и небесномъ
Снисшелъ къ тебѣ и осѣнилъ;
Тебя крестомъ благословляетъ:
Его святыхъ сонмъ окружаетъ
И лики свѣтоносныхъ силъ.

Внемли, что онъ тебѣ вѣщаетъ:

- Святѣмъ молитвамъ внявъ Творецъ,
- Отъ сердца кои проливаетъ
- Всегда твой пастырь и отецъ,
- Въ тѣ мрачны дни и разъяренны,
- Отъ запада, чтобъ помрачить
- Нашли какъ тучи сѣверъ ясный,
- Намъ заповѣдалъ отъ ужасныхъ
- Враговъ тебя, градъ, сохранять.

- Сии враги высокоумѣры,
- Бывъ ужасомъ вселенной всей,
- И какъ безбожны и невѣры,
- Не уважая алтарей,
- Стремилась съ хищными руками,
- Чтобъ и въ тебѣ святыя храмы
- Ограбить и пожрать народъ:
- Но я и хоръ святыхъ со мною
- Крестомъ Христовымъ, не собою
- Невѣрныхъ отразили рабъ».

И гидра дерзкая, ужасна,
Всѣмъ угрожавшая странамъ,
Отъ запада днесь не опасна
Подъ сѣнію твоею намъ.
Твоими и святыхъ мольбами
Она растерзана орлами;
И западъ ея обольщенъ
Державу росскую стремился
Затмить, но самъ къ стыду затмился,
Тамъ въ ризу мрачну облеченъ.

Зашло, о западъ, солнце славы
Днесь за тебя и невзойдетъ!
И мразъ твой славной сей державы

Не может потемнить: тутъ свѣтъ,
Тутъ солнце праведно сіяетъ,
Монархъ великій обладаетъ
Державой сей; туда возри!
Народъ какъ въ вѣрѣ утверждаютъ
Святители и оградають
Быстропарящіе орлы!...

Вссильный и непостижимый,
Единъ Ты чудеса творди!
Отъ всѣхъ родовъ всегда блаженный,
Судьбу и правду изводли
Россіи, яко свѣтъ полдневный,
Храняи сей градъ священный, древній!
Серапіона въ вѣкъ храни,
Кой нашихъ благъ виной толикихъ
Примѣръ святителей великихъ,
И миръ Ты міру низпусти!...

Вотъ еще нѣсколько стихотверныхъ произведеній учениковъ поэзіи, написанныхъ по случаю поздравленія митрополита. Эти произведенія ничѣмъ почти не отличаются отъ учительскихъ, что, безъ сомнѣнія, происходило оттого, что ученическія произведенія были исправляемы учителями. Нерѣдко бывало такъ, что учитель прежде составлялъ для этихъ сочиненій расположеніе, писалъ прозой и отдавалъ любителямъ поэзіи то, что они должны были изложить въ стихахъ ¹⁾. Посильными вполнѣ для учениковъ поэзіи считались такъ называемыя мелкія стихотворенія: рондо, сонеты, стансы, эпиграммы и канты, хотя ученики иногда подносили и оды, діалоги, элоги и пѣсни собственнаго сочиненія ²⁾. Особеннымъ искусствомъ считалось въ этихъ произведеніяхъ то, когда изъ начальныхъ буквъ каждаго стиха можно было составить акростихъ имени того лица, второму это стихотвореніе посвящалось. Мы при-

¹⁾ Рукон. Кіево-Соф. библ. № 989.

²⁾ Рукон. Кіевск. семин. № I. Т. 3, 1808 г.

ведемъ стихотворенія тѣхъ учениковъ поэзіи начала нынѣшняго столѣтія, память о которыхъ еще жива у кіевлянъ. Вотъ рондо, написанное ученикомъ поэзіи Николаемъ Вилисѣвичемъ:

Сколь паства счастлива и мы,
О мужъ избранный,
Безсмертный славою и честію вѣнчанный!
Въ храмъ истинной всѣхъ мужъ премудрости ведетъ,
О какъ мы счастливы! Нашъ мирно вѣкъ течетъ!

Нашъ мирно вѣкъ течетъ, премудрый нашъ святитель,
Великихъ подвиговъ сей истинный ревнитель
Рѣкою милости на всѣхъ свои ліетъ;
Печалей чужды мы; нашъ мирно вѣкъ течетъ.

Нашъ мирно вѣкъ течетъ, течетъ и процвѣтаетъ,
И новы радости, восторги онъ раждаетъ;
Нашъ древній вертоградъ преславно днесъ цвѣтетъ
Мы въ счастіи живемъ; нашъ мирно вѣкъ течетъ ¹⁾.

А вотъ «рондо» ученика поэзіи Ивана Балабухи:

Свѣтильникъ нашихъ дней, о пастырь несравненный!
Мы предъ тобою стоя въ часъ вождельный сей,
Вѣщаемъ радостью небесной восторженны:
Лей вѣчно свѣтъ на насъ, Свѣтильникъ нашихъ дней!

Сіяй намъ на пути, вѣдущемъ къ совершенству
Лучами мудрости и благодати своей,
Веди насъ къ счастію и вѣчному блаженству,
Лей вѣчно свѣтъ на насъ, Свѣтильникъ нашихъ дней.

И какъ божественна звѣзда въ часы священны
Вела волхвовъ среди тьмы сіяніемъ лучей
Веди насъ въ Виолесмъ, о пастырь несравненный,
Да увидемъ мы съ тобой, Свѣтильникъ нашихъ дней».

Но едвали не занимательнѣе всѣхъ приведенныхъ рондо, рондо Петра Пелехина, написанное въ 1811 г., когда онъ еще

¹⁾ Рувол. Кіевск. семн. № Л. Т. 5, 82.

былъ воспитанникомъ академіи. Это стихотвореніе, по своему складу и характеру, написано по всѣмъ правиламъ пѣвники. Въ этомъ сочиненіи ярко выдается знакомство съ мифологією, которую заставляли изучать учениковъ поэтическаго класса ¹⁾).

1.

Цвѣтетъ нашъ Геликонъ, златые дни сіяють,
Спокойство, счастье Піериды вкушаютъ;
Се благо ждетъ намъ премудрый Аполлонъ:
Играйте музы днесь—цвѣтетъ нашъ Геликонъ

2.

Цвѣтетъ нашъ Геликонъ—вездѣ живетъ отрада,
Лягуетъ юныхъ духъ, блаженствуетъ Паллада,
Исчезъ печали мракъ, неслышенъ томный стонъ,
Все дышетъ радостью—цвѣтетъ нашъ Геликонъ.

3.

Цвѣтетъ нашъ Геликонъ, громъ славы повторяетъ
На лицахъ грацій миръ, веселіе блистаетъ,
Зефиръ простеръ полетъ, сокрылся Аквилонъ
Въ восторгѣ вижу я—цвѣтетъ нашъ Геликонъ.

4.

Цвѣтетъ нашъ Геликонъ—пріятное видѣнье!
Природа зря сей свѣтъ, являетъ премѣненье
Повсюду блещетъ Фебъ, весь рдѣтъ небосклонъ
Красуется весна—цвѣтетъ нашъ Геликонъ.

5.

Цвѣтетъ нашъ Геликонъ, эгидомъ осѣненный
Твоимъ, о пастырь нашъ сердцами окруженный,
Живи, о іерархъ, живи Серапіонъ
Да славою во вѣкъ цвѣтетъ нашъ Геликонъ ²⁾!

¹⁾ Рукоп. Киевск. семин. № Л. Т, 5, 33. 1811 г.

²⁾ Мифологія въ классѣ поэтическомъ не существовала какъ наука, ни даже какъ трактатъ науки поэтической; она, обыкновенно, училась учениками «въ немножкихъ тетрадахъ». При всемъ томъ она имѣла важное значеніе въ составленіи стиховъ. Фебы, эиры, эгиды, Минервы, Аполлоны и Аквилоны считались необходимыми во всякомъ стихотвореніи. Теофанъ Прокоповичъ въ своемъ поэтическомъ учебникѣ вмѣсто мифологическихъ лицъ употребляетъ имена христіанскихъ героев. Но мифологія жила, какъ видимъ, въ древней Киевской поэзіи до послѣднихъ дней ея существованія.

Сборники не обходились безъ эпиграммъ, которыя писали почти на всѣхъ языкахъ, изучаемыхъ въ академіи, исключая еврейскаго. Въ этихъ эпиграммахъ съ восторгомъ и нѣкоторою гордостію высказываютъ ученики поэзіи свое поэтическое искусство и отъ лица академіи—свою ученость; сама древность для нихъ не казалась удивительною по своимъ талантамъ.

1.

Ты древность насъ ничѣмъ не удивишь собой;
Мы славою своей блескъ помрачили твой:
У насъ есть Александръ, были ужъ и Плагоны
Сократовъ, скажешь нѣтъ? такъ есть Серапіоны!*

Сочинилъ ученикъ поэзіи Максимъ Кавчинскій 1814 г.

2.

Фебъ свѣтъ и теплоту отъ огненнаго трона
Планетамъ всѣмъ лить, и Фебъ неистоимъ.
Ліются щедро всѣмъ дары Серапіона
И милостямъ его продѣловъ мы не зримъ.

3.

Не можетъ Греція возвыситься предъ нами,
Когда Серапіонъ нашъ мудрость льетъ рѣками.

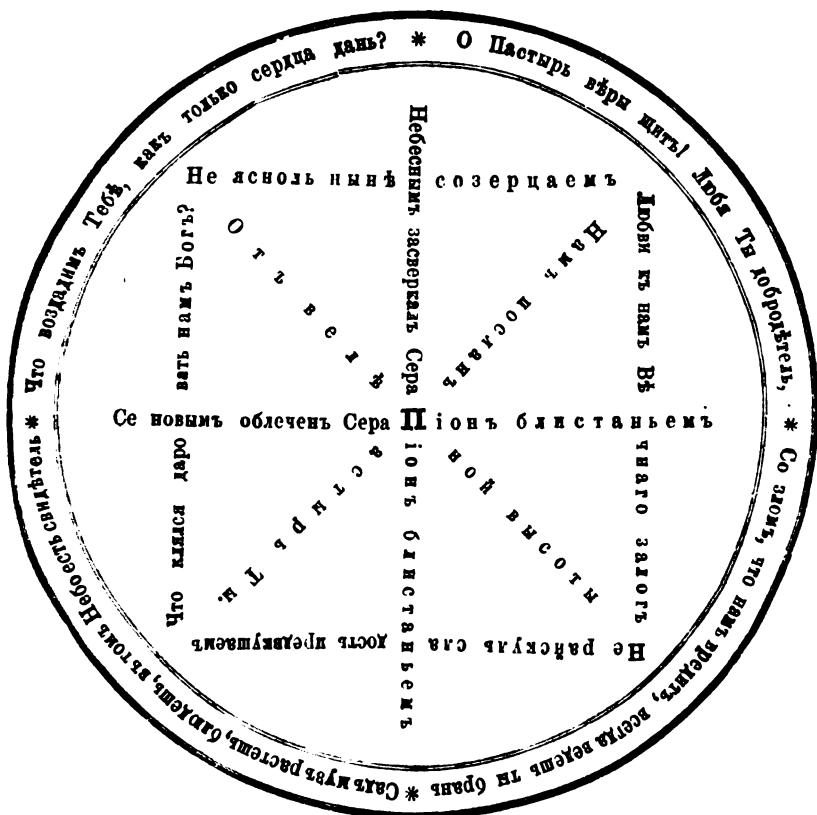
4.

Чудимся мы твоимъ, о пастыръ нашъ, дѣламъ,
Ты дланію своей касаешься звѣздамъ!*

Мы не будемъ приводить различныхъ стансовъ, сонетовъ и прочихъ мелкихъ стихотвореній, которыя наперерывъ писались учениками на торжественные случаи.

Въ дополненіе нашей характеристики укажемъ на одну изъ поэтическихъ фигуръ ¹⁾, которыя были необходимою принадлежностію каждаго изъ стихотворныхъ альбомовъ, подносиемыхъ митрополиту Серапіону.

¹⁾ Рук. Кіевск. семин. № Л. Т. 33. 1810 г.



Эту фигуру можно сразу назвать не иначе, какъ пяти-
 ческимъ фокусомъ, которымъ хвалилась наша древняя школа;
 въ этой фигурѣ она хотѣла высказать все свое поэтическое
 искусство; въ ней есть нѣчто похожее на акrostихъ въ нѣсколь-
 кихъ его видахъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ эта фигура есть ро-
 скошный вензель митрополиту Серапіону; въ ней поэзія хо-
 тѣла быть «не только пріятною для уха, но и для глаза» какъ

говорить одинъ піитическій учебникъ ¹⁾. Подобныя фігуры писались не на одномъ русскомъ, но и на греческомъ и латинскомъ языкахъ. Нельзя не видѣть, что въ подобнаго рода выдумкахъ піитическихъ достаточно заявляли себя въ нашей школѣ средне-вѣковыя формы научныя, съ которыми не безъ труда разставалась наша древняя школа. Подъ вліяніемъ подобнаго рода теоретическихъ и практическихъ приемовъ трудно было ученику поэзіи развить въ себѣ истинно поэтическій талантъ.

Важнымъ отличіемъ поэтическаго класса отъ прочихъ было то, что съ этого класса начиналось преподаваніе новыхъ языковъ нѣмецкаго и французскаго. Преподаваніе этихъ языковъ въ академіи началось довольно поздно, въ половинѣ 18 вѣка. Преподаваніе французскаго языка введено было въ академіи въ 1753 году. Сначала этотъ языкъ преподавался знатоками его изъ воспитанниковъ Кіевской же академіи. Первымъ преподавателемъ его былъ Константинъ Крыжановскій, говорившій на французскомъ языкѣ какъ на родномъ. При Самуилѣ Миславскомъ особенно процвѣталъ въ академіи этотъ языкъ; онъ преподавался природнымъ французомъ Фарнелемъ, нанятымъ академіей по контракту. По этому контракту учитель обязывался всѣхъ желающихъ учениковъ научить хорошему французскому произношенію, правописанію, чтенію и особенно долженъ былъ научить учениковъ правильно говорить пофранцузски. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Фарнель обязывался преподавать грамматику французскаго языка на русскомъ языкѣ, заниматься переводами

¹⁾ Не менѣе интересною фігурой представлялся, такъ называемый центральный стихъ (*centricus*). Онъ обыкновенно представлялся въ квадратной формѣ, раздѣленной на столько меньшихъ квадратовъ, сколько стихъ заключалъ буквъ. Такой стихъ былъ поднесенъ Елисаветѣ Петровнѣ «*Elisabet mater tibi felix Rossia gaude*». Искусство этого стиха состояло въ томъ, что начальное слово его *Elisabet*, проходя по діагонали квадрата чрезъ центръ съ начальною буквою, читалось по всѣмъ направленіямъ отъ центра фігуры. Биб. Кіево-печер. Лав. № XI, 92.

съ рускаго на французскій и обратно, преимущественно же научить учениковъ сочинять письма на французскомъ языкѣ. Кромѣ того, этотъ французъ формально обязывался въ квартирѣ своей обучать французскому языку двухъ студентовъ, которые могли бы замѣнить въ послѣдствіи самого его ¹⁾). Послѣ Фарнея, въ академіи было еще нѣсколько преподавателей этого языка природнѣхъ французовъ. Воспитанники академіи очень усердно занимались изученіемъ французскаго языка. Можетъ быть, это усердіе къ французскому языку, въ ущербъ латинскому, было причиною того, что изученіе французскаго языка было признано вреднымъ. Митрополитъ Новгородскій Гавріилъ писалъ къ Самуилу Миславскому, что «неблагонамѣренныя злоупотребляютъ знаніемъ французскаго языка». Въ чемъ состояло злоупотребленіе, митрополитъ не указывалъ; но можно думать, что, при посредствѣ французскаго языка, могли проторгаться въ академію вольтеровскія идеи и вообще направленіе энциклопедистовъ 18 вѣка. Вслѣдствіе такихъ опасеній классъ французскаго языка былъ закрытъ въ академіи на нѣкоторое время. Но въ ректорство Ириней Фальковскаго этотъ языкъ снова сталъ процвѣтать въ академіи. Для изученія его Фальковскій открылъ два класса: нисшій и высшій. Въ этихъ классахъ воспитанники академіи изучали въ совершенствѣ французскій языкъ. Такъ какъ акцентъ этого языка нелегко давался изучающимъ его, то для этого существовалъ особый классъ, классъ пракческаго изученія языка, въ которомъ преимущественнымъ занятіемъ было изученіе разговорнаго языка.

Гораздо раньше французскаго былъ введенъ въ академіи въ кругъ преподаванія нѣмецкій языкъ. И этотъ языкъ на первыхъ порахъ преподавался природными нѣмцами ¹⁾). Съ те-

¹⁾ Акты Кіев. Академ. т. III, № 70.

²⁾ Акт. Кіев. Акад. т. III, № 67.

ченіємъ времени, когда изъ самыхъ воспитанниковъ академіи явились отличные знатоки этого языка, не было нужды въ иностранныхъ преподавателяхъ, и этотъ языкъ преподавался наставниками изъ воспитанниковъ нашей же академіи ¹⁾). Впрочемъ, еще во времена митрополита Серапіона, въ началѣ нынѣшняго столѣтія новые языки преподавались въ академіи иностранцами по найму. Это мы видимъ изъ академическихъ поздравленій этому митрополиту, въ которыхъ французскіе и нѣмецкіе стихи, составляемые обыкновенно преподавателями этихъ языковъ, подписаны иностранными фамиліями ²⁾).

Въ классѣ риторическомъ предметы изученія нѣсколько разнились отъ предметовъ, преподаваемыхъ въ поэтическомъ классѣ, хотя и въ этомъ классѣ ученики не оставляли поэтическихъ занятій. Ученическія занятія въ этомъ классѣ становятся уже нѣсколько солиднѣе, чѣмъ въ поэтическомъ. Вотъ какъ описываются занятія учениковъ въ риторическомъ классѣ, въ продолженіе двухлѣтняго курса, въ одномъ конспектѣ учителя реторики: «въ школѣ (классѣ) реторики элементы риторическіе, изъ двохъ первой и послѣдней части состоящіе, ученикамъ по русску протолкованы, съ которыхъ они первой части періоды латинскіе исправно слагать, троповъ и фигуръ силу и употребленіе вѣдать, хрїи какъ самопростѣйшія, такъ автоніевы, чрезъ предыдущее, чрезъ положеніе и приложеніе составлять, наконецъ и эпистолы различнаго содержанія писать по латинску научились, что все имъ, кромѣ въ реторикѣ содержащихся примѣровъ, и другими различной матеріи экземплями подтверждено; къ семужъ хрїи съ латинскихъ классиче-

¹⁾ Для того, чтобы имѣть хорошихъ преподавателей новѣйшихъ языковъ, древняя Кіевская Академія послала своихъ воспитанниковъ въ иновѣрные училища. Ак. К. св. Акад. т. III, № 65.

²⁾ Рукоп. Кіевск. семинар. № Л. Т. 5. 33. 2.

скихъ авторовъ, такожъ и эпистоль довольно прочитано съ логическимъ и риторическимъ разборомъ и наизусть учениковъ выучено и рецитовано было». Этими занятіями оканчивалась за первый годъ первая или теоретическая часть реторики. Въ продолженіе втораго года, занятія въ риторическомъ классѣ имѣли болѣе практической характеръ. Въ это время сначала прочитывались ученикамъ правила и образцы, какъ составлять, посредствомъ соединенія нѣсколькихъ хриі, великую орацію; для чего почти по мѣсяцамъ читалась и разбиралась какаянибудь орація изъ Мурета. При этихъ занятіяхъ ученики реторики «не безъ похваленія элбораціи (упражненія) имѣли и въ школьныхъ собраніяхъ говорили». Кромѣ того, учитель читалъ рѣчи лучшихъ авторовъ, причемъ требовалъ отъ учениковъ отыскивать въ читаемыхъ рѣчахъ преподаанныя имъ риторическія правила, наконецъ избиралъ какогонибудь автора, читалъ въ классѣ и изъяснялъ съ тѣмъ, чтобы ученики могли сочинять удачныя подражанія ему. Какъ бы въ довершеніе изученія науки риторической, въ видѣ прибавленія къ реторикѣ, преподавалась такъ называемая, «*ornata periodi structura*». Это не что иное, какъ довольно объемистый сборникъ выдержекъ изъ лучшихъ древнихъ авторовъ, предназначенный къ тому, чтобы ученики реторики научались писать свои сочиненія не только риторически правильно, но и краснорѣчиво.

Кромѣ реторики, въ описываемомъ нами классѣ преподавались: географія, ариметика, православное исповѣданіе и отчасти экономія. Но эти послѣднія науки преподавались, какъ увидимъ, въ довольно ограниченномъ объемѣ. Такъ шло преподаваніе въ риторическомъ классѣ около 1759 г. ¹⁾ Во времена ректорства въ Киевской академіи Ириней Фальковского, кругъ предметовъ преподаванія въ риторическомъ классѣ былъ

¹⁾ Акт. Киевск. Акад. т. II, № 23.

нѣсколько расширять. Въ реторическомъ классѣ, говоритъ Ириней Фальковскій, преподають изъясненія евангелій воскресныхъ и праздничныхъ, изъ коихъ воскресныя объясняютъ по пятницамъ, а праздничныя—въ послѣобѣденное время каждаго праздника, учать російской и латинской реторикѣ, съ объясненіемъ ея на обоихъ языкахъ; для подражаній въ сочинительствѣ и упражненій въ переводахъ, читаются лучшіе російскіе и латинскіе авторы съ реторическимъ разборомъ, притомъ ученики сочиняють періоды, хриі, письма и большія латинскія и русскія рѣчи, которыя говорятъ въ классѣ и въ ученическихъ собраніяхъ¹⁾.

Мы имѣемъ возможность подробнѣе познакомиться съ методомъ преподаванія реторики изъ одного, хотя позднѣйшаго, но обстоятельно излагающаго дѣло, документа²⁾. Въ этомъ документѣ изложенъ ходъ и методъ занятій учениковъ реторическаго класса до и послѣ обѣда въ такомъ видѣ: 1) «Учитель заставляеть кого либо изъ учениковъ читать то мѣсто, которое слѣдуетъ толковать; 2) спрашиваетъ того же или другаго ученика, въ чемъ состоитъ сила или содержаніе прочитаннаго мѣста; 3) потомъ изъясняетъ это мѣсто самъ учитель, дѣлая нужныя замѣчанія для удобнѣйшаго уразумѣнія учениковъ, однако не забывая толкованіе свое излишними и обременяющими вниманіе учениковъ распространеніями; 4) примѣтивъ, что ученики понимаютъ толкуемое правило, учитель довершаетъ свое толкованіе разборомъ примѣровъ, находящихся въ учебникѣ подъ толкуемымъ правиломъ, при чемъ сочиняеть свой примѣръ на это правило, и приказываетъ одному или двумъ ученикамъ составлять примѣры на то же правило изъ даннаго предложенія. И самъ учитель заключаетъ лекцію до

¹⁾ Акт. Кіевск. Акад. т. IV, № 7.

²⁾ Рукоп. Кіево-Соф. библіот. № 175.

объденную». Послѣ обѣда учитель занимаетъ учениковъ разборъ имитаций на выученныя правила изъ реторики, задавая при этомъ ученикамъ составлять и свои сочиненія изустно, или письменно, если достанетъ времени. Въ нѣкоторые же дни ученики исключительно занимались переводомъ Цицероновыхъ рѣчей и преимущественно рѣчи въ защищеніе стаятворца Архія, рѣчи въ защищеніе Лигарія по возвращеніи къ римлянамъ, первой изъ такъ называемыхъ филиппическихъ рѣчей, наконецъ—переводомъ нѣкоторыхъ рѣчей изъ Мурета, соблюдая при переводѣ строго-грамматическій и реторическій разборъ. Сверхъ того назначалось ученикамъ для чтенія въ свободное время по одной латинской и по одной русской книгѣ, смотря по успѣхамъ и способности учениковъ. Кромѣ классическихъ упражненій, учитель долженъ былъ задавать по крайней мѣрѣ двѣ задачи въ недѣлю на домъ, которыя учитель долженъ былъ поправлять дома же, замѣчая погрѣшности учениковъ и выправляя оныя, а при раздачѣ толковать, гдѣ и почему погрѣшили ученикъ или противъ порядка въ сочиненіи, или противъ штиля. По окончаніи мѣсяца, учитель представлялъ эти сочиненія въ академическое правленіе при репортѣ объ успѣхахъ учениковъ ¹⁾.

Учебники по реторикѣ, бывшіе въ употребленіи въ древней Кіевской академіи, очень однообразны, не смотря на то, что каждый почти преподаватель реторики не читалъ своего предмета по руководствамъ своихъ предшественниковъ, но составлялъ новое руководство. Реторика первоначально раздѣлялась на двѣ или на три части, въ которыхъ говорилось объ изобрѣтеніи, расположеніи и выраженіи, что составляло такъ называемые «элементы реторическіе». Собственно же реторику составляли правила составленія различныхъ рѣчей и орацій.

1) Рукоп. Кіево-Соф. биб. № 175.

Эта послѣдняя часть реторики иногда подраздѣлялась на три меньшія части, по числу родовъ рѣчи—доказательной, судебной и совѣщательной. Порядокъ чтеній въ учебникахъ риторическихъ былъ таковъ. Началу самой науки, обыкновенно, предпосылалась рѣчь на латинскомъ языкѣ къ ученикамъ реторики, въ которой превозносилось, сколько возможно, ораторское искусство ¹⁾. Самая наука начиналась предварительными понятіями о названіи, раздѣленіи, предметѣ, цѣли и назначеніи реторики, что составляло общее введеніе въ науку. Каждый изъ учебниковъ риторическихъ полагалъ свою задачу въ томъ, чтобы сдѣлать учениковъ реторики ораторами. Послѣ предварительныхъ понятій, въ нѣкоторыхъ риторическихъ руководствахъ помѣщалось нѣчто похожее на исторію древней греко-латинской литературы; наши древніе преподаватели реторики считали необходимостію познакомить своихъ слушателей съ Димосееномъ, Саллюстіемъ, Юліемъ Цезаремъ, Титомъ Ливіемъ, Квинтилианомъ, Гомеромъ, Вергиліемъ, Горациемъ, Аванасіемъ Великимъ, Григоріемъ Назіанзиномъ, Василиемъ Великимъ, Кипріаномъ, Теодоритомъ и другими духовными и свѣтскими писателями. Но свѣдѣній о произведеніяхъ ихъ слушатели получали очень мало изъ указаннаго трактата учебника риторическаго. Такъ, напр. о Климентѣ александрійскомъ, Теодоритѣ и Кириллѣ александрійскомъ сказано, что они «*inter eloquentes summe viri docti, inter doctos summe eloquentes*» ²⁾. Понятно, что изъ этого риторическаго отдѣла ученики могли узнавать только имена знаменитыхъ писателей и ораторовъ

¹⁾ Для знакомства съ преподаваніемъ реторики въ древней Кіевской академіи мы по преимуществу будемъ обращаться къ риторическому учебнику, относящемуся къ зрѣлому возрасту академіи и принадлежащему замѣчательному педагогу ея, Кулябкѣ. Этотъ учебникъ озаглавленъ такъ: *Manuductio ad copiose oquendi scientiam*. 1736 г. Рукон. Кіев. Акад. № л. III, 91.

²⁾ *Manuduc. ad cop. lib. 1, cap. III, § 1.*

древности, но духъ и характеръ ихъ сочиненій оставался мало извѣстнымъ; свѣдѣнія о нихъ сообщались весьма кратко и отрывочно. Собственно риторическая наука начиналась трактатомъ изъ грамматики о составѣ различнаго рода предложеній и потомъ періодовъ. Трактатъ о періодахъ излагался чрезвычайно обширно. Способы для составленія періодовъ предлагались чисто механическіе, какими были вопросы: *quis, quid, ubi, cur, quomodo, quando et caeter.* 1). Для отличія одного періода отъ другаго, въ учебникѣ исчислялись всевозможныя частицы, на основаніи которыхъ составлялись «повышеніе и пониженіе» періодовъ. На каждый періодъ приводился длинный примѣръ изъ какого нибудь автора латинскаго и разбирался до слова грамматически и риторически. Лучшими образцами въ этомъ случаѣ были періоды Цицерона и Квинтиліана. На періоды обращалось вниманіе при изученіи реторики гораздо больше, чѣмъ на другія части ея; періоды во всѣхъ учебникахъ называются «вратами, ведущими въ область краснорѣчія». Изучивши періоды, ученики реторики признавались достаточно способными съ составленіемъ собственныхъ сочиненій. Но прежде, чѣмъ задавалась имъ тема для сочиненій вполнѣ самостоятельныхъ, считалось необходимымъ научить ихъ предварительно подражать лучшимъ писателямъ риторамъ; почему, послѣ трактата о періодахъ, въ учебникѣ помѣщалась глава «о подражаніи» 2). Въ этой главѣ говорилось о различныхъ видахъ подражанія; но всѣ замѣчанія о немъ касались болѣе формы, чѣмъ духа и направленія произведеній, которыя предлагались ученикамъ для подражанія. «Подражаніе, говоритъ учебникъ риторическій, бываетъ: 1) когда мы пользуемся мыслию автора, украшая и развивая ее своими мыслями и выраженіями; 2) когда

1) Тамъ же, § 11.

2) *Manuduc. ad cop. lib. 1, cap. V.*

употребляемъ въ своихъ сочиненіяхъ цѣлыя фразы и обороты известнаго автора, съ малыми измѣненіями; 3) когда общее предложеніе писателя раздробляемъ на частныя и частнѣйшія мысли. По совѣту учебниковъ, всякое подражаніе должно быть умѣреннымъ, чтобъ чужія мысли не списывались цѣликомъ, потому что это не будетъ подражаніе, а кража. Примѣрами для подражанія служили мѣста по большей части изъ Цицерона. Цицеронъ вообще при изученіи реторики пользовался огромнымъ значеніемъ; во всѣхъ руководствахъ по реторикѣ, относительно подражанія его сочиненіямъ, встрѣчается такая пословица: «*neminem eloquentem esse, qui ciceronianus non sit*».

Послѣ трактата о подражаніи слѣдовалъ отдѣлъ о тропяхъ и фигурахъ ¹⁾. Этотъ отдѣлъ реторики крайне утомителенъ для читателя и едва ли былъ сколько нибудь полезенъ для изучающихъ реторику. При всемъ томъ, учебники обращаютъ особенное вниманіе на этотъ отдѣлъ, почему наивно говорятъ, что безъ знанія тропей и фигуръ невозможно и мечтать о томъ, чтобъ быть хорошимъ поэтомъ или ораторомъ. Еще въ поэтическомъ классѣ этотъ отдѣлъ изучался въ сокращенномъ видѣ; въ реторическомъ же классѣ онъ преподавался во всей своей полнотѣ. Въ этомъ отдѣлѣ насчитывалось и объяснялось чрезвычайное множество такихъ тропей и фигуръ, о которыхъ въ наше время не упоминается ни въ одномъ реторическомъ учебникѣ. Всѣ виды тропей и фигуръ снабжены множествомъ примѣровъ. Чтобы понять, сколько труда стоило ученику пройти трактатъ о тропяхъ и фигурахъ, обратимъ вниманіе на тотъ фактъ, что однихъ только фигуръ мыслей насчитывалось въ учебникѣ до 70-ти. Далѣе, слѣдовалъ трактатъ о топическихкихъ мѣстахъ, на основаніи которыхъ

¹⁾ *Manuduc. ad copios. cap. VI.*

можно было строить такъ называемыя хриіи и различнаго рода ораціи краткія: поздравительныя, привѣтственныя, похвальныя, благодарственныя и пр. Для того, чтобы яснѣе видѣть, насколько ученикъ могъ развиваться отъ изученія орацій, приведемъ одну изъ ученическихъ рѣчей, въ которой немало положено цѣнныхъ перловъ реторическаго краснорѣчія ¹⁾. Эта рѣчь сочинена для поздравленій на Пасху. »Пасху праздуемъ, пасху прешествія нашего отъ временной жизни къ вѣчному блаженству—праздуемъ. И се то первая торжества нынѣшняго вина, таинство въ пасхѣ содержимое. Видимъ то ясно и отсюда, что церковь пѣсни своя нынѣшняя симъ словомъ Пасха аки ясныя златыми украшаетъ. Воспѣваетъ бо оную священную, велегласитъ таинственную, пѣснословить Христомъ Избавителемъ: пасха за ны пожренъ бысть Христосъ. Какъ же не священная, яже двери райскія отверзаетъ намъ? Какъ не таинственная, яже отъ смерти къ жизни преводитъ насъ? Какъ не Христосъ Иабавитель, яже отъ земли на небо путеодствуетъ насъ? Торжество убо нынѣшнее пасха есть. Пасха райскихъ дверей отверзаніе, пасха иного живота вѣчнаго начало, пасха нескончаемаго блаженства нашего забрало. Въ то убо торжество нынѣ dospѣвшихъ васъ по долгу званія моего поздравляя усерднѣйше желяю: да пасху сію таинственную радостно, многлѣтнѣ здѣ праздующе во гласѣ радованія и исповѣданія шума праздующаго, отъ временнаго сего къ вѣчному торжеству прейдете« ²⁾

Познакомивши учениковъ съ правилами составленія краткихъ рѣчей, реторическій учебникъ трактовалъ о составѣ »великой ораціи«. Но прежде изученія сторонъ и частей великой ораціи, реторика знакомила учениковъ съ различными фор-

¹⁾ Эта рѣчь можетъ служить образцомъ такъ называемыхъ краткихъ рѣчей, сочиненіемъ которыхъ по преимуществу занимались ученики реторики.

²⁾ Рукоп. Кіевск. акад. № 8. 111. 92.

мами описаній и доказательствъ. Описанія предметовъ назывались «похвалами» этимъ предметамъ (*laudes*). Въ этихъ описаніяхъ не изображался извѣстный предметъ со всѣхъ сторонъ, но указывались самыя общія свойства предметовъ извѣстной сферы. Таковы были: похвала Богу, въ которой исчислялись и описывались свойства Божіи, похвала извѣстному человеку, похвала тѣлу, знаніямъ, наукамъ, лѣсамъ, полямъ, животнымъ, птицамъ и пр. ¹⁾ Такъ какъ «реликія ораціи» имѣли главною цѣлю убѣждать и даже «поражать» слушателей, то риторика считала необходимымъ для своихъ учениковъ знакомство съ душою человѣческою. Для этого въ ней существовалъ цѣлый отдѣлъ объ аффектахъ ²⁾, какими считались: любовь, радость, надежда, страхъ, гнѣвъ, зависть и пр. О каждомъ аффектѣ въ учебникѣ говорилось, въ чемъ онъ состоитъ и откуда происходитъ. Но въ этихъ объясненіяхъ аффектовъ нѣтъ строгаго и точнаго психическаго анализа. Для ознакомленія учениковъ съ родами и формами доказательствъ, равнымъ образомъ и употребленіемъ ихъ въ ораторской рѣчи, въ концѣ риторическихъ руководствъ помѣщался взятый изъ логики трактатъ о нѣкоторыхъ силлогизмахъ, въ сокращенномъ видѣ ³⁾. Къ этому иногда прибавлялась первая часть діалектики, которую ученики риторики обязаны были списать и прочесть, но не выучить. Знакомство учениковъ риторики съ діалектикою считалось приготовленіемъ ихъ къ переходу въ философскій классъ. Объ изученіи діалектики въ риторикѣ вотъ что предписываетъ академіи митрополитъ Арсеній Могилянскій: «понеже *nemo est rethor nisi philosophus*, для того другаго года черезъ святую чотыредесятницу велѣтъ списать ученикамъ риторики діалектику кратко того автора, который въ философіи,

¹⁾ *Manuduc. ad cop. lib. II. cap. I—IV.*

²⁾ *Ibid. cap. II.*

³⁾ *Manud. ad cop. lib. II. cap. III.*

толкуется, и, по Свѣтломъ Воскресеніи, тотчасъ начать оную толкованіемъ, дабы ученики, отъѣзжающіе въ домъ на вакацію, могли оную у себя имѣть и ея силу по нѣкоторой части понимать¹⁾. Со временъ Прокоповича въ концѣ реторики прибавленъ новый отдѣлъ о судебномъ краснорѣчіи. Съ тѣхъ поръ во всѣхъ позднѣйшихъ реторикахъ этотъ трактатъ считался необходимымъ.

Наука краснорѣчія какъ русскаго, такъ и латинскаго, не считалась вполне исчерпанною въ реторическомъ классѣ; она завершалась въ такъ называемомъ классѣ «высшаго латинскаго и російскаго краснорѣчія», открытомъ въ академіи въ концѣ 18 вѣка. Не смотря на то, что въ этомъ классѣ слушателями были студенты философіи и богословія, занятія въ немъ мало чѣмъ отличались отъ реторическихъ. Вотъ конспектъ прочитаннаго въ этомъ классѣ въ 1814 г. »1) прочитано изъ курса словесности Лагарпа объ ораторахъ, прежде Димосеена жившихъ, и о свойствѣ ихъ краснорѣчія; 2) прочитано объ «Ораторѣ Цицероновомъ»; 3) Показано различіе между Димосееномъ и Цицерономъ въ краснорѣчіи; 4) рассмотрѣны превосходные писатели латинскаго языка, процвѣтавшіе въ златомъ, серебрянномъ и мѣдномъ вѣкахъ; 5) прочитаны съ переложеніемъ на русскій языкъ и съ аналитическимъ разборомъ Цицероновы рѣчи защитительныя за Маниліевъ законъ, за Милона, также двѣ рѣчи противъ Верреса и нѣкоторыя противъ Катилины; 6) читались и разбирались нѣкоторыя рѣчи отцевъ церкви; 7) прочитано изъ руководства къ церковному краснорѣчію: о доводахъ, расположеніи проповѣдей и чистотѣ слога; 8) студенты сочиняли диссертаціи и проповѣди и въ собраніяхъ мѣсячныхъ произносили наизустъ²⁾. Въ 1816 г. мы встрѣчаемъ въ этомъ классѣ еще новые предметы. Вотъ что гово-

¹⁾ Рукоп. Кіево-Соф. библ. № 178, стр. 225.

²⁾ Акт. Кіевск. акад. т. IV, № 52.

рится въ конспектѣ этого года: »Въ классѣ высшаго латинскаго и російскаго краснорѣчія 1) пѣснь пророка Моисея и др. мѣста свящ. Писанія прочтены и изъяснены по правиламъ риторическимъ; 2) прочтены съ объясненіемъ и сравнены съ пѣснью Моисея, а) похвала Августу Виргилія, б) пѣсни въ честь Иракла, с) оды Горація и, между тѣмъ, показано, что все вышесказанное, сколь ни прекрасно, въ сравненіи съ пѣснью пророка Моисея—низко; 3) прочтены съ риторическимъ разборомъ нѣкоторыя слова преосвящ. Платона, Анастасія и Масильова; 4) Прочитано нѣсколько главъ »о высокомъ« изъ Лонгина, съ различными примѣрами изъ греческихъ, латинскихъ и русскихъ писателей; 6) прочтено съ объясненіемъ изъ эстетики Снелла объ изящномъ, высокомъ, трогательномъ, комическомъ, о геніѣ и вкусѣ. Наконецъ, переводились и разбирались рѣчи различныхъ греческихъ, римскихъ и російскихъ авторовъ ¹⁾).

М. Личевскій.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

¹⁾ Акт. Кіевск. акад. т. IV, № 48.

Въ той же редакціи продаются слѣд. книги по слѣдующимъ цѣнамъ съ пересылкою:

- 1) *Историч. книги св. Писанія ветхаго завѣта*, въ русск. пер. съ евр., М. Гуляева. Ц. 2 руб.
- 2) *Жизнь и творенія блаж. Августина*. Ц. 50 коп.
- 3) *Бесѣды сельскаго священника*, 25 бесѣдъ. Ц. 50 к.
- 4) *Яковъ Косьмичъ Амфитеатровъ*. Ц. 75 коп.
- 5) *Беконъ Веруламскій*, Куно-Фишера (съ портретомъ Бекона). Ц. 50 коп.
- 6) *Христіанская наука, или основанія св. герминевтики, твореніе блаж. Августина*. Ц. 75 коп.
- 7) *Динамика вещества*, сочин. Вебера, перев. съ нѣмецкаго. Ц. 50 коп.
- 8) *О чинь православія*. Ц. 50 коп.
- 9) *О переводѣ св. Писанія на славянскій языкъ*. Цѣна 20 коп.
- 10) *Библейская хронологія*. Ц. 60 коп.
- 11) *Императоръ Θεодосій*. Ц. 30 к.
- 12) *Историческое обозрѣніе богослужебныхъ книгъ*. Ц. 60 коп.
- 13) *Польская грамматика*. Ц. 30 к.
- 14) *Императоръ Юстиніанъ и его заслуги для церкви*. Ц. 50 коп.
- 15) *Сочиненія студентовъ Кіевской духовной Академіи*. Т. I. Ц. 1 руб.
- 16) *Михаилъ Керулларій*. Ц. 50 к.
- 17) *Софроній патріархъ іерусалимскій*. Ц. 40 к.
- 18) *Ученіе св. отцевъ подвижниковъ о благодати Божіей*. Ц. 50 к.
- 19) *О времени крещенія св. Ольги*. Ц. 30 к.
- 20) *Кіевъ съ его древнѣйшимъ училищемъ—академією*. Два тома. Ц. 3 р.
- 21) *Философія отцевъ и учителей церкви (періодъ древнихъ апологетовъ христіанства)*. Ц. 2 р.

- 22) *Кто былъ первый митрополитъ кievскій?* Ц. 25 к.
- 23) *Дневникъ протоіерея И. М. Скворцова.*
- 24) *Ветхозавѣтная исторія,* его же. Ц. 60 к.
- 25) *О богослуженіи правосл. церкви,* его же. Ц. 75 к.
- 26) *О видахъ и степеняхъ родства,* его же. Ц. 40 к.
- 27) *Изслѣдованіе о Талмудѣ.* Ц. 50 к.
- 28) *Очерки быта древнихъ евреевъ.* Ц. 70 к.
- 29) *Сборникъ изъ лекцій бывшихъ наставниковъ Кіевской дух. Академіи,* архим. Иннокентія, прот. И. М. Скворцова, П. С. Авсеньева (архим. Теофана) и Я. К. Амфітеатрова. Ц. 3 р. 50 к.
- 30) *Пятидесятилѣтній юбилей Кіевской духовной Академіи, 28 Сентября 1869 года.* Ц. 1 р. 50 к.
- 31) *Голосъ правды, или слово подолянина къ братьямъ-католикамъ, жителямъ западныхъ губерній Россійской Имперіи.* Кіевъ. 1870 г. Ц. съ пересылкою 1 руб.
- 32) *О Богослуженіи воскресномъ и праздничномъ въ соединенной церкви Англій и Ирландіи.* Кіевъ. 1870 г. Ц. 30 коп.
33. *Книга для назидательнаго чтенія.* Изданіе второе. Ц. 1 руб.
34. *Апокрисисъ Христофора Филалета, въ переводѣ на современный русскій языкъ.* Ц. 3 р.
35. *Сборникъ статей для народныхъ школъ.* Ц. 50 к.

Печатано по опредѣленію Совѣта Академіи.
 Исправляющій должность Ректора, ординарный профессоръ
 Академіи, Д. Пospльховъ.

ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1870.

С Е Н Т Я Б Р Ъ .

СОДЕРЖАНІЕ:

стр.

- I. Книга пророка Іереміа. Рѣчи 12—14; гл. XX.
XXII XXIII. (*Переводъ съ еврейскаго.*) - 129—144.
- II. Протоколы засѣданій Совѣта Кіевской духов-
ной Академіи - - - - - 1—44.
- III. Польскій проповѣдникъ XVII вѣка іезуитъ Тома
Млодзяновскій (продолженіе). *Л. Мацьевича.* 501—534.
- IV. Педагогія древнихъ братскихъ школъ и пре-
имущественно древней Кіевской Академіи *М.*
Линчевскаго. - - - - - 535—588.
- V. Изъ чтеній по Ветхому Завѣту. *С. Сольскаго.* 589—640.
- VI. Блаженный Августинъ какъ психологъ. *К. Сквор-*
цова. - - - - - 641—696.
Объявленія.
- VII. Творенія бл. Іеронима. (*Переводъ съ латин-*
скаго.) - - - - - 129—144.

КІЕВЪ.

Въ Типографіи Губернскаго Управленія.

Подписка принимается преимущественно ВЪ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА ПРИ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ; а также въ Москвѣ у книгопродавца А. О. Оерапонтова, въ Петербургѣ у книгопрод. С. И. Литова.

Цѣна за годовое изданіе журнала (12 кн., не менѣе 15 печат. лист. каждая) 6 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 4 руб. 50 коп.

По той же цѣнѣ можно получать «ТРУДЫ» за 1869 годъ. Оставшіеся въ редакціи экземпляры «Трудовъ» за первые девять лѣтъ (1860—1868) продаются по *три рубля съ пересылкою*.

Цѣна отдѣльной книгѣ «ТРУДОВЪ» 50 коп. съ перес.

Въ той же редакціи можно получать «ВОСКРЕСНОЕ ЧТЕНІЕ», еженедѣльный журналъ, съ XXVIII (1864—63) года предназначенный для народнаго образованія, и преимущественно для сельскихъ школъ. Цѣна за годовое изданіе текущаго (XXXIII) года (начинающееся съ Пасхи) и прошедшихъ XXX, XXXI и XXXII годовъ 4 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 3 р.

Въ той же редакціи продаются по уменьшенной цѣнѣ экземпляры «ВОСКРЕСНАГО ЧТЕНІЯ» за первые 30 лѣтъ существованія журнала. Имѣются въ продажѣ слѣдующіе годы: I (1837—38), II (38—39), IV (40—41), V (41—42), VI (42—43), VII (43—44), X (46—47), XI (47—48), XII (48—49), XV (51—52), XVII (53—54), XVIII (54—55), XIX (55—56), XX (56—57), XXI (57—58), XXII (58—59), XXIII (59—60), XXIV (60—61), XXV (61—62), XXVI (62—63), XXVII (63—64), XXVIII (64—65), XXIX (65—66). Цѣна за экзем. каждаго года съ перес. 2 руб. Выписывающіе одновременно не менѣе 10 экземпляровъ «Воскреснаго Чтенія» прежнихъ годовъ платятъ только по 1 р. 50 к. за экземпляръ и получаютъ бесплатно «УКАЗАТЕЛЬ къ 25 годамъ Воскреснаго Чтенія. Цѣна Указателю отдѣльно—50 коп.

ПОЛЬСКИЙ ПРОПОВѢДНИКЪ XVII ВѢКА ІЕЗУИТЪ БОМА МЛОДЗЯНОВСКИЙ.

(Продолженіе).

Художественный характеръ проповѣдей Млодзяновскаго образовался подъ воздѣйствіемъ на него двухъ силъ: съ одной стороны традиціонной силы проповѣдническаго обычая, проповѣднической, такъ сказать, моды; а съ другой стороны—столь же крѣпкой и могучей силы воочію совершавшихся предъ проповѣдникомъ фактовъ, и произведеннаго ими въ проповѣдникѣ настроенія.

Подъ первую силу мы разумѣемъ то художественное направленіе, которое приняла польская проповѣдь съ XVII-го вѣка. Ко времени Млодзяновскаго оно успѣло уже настолько утвердиться въ Польшѣ, что сдѣлалось одною изъ необходимыхъ принадлежностей религіозно-бытовой жизни шляхетскаго общества, а потому обязательною нормою, которой неуклонно долженъ былъ слѣдовать всякій проповѣдникъ, побуждаемый къ этому требованіями общественнаго вкуса и характеромъ своего собственнаго образованія. Къ этому же времени успѣлъ уже выработаться тотъ типъ польскаго проповѣдника или *казнодѣлы*, который игралъ немаловажную роль въ религіозно-бытовой и общественной жизни Польши XVII и XVIII вв. и черты котораго не разъ рисуетъ Млодзяновскій въ своихъ проповѣдяхъ.

Мы уже болѣе или менѣе знаемъ, въ чемъ состоятъ и подъ какими условіями образовались главныя и существенныя черты этого своеобразнаго художественнаго направленія польской проповѣди.

Съ одной стороны проповѣдникъ, для поддержанія постояннаго вниманія слушателей къ своей рѣчи, долженъ былъ держать въ неослабномъ напряженіи ихъ любопытство занимательностью и замысловатостію изложенія своего предмета. Ко времени Млодзяновскаго польское общество дотога было уже приучено къ подобнаго рода проповѣдническому изложенію, что стало ходить *на казанье*, какъ на нѣкотораго рода религиозное представленіе, въ которомъ надѣялось найти обильную пищу для развлеченія. »Ходятъ люди на казанье,—говорить Млодзяновскій въ одной своей проповѣди, для того только, чтобъ послушать. Какая обыкновенная доля казнодѣевъ?—такая, какая, не говоря о многомъ другомъ, выражается поговоркою: *im z ust, a sluchaczom mimo uszy szust*. Ходятъ люди на казанье, чтобъ только послушать«. ¹⁾ »Есть между людьми обычай, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Млодзяновскій,—послушаютъ сначала одного казнодѣю, потомъ идутъ къ другому, чтобы попробовать, который изъ нихъ больше имъ понравится«. ²⁾ Поэтому отъ проповѣдника требовалось, чтобы онъ всегда говорилъ что нибудь новенькое, занимательное. »Вы иногда жалуетесь,—обращается разъ Млодзяновскій къ своимъ слушателямъ,—что тотъ или другой ксендзъ казнодѣя никогда ничега новенькаго не скажетъ: »ксендже казнодѣю, о чемъ вы говорили на прошломъ казаньи?«—Объ адѣ!—»А теперъ о чемъ?—Тоже объ адѣ!—»Старыя вещи вы все говорите... Еслибы сказать что нибудь новенькое!...«. ³⁾ Если проповѣдникъ не имѣлъ

¹⁾ I, 242—243.

²⁾ I, 246.

³⁾ IV, 548—549.

настолько таланта, чтобы во все продолжение своего казанья держать въ постоянномъ напряженіи любопытство своихъ слушателей, когда слово его не было, какъ говоритъ Млодзяновскій, *vigilans verbum*, тогда слушатели самыми явными знаками выражали свое невниманіе къ такому проповѣднику: они начинали или разговаривать между собою, или стрѣлять глазами то сюда, то туда, или просто погружались въ пріятный сонъ. Въ своихъ проповѣдяхъ Млодзяновскій довольно часто жалуется, хотя почти всегда въ шутивномъ тонѣ, на вышеупомянутые знаки, которыми слушатели такъ уже явно и непрелично заявляли свое невниманіе къ казанью, неимѣвшему занимательности. Такъ, объясняя разъ видѣніе Іезекіилемъ поля съ человѣческими костями, Млодзяновскій говоритъ: »Господь Богъ нашъ привелъ разъ Іезекіила на широкое поле, которое было наполнено множествомъ человѣческихъ костей, какъ бы послѣ великаго побоища, и сказалъ Господь Іезекіилю: »говори къ нимъ казанье«. Трудно противиться Господу, трудно не говорить казанья, когда Господь Богъ приказываетъ: »говори казанье«. И началъ къ нимъ свою проповѣдь Іезекіиль: *Ossis arida, audite verbum Domini*. А чтожъ, казнодѣя Іезекіиль, доволенъ ли ты остался этими своими слушателями? Видно, что доволенъ... Іезекіиль такъ думалъ себѣ: »несравненно лучше говорить проповѣдь къ этимъ костямъ, преподавать слово правоученія этимъ мертвымъ головамъ. Потому что изъ живыхъ головъ на одну нападетъ лихорадка и она трясеть собою, показывая этимъ, что ей казанье не по вкусу, но при этомъ забывая, что трести такъ сильно собою опасно, ибо больная голова можетъ какъ нибудь разшататься. А другія головы иногда слишкомъ уже бываютъ благосклонны къ проповѣднику; жлая какъ бы похвалить то, что говоритъ ксендзь казнодѣя, онѣ въ дремотѣ постоянно наклоняются къ низу и какъ бы обращаются съ такими словами: »хорошо вы гово-

*

рите проповѣдь, всенже казнодѣю. « Какъ уже тамъ ни говорить проповѣдникъ, это другой вопросъ; но дѣло въ томъ, что вы слишкомъ ужъ плохо слушаете. Иныя же головы во время проповѣди стрѣляютъ глазами... » И при этомъ кстати припомнить то, что нѣкогда сказавъ королевскій казнодѣя всендѣзъ Фабрицій ¹⁾: » когда встрѣтятся между собою глазами *ten* и *ta*, *ten* и *ta* ²⁾ и смотреть другъ на друга, то выйдетъ *tentatio*... » А по польски знаете что значить *ten-ta-tio*?— Повторяю— знаете что такое *ten-ta-tio*?—Искушеніе... Вотъ почему Іезекиль остался больше доволенъ своими мертвыми слушателями ³⁾. Въ другомъ мѣстѣ, объясняя слова Іисуса Христа, сказанныя Пресвятой Дѣвѣ: *quid mihi et tibi est, mulier?*—*что мнѣ и тебѣ жено?*—Младзьяновскій говоритъ: » Эй, Господи, употреби какое нибудь болѣе скромное и болѣе сдержанное слово; вѣдь въ Назаретѣ ты иначе умѣлъ говорить къ своей матери... Отчего же такъ скоро перемѣнилъ свое обхожденіе съ нею? Потому ли, что имѣешь уже другихъ, которые за тобою слѣдуютъ, приобрѣлъ уже себѣ послѣдователей, такъ о своей матери уже и не заботишься? О, не такъ! Господь Богъ нашъ любилъ казнодѣйство, а потому ему не нравилось, (какъ и намъ людямъ того же званія), когда во время проповѣди разговариваютъ. Чтожъ онъ дѣлаеть? Вотъ говорилъ Господь проповѣдь, народъ сбѣжался, всѣ *цыцъ*; какъ вдругъ пришла бы Пресвятая Дѣва, начала бы траговать съ Господомъ о постороннихъ предметахъ, начала бы во время проповѣди разговаривать и тѣмъ отрывать Господа отъ слова ученія. Поэтому Христосъ и сказалъ ей вышеприведенныя слова, чтобы она ему не мѣшала » ⁴⁾ По поводу словъ Евангелія: *arrorinquantes, ut au-*

¹⁾ Іезуитъ Валентинъ Гроза Фабрицій былъ придворнымъ проповѣдникомъ польскаго вкороля Сигизмунда III.

²⁾ Этотъ и эта т. е. мужчина съ женщиной.

³⁾ I, 174.

⁴⁾ III, 55—56.

derunt... Младзяновскій говоритъ: «не приходили на казанье Господне съ глазами, чтобъ посмотрѣть другъ на друга; не приходили съ языкомъ, чтобы болтать на казаньи Христовомъ или чтобы одно въ казаньи, именно что понравится, признавать хорошимъ, а другое что не понравится считать дурнымъ; не приходили также и съ руками, чтобы подавать казанье Христово словно кушанье то тому, то другому, какъ будто оно только къ нимъ относится; но приходили только съ ушами: ut audierunt.»¹⁾ Такіе же намеки тонкіе на невниманіе слушателей къ проповѣдамъ высказываетъ Младзяновскій и въ слѣдующемъ приступѣ одного слова, текстомъ для котораго онъ взялъ слова очереднаго евангелія: *facta est tranquillitas magna (и бысть тишина велика)*²⁾,— евангелія, въ которомъ разсказывается о бурѣ, постигшей апостоловъ во время плаванія по морю, между тѣмъ какъ Іисусъ Христосъ въ это время спалъ: «Не буду я сегодня говорить казанья. Почему же это? А потому, что Господь Іисусъ Христосъ спитъ, закрылъ глаза, не смотритъ. Но это совсѣмъ не уважительная причина: ибо это значило бы служить Господу только для вида. Ну, такъ потому я сегодня не буду говорить казанья, чтобы не разбудить Господа Іисуса, не нанести Ему безпокойства, не прервать Ему сна. Но и это не причина, потому что сегодня звонили на казанье³⁾, хоть и въ малый колокольчикъ, но все же звонили, да и по людямъ видно (за что слава Богу), что звонили, и однако этотъ звонъ не разбудилъ Господа Іисуса; не разбудилъ его также громовой шумъ и грохотъ самихъ даже морскихъ волнъ; *ipse vero dormiebat*,—значить, не разбудитъ его

¹⁾ I, 256.

²⁾ Матѣ. VIII, 26.

³⁾ Предъ началомъ казанья обыкновенно звонили въ колокольчикъ, для того чтобы заблаговременно дать знать присутствовавшимъ въ костелѣ о томъ, что имѣетъ быть говорено казанье и тѣмъ возбудить ихъ вниманіе.

и мое казанье. Въ такомъ случаѣ я приведу такую причину, которая имѣетъ большое значеніе для самого уже казнодѣя. Какъ это говорить казанье, когда Господь Иисусъ спитъ? Увида, что Господь Иисусъ спитъ, а проповѣдникъ говоритъ слово, ихъ милости (т. е. паны), да и простаки, начнутъ и себѣ спать во время проповѣди, вслѣдствіе чего у проповѣдника можетъ пропасть всякая охота продолжать казанье. Неосновательно, однакожъ, и по этой причинѣ прекратить слово, но лучше бы поступить такъ, какъ поступили ученики Господни: *suscitaverunt Eum*,—они разбудили Господа Иисуса. Это они сдѣлали для примѣра, чтобы всѣхъ тѣхъ, кто спитъ на казаньи, разбуживать; тѣмъ болѣе, что спящіе такимъ образомъ не важнѣе Господа Иисуса, котораго апостолы Господни разбудили: *suscitaverunt Eum*. Такимъ образомъ, хоть я и сказалъ, что сегодня не буду говорить казанья, но видно прійдется таки говорить, хотя впрочемъ скромно, тихо, шопотомъ, потому что Господь Иисусъ спитъ.*¹⁾ Говоря противъ обнаруженія слушателями столь явныхъ знаковъ невниманія къ безъинтереснымъ и незанимательнымъ казаньямъ, Млодзяновскій хлопочетъ, впрочемъ, не столько о себѣ, сколько вообще, вѣроятно, возстаётъ противъ укоренившагося въ польскомъ обществѣ обычая въ отношеніи къ проповѣдникамъ. Что же касается лично самого Млодзяновскаго, то какъ онъ самъ свидѣтельствуешь, онъ немогъ пожаловаться на подобное невниманіе къ нему его слушателей. Вотъ какъ онъ говоритъ объ этомъ, объясняя въ одной изъ своихъ гомилій первый стихъ очереднаго евангелія. »*Attendite*—слушайте. Вѣроятно вы думаете, что я замѣтилъ кого нибудь разговаривающимъ во время проповѣди и для того чтобы остановить его, говорю: *attendite*—слушайте внимательно? Я хочу оговорить подобное напомина-

¹⁾ II, 826—827.

ніе: я долженъ подражать Господу Іисусу Христу, а онъ въ нынѣшнемъ евангеліи говоритъ: attendite—слушайте.« »Attendite. Угѣшаю проповѣдниковъ: не печальтесь, если васъ слушаютъ иногда съ неохотою и не съ большимъ вниманіемъ; ибо и самъ Христосъ долженъ былъ возбуждать своихъ слушателей. Но я немогу жаловаться на моего слушателя, ибо постоянно вижу его attentum внимательнымъ въ слушаніи; по этому и нехочу пользоваться правомъ возбуждать его.« ¹⁾

Желая приобрѣсть вниманіе слушателей, каждый изъ проповѣдниковъ ломалъ голову, чтобы выдумать что нибудь новенькое, занимательное и замысловатое ²⁾. Всѣ эти черты проповѣдническаго изложенія опредѣлялись характеромъ того умственного воспитанія и образованія какъ слушателей, такъ и проповѣдниковъ, тѣхъ умственныхъ, такъ сказать, привычекъ и слабостей, которыя вошли въ плоть и кровь польской интеллигенціи съ тѣхъ поръ, какъ іезуитскіе коллегіумы и академіи сдѣлались единственными почти расадниками просвѣщенія по всей Рѣчи Посполитой. Схоластическое остроумничанье—вотъ болѣе общее названіе того главнаго способа, которымъ польскіе казнодѣи старались интересовать своихъ образованныхъ слушателей. Это остроумничанье выражалось въ видѣ такъ называемыхъ концептовъ (выдумокъ).

Млодзяновскій неуклонно слѣдовалъ требованіямъ современной ему проповѣднической моды. Въ своихъ проповѣдяхъ онъ не разъ ясно даетъ замѣтить, что онъ готовъ былъ всѣми мѣрами удовлетворять прихотливому вкусу своихъ слушателей. Такъ, въ приступѣ къ первой своей проповѣди, которая произ-

¹⁾ I, 351—352.

²⁾ II, 411.

несена была въ Люблинѣ, въ присутствіи членовъ трибунала, и текстомъ для которой были взяты слова очереднаго евангелія (въ недѣлю Троицы): *pac·vobis* миръ вамъ—Мюдзяновскій говоритъ: «По обычаю вошло въ обязанность, чтобы гость непременно разсказывалъ какія нибудь новости. Послѣ привѣтствій и взаимныхъ лобызаній, первый вопросъ къ гостю: а что тамъ слышно? какія новости? Чувствую, что и я гость на этой каедрѣ; поэтому и я буду говорить новости: турецкая война прекратится, московскія завоеванія остановятся, казацкая гордость присмирѣетъ, домашніе наши раздоры и несогласія исчезнутъ. Но откудажъ я все это знаю? Знаю хорошо и достоверно; потому что все это вышло не только изъ истиннаго и достовернаго источника, но отъ самой истины—Христа, который сказалъ *pac vobis*. А не обманетъ же насъ это извѣстіе? Не обманетъ, если заслужимъ это привѣтствіе исправленіемъ своей жизни и взаимнымъ *одолженіемъ* (слово короткое, но многозначительное). Съ своей стороны я предложу одинъ способъ приобрѣтенія мира и покоя, доказывая въ настоящемъ казаньи, что справедливый трибуналъ, справедливый судъ доставляетъ покой отчизнѣ. Пусть это будетъ *ad maiorem Dei gloriam*¹⁾. Или вотъ, наприимѣръ, какъ начинается Мюдзяновскій свое казанье на праздникъ непорочнаго зачатія Пресвятой Дѣвы Маріи. «Довольно уже я наговорилъ вамъ старыхъ вещей; скажу еще что нибудь новенькое. Многіе изъ васъ сейчасъ же вѣроятно подумаютъ себѣ: «еще ничего не сказалъ этотъ казнодѣя, а между тѣмъ увѣряетъ насъ, что уже много наговорилъ старыхъ вещей. Дѣйствительно, это новая мода,—начиная казанье, сразу же провозглашать, что уже довольно наговорено старыхъ вещей». Но я все таки утверждаю, что я уже много наговорилъ

¹⁾ Пусть это будетъ *ad maiorem Dei gloriam*—это обыкновенное у Мюдзяновскаго заключеніе каждаго приступа.

старыхъ вещей. Я говорилъ, напр., что Авраамъ родилъ Исаака, Исаакъ родилъ Якова и т. д. ¹⁾. А развѣ это не старая вещь? О, какая давняя это исторія! Что же новаго скажу я? Люди справедливо замѣтятъ при этомъ: *nihil novum sub sole*, ничто не ново подъ солнцемъ. А я однако думаю, что и въ томъ будетъ уже довольно новаго (въ обыкновенномъ смыслѣ слова), когда вы услышите то, чего еще неслыхали. Напр., это развѣ не было бы новостію, если бы, намѣреваясь доказывать, что Пречистая Дѣва зачата непорочно, взяли темой для казанья одно только это слово *Марія*? А между тѣмъ, дѣйствительно, въ этомъ одномъ словѣ *Марія* заключается сильнѣйшее доказательство непорочнаго зачатія Пресвятой Дѣвы. Кликнуть напр. въ домѣ какого нибудь шляхтича или сенатора: *do pana!* вотъ сей часъ всякій и догадается, что идетъ рѣчь объ этомъ шляхтичѣ или сенаторѣ. Такъ точно и здѣсь: кто только услышитъ сладчайшее имя *Марія*, сей часъ же долженъ догадаться, что это есть основаніе, аргументъ, доводъ ея непорочнаго зачатія. Но на этотъ разъ пусть будетъ предметомъ новымъ, предметомъ еще вами неслышаннымъ и то, когда я буду доказывать слѣдующее: потому Дѣва Богородица, та, которой имя *Марія*, потому непорочно зачата, то она есть *serenissima Regina Poloniae*, наяснѣйшая королева польская. Пусть это будетъ *ad maiorem Dei gloriam*. Кончивши раскрытіе такого курьезнаго доказательства непорочнаго зачатія Богородицы, Млодзяновскій говорить: вотъ имѣете доказательство непорочнаго зачатія Пречистой Дѣвы въ томъ, что она есть наяснѣйшая королева польская. Если не хотите считать его новымъ, то вольно вамъ окрестить его и старымъ. Но кто

¹⁾ Предъ началомъ казанья обыкновенно прочитывалось проповѣдникомъ все очередное евангеліе. Этотъ обычай существуетъ у польскихъ проповѣдниковъ и теперь.

нибудь изъ васъ скажетъ: «пожалуй, мы принимаемъ его за новое, тѣмъ болѣе что и титулъ Пресвятой Дѣвы наияснѣйшая королева польская не слишкомъ еще давній, но — съ условіемъ, чтобы ксендзъ казнодѣя присокупилъ еще что нибудь новое». Незнаю, чтобы вамъ еще сказать новаго. А вотъ что скажу еще новаго». И послѣ этого Млодзяновскій начинаетъ подтверждать непорочное зачатіе Богородицы еще однимъ новымъ аргументомъ, именно тѣмъ, что *бѣса повѣсили*, да, именно тѣмъ, что бѣса повѣсили. Намъ вѣроятно придется ниже выписать цѣликомъ это другое не менѣе куріозное доказательство непорочнаго зачатія; теперь же скажемъ только, что, кончивши раскрытіе и этого новаго доказательства, вызваннаго якобы желаніемъ слушателей, нашъ проповѣдникъ уже самъ отъ себя запрашивается еще на одно новое доказательство того же непорочнаго зачатія. Онъ говоритъ: «Я уже думалъ было совершенно покончить свои новыя доказательства непорочнаго зачатія Богородицы, какъ мнѣ пришло въ голову еще одно новое, ибо доселѣ я нигдѣ еще его не слышалъ, но вмѣстѣ и старое, ибо вижу, что каждый одинъ у другаго его списываетъ». И послѣ этого Млодзяновскій начинаетъ доказывать непорочное зачатіе еще тѣмъ, что, тогда какъ въ родословіи Иисуса Христа, помѣщенномъ у евангелиста Маттея, имя Пресвятой Дѣвы ясно упоминается: *Joseph virum Mariae, de qua natus est Iesus Christus*,—въ родословіи помѣщенномъ у евангелиста Луки, это имя уже не упоминается а упоминается только имя Иосифа, мнимаго отца Иисуса Христа¹⁾).

Другая сторона художественности польской проповѣди изучаемой нами эпохи, выходя изъ того же, но только съ другою цѣлью пускавшася въ ходъ, заискиванія кознодѣевъ предъ своими слушателями, выражалась нѣсколько иначе. Проповѣд-

1) IV, 292—299.

ники доланы были преподавать нравственные уроки своему обществу; въ изучаемую нами эпоху они взяли на себя обязанность преподавать уроки и социально-политическіе. Но дѣлать это просто, серіозно, съ пастырскою строгостью и авторитетомъ нельзя было въ то время, когда грубое, не облагороженное правильнымъ воспитаніемъ и образованіемъ, шляхетское самолюбіе, тупая шляхетская гордость достигла самыхъ крайнихъ размѣровъ, когда все менѣе сильное, но болѣе умное и хитрое, проникнуто было духомъ ласкательства панегиризма по отношенію къ ясно-вельможному панству. Польскіе проповѣдники, воспитанные въ школахъ приспособленія, въ школахъ, учившей, что цѣль оправдываетъ всякія средства, неспособны были поддержать важности, достоинства и истиннаго духа церковной проповѣди въ это время, время шляхетской разгнужданности и своеволия, неспособны были поставить церковное слово выше всѣхъ недуговъ вѣка. И вотъ съ польской церковной кафедрой стало слышаться нравоученіе и религіозное и социально-политическое не въ видѣ серіозныхъ пастырскихъ наставленій, а въ видѣ шутовой и остроумной сатиры. Съ одной стороны, проповѣдники стали употреблять всѣ усилія, чтобы какъ можно лучше маскировать свои нравственно-политическіе уроки, преподавать ихъ больше въ видѣ тонкихъ намековъ, такъ чтобы гордый и самолюбивый польскій панъ не могъ имѣть къ ксендзу казнодѣѣ никакой претензіи, хотя бы ясно понималъ и чувствовалъ, что ксендзъ казнодѣя говоритъ вѣроятно и на его счетъ; съ другой стороны проповѣдники старались, чтобы свои нравственно-политическіе уроки представлять въ какъ можно болѣе пріятномъ для слуха видѣ, чтобы какъ можно болѣе услаждать горькія пилюли своего нравоученія. Тотъ же гордый и самолюбивый польскій панъ, ясно понимая и чувствуя, что ксендзъ казнодѣя говоритъ вѣроятно и на его счетъ и говорить иногда колко и вѣдо, долженъ

быть въ то же время чувствовать и удовольствіе отъ того, что говорить всендѣ казнодѣя. Остроумная шутка, вспоможенная тонкимъ схоластическимъ концептомъ, всего лучше могла достигать той и другой цѣли, и польскія проповѣди изучаемой нами эпохи дѣйствительно представляютъ намъ чудовищную амальгаму, составленную изъ схоластическихъ тонкостей и сатирическаго комизма.

Млодзяновскій и въ этомъ отношеніи неуклонно слѣдовалъ за требованіями современной ему проповѣднической моды. Въ своихъ проповѣдяхъ онъ довольно часто упоминаетъ о тѣхъ трудностяхъ, которыя предстояли проповѣднику, рѣшавшемуся болѣе или менѣе прямо высказывать проповѣдническую правду. «Говорить правду панямъ и великимъ панамъ, особенно же ласкавымъ къ казнодѣѣ—это поистинѣ великое дѣло, замѣчаетъ Млодзяновскій въ своей проповѣди на праздникъ Іоанна Крестителя, обличавшаго Иродіаду и Ирода ¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ, намѣреваясь говорить казанье о необходимости мира и согласія въ жизни домашней, семейной, Млодзяновскій указываетъ намъ, какъ принимались панами политическіе совѣты проповѣдника. «Говорить казанье о мирѣ и согласіи цѣлой короны—не мое это дѣло, не съ моею головою братья за это; хоть дѣйствительно у насъ теперь въ коронѣ зараждаются раздоры, интриги, партіи, но придется, видно, молчать объ этомъ; потому что рѣчь о такомъ предметѣ скорѣе бы только оскорбила пановъ, чѣмъ поправила дѣло. Паны и самое умѣренное и скромное напоминаніе принимаютъ за клевету и оскорбленіе. Высота положенія думаетъ, что она не можетъ ошибаться. Поэтому я буду говорить теперь о мирѣ и согласіи семейномъ хозяйскомъ» ²⁾. Замѣтили ли вы, обращается разъ Млодзяновскій

¹⁾ III, 49.

²⁾ II, 327.

къ своимъ слушателямъ, какая иногда постигаетъ казнь казнодѣевъ? Такая казнь, что они вдругъ ни съ того ни съ сего не могутъ посчитать *трехъ*.. Святая теологія уже догадывается, вѣроятно когда бываетъ такая казнь на казнодѣевъ, именно она бываетъ на праздникъ Святыя Троицы. Отецъ—Богъ единъ, Сынъ—Богъ единъ, Духъ Святой—Богъ единъ. Посчитай же все это, казнодѣя, собери въ одну сумму. Оказывается, что казнодѣя не умѣетъ посчитать *трехъ*, ибо говорить казнодѣя: не три Бога, а единъ Богъ. А вы, почтенные слушатели, догадываетесь ли, когда казнодѣя не можетъ посчитать *трехъ*? Тогда, когда слабому казнодѣю приходится говорить къ людямъ знаменитымъ. Достоинство слушателя возбуждаетъ охоту говорить, но дѣлаетъ не прочною безопасность рѣчи¹⁾. «Какая это прекрасная мать правда,—говорить еще въ одномъ мѣстѣ Млодзяновскій,—а между тѣмъ что жъ? имѣетъ самое дурное дѣтище: *odium patit!* Отъ правды рождаются ненависть и гнѣвъ; и крестины этихъ дѣтей бывають самыя великолѣпныя. Въ воскресенье или въ праздникъ, послѣ казанья, начнетъ иной ненавидѣть казнодѣйскую правду, вотъ и родится у него дочь—ненависть; начнетъ другой гнѣваться на эту же правду, вотъ и родится у него сынъ—гнѣвъ. Кто же мать ихъ? правда казнодѣйская: *veritas odium patit*²⁾. Все это заставляло и Млодзяновскаго не отступать отъ утвердившагося въ его время проповѣдническаго обычая. Въ одной своей проповѣди онъ открываетъ намъ, какой, по его мнѣнію, долженъ быть идеаль настоящаго, хорошаго казанья. Объясняя слова Иисуса Христа: *simile est regnum coelorum grano sinapis*, (*подобно есть царствіе небесное зерну горюшичну*)³⁾,—проповѣдникъ нашъ говоритъ, между прочимъ: «Бываетъ иногда казанье не сваренное, не хорошо изготовленное,

¹⁾ I, 264.

²⁾ II, 129.

³⁾ Матѳ. XIII, 31.

а потому и неудобное для душевнаго желудка. Другое казанье, хоть и сварилось, но оно таково, что станетъ костью въ горлѣ. Не таково настоящее, хорошее казанье. Оно похоже на горчицу: ущипнетъ, но не укуситъ, царапнетъ, но не поранитъ, задѣнетъ, но не порѣжетъ. Казанье должно быть словно твоя горчица, въ которой горечь соединена съ сладостію ¹⁾).

Когда польскій казнодѣя современной Млодзяновскому эпохи, удаляясь изъ сферы общаго религіознаго и соціально-политическаго нравоченія, обращалъ свою рѣчь къ живымъ опредѣленнымъ лицамъ, особенно лицамъ, по выраженію Млодзяновскаго, ласкавымъ къ казнодѣѣ, тогда изъ устъ его нельзя было ожидать ничего другаго, кромѣ словъ самаго льстиваго панегиризма; все остроуміе проповѣдника расходовывалось тогда на изобрѣтеніе только такихъ словъ. Вообще, панегиризмъ, опредѣлявшій собою направленіе и содержаніе всей тогдашней польской литературы, пашель для себя обширное мѣсто и обильное приложеніе и на церковной кафедрѣ. Выражаясь здѣсь въ похвальныхъ словахъ въ честь праздниковъ Господнихъ, въ честь Богородицы, въ честь святыхъ патронновъ польскихъ, а такъ же въ обращеніяхъ проповѣдника къ живымъ лицамъ, къ магнатамъ и епископамъ, онъ особенно рельефно выражался въ надгробныхъ словахъ, въ которыхъ до небесъ превозносились сколько покойники, столько же, если не болѣе, живые члены одной съ ними фамиліи, или лучше самая эта фамилія. Млодзяновскій и въ этомъ отношеніи, какъ увидимъ, отдалъ полную дань своему вѣку.

Но не подъ одними только что изложенными требованіями проповѣднической моды образовался художественный характеръ проповѣдей Млодзяновскаго. Мы свазали, что на образованіе его имѣла вліяніе и другая еще сила. Это была вѣрп-

¹⁾ II, 335.

кая и могучая сила совершихся воочію проповѣдника фактовъ и сила личнаго настроенія самого проповѣдника, настроенія, произведеннаго этими фактами.

Во времени Млодзяновскаго начали уже явно обнаруживаться печальные плоды того поворота въ религиозной, общественной и политической жизни Польши, который въ концѣ XVI вѣка устроили въ ней іезуиты. Доведенное до фанатизма деморализованнаго польское общество не въ силахъ уже было больше поддерживать столбовъ Рѣчи Посполитой, и вотъ эти столбы начали разшатываться. Люди, не потерявшіе еще въ конецъ политическаго смысла, хорошо видѣли близкое паденіе своей отчизны. Горячій патріотизмъ одного изъ такихъ людей, Оомы Млодзяновскаго, не могъ выдержать предъ такими грозными и знаменательными событіями жизни, какія совершались на его глазахъ, и, читая его проповѣди, мы можемъ нѣсколько представить себѣ, какая скорбная драма происходила тогда въ душѣ нашего проповѣдника. Вкусъ вѣка, казнодѣйская мода заставляла его острить, шутить, смѣяться, а между тѣмъ событія жизни были таковы, что при нихъ было не до смѣху. И вотъ Млодзяновскій, говоримъ, не выдерживаетъ до конца искусственной роли, въ какую ставило его званіе тогдашняго *казнодѣи*: отдавши должное этому званію, показавши достаточно въ началѣ проповѣди свой умъ въ разнаго рода выдумкахъ и шуткахъ, въ концѣ проповѣди онъ даетъ полную волю своему непосредственному чувству, и въ простыхъ, искреннихъ рѣчахъ начинаетъ оплакивать бѣдствія своей *милой отчизны* то описывая недавнее прошлое и указывая на печальные плоды его въ настоящемъ, то въ самыхъ поразительно—вѣрныхъ чертахъ предугадывая на основаніи настоящаго отдаленное будущее, то, наконецъ, взывая къ Богу, св. Богородицѣ и патронамъ польскимъ съ горячею мольбою о помощи и заступничествѣ. Эти рѣчи производятъ на васъ впечатлѣніе совершенно

другое, чѣмъ рѣчи перваго рода. Тамъ вы видите предъ собою остроумнаго схоластика, на разные лады кривляющагося не столько для нравоученія, сколько для потѣхи празднои толпы; эти кривлянія способны иногда вызвать улыбку на вашихъ устахъ, вы даже иногда подивитесь ихъ оригинальности, ловкости и прочимъ рѣдкимъ качествамъ, но въ концѣ концовъ вамъ становится жалко за человѣческое и религіозное достоинство проповѣдника и совѣстно за попираемую имъ важность и неприкосновенность церковной каедры и другихъ священныхъ предметовъ. Здѣсь же—въ рѣчахъ послѣдняго рода вы видите предъ собою совершенно другаго человѣка: недавній шутникъ какъ будто опоминается, начинаетъ понимать все важное значеніе своего проповѣдническаго званія при видѣ грозной кары Божіей, висящей надъ его *милой отчизной*, и въ виду того жалкаго усыпленія, которое охватило его безпечныхъ соотечественниковъ. Все это даетъ ему смѣлость прямо, серьезно и просто (что тогда было совершенно не въ модѣ) высказывать свои мысли и чувства, и тогда рѣчь его дышетъ полною искренностію и задушевностію, непосредственнымъ краснорѣчіемъ сердца. Вы можете не сочувствовать нѣкоторымъ тенденціямъ проповѣдника, на которыхъ ясно видится печать *societatis Iesu*, но вы не можете не цѣнить его любви къ погибающему отечеству, любви, служащей для проповѣдника причиной его внутреннихъ страданій и выражающейся въ такихъ горячихъ словахъ.

Такая двойственность въ отношеніяхъ Млодзяновскаго къ современнымъ явленіямъ жизни, то въ формѣ остроумной, легкой и шутилой сатиры, то въ формѣ плачевныхъ и скорбныхъ іереміадъ, такое двойственное желаніе проповѣдника—удовлетворить, съ одной стороны требованіямъ современнаго общественнаго вкуса и проповѣдническаго обычая, а съ другой—требованіямъ своего собственнаго личнаго чувства и гроз-

ной серьезности совершавшихся предъ его глазами событій, служатъ причиною того, что каждая его проповѣдь раздѣляется на двѣ, совершенно отличныя другъ отъ друга по своему художественному характеру, части. Самъ проповѣдникъ обозначаетъ одну изъ нихъ заглавіемъ: *первая часть*, а другую — *вторая часть*. Одного характера съ первою частию постоянно бываетъ и приступъ, непосредственно предшествующій ей и составляющій третье (наименьшее) отдѣленіе проповѣди въ томъ случаѣ, если она есть казанье (слово), а не гомилія (бесѣда). Въ соединеніи съ этимъ приступомъ первая часть вполне прилично можетъ быть названа тою *pars ridicula*, которая составляла необходимую принадлежность западной средне-вѣковой проповѣди; вторую же часть, приспособляясь къ упомянутому техническому термину средне-вѣковыхъ гомилетикъ, можно назвать, особенно въ вѣкоторыхъ случаяхъ, — *pars dolorosa*.

Послѣ этихъ общихъ разсужденій приступимъ къ ближайшему знакомству съ художественностію проповѣдей Млодзяновскаго, и сначала познакомимся съ художественностію первой части, а потомъ — второй.

Когда мы говоримъ, что Млодзяновскій въ первой части своихъ проповѣдей неуклонно слѣдовалъ направленію современной ему проповѣднической моды, то этимъ хотимъ выразить только общій характеръ его *клянадзѣйскаго искусства*, хотимъ заявить только полнѣйшую солидарность этого искусства съ духомъ времени, въ которое жилъ проповѣдникъ. Между тѣмъ, мы уже знаемъ, что сами современники Млодзяновскаго, каковъ напр. каноникъ познанскій Стефанъ Моренскій, находили въ его проповѣдяхъ нѣчто новое, нѣчто такое, что не совсѣмъ согласовалось съ обычными до сихъ поръ казнодзѣйскими приѣмами, находили въ нихъ и рѣдкій методъ, и ориги-

нальное изобрѣтеніе—словомъ какіе-то особенные, не совсѣмъ обыкновенные литературно-гомілетическіе приемы. Дѣйстви-тельно, будучи вполне согласно съ общимъ духомъ и характеромъ тогдашней проповѣди, вазнодѣйское искусство Млодзяновскаго проявилось все-таки своимъ особеннымъ, преимуще-ственно ему одному свойственнымъ, образомъ.

Это произошло, главнымъ образомъ, по слѣдующей при-чинѣ. Въ своихъ проповѣдяхъ Млодзяновскій, какъ самъ онъ говоритъ въ предисловіи къ ученому читателю, «хотѣлъ испол-нить обязанности профессора положительной теологіи (*theologiae positivae*)». Чтожъ такое эта *theologia positiva*? «Раз-ныя бываютъ теологіи», отвѣчаетъ намъ проповѣдникъ въ присту-пѣ къ одному изъ своихъ казаній: «есть теологія *contraversa*, задача которой защищать вѣру противъ еретиковъ; другая теологія называется *scholastica*, въ которой рѣшаютъ вопросы, выводимые изъ членовъ вѣры; этой теологіей я нѣсколько воспользовался на праздникъ Святой Троицы ¹⁾. Третья теоло-гія называется *magalis*, задача которой разрѣшать *casus* или недоумѣнія и трудности, относящіяся къ совѣсти. Наконецъ, есть одна теологія, которая называется *positiva*, т. е. полагающая въ основаніе, или лучше истолковывающая, изъясняю-щая священное Писаніе. Священное Писаніе есть фундаментъ вѣры; поэтому толковать священное Писаніе, значитъ полагать этотъ фундаментъ. Въ своихъ проповѣдяхъ я обыкновенно пользуюсь этой теологіей, заботаю больше о томъ, чтобы тол-ковать священное Писаніе, нежели о томъ, чтобы только при-водить его въ доказательство моихъ собственныхъ мыслей» ²⁾.

Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ преслѣдованіемъ своихъ об-

¹⁾ Млодзяновскій намскаетъ на два свои катихизическія казанья о Св. Троицѣ, о которыхъ мы говорили выше.

²⁾ I, 283.

щия проповѣдническихъ цѣлей, Млодзяновскій являлся на кафедрѣ какъ человекъ извѣстной профессіи, какъ ученый, преслѣдующій одну спеціальность, или лучше сказать, эту свою профессію, эту свою богословскую спеціальность онъ захотѣлъ употребить какъ орудіе и средство для достиженія своихъ собственно-проповѣдническихъ цѣлей, захотѣлъ, очевидно, потому, что это показалось для него наиболѣе сподручнымъ. И вотъ толкованіе священнаго Писанія переносится Млодзяновскимъ съ школьной кафедры и на церковную и приурочивается имъ именно къ первой части всякой его проповѣди. Къ этому толкованію проповѣдникъ приступаетъ во всеоружіи учености и глубокой эрудиціи. Въ своихъ проповѣдяхъ Млодзяновскій обнаруживаетъ большое знакомство съ еврейскимъ и греческимъ текстомъ священнаго Писанія и съ толкованіями на него отцовъ и учителей церкви, какъ латинской, такъ и греческой, до позднѣйшаго времени. Тексты новаго завіта сирскій, халдейскій и арабскій тоже извѣстны ему не по одной наслышкѣ. По всему видно, что проповѣдникъ хорошо знакомъ былъ съ восточными языками, и это не покажется сомнительнымъ, если припомнимъ, что Млодзяновскій прожилъ нѣсколько лѣтъ на Востоку.

Желаніе нашего проповѣдника и на церковной кафедрѣ примѣнить свою школьную профессію имѣло по отношенію къ его проповѣдамъ два главныхъ и весьма важныхъ слѣдствія. Прежде всего, оно рѣзко опредѣляло собою кругъ матеріаловъ, которыми долженъ былъ пользоваться проповѣдникъ, опредѣляло сферу его проповѣдническаго запаса, словомъ, оказало сильное вліяніе на такъ называемое изобрѣтеніе. Преніе польскіе проповѣдники одного съ Млодзяновскимъ направленія главный и существенный матеріалъ для своихъ проповѣдей заимствовали то изъ языческаго классицизма, то изъ знаній естественныхъ, причисляя сюда астрологию, хиромантию и другія подобныя; все же свое отношеніе къ священному Писанію огра-

ничивали почти тѣмъ только, что брали изъ него отрывочные тексты для выведенія изъ нихъ темы; если же приводили мѣста священнаго Писанія и въ дальнѣйшемъ ходѣ своей рѣчи, то въ такомъ же отрывочномъ видѣ, для голословнаго только подтвержденія своихъ мыслей. Млодзяновскій, напротивъ, дѣлаетъ священное Писаніе существеннѣйшимъ своимъ матеріаломъ и сосредоточиваетъ на немъ свое преимущественное вниманіе; священное Писаніе служитъ для него исключительною канвою, на которой онъ самыми разнообразными способами выдѣлываетъ свои казнодѣйскіе узоры, служитъ главнымъ стволемъ, къ которому онъ прикрѣпляетъ всѣ свои казнодѣйскіе отпрыски. Всѣ свои мысли онъ основываетъ на священномъ Писаніи, всѣ свои примѣры онъ приводитъ изъ священной исторіи ветхаго и новаго завѣта. Онъ никогда не находилъ въ необходимости приводить, подобно Міаковскому, въ примѣръ своимъ слушателямъ курочку или другую какую нибудь птицу. У него подъ рукою оказался обильный запасъ примѣровъ другаго рода. Намѣтивши какое нибудь мѣсто священнаго Писанія, онъ останавливается на немъ довольно продолжительное время и обсуждаетъ его со всевозможныхъ сторонъ. Въ этомъ случаѣ, кромѣ его собственнаго, лично ему принадлежащаго, пониманія этого мѣста, онъ пользуется еще толкованіями отцовъ и учителей церкви. Мыслямъ и мнѣніямъ этихъ послѣднихъ вслѣдствіе этого отведено также значительное мѣсто въ казнодѣйской мастерской Млодзяновскаго, хотя впрочемъ настолько, насколько это могло служить къ принятому проповѣдничкомъ способу толкованія священнаго Писанія. Такимъ образомъ весь проповѣдническій запасъ Млодзяновскаго не выходилъ изъ сферы христіанскаго церковнаго матеріала. Правда, въ тѣхъ случаяхъ, когда проповѣдникъ, по какимъ либо обстоятельствамъ, уклоняется отъ толкованія священнаго Писанія онъ, подобно прочимъ своимъ собратьямъ, обнаруживаетъ ав-

ную склонность къ матеріалу, совершенно чуждому христіанскимъ источникамъ. Его такъ и тянетъ въ эту сторону. Такъ, въ томъ случаѣ, когда проповѣдникъ вмѣсто *theologiae positivae* закатѣлъ воспользоваться *theologia scholastica*—именно въ казаньскъ на праздникъ Святыя Троицы, онъ и шагу не можетъ ступить безъ любимаго Аристотеля. Когда ему оказалось здѣсь нужнымъ опредѣлить, что такое божественная природа, онъ сейчасъ же обращается къ Аристотелю: «Аристотель, говоритъ онъ, описываетъ природу такъ: *est principium motus et quietis*. Когда оказалось нужнымъ дознать, что такое рожденіе или сыновство, проповѣдникъ идетъ за помощію къ тому же Аристотелю: «философія вмѣстѣ съ Аристотелемъ говоритъ, что она есть *processio viventis a vivente similitudine naturae*» и т. под. ¹⁾. Въ другихъ случаяхъ, проповѣдникъ, какъ увидимъ послѣ, не прочь воспользоваться разными анекдотами и народными разсказами. Но какъ тѣхъ, такъ и другихъ случаевъ немного, всего вмѣстѣ четыре или пять; во всѣхъ же остальныхъ Младзьяновскій неуклонно слѣдуетъ сразу принятому намѣренію держаться исключительно своего спеціальнаго матеріала, и это-то сразу принятое намѣреніе и не допускало его, быть можетъ, противъ его собственной воли, готовой охотно слѣдовать за обычаемъ вѣка, вторгаться поваше въ другія области.

Рѣшимость Младзьяновскаго толковать съ церковной кафедрой священное Писаніе имѣло еще и другое важное слѣдствіе по отношенію къ его проповѣдямъ, именно она опредѣлила собою и вышнюю ихъ литературную форму, непосредственно породила изъ себя способъ, методъ ихъ литературнаго построенія. Въ этомъ отношеніи Младзьяновскій выступилъ изъ колеи, пробитой его предшественниками. Прежде

1) I, 191.

всего, онъ вывелъ на свѣтъ Божій гомилію (бесѣду), какъ самую удобную форму для толкованія свящ. Писанія. Мы уже замѣчали выше, что съ XVII вѣка употребленіе гомиліи было совершенно забыто въ польскомъ проповѣдничествѣ и что ея мѣсто заняло исключительно казанье (слово). Поэтому, вводя на церковную кафедру забытую форму проповѣди и отступая, такимъ образомъ, отъ вѣрно укоренившагося обычая времени, (какъ самъ онъ говоритъ въ предисловіи къ изданію своихъ проповѣдей), Млодзяновскій счелъ нужнымъ снабдить гомилію приличной рекомендаціей предъ своими слушателями. Вотъ эта рекомендація, повторенная съ нѣкоторыми вариациями нѣсколько разъ въ началѣ тѣхъ гомилій, которыя были первыми въ проповѣднической практикѣ Млодзяновскаго: «Трибуналь собирается въ ратушу, войско въ лагеря, земледѣльцы въ поле, а я собираюсь посмотрѣть проповѣдническія нивы. Вижу испанцевъ, италянцевъ, нѣмцевъ и нашихъ поляковъ, работающих на проповѣдническомъ полѣ; но всѣ они трудятся на новыхъ, еще не бывшихъ въ употребленіи участкахъ, обрабатываютъ все новыя нивы. Бросаю взоръ свой дальше, вотъ въ сторонѣ лежитъ безъ всякаго употребленія одно старое, но обширное поле: въ одну руку оно касается самого Константинополя и Антиохіи, и сѣялъ здѣсь когда-то святой Златоустъ, въ другую руку оно доходитъ до Африки и работалъ здѣсь на немъ учитель Августинъ; въ третію руку это поле касается Италіи, Рима, Равенны и Медиолана, Франціи и Англіи, а сѣяли на немъ въ Римѣ святой Григорій Великій, присѣялъ кое-что здѣсь и святой папа Левъ; въ Равеннѣ сѣялъ Хрисоломъ, въ Медиоланѣ святой Амвросій; во Франціи сѣяли ангельскій докторъ Тома (Аквинатъ), Бонавентура, св. Ремигій, Бернардь, Сальвіанъ, Максимъ, Евсевій Галльскій, а въ Англіи Беда Достопочтенный и др. Вы спросите меня: что за загадку говорю я? Что я разумѣю подъ этимъ новымъ полемъ и что подъ

стариннѣ, обширнѣ, но лежащимъ теперь безъ всякаго употребленія? Новое поле проповѣдническое—это тотъ способъ проповѣди, когда, избравши какую нибудь тему, проповѣдникъ разными мѣстами Писанія доказываетъ одинъ и тотъ же предметъ. Такой способъ можно дѣйствительно назвать казнодѣйскою новостью, потому что такъ не проповѣдывали древніе отцы церкви. Старое поле проповѣдническое это гомилія. Что такое гомилія? Это толкованіе цѣлаго евангелія, читаемаго въ извѣстное время. Этимъ способомъ проповѣдывали древніе отцы церкви, но теперь онъ лежитъ безъ употребленія. «Его можно назвать, говорить Млодзяновскій въ другомъ мѣстѣ, ново-стариннѣ, потому что теперь такъ не проповѣдуютъ, и староповиннѣ, потому что его употребляли древніе отцы церкви» ¹⁾. Гомилія дала Млодзяновскому возможность отрывочно, не слѣдуя никакому логическому порядку мыслей, говорить за одинъ разъ о самыхъ разнообразныхъ матеріяхъ: на одинъ и тотъ же стихъ евангелія проповѣдникъ приводилъ множество какъ своихъ собственныхъ не похожихъ другъ на друга толкованій, такъ и толкованій, принадлежащихъ отцамъ церкви. Для того, чтобы нагляднѣе видѣть это, приведемъ начальный отрывокъ изъ гомиліи Млодзяновскаго на праздникъ Игнатія Лойолы. Проповѣдникъ беретъ первый стихъ очереднаго евангелія (Лук. 10, 1—15) и такъ начинаетъ гомилію: *designavit Dominus et alios septuaginta duos* избралъ Господь и другихъ семьдесятъ два ученика. Святой Лука, говоря о назначеніи другихъ 72 учениковъ, употребилъ слово *Dominus*, панъ: *designavit Dominus*. Когда теологія *in materia de justitia* говоритъ о господствѣ, о панованьѣ, то опредѣляетъ его такъ: оно есть *libera dispositio* свободное распоряженіе. Когда уже кто панъ *dominus*, въ томуъ

1) II, 28; IV, 558—559 и 606. См. также III, 21.

еще *dominus et heres*—панъ и дѣдичъ, какъ предъ этимъ называли себя польскіе короли, то онъ имѣеть свободное распоряженіе, дѣлаеть что угодно и вѣтъ для него закона,—«*designavit*. Въ костелѣ есть обычай однихъ называть панами, именно епископовъ: такъ напримѣръ на утрени, когда присутствуетъ бискупъ, то обращаются къ нему не иначе, какъ вотъ такъ: *iube «domine» benedicere*; другимъ же костелъ говоритъ только *iube «domine», benedicere*, немного уже, такъ сказать, отсѣкаетъ для нихъ этого панованья. Святый же Лука, говоря о Спасителѣ нашемъ, опредѣляющемъ учениковъ на должность, ставитъ слово *dominus* панъ, панъ весь совершенно, панъ безъ всякаго усѣченія; потому что дѣйствительно, когда его милость дѣлаеть все такъ, какъ настроить его другіе, то это уже не *dominus* или *domnus*, но только *dnus*, это порховка, а не панъ, дѣлаеть такъ, какъ его настроить. Въ Евангеліи вѣтъ ни одной главы, гдѣ бы не встрѣчалось имя *Iesus*. Но имя *Dominus*, панъ, соединенное съ словомъ *Iesus*, полагается преимущественно тогда, когда Господь Иисусъ восходитъ на свой престолъ: *et Dominus quidem Iesus assumptus est in coelum*; когда также просили о чемъ нибудь Иисуса, то тоже называли его паномъ: *Domine ut videam*, или: *Domine, salva nos; regimus*. Въ приведенномъ стихѣ Евангелистъ самъ уже отъ себя называетъ его паномъ: *designavit Dominus*. Это потому, что Господь Иисусъ Христосъ исполняетъ въ этомъ мѣстѣ польскую пословицу: «если панъ, то не ходи самъ». И дѣйствительно, хорошая у Господа свита: 12 придворныхъ, не безъ Іуды однако, да покоевыхъ и коморниковъ 72, не говоря уже о другихъ послѣдователяхъ. *Designavit*. Вотъ у меня панъ, когда можетъ дать, пожаловать, возвысить. Потому-то Господь Иисусъ Христосъ и называется паномъ безъ всякой придачи: *designavit Dominus. Designavit*. Когда Господь Иисусъ дѣлаеть для себя бичъ изъ веревочекъ, то при этомъ не

упоминается имени Иисусъ. Дѣйствительно, это имя любви, милости, сладости и въ письмѣ, и въ живой рѣчи; поэтому для него неприлично быть въ сосѣдствѣ съ словами, означающими суровость: *flagellum de funiculis*, неприлично этому имени бичевать когонибудь. Но не упоминается тамъ и имени *Dominus*; въ Евангеліи Іоанна, въ главѣ второй, мы читаемъ только: *cum fecisset quasi flagellum de funiculis*. Напротивъ, теперь, когда говорится о томъ, что Господь нашъ производитъ разборъ, возвышаетъ однихъ надъ другими, выводитъ *ex aequalitate*, то называется *sine addito* именемъ: *designavit Dominus*. Въ этомъ заключается такое нравоученіе: не тѣмъ проявляешь ты свое панство, если приказываешь бить; но тѣмъ, когда дѣлаешь добро одному и другому, возвышаешь однихъ надъ другими. »*Designavit*. Св. Іоаннъ! Почему же ты не объявилъ намъ, кто это сдѣлалъ бичъ изъ веревокъ? Почему ты сказалъ только: *cum fecisset*? Св. Іоаннъ отвѣчаетъ: »читай тамъ выше«! Читай выше,—св. Евангелистъ говоритъ: *descendit Carphanaum ipse*—онъ пошелъ въ Капернаумъ. Кто жъ это онъ, св. Іоаннъ? Святый Іоаннъ отвѣчаетъ: »я уже разъ сказалъ объ этомъ. Читай еще выше« *hoc fecit initium signorum Iesus*. Для чегожъ это такъ далеко отсюда дотуда? Гдѣ то тамъ высоко, въ стихѣ 11-мъ поставлено имя Иисусъ, и только уже въ стихѣ 15-мъ говорится: *fecit flagellum de funiculis*. Позвольте мнѣ примѣнить это къ моему ордену (т. е. иезуитовъ). *Flagellum de funiculis* бичъ изъ веревочекъ—это принадлежность школъ для наказанія молодежи. Орденъ нашъ явился для воспитанія юношества не сейчасъ послѣ Господа Иисуса, но почти *in fine saeculorum*, въ 15 вѣкѣ, все одно какъ тамъ въ 15 стихѣ, послѣ Господа Иисуса; поэтому онъ постоянно и отъкликается къ Господу Иисусу, отъ имени котораго и названъ: *hoc fecit initium signorum Iesus*. »*Designavit*.« Св. Августинъ говоритъ: *Sicut enim viginti quatuor ho-*

ris totus orbis peragitur atque lustratur, ita misterium illustrandi orbis per Evangelium Trinitatis in septuaginta duobus discipulis intimatur; ter enim viginti quatuor septuaginta duo faciunt. Чѣмъ христіанская вѣра прежде всего отличается отъ разныхъ невѣрій жидовскихъ, турецкихъ, аріанскихъ (социніанскихъ)? Тѣмъ, что мы вѣруемъ во св. Троицу. Возьмемъ же это число три и спросимъ: сколько день съ ночью имѣютъ часовъ?—24. Составляя это число съ числомъ 72, спросимъ: трижды 24 сколько будетъ? Августинъ отвѣчаетъ: 72. Нашъ орденъ, сравнительно съ другими великими и знаменитыми орденами въ костелѣ, стремится къ подражанію 72 ученикамъ въ особенностяхъ относительно евангелія о святой Троицѣ. Первый, кто приглашалъ насъ въ корону (т. е. собственно Польшу) еще передъ кардиналомъ Говіемъ, это былъ архіепископомъ Гвѣзенскій Уханскій. Въ письмѣ ко второму генералу Ланвесу, приглашая насъ въ Польшу, онъ обѣщалъ намъ фундаціи *na kochaninie*, обѣщалъ даже уступить свой собственный домъ въ Калишѣ, лишь бы только прислали ему двухъ или трехъ изъ нашихъ, чтобы они могли противостать аріанамъ. Теперь вы видите, что насъ прежде всего вызвало въ Польшу евангеліемъ Trinitatis. Этой Троицѣ мы начали учить дѣтей; чрезъ это же ученіе, въ день св. Троицы, народъ цѣлыми толпами, какъ будто *на заволаный отпустъ*, ходилъ, да и теперь ходитъ, въ нашъ Калишскій костелъ* и т. д. ¹⁾.

Около 25-ти самыхъ разнородныхъ толкованій высказано Млодзяновскимъ по поводу перваго стиха праздничнаго евангелія. Столько же и по поводу слѣдующихъ стиховъ. Такъ дѣлалось имъ во всякой гомиліи. Подобныя разглагольствія дѣйствительно могли сообщить гомиліямъ Млодзяновскаго то самое

¹⁾ IV, 151.

разнообразное обиліе содержанія, которое замѣтилъ познанскій каноникъ Стефанъ Моревскій, какъ въ самыхъ этихъ гомиліяхъ, такъ и вообще во всѣхъ проповѣдяхъ Млодзяновскаго. Этимъ обиліемъ содержанія своихъ гомилій, послѣ собранія ихъ въ одно изданіе и напечатанія, нашъ проповѣдникъ думалъ оказать большую услугу своимъ собратьямъ проповѣдникамъ и тѣмъ расположить ихъ въ пользу выведеннаго имъ на свѣтъ Божій стариннаго способа проповѣди. Въ своемъ предисловіи ad lectorem doctum Млодзяновскій даетъ замѣтить, что многіе его собратія казнодѣи жаловались на затруднительность выведенія темъ изъ какихъ нибудь стиховъ Евангелія и дальнѣйшаго раскрытія этихъ темъ. Млодзяновскій предлагаетъ такимъ казнодѣямъ въ услугу свои гомиліи, гдѣ на одной какой нибудь стихъ Евангелія они найдутъ множество толкованій, и такимъ образомъ «они могутъ имѣть здѣсь подъ руками не только темы, подкрѣпленныя мнѣніемъ и авторитетомъ какого нибудь св. отца, но раскрывая, распространяя, перифразировавъ толкованія извѣстнаго стиха, сдѣланныя св. отцами, могутъ даже образовывать цѣлыя проповѣди. Всякій, продолжаетъ Млодзяновскій, кому это понравится, будетъ имѣть возможность изъ одной и той же темы, пользуясь одною и тою же гомиліей, составлять даже многія, совершенно различныя по своему духу и приспособленныя къ такимъ или другимъ обстоятельствамъ проповѣди».

Желаніе всестороннимъ образомъ толковать св. Писаніе, заставивъ Млодзяновскаго возстановить забытую въ Польшѣ гомилію, въ то же время побудило его въ строфѣ, въ методѣ самаго казанья нѣсколько отступить отъ укоренившагося въ этомъ отношеніи обычая. У Млодзяновскаго казанье отличается отъ гомилии тѣмъ, что, тогда какъ въ послѣдней проповѣдникъ не назначаетъ себѣ одного опредѣленнаго предмета рѣчи, а говорить о чемъ начало, въ казаньи онъ избираетъ себѣ извѣ-

стную, опредѣленную тему и доказываетъ ее различными мѣстами и примѣрами изъ св. Писанія. Эту тему проповѣдникъ всегда выводитъ изъ текста, который постоянно берется имъ изъ очереднаго евангелія. Но выведши въ приступѣ тему казанья, проповѣдникъ не обращаетъ далѣе вниманія исключительно на нее одну. Избравши извѣстные мѣста св. Писанія для доказательства темы, Млодзяновскій для того, чтобы лучше истолковать эти мѣста и тѣмъ исполнить обязанность профессора *theologiae positivae*, съ самаго начала приводитъ нѣсколько различныхъ толкованій на эти мѣста, немнѣющихъ совершенно никакого отношенія къ избранной темѣ, и только въ концѣ замышляетъ и такое толкованіе, которое подтверждаетъ и его, какъ онъ выражается въ своихъ казаньяхъ, *предпріятіе*, т. е. избранную тему. Приведемъ примѣръ. Вотъ казанье, въ которомъ проповѣдникъ доказываетъ введенную въ приступѣ тему: *къ храму Божію нужно относиться съ подобающими уваженіемъ*. Проповѣдникъ останавливаетъ свое вниманіе на двухъ библейскихъ фактахъ: на одномъ эпизодѣ изъ путешествія Іакова къ Лавану и на изгнаніи Іисусомъ Христомъ изъ храма продающихъ и покупающихъ. «Совѣтовала Ревекка Іакову: уйди изъ дома; разсердился на тебя братъ, не выйдетъ изъ этого ничего хорошаго. Иди къ нашему родственнику Лавану, позаботишься тамъ себѣ и о женѣ». Противъ всѣхъ деманпныхъ ссоръ и драгъ лучшее средство хорошаа женитьба, а особенно, когда жему даетъ Лаванъ, что значитъ: *albus* бѣлый, — орелъ или лебедь».

«Когда шелъ Іаковъ и настала ночь, онъ легъ себѣ, бѣднячекъ, подложивши подъ голову только камень: *tulit de lapidibus*. А спалъ же Іаковъ? Спалъ. Что же ему снилось?—Быть можетъ ему снилось, что любящая мать, увидя его спящаго на камнѣ, привнесла ему подушку? Или, быть можетъ, дневной страхъ припомнилъ ему во снѣ Исава, будто Исавъ гонить Іакова, приготавливаетъ на него оружіе, готовитъ ему смерть?»

Нѣтъ, ему приснились ангелы, будто они по лѣстницѣ шле къ самому небу, а потомъ опять спустились на самую землю, а Господь вверху утверждался на лѣстницѣ: *Dominum inniximus scalae*. Очнулся Иаковъ и говоритъ: *quam terribis est locus iste* о какъ страшно мѣсто *cie!*

»Предлагаю (*zasładam*) себѣ вопросъ: почему это мѣсто Иаковъ называетъ страшнымъ? Напротивъ, Иаковъ, лучше бы тебѣ было назвать это мѣсто пріятнымъ; оно утѣшило тебя ангельскимъ видѣніемъ. Вѣдь ты видѣлъ ангеловъ, а не какія нибудь пугала. А если ты боишься Исава, то вспомни, что Богъ обѣщалъ тебѣ: *ego custos tuus*—буду твоимъ стражемъ. Нѣтъ, Иаковъ, вѣроятно ты говоришь это въ просонкахъ; вѣрно ты еще не пришелъ въ себя. Когда ты вполне пробудишься, то лучше слажешь: какъ страшенъ Богъ! а не какъ страшно мѣсто *cie!* *Notandum est*, говоритъ аббатъ Робертъ, *quod non ipsum Dominum, sed locum pertimescit Iacob*—не сказалъ, что Богъ страшенъ, но мѣсто. При этомъ кто нибудь могъ бы замѣтить: «не страшенъ тотъ панъ, который больше лежитъ, чѣмъ стоитъ, постоянно отдыхаетъ, не встаетъ; хотъ бы тамъ возлѣ него были и ангелы, изъ которыхъ бы одни ходили тамъ, а другіе въ другомъ мѣстѣ, и съ ангельскимъ усердіемъ заботились, чтобы во всемъ былъ порядокъ, чтобы вездѣ было хорошо, не онъ страшенъ, но мѣсто.»

»Вѣроятно вотъ почему говоритъ Иаковъ: страшно мѣсто *cie*. Онъ увидѣлъ великую перемѣну въ вѣщахъ: одинъ изъ ангеловъ былъ уже высоко, вознесся, взвился такъ, что уже не было никого выше его, всѣ за нимъ шли, ниже его—*ascendentes*;—какъ вдругъ *revolta*, какъ вдругъ перемѣна, и тотъ ангелъ, за которымъ ходили другіе, долженъ уступить мѣсто другимъ ангеламъ и за ними брѣсти (*wlecsię*) изъ далека: *descendentes*. Кого жъ не устрашитъ такая быстрая перемѣна счастья? Перестановка счастья,—о великое это страшнѣище! И таковъ-

то постоянный въ свѣтѣ танецъ: *ascendentes descendentes*—
восходить и нисходить. Вотъ Иаковъ и боится этого: *terribilis
est locus iste!*«

»Можетъ быть и потому испугался Иаковъ: *terribilis est
locus iste*, что думалъ себѣ: «нѣчто дивное тутъ дѣлается!
Не лѣстница опирается на Господѣ, а Господь на лѣстницѣ:
Dominum innixum scalae.« А между тѣмъ известно, что не
хорошо бываетъ то правленіе, въ которомъ не подчиненные
опираются на панѣ, но панѣ опирается на подчиненныхъ; при
такомъ правленіи ничего другаго нельзя ожидать, кромѣ того,
что будетъ: *ascendentes* и *descendentes.*—»А можетъ быть и
вотъ почему говорить Иаковъ: страшно это мѣсто *terribilis
est locus iste*: онъ вспомнилъ себѣ, что на этомъ самомъ
мѣстѣ Авраамъ хотѣлъ принести въ жертву и убить отца его,
Исаака, какъ говорить *Vatablus: hic locus erat, ubi obtulerat
Abraham filium suum.* Какъ бы такъ думалъ Иаковъ: «тутъ
не шутки! здѣсь былъ обнаженъ мечъ и еслибъ не голосъ съ
неба, то слетѣлабъ голова съ плечь моего отца. Какъ же тутъ
не бояться!— И дѣйствительно, смерть одного страхъ для дру-
гихъ; одного грозеть, а другимъ грозить, въ одного попадаетъ,
а во многихъ цѣлитъ: *terribilis est locus iste!*—страшно! тутъ
не шутки!»

»Для моего *предпріятія* предлагаю слѣдующую причину,
почему Иаковъ называетъ это мѣсто страшнымъ. Это было то
мѣсто, на которомъ послѣ во время Соломона былъ построенъ
храмъ: *in loco isto postea aedificatum est templum, tempore
Solomonis*, какъ говорить Лиравъ.—Теперь ты знаешь, какимъ
именемъ ты долженъ называть храмъ? *Terribilis est locus iste!*
Страшно мѣсто сіе! А вольно же тебѣ въ храмъ какъ нибудъ
держатъ себя? Нѣтъ невольно! Здѣсь нужно бояться, стра-
шиться: *terribilis est locus iste!*«

Кончено. Проповѣдникъ приступаетъ къ другому факту.

»Панове молодежь! Освящали ль вы когданибудь бичъ, розгу? Вы мнѣ отвѣтите: какъ будто мы не знаемъ, что обыкновенно святятъ! Святятъ воду, ягненка и проч.; но бича никогда. А вотъ и не угадали!—Его освятилъ самъ Христось. Онъ не только имъ билъ, но самъ даже скрутилъ, или сплелъ его, какъ читаемъ у св. Иоанна. *Cum fecisset flagellum quasi de funiculis*. Св. Амвросій говоритъ, что Господь нашъ Иисусъ Христось сдѣлалъ бичъ изъ веревокъ: *flagellum de fune fecit*. Удивительное дѣло! Св. Иоаннъ говоритъ, что бичъ этотъ былъ не настоящій бичъ, а только *quasi flagellum*, какъ будто бичъ—*quasi*, и кромѣ того только изъ веревочекъ: *de funiculis*, а св. Амвросій возражаетъ: »Нѣтъ, это былъ настоящій бичъ, да и не изъ веревочекъ, а изъ настоящихъ таки веревокъ—*de fune*.«

»Помиритесь между собою, св. Иоаннъ Евангелистъ и св. Амвросій, тѣмъ болѣе, что такъ какъ ты, св. Амвросій, смотрѣлъ на этотъ бичъ издалева, т. е. изъ Медиолана и видѣлъ его въ Иерусалимѣ, то онъ долженъ былъ бы показаться тебѣ далеко меньшимъ; и самыя большіе предметы издали кажутся меньшими. Однако Амвросій утверждаетъ, что это былъ настоящій бичъ, да еще изъ веревокъ. Вѣроятно, онъ выражаетъ этимъ то, что обыкновенно бываетъ и между людьми. Иного чуть только ударятъ—*quasi flagellum*; лишь поднимутъ на него палецъ—*de funiculis*, а онъ жалуется: такъ меня сильно побили, мнѣ такіе синяки, чуть не лишили самой жизни:—*flagellum de fune*.« »Чтожь это значить, что Господь нашъ, будучи такимъ кроткимъ и тихимъ, отважился на эти удары, да еще на удары веревками—*de funiculis*? Натерпѣлся ты, Господи, вдоволь, когда тебя называли самаряниномъ, когда говорили, что ты пьешь вино, что ты возмущаешь народъ. Ты Господи, на все это молчалъ,—а теперь вдругъ взялся за бичъ.»

»Взялся Господь нашъ за бичъ потому, что носилъ на себѣ титулъ магистра и учителя. Самъ онъ сказалъ: вы

т. е. апостолы) справедливо называаете меня учителемъ и Господомъ— *et bene dicitis*. Что же дѣлаетъ этотъ учитель? Видятъ влкъ учениковъ и наказываетъ ихъ бичомъ, какъ говоритъ св. Кирилль, *sicut doctor, ad justum et aequum hortatur*. Какъ наставникъ, онъ возбуждаетъ къ добру бичомъ, ударами. А Оригенъ говоритъ, что большее это чудо,—когда Господь выгналъ бичомъ такъ много торговцовъ, людей вѣроятно довольно порядочныхъ, да еще изъ храма, нежели то чудо, когда Господь нашъ превратилъ воду въ вино. Панове молодежь! Я думаю радыбъ вы были напиться вина изъ Каны Галилейской? знайте же, что, по словамъ Оригена—наставника и учителя, есть еще нѣчто несравненно лучшее, чѣмъ вино. Чтожъ это такое? Ударъ, данный на добро; онъ, какъ говоритъ Оригенъ, болѣе важная вещь, чѣмъ еслибъ вы напились вина изъ Каны Галилейской: *majorem demonstrare potentiam miraculo, quò aqua conversa est in vinum*. Св. Августинъ думаетъ, что Господь нашъ билъ жидовъ бичомъ, имѣя въ виду, что они сами нѣкогда имѣли бичевать его: *qui flagellandus erat ab eis, prior illos flagellavit*. Но не поровну вы дѣлитесь. Господь чуть только васъ побезпокоилъ *quasi flagellum*, а вы съ утра до вечера все хлестъ, да хлестъ—не перестаете бичевать нашего учителя: *flagellatus sum tota die.*

Тотъ же Августинъ предлагаетъ и другую причину: не могъ Господь нашъ не бить бичомъ сплетеннымъ изъ веревокъ. Почему? Потому что этотъ бичъ сами люди сплели на себя: что грѣхъ, то веревка. Давидъ говоритъ въ псалмѣ: *funes peccatorum circumplexi sunt*, т. е. веревки грѣшниковъ обвили меня. Чтожъ изъ этого сдѣлалось? А вотъ изъ этихъ веревокъ сдѣлался бичъ. Вотъ слова Августина: *unusquisque in peccatis suis vestem sibi texit* каждый изъ своихъ грѣховъ дѣлаетъ себѣ веревку: тотъ украдетъ, вотъ это воровство и дѣлаетъ ему веревку—для висѣлицы, того бьютъ веревкою, которую сплело

своеволие и непослушаніе; и такимъ образомъ исполняется слово Августина: unusquisque in peccatis suis vestem sibi texit; что грѣхъ, то веревка, что грѣшокъ то веревочка. Присовокупляю еще и мнѣніе св. Амвросія. Для измѣренія разныхъ мѣстъ, помѣстьевъ и т. п. употребляютъ веревки. Вотъ употребилъ ихъ и Христосъ: flagellum de vestibus fecit et ideo tanquam bonus agri mensur, synagogae terminos distinguebatur, — сдѣлалъ Господь бичъ изъ шнурковъ и какъ хорошій измѣритель мѣста, измѣрялъ оную синагогу. Для чего?—чтобы построить себѣ въ христіанствѣ большій и совершеннѣйшій храмъ: novus enim, говоритъ онъ же, «venerat ferocium metator animarum». «Предлагаю причину *сообразно съ моими предпріятіемъ*. Кроткій Господь теперь обнаружилъ гнѣвъ; предъ этимъ все извѣдывалъ, а теперь наказываетъ: это потому, что здѣсь идетъ дѣло о храмѣ. «Что ни говорите вы на Меня, Я прощаю; вы въ глаза не уважаете Меня, и на это Я не обращаю вниманія; но когда вы не уважаете храма, когда вы сдѣлали его рынкомъ, ярмаркою, напали на immunitatem ecclesiasticam, на вольность и свободу церковную, то этого Я уже не могу стерпѣть, Я долженъ васъ за это наказать: flagellum quasi de funiculis».

«Но, Господи, если хочешь бить, то бей же хорошенько, — пройдетъ. Но Господь вѣроятно не хотѣлъ, чтобы Его ктонибудь возбуждалъ къ строгости. Почему же онъ билъ только бичикомъ? Это потому, что Господь заботился въ этомъ случаѣ о храмѣ ветхозавѣтномъ. Святой Августинъ говоритъ: templum illud figura adhuc erat, ветхозавѣтный храмъ былъ только образомъ новаго; довольно было поэтому наказывать за неуваженіе этого образа только какъ бы бичемъ, quasi flagellum; самый этотъ храмъ былъ только quasi храмъ, какъ бы фигура храма. Но, говоритъ Господь, когда явится въ свое время истинный храмъ, настоящій, тогда и Я, для очищенія его, не возьму какогонибудь бичика quasi flagellum, но цѣлый бичъ flagellum

и не изъ веревочекъ, de funiculis, но цѣлую веревку fecit flagellum de fune: Жидовъ я билъ только бичемъ и только изъ веревокъ, flagellum quasi de funiculis; для христіанъ же я оставилъ цѣлый бичъ, flagellum de fune ¹⁾».

Кончилось раскрытіе и другаго доказательства, окончилась и первая часть проповѣди. Изъ приведеннаго примѣра видно, что проповѣдь Млодзяновскаго наполнена разсужденіями болѣе о постороннихъ, самыхъ разнообразныхъ, матеріяхъ, чѣмъ о томъ предметѣ, говорить о которомъ обѣщался онъ въ приступѣ, и въ этомъ случаѣ она совершенно сходится съ гомиліей. Въ своемъ предисловіи и самъ Млодзяновскій счелъ нужнымъ довести до свѣдѣнія ученаго читателя о такомъ характерѣ своего казанья: «считаю нужнымъ, говорить онъ, довести до свѣдѣнія ученаго читателя, что, приводя мѣста св. Писанія, я не столько желалъ доказать этимъ мою мысль и тему, сколько лучше истолковать эти мѣста и тѣмъ исполнить обязанность профессора *teologiae positivae*. Съ этою цѣлью на одно и то же мѣсто Писанія я привожу многія толкованія; но, помня обязанность проповѣдника, я это же самое мѣсто объясняю подъ конецъ и сообразно «съ моимъ собственнымъ намѣреніемъ». И въ самыхъ своихъ казаньяхъ, намѣтивши какое нибудь мѣсто св. Писанія, Млодзяновскій не рѣдко дѣлаетъ оговорки въ родѣ слѣдующихъ: «Буду толковать это мѣсто по порядку съ разныхъ сторонъ, а при концѣ буду имѣть въ виду и *мое предпріятіе*» ²⁾; или: «это мѣсто по моему обычаю, или лучше по обязанности моей профессіи, я буду толковать продолжительно» ³⁾ и т. п. Какъ бы тамъ ни было, все таки казанье въ сравненіи съ гомиліей, имѣетъ нѣкоторую систему и нѣкоторое единство основной мысли; къ этой послѣдней всегда возвращается проповѣдникъ послѣ своихъ уклоненій въ сторону.

Л. Мацлевичъ.

(Продолж. будетъ).

¹⁾ II, 404. ²⁾ I, 248. ³⁾ IV, 587.

ПЕДАГОГІЯ ДРЕВНИХЪ БРАТСКИХЪ ШКОЛЪ И ПРЕИМУЩЕСТВЕННО ДРЕВНЕЙ КІЕВСКОЙ АКАДЕМІИ.

(Окончаніе).

Классъ реторики служилъ гранью, раздѣлявшею воспитанниковъ академіи на двѣ веровныя половины, совершенно отличныя по своему положенію и правамъ. Ученики первыхъ шести классовъ составляли младшее братство, а воспитанники философіи и богословія составляли старшее братство. Кромѣ того, слушатели двухъ высшихъ классовъ назывались студентами, тогда какъ воспитанники прочихъ классовъ—просто учениками. Но особенно отличали учениковъ высшихъ классовъ отъ учениковъ низшихъ 6-ти классовъ науки и методъ занятія ими. Только высшіе классы составляли собственно академію; въ нихъ только наша древняя школа давала воспитанникамъ то обоюдо-острое оружіе, съ которымъ она успѣшно могла исполнять свою миссію—отражать нападки иновѣрныхъ враговъ и служить разсадникомъ высшаго просвѣщенія въ православной Руси. Въ этихъ классахъ уже разставлялись ученики и съ орратами, и съ калькулюсами и въ своихъ занятіяхъ болѣе были предоставлены самимъ себѣ; въ этихъ классахъ даже уроки не задавались для выучиванья наизусть, но учитель читалъ ученикамъ въ аудиторіи лекцію, какъ людямъ зрѣлымъ. Оставляя риторическій классъ, воспитанникъ посвящался въ тайны философіи

и богословія. Пойдемъ въ аудиторію перваго изъ этихъ классовъ, въ классъ философскій, и послушаемъ, что и какъ въ немъ преподается.

Въ наукахъ философскихъ въ древней нашей академіи долго былъ главнымъ руководителемъ Аристотель. Но философія этого древняго мыслителя преподавалась не въ подлинной системѣ, но по толкованіямъ, составленнымъ средневѣковыми схоластиками ¹⁾. Въ учебникахъ по философіи, обыкновенно философія дѣлилась на три части: философію умственную, или логику, философію естественную, или физику, и божественную, или метафизику. Первой части философіи предшествовала діалектика, трактовавшая о различныхъ операціяхъ, или точнѣе, законахъ разсудка во всѣхъ проявленіяхъ его дѣятельности. Діалектика не отличалась строго отъ логики; она составляла ея теоретическую часть; самая же логика трактовала о приложеніи законовъ разсудка къ разнымъ случайностямъ мыслительной работы. Физика трактовала о природѣ вообще; частнѣе, ея вниманіе обращено было на матерію, которая считалась началомъ всѣхъ вещей, и на различные видоизмѣненія ея въ различныхъ формахъ. Въ этой части философіи сначала описывались свойства видимыхъ предметовъ, потомъ главнѣйшія формы всякаго бытія—пространство и время; наконецъ—душа вообще и душа разумная въ особенности, со всѣми ея силами и способностями. Въ трактатѣ о душѣ высказаны всѣ тогдашнія психологическія свѣдѣнія; эти свѣдѣнія основывались на библейскихъ сказаніяхъ о душѣ, развитыхъ и утонченныхъ схоластикой. Метафизика трактовала о существахъ возможныхъ

1) Для знакомства съ дидактикой древней Киев. академіи по наукамъ философскимъ, мы будемъ пользоваться учебникомъ 1699 г., озаглавленнымъ такъ: *Universa Philosophia commentariis scholasticis illustrata doctrinam peripateticam ingenio auditori Roxolano exposita*. Рук. библ. Киево-Михайлов. монаст. № 1709.

и безтѣлесныхъ и объ отношеніи конечнаго къ безконечному. Эта часть философіи преподавалась въ размѣрахъ менѣе обширныхъ, чѣмъ прочія части. Къ этимъ частямъ присоединялась этика, хотя она встрѣчается не во всѣхъ философскихъ учебникахъ. Обращая вниманіе на методъ изложенія философскихъ трактатовъ, мы видимъ рядъ диспутацій, изъ которыхъ каждая подраздѣлялась на нѣсколько частнѣйшихъ пунктовъ, дробившихся на еще частнѣйшія положенія, вызывавшія въ свою очередь нѣсколько случайныхъ возраженій и опроверженій. Образцомъ философскаго учебника, составленнаго по Аристотелю, могутъ служить лекціи Іоасафа Краковскаго. Въ этихъ лекціяхъ собрана такая масса философскихъ свѣдѣній, столько учености, что на нихъ можно смотрѣть какъ на сборникъ, составленный трудами многихъ ученыхъ. Руководясь въ изученіи философіи Аристотелемъ, наши древніе педагоги нерѣдко обращались въ своихъ чтеніяхъ къ источникамъ церковнаго характера; свящ. Писаніе и ученіе отцовъ церкви достаточно занимали мѣста въ ихъ трактатахъ и особенно тогда, когда разумъ «недоумѣвалъ» относительно какого либо философскаго предмета. Рѣшеніе всѣхъ философскихъ вопросовъ въ этихъ учебникахъ состояло изъ сбора мнѣній средневѣковыхъ схоластиковъ и текстовъ свящ. Писанія, приводимыхъ большею частью безъ всякой критической оцѣнки. Въ первой половинѣ XVIII в. являются попытки преподавателей философіи въ нашей академіи выйти изъ рабскаго подчиненія системѣ Аристотеля. Первую попытку такого освобожденія можно замѣчать въ чтеніяхъ Михаила Ковачинскаго. Въ этихъ чтеніяхъ преподаватель не ведетъ своей системы непрерывною цѣпью диспутацій, имѣющихъ связь болѣе въ словахъ, чѣмъ въ общемъ ходѣ мысли, и недовольствуется вопросами и рѣшеніемъ оныхъ исключительно по началамъ Аристотеля, проводя каждое понятіе по категоріямъ этого философа, но самъ задаетъ свои вопросы и рѣшаетъ ихъ по своему.

Послѣднимъ аристотеликомъ въ Кіевской академіи является Георгій Конисскій, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и первый представитель новаго направленія въ преподаваніи философіи; онъ совѣтуетъ замѣнить Аристотелеву систему философіей христіанина Баумейстера, лучшаго изъ послѣдователей Вольфа. Въ своихъ чтеніяхъ по философіи Георгій Конисскій слѣдуетъ Аристотелю только въ логикѣ и діалектикѣ. Въ другихъ частяхъ философіи, какъ-то: этикѣ, физикѣ и метафизикѣ, онъ является достаточно самостоятельнымъ. Въ этикѣ, при свѣтѣ откровенія, онъ опредѣляетъ истинныя начала и цѣль дѣятельности души человѣческой, указываетъ твердую точку зрѣнія на добро и зло, и съ удивительною пронизательностію слѣдитъ за дѣятельностію души человѣческой во всѣхъ ея сознательныхъ и безсознательныхъ поступкахъ. Въ физикѣ, сообщивъ слушателямъ понятіе о природѣ тѣлъ физическихъ, существующихъ въ пространствѣ и времени, онъ старается представить всѣ міровыя существа въ одной неразрывной цѣпи, восходя отъ менѣе совершенныхъ къ болѣе совершеннымъ; а въ метафизикѣ всѣ философскія начала онъ старается согласить съ откровенными истинами. Окончательный разрывъ Кіевской академіи съ Аристотелемъ въ лицѣ Георгія Конисскаго такъ изображенъ въ отвѣтѣ его митрополиту Тимоѳею Щербаткому, предложившему на обсужденіе академіи философію Баумейстера. «Жаль, пишетъ Конисскій, что когда я самъ по должности, на меня возложенной, въ философіи упражнялся, не имѣлъ философіи Баумейстера и въ окружности ея не вычиталъ, что особливо за несчастіе свое причитаю; ибо на смѣтлахъ интерпретовъ аристотелевыхъ времени все не потерялъ бы было» ¹⁾. Приступая затѣмъ къ сужденію о новой философской системѣ, принятой въ то время во всѣхъ европейскихъ

¹⁾ Акт. Кіевск. Акад. т. II, № 90.

училищахъ, Конисскій, сказавши латинскую пословицу: *e modulo pedis totus Herculem metitur*, говоритъ, что Баумейстеровая лекція съ большою пользою можетъ быть ученикамъ; ибо, что ни учится въ ней, все основательно, твердо и ясно учится, и нѣтъ кажется ничего, что бы не было средствомъ къ мѣтѣ философіи, то есть блаженному человѣческому житію. Логика его отъ смѣтты схоластиковъ, можно сказать, седмижды перепищенная. Метафизика твердыя основанія прочимъ дисциплинамъ по ея должности полагаетъ. Этика человѣку къ познанію себѣ и своей обязанности чувствительно очи отворяетъ. Недостатокъ отдѣла физики въ системѣ Баумейстера Конисскій совѣтуетъ восполнить трактатами изъ лучшихъ новыхъ авторовъ и преимущественно такихъ, которые строго слѣдуютъ началамъ Волфа и Баумейстера ¹⁾. Физика философская, впрочемъ, не имѣя опредѣленнаго руководства, держалась въ академіи только до 1798 г.; съ этихъ поръ она не преподавалась, а вмѣсто ея введены въ кругъ преподаванія краткая исторія философскихъ системъ и краткая естественная исторія. Философія Баумейстера тѣмъ выгодна была для академіи, что она была одною опредѣленною системою; при ней наставникамъ философіи уже не пужно было собирать по отрывкамъ Аристотелевыхъ трактатовъ, разбросанныхъ въ различныхъ схоластическихъ сборникахъ, и составлять свое руководство. Избавленіемъ отъ подобныхъ трудовъ объясняется тотъ восторгъ, съ которымъ была принята академіею Баумейстеръ. Стройность въ изложеніи, ясность и вмѣстѣ съ тѣмъ краткость и общепонятность — вотъ тѣ достоинства философіи Баумейстера, по которымъ она была принята и жила около полувѣка въ Киевской академіи и вообще въ европейскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Какъ принялась въ нашей академіи эта система, можно

¹⁾ Акт. Кіевск. Акад. т. II, № 40.

видѣть изъ отчета преподавателя философіи Самуила Миславскаго. Онъ говоритъ, что философія знаменитаго во всей Европѣ ученика Вольфа Баумейстера, со всѣми ея частями, предисловіями и пролегоменами преподаана не точію безъ опущенія и одинаго мѣста, но и безъ оставленія одинаго термина, который бы аккуратно, съ привнесеніемъ объ этомъ разныхъ философскихъ мнѣній, не изъясненъ былъ». «Всѣ философскіе вопросы, необходимые и полезныя ученикамъ, которыхъ неокзалось въ системѣ Баумейстера, выбраны изъ разныхъ новѣйшихъ и знатнѣйшихъ въ Европѣ писателей, продиктованы и изъяснены студентамъ»¹⁾. Это послѣднее замѣчаніе относится болѣе къ физикѣ, чѣмъ къ другимъ частямъ философіи.

Такимъ образомъ съ половины XVIII в. Баумейстеръ въ нашей академіи становится главнымъ руководителемъ въ философіи, и пользуется авторитетомъ едва ли не большимъ, чѣмъ какимъ пользовался прежде его Аристотель. Конечно, и система Баумейстера не совершенно свободна отъ схоластики; но въ ней читалась живая мысль, живое слово человѣческое, не всегда и не вездѣ искаженныя тонкостями схоластическими; въ этой системѣ читались и легко усваивались многія изъ истинъ, имѣющихъ практическое приложеніе въ жизни, какъ это можно видѣть въ этикѣ. Но самая главная причина, по которой академія наша оказала такое вниманіе этой системѣ, состоитъ въ томъ, что она ни въ одномъ пунктѣ не расходилась съ откровеннымъ ученіемъ; въ ней ясно отдѣлены истины откровенныя отъ обыкновенныхъ умствованій человѣческихъ; между тѣмъ схоластическій аристотелизмъ давалъ равносильное значеніе мнѣніямъ схоластиковъ съ изреченіями священнаго Писанія, пользуясь одинаково какъ тѣми, такъ и другими въ доказательствахъ извѣстнаго положенія. Въ этомъ нужно пола-

¹⁾ Рук. библиот. Кіево-соф. № 178, стр. 224.

гать, между прочимъ, главную причину и того явленія, что наша древняя академія не ввела въ кругъ преподаванія ни Беконовой, ни Декартовой, ни Локковой системъ.

Для знакомства съ методами преподаванія въ философскомъ классѣ, мы считаемъ лишнимъ подробно разбирать философскіе учебники; коротко замѣтимъ о нихъ, что всѣ они до Баумейстера состоятъ изъ обширѣйшихъ трактатовъ, составленныхъ изъ сбора мнѣній древнихъ схоластиковъ со всѣми ихъ предразсудками. Въ особенности бросаются въ глаза читающаго ихъ безконечныя дѣленія и подраздѣленія, прерывающія трактатъ возраженія, вытекающія не изъ существа дѣла, но случайно привязанныя нерѣдко по одному внѣшнему сцѣпленію словъ и выраженій, наконецъ, бесполезная подробность и растянутасть важнаго изъ трактатовъ. На изученіе философіи помагалось не менѣе трехъ лѣтъ. Зато оно въ это время исчерпывалось, какъ выражаются наставники философіи въ своихъ конспектахъ, «до слова, до единого термина». Плодомъ такого некратковременнаго изученія философіи было то, что студентъ выходилъ изъ этого класса полнымъ обладателемъ всѣхъ діалектическихъ тонкостей.

Практическими упражненіями въ этомъ классѣ были сочиненія, какъ на русскомъ такъ и на латинскомъ языкахъ, такъ называемыхъ великихъ диссертаций, которыя приносились въ общихъ студенческихъ собраніяхъ ¹⁾. Но въ этомъ же классѣ лучшіе изъ студентовъ составляли проповѣди, которыя впрочемъ не говорились съ церковной кафедры, а также какъ и диссертаций, сказывались въ ученическихъ собраніяхъ ²⁾.

Однимъ изъ средствъ къ усвоенію философскихъ понятій и къ развитію воспитанниковъ вообще наша древняя академія считала диспуты; безъ диспутовъ не проходила ни одна лекція

¹⁾ Акт. Кіевск. Акад. т. IV, № 7.

²⁾ Рукоп. Кіево-Соф. библ. № 178.

въ философскомъ классѣ: безъ диспутовъ, говорилъ Рафаилъ Заборовскій въ своей инструкціи, не возможно усвоить никакихъ познаній¹⁾. Еще въ низшихъ классахъ мы видѣли въ школьныхъ разговорахъ нѣчто похожее на диспуты: но тамъ имѣлось въ виду болѣе изученіе языка латинскаго, чѣмъ изоощреніе мыслительныхъ способностей; притомъ безъ знанія логики и діалектики диспуты невозможны были въ такой формѣ, какъ понимала ихъ наша школа; диспуты въ полномъ смыслѣ начинались только съ философскаго класса. Въ этомъ классѣ диспуты замѣняли и преподаваніе уроковъ, и репетиціи недѣльные. Во время чтенія лекціи, учитель предлагалъ ученику какой либо вопросъ изъ прочитаннаго; прослушавъ мнѣніе спрошеннаго ученика, учитель спрашивалъ его товарища, справедливо ли мнѣніе спрошеннаго; когда во мнѣніяхъ расходились оба опрошенные ученики, между нами завязывался диспутъ. Но диспуты имѣли и другую форму. Учитель назначалъ ученикамъ всего класса какой либо отдѣлъ изъ преподаннаго приготовить на извѣстный день. Пришедши въ классъ, онъ поднималъ двухъ учениковъ, изъ которыхъ одинъ защищалъ какое либо спорное мнѣніе а другой возражалъ ему. Подобнаго рода диспуты бывали часто во время классическихъ чтеній, но преимущественно для нихъ назначалась суббота. Они назывались частными. Для того, чтобы диспуты имѣли серьезное значеніе, и не были пустымъ словопріемъ и чтобы ученики не удалялись въ спорахъ отъ предметовъ спора, диспуты сопровождались непосредственнымъ участіемъ учителя, который давалъ правильное теченіе мыслямъ диспутантовъ. Наша академія придавала чрезвычайное значеніе диспутамъ. Самъ Петръ Могила весьма любилъ диспуты. Въ *Мнемозинѣ* одинъ изъ учениковъ говорилъ ему: «твое развлеченіе книги, и ученые тебѣ любезны и пріятны

¹⁾ Акт. Кіевск. Акад. т. I, № 4, пунктъ VII.

диспуты по разным вопросам»¹⁾. Поэтому без сомнѣнія еще во время Могилы диспуты были въ употребленіи въ академіи. «Диспуты въ философскомъ классѣ, пишетъ митрополитъ Арсеній Могиланскій Кіевской академіи, должны быть часты, (выключая точію начало курса, простирающееся до Рождества Христова, а не далѣе, въ которомъ должно прежде учениковъ логикѣ обучать) *methodo syllogistica*, т. е. съ крайнимъ соблюденіемъ формы силлогистической должно оныя отправлять, такожъ и частныхъ упражненій, всякой недѣли въ субботу бываемыхъ; не опущать»²⁾. Еще большую важность придаетъ диспутамъ митрополитъ Тимофей Щербацкій, упрекавшій студентовъ академіи въ небрежности въ отношеніи къ диспутамъ, «установленнымъ, по его мнѣнію, ради ихъ самихъ пользы». Для того чтобы заставитьъ всѣхъ учениковъ высшихъ классовъ присутствовать на диспутахъ и слушать ихъ со вниманіемъ, овъ приказалъ учителямъ спрашивать учениковъ въ классѣ, на другой день, послѣ диспута: «кто какіе аргументы говорилъ, какою кто явной фундаментъ положилъ своей *опини*, какъ *оольвованъ* отъ дефендента или его учителя всякій аргументъ, что позволено и что недоказано, какою *солоціа съ дмотивцији* послѣдовала, какою оной дистинцији *експликаціа* и какимъ именно документомъ себе господа дефенденты защищаютъ. А чтобы на диспуты не ходилъ, тѣхъ записывать и имѣть ихъ за нерачительныхъ въ своемъ званіи; кондиціи имъ не давать; или и данныхъ лишать»³⁾. Въ этомъ предписаніи митрополита Тимофея Щербацкаго высказано все, что требовалось отъ диспутовъ. Впрочемъ изъ неоднократнаго принудительнаго предписанія какъ митрополитовъ, такъ и академическаго начальства отно-

¹⁾ Отечеств. записк. 1862 г. 3 кн. 207 стр.

²⁾ Рукон. Кіево-Соф. библиот. № 178, стр. 224.

³⁾ Акты Кіев. Акад. т. I, № 46.

сительно присутствіи учениковъ на диспутахъ видно, что ученики не долюбивали диспутовъ. Манассія Максимовичъ въ своемъ провѣтѣ лучшаго преподаванія наукъ во академіи, прямо говоритъ: «понеже съ филозофовъ и теологовъ нѣкоторые суть такъ къ своей пользѣ нерадителины, что диспуты, ради ихъ самихъ пользы установленныя, презираютъ слушать, для того полезно онымъ филозофамъ и теологамъ притвердить на диспутахъ всегда бывать до окончанія непремѣнно. А чтобы на диспуты не ходилъ, тѣхъ за нерачительныхъ во своемъ званіи имѣть, мѣсть имъ не давать или в данныхъ лишать; ибо съ того видно, что они только именемъ школы хвастать хотятъ ¹⁾». Причина, по которой студенты древней академіи недолюбивали диспутовъ философскихъ, понятна; они были дѣломъ не только нелегкимъ, но даже головоломнымъ. У каждаго диспутанта должна быть мысль въ чрезвычайномъ напряженіи; если припомнимъ, что диспуты были чрезвычайно растянуты и что въ нихъ съ строгою послѣдовательностію тянулася одна общая мысль, чрезъ рядъ частныхъ и частнѣйшихъ мыслей, то намъ понятно, какаго усиленнаго вниманія требовали отъ учениковъ диспуты.

Чтобы дать болѣе наглядное понятіе о диспутахъ, приведемъ въ образецъ одинъ изъ школьныхъ или домашнихъ диспутовъ (*disputatio scholastica*). Диспуты философскіе, обыкновенно, состояли изъ какаго нибудь философскаго положенія, взятаго изъ какой нибудь части философіи, противъ котораго предлагалось нѣсколько возраженій со стороны оппонента. Поэтому, знакомясь съ памятниками диспутовъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ знакомимся съ методомъ изученія философіи вообще въ древней нашей академіи. Мы беремъ образцомъ диспутъ по логикѣ. Каждому диспуту предшествовала краткая рѣчь о предметѣ спора, или прямо безъ рѣчи высказывалась главная

¹⁾ Акт. Кіев. Акад. т. I, № 42.

мысль диспута въ самой ясной формѣ. Вотъ начало и ходъ диспута, въ которомъ доказывается, что предметъ логики три силы ума: понятіе, рассужденіе (сужденіе) и умствованіе (умозаключеніе). «Цѣлому свѣту ученому извѣстно, сколь всѣ благородныя науки, особливо же искусственная логика въ исправленіи разума человѣческаго великое берутъ участіе. Сія, взявъ въ свою власть молодой умъ, мракомъ невѣжества потемненный, такъ его освѣщаетъ, что прежде сѣдыхъ волею приносятъ ему искусство справедливо понимать, рассуждать и умствовать; а изъ сего нельзя незакончить, что она есть то средство, помощію котораго аичное любопытство человѣческое, открывъ завѣсу внутреннѣйшаго святилища природы, не только всего того, что только чувственные органы наши представить могутъ, различныя причины и дѣйствія и свойства чуднымъ искусствомъ отъ высочайшаго существа устроенныя постигаетъ, но и самыхъ отъ простаго понятія сокровенныхъ истинъ, случающихся въ высокихъ наукахъ и знаніяхъ многоразличныя таинства съ живостію воображенія себѣ представляетъ. А чтобъ сіе ятвѣйше выразумѣть, предлому нѣсколько противорѣчій: логика около трехъ силъ ума—понятія рассужденія и умствованія не упражняется, слѣд. эти три силы ума не суть предметы логики. Ежели бы логика упражнялась около понятія, то бы и логика была средствомъ къ понятію; но логика не есть средствомъ къ понятію способнымъ; слѣдовательно... *Доказываю меньшее предложеніе.* Понятіе между прочими представленіями есть ясное и подробное, но логика не есть средство къ ясному и подробному понятію. Ясное понятіе есть то, когда мы представляемъ вещь отъ другихъ отличать можемъ, но логика не есть средство къ такому отличію, ergo... Еще: логика иногда приводитъ въ обманъ; *доказываю:* что начало беретъ отъ чувствъ, то всегда приводитъ въ обманъ, а понеже логика беретъ начало отъ чувствъ, слѣд... *Доказываю большее пред-*

ложениіе. Чувства обманчивы; что отъ нихъ, то приводитъ въ обманъ.

Доказываю (далѣе), что логика не есть средство къ подробному понятію. Подробное понятіе есть представленіе всѣхъ примѣтъ; но логика не есть средствомъ къ такому представленію способствующимъ. Люди обучающіеся логикѣ не могутъ представлять примѣтъ всѣхъ вещей.

Оставляя вторую часть диспута довольно запутанную, приводимъ третью часть его. Въ этой части доказывается, что «логика не упражняется около уметствованія».

Возражаю. Если бы логика упражнялась около уметствованія, то она была бы навыкомъ уметствовать; но логика не есть навыкъ уметствовать.

Доказываю меньшее предложеніе этого возраженія. Если бы логика была навыкомъ уметствовать, то надлежало бы быть подлежащему такому, которое бы могло имѣть сей навыкъ, но только подлежащаго имѣть, слѣдовательно.

Еще доказываю меньшее предложеніе. Если бы было такое подлежащее, то надлежало бы не иному кому, какъ человѣку, но человѣкъ не можетъ быть такимъ подлежащимъ, которое имѣло бы сей навыкъ; ибо уметствовать ничто иное есть, какъ изъ извѣстнаго выводить умомъ неизвѣстное; но человѣкъ этого не можетъ.

Отвѣчаю раздѣляя большее предложеніе. Уметствовать не что иное есть, какъ изъ извѣстнаго выводить умомъ не вовсе неизвѣстное—*позволяю*, вовсе неизвѣстное—*отрицаю*, что по связи слѣдуетъ и зависитъ отъ извѣстнаго—*позволяю*.

Отвѣчаю на меньшее предложеніе. Что человѣкъ не можетъ умомъ изъ извѣстнаго выводить вовсе неизвѣстнаго,—*позволяю*; а что человѣкъ не можетъ изъ извѣстнаго выводить умомъ не вовсе неизвѣстнаго, или что по связи съ извѣстнымъ слѣдуетъ,—*отрицаю*.

Возраженіе. Но человекъ не можетъ изъ известнаго выводить умомъ и не вовсе неизвестнаго, слѣдовательно.

Доказываю. Человекъ не можетъ проникнуть взаимную связь вещей, слѣдов.

Отвѣчаю на предыдущее. Человекъ не можетъ умомъ проникнуть взаимную связь вещей всѣхъ—*позволяю*, но нѣкоторыхъ—*отрицаю*.

Доказательство внесенное. Если бы человекъ могъ умомъ проникнуть взаимную связь вещей какихъ, то онъ могъ бы проникнуть по крайней мѣрѣ взаимную связь вещей свѣта сего, но человекъ этого не можетъ, ergo.

Доказываю это предложеніе. Человекъ не имѣетъ познанія ни дѣйствительной, ни конечной причины свѣта сего, слѣдовательно онъ не можетъ познать никакой связи вещей. И философы доказываютъ, что причина свѣта сего есть отъ себя, но дѣйствительная причина свѣта сего есть Богъ; ибо человекъ не имѣетъ познанія о дѣйствительной причинѣ свѣта сего.

Отвѣчаю на предыдущее предложеніе. Философы нѣкоторые впали въ заблужденіе и не познали дѣйствительной причины міра,—*позволяю*; но сказать тоже о всѣхъ слѣдующихъ здравому разуму,—*отрицаю*.

Возражаю. Философы причиною свѣта поставляютъ или пользу человекѣ, или прославленіе имени Божія.

Отвѣчаю. По второмъ предложеніи *позволяю*, а въ первомъ *отрицаю* ¹⁾.

Вотъ образецъ домашнихъ диспутовъ. Изъ этого образца, который, по всей вѣроятности есть не что иное, какъ ученическій опытъ составленія диспутовъ, достаточно виденъ характеръ занятій студентовъ философскаго класса съ одной сто-

¹⁾ Рукоп. сборн. различныхъ матер. Михайл. библиот. № 119.

роны, съ другой—вся трудность, съ которою сопряжено было успѣшное веденіе диспута.

Кромѣ философіи собственно, студенты философскаго класса изучали и другія науки. Изъ математическихъ наукъ въ этомъ классѣ преподавалась смѣшанная математика, въ составъ которой входили: гражданская и военная архитектура, механика, гидростатика, геометрія, гидравлика, оптика, катоптрика, діоптрика и перспектива, тригонометрія сферическая, начало астрономіи, математическая географія, гидрографія, гномоника и математическая хронологія ¹⁾. Нельзя невидѣть, что многія изъ этихъ наукъ были нечто иное, какъ отдѣлы физики. Что эти науки преподавались небѣдно, это видно изъ того, что академія имѣла физическіе инструменты: воздушный насосъ съ принадлежащимъ ему приборомъ, электрическую машину, телескопъ, барометръ и термометръ; имѣла также астролябію, мензулу, глобусы земные и небесные ²⁾. При Варлаамѣ Ясинскомъ было открыто чтеніе геометріи съ цѣлю воспрепятствовать обманамъ землемѣровъ въ размежеваніи земель Братскаго монастыря ³⁾. Извѣстно также, что Теофанъ Прокоповичъ съ любовію преподавалъ геометрію. Но памятники занятій математическихъ того времени не дошли до насъ. Самуилъ Миславскій придавалъ особенное значеніе математическимъ наукамъ; для смѣшанной математики онъ назначилъ не менѣе 12 учебныхъ классовъ въ недѣлю, что равнялось занятнымъ часамъ по философіи и богословію. Но особенно важную услугу оказали математическимъ наукамъ въ древней Киевской академіи Ириней Фальковскій. Онъ составилъ всеобщую математическую хронологію, гномонику и церковную пасхалию, и съ такою любовію занимался математическими науками, что будучи препода-

¹⁾ Акт. Кіев. Акад. т. IV, № 1.

²⁾ Акт. Кіев. Акад. № т. IV, 7.

³⁾ Истор. Малороссіи Марк. ч. II, стр. 58.

вители богословія, преподавалъ и смѣшанную математику. При немъ математическія науки были въ такомъ цвѣтущемъ состояніи, что ученики подъ его руководствомъ издавали нѣсколько лѣтъ сряду календарь. Изъ соціальныхъ наукъ преподавались медицина и экономика. Вотъ кругъ и характеръ преподаванія наукъ въ философскомъ классѣ въ древней Кіевской академіи.

Наконецъ пойдемъ въ самый высшій классъ древней Кіевской академіи—классъ богословскій и послушаемъ, что и какъ въ немъ преподается. Много трудовъ стоило студенту пройти этотъ классъ; въ немъ нужно было учиться не менѣ четырехъ лѣтъ; зато, окончивши этотъ только классъ, студентъ являлся получившимъ полное академическое образованіе. Какъ ни много придавалось значенія въ древней академіи такъ называемымъ свѣтскимъ наукамъ, которыя изучались въ низшихъ и среднихъ классахъ; во все эти науки были лишь служебными орудіями богословской науки. Притомъ, собственно говоря, только въ этомъ классѣ академія осуществляла ту высокую задачу, которую она взяла на себя и удовлетворительнаго рѣшенія которой ожидало отъ нея православное общество; въ этомъ только классѣ преподавались науки, служація, въ полномъ смыслѣ «къ увѣченью побожнаго живота»¹⁾.

Чтобы вполне выяснитъ значеніе богословскаго класса въ отношеніи къ спеціальному назначенію академіи—воспитывать сильныхъ проповѣдниковъ и защитниковъ православной вѣры, посмотримъ, какъ шло преподаваніе началъ христіанскаго ученія въ низшихъ классахъ академіи. Мы видѣли, что во всѣхъ этихъ классахъ преподавался катихизисъ, или православное исповѣданіе Петра Могилы. Для катихизиса въ низшихъ классахъ назначался одинъ урокъ въ недѣлю—въ субботу, послѣ

¹⁾ Памят врем, Кіевск. комис. т. II, стр. 93.

обѣда. Кромѣ школьныхъ уроковъ, православное ученіе называлось всѣмъ воспитанникамъ академіи въ каждое воскресенье и въ каждый праздникъ, предъ обѣдней и послѣ обѣди; но это разъясненіе его не могло быть вполне научнымъ. Поэтому въ старыя годы иные наставники академіи сожалѣли о томъ, что въ высшихъ классахъ до богословскаго воспитанника академіи оказывались недостаточно знающими христіанское ученіе. Вотъ, что говоритъ Манасія Максимовичъ въ своемъ проектѣ, написанномъ «въ лучшему растѣнію ученій и успѣху учениковъ академіи»¹⁾. Хорошо было бы и въ малыхъ сихъ школахъ, (т. е. въ первыхъ шести классахъ), христіанскаго закона хотя по малой части (?) обучать; до богословія бо пока дойдуть ученики чрезъ лѣтъ 8 или 10, помирають, а чрезъ тое время христіанскаго катихизиса не звать, развѣ и христіаниномъ не быть. Язычники платоники, или эпикуры никогда жъ того за платоника, или эпикура не имѣли, который платоновыхъ, или эпикуровыхъ догматовъ не знали, а въ ученикахъ кіевскихъ есть тое въ иныхъ, хотя и не во всѣхъ. Примѣчено, что иной, окончивши философію, а иной и въ богословіи побывавши, когда протуется на священника, тогда, идя до экзаменатора катихизиса, какъ бы въ новую школу по нуждѣ иде обучатися... Во избѣжаніе этого важнаго недостатка въ образованіи академическомъ, Максимовичъ представляетъ далѣе слѣдующія соображенія. «Хорошо было бы къ отсѣченію сего ала по недѣлямъ ученикамъ четырехъ меньшихъ, равно и большихъ школъ не имѣть оккупацій школьныхъ, а въ недѣлю по обѣдѣ чрезъ полтора часа или два часа всякій учитель въ своей школѣ обучалъ бы своихъ учениковъ катихизиса по малымъ частямъ... Это будетъ приготовленіемъ къ малой инструкціи, пока лучше познають, кому доведется быть въ богословіи»²⁾.

¹⁾ Акт. Кіевск. Акад. т. I, № 42.

²⁾ Акт. Кіевск. Акад. т. I, № 42.

Ученикамъ же реторики и поэзіи Максимовичъ совѣтуетъ вмѣсто экзерцицій толковать чтенія изъ евангелія, или посланій апостольскихъ; это, по его мнѣнію, можетъ служить приготовленіемъ къ слушанію великой инструкціи ¹⁾).

Но и этотъ проэктъ, утвержденный митрополитомъ въ 1751 году, почти не расширилъ программы преподаванія христіанскаго ученія въ низшихъ классахъ, во все время существованія древней академіи. Причиною недостаточности преподаванія христіанскаго ученія во всѣхъ до богословскихъ классахъ было то, что эти классы были общеобразовательными, а не спеціально-богословскими. Такимъ образомъ, богословскій классъ исключительно былъ предназначенъ къ тому, чтобы дать воспитанникамъ академіи систематическое, вполне научное, богословское образованіе.

Прежде, чѣмъ приступимъ къ изображенію характера изученія и преподаванія богословія въ древней Кіевской академіи, скажемъ въ общихъ чертахъ о томъ, какъ постепенно выработалась самая богословская система въ нашей академіи. Самымъ древнѣйшимъ руководствомъ при изученіи богословія въ нашей академіи, безъ сомнѣнія, нужно считать *«Православное Исповѣданіе»* Петра Могилы. Но предназначенное къ наученію и утвержденію въ православіи всякаго, желающаго знать истины христіанскаго ученія, *Православное Исповѣданіе* могло быть руководствомъ только въ высшихъ классахъ древней академіи, какъ и было на самомъ дѣлѣ. Между тѣмъ для воспитанниковъ богословскаго класса требовалась система богословія, соотвѣтствующая всѣмъ научнымъ требованіямъ. Если вспомнимъ гордыхъ своимъ богословскимъ образованіемъ враговъ православія, на борьбу съ которыми выступила наша академія, то намъ становится понятнымъ, какаго характера нужны были системы богословія для

¹⁾ Тамъ же.

нашей древней академіи. Какъ въ прочихъ наукахъ, такъ и въ богословіи наша академія съ запада заимствовала первое систематическое руководство. Такимъ руководствомъ было богословіе Тома Аквината. Но взявши руководствомъ систему этого католическаго богослова, наша академія пользовавалась лишь формою этой системы, въ которую влагала свое православное содержаніе. Пользуясь ею, академія очень рано заботится о составленіи своихъ руководствъ къ изученію богословія. Такъ, каждый почти наставникъ по богословію составлялъ свои лекціи. Но самостоятельность составителей богословскихъ лекцій на первыхъ порахъ выражалась лишь въ расширеніи или сокращеніи богословскихъ трактатовъ, заимствованныхъ изъ католическихъ системъ, и въ расположеніи частей ихъ догматическихкихъ лекцій существовало много произвола. Этого недостатка не избѣжалъ даже знаменитый преподаватель богословія въ Киевской академіи (въ концѣ XVII в.) Юасафъ Краковскій. Трактаты богословскіе въ системахъ, изучаемыхъ въ академіи, были очень обширны; это происходило съ одной стороны оттого, что въ составъ догматическаго богословія входило и полемическое и нравственное богословіе; съ другой—оттого, что настояла нужда какъ можно обширнѣе излагать богословскіе трактаты въ виду полемики съ иновѣрцами. При чрезвычайной обширности богословскихъ трактатовъ богословская система иногда не проходила вся даже въ четыре года. Теофанъ Прокоповичъ въ своихъ чтеніяхъ по богословію сдѣлалъ значительный шагъ впередъ; можно сказать даже, что онъ далъ новое направленіе богословской наукѣ въ древней академіи. Онъ старался въ своемъ богословіи совмѣстить все, что было лучшаго въ западной Европѣ по этому предмету; его неудовлетворяли схоластическія системы средневѣковыхъ богослововъ, и онъ въ своихъ лекціяхъ часто обращался къ богословію Герарда и другихъ протестантскихъ богослововъ, пролагавшихъ новые

пути въ наукѣ. Онъ говорилъ о схоластикѣ, что она занимала учениковъ пустыми спорами и поселяла въ нихъ ложную увѣренность въ пріобрѣтеніи мудрости; по его словамъ, нужно преподавать науку основательно, а не дѣлать изъ нея комедію. Но строгаго подражателя въ послѣдующихъ наставникахъ богословія не имѣла система Теофана Прокоповича. Послѣ него въ преподавателяхъ богословія замѣтно нѣкоторое колебаніе; они не знали, слѣдовать ли новому направленію за Теофаномъ Прокоповичемъ; или же стоять за старый методъ преподаванія.

Мы не считаемъ нужнымъ входить въ подробный разборъ всѣхъ учебниковъ по богословію, какіе по обычаю, тогда господствовавшему въ академіи, каждый наставникъ долженъ былъ составлять непремѣнно вновь, не слѣдуя слѣпо во всемъ своему предшественнику. Самый этотъ обычай, хотя побуждалъ наставниковъ академіи къ работѣ, имѣлъ въ себѣ много важныхъ неудобствъ: работа, имъ вызываемая, часто была совершенно неприводительна, онъ много обременялъ наставниковъ и въ слѣдствіе его въ богословскихъ системахъ являлось очень много произвола. Въ предотвращеніе этихъ неудобствъ, митрополитъ Арсеній Могилянскій предписалъ наставникамъ академіи преподавать впредь богословіе по одному определенному учебнику и притомъ такъ, чтобы въ теченіе четырехлѣтняго богословскаго курса оно было вполне прочитано. Вотъ что онъ говорилъ о богословскихъ учебникахъ: «богословіи одной быть должно непремѣнно, а всякаго курса вновь не сочинять, но только учителю имѣть старательство, чтобы она надлежащимъ толкованіемъ изяснена была; толковать нужно теологическую систему кратко, а не продолжительно, чтобы въ четыре года окончилась. А паче лишней реторики отнюдь не употреблять, но сколько возможно краткость наблюдать. По прошествіи же двухъ годовъ для вновь пришедшихъ учениковъ сначала бого-

словію читать. Такимъ образомъ можно чаять, что въ Кіевской академіи ученіе прійдетъ въ добрый порядокъ ¹⁾. Все ученіе богословское, по совѣту митрополита Арсенія Могилянскаго, должно быть раздѣлено на двѣ части: первая часть должна говорить о «вѣруемыхъ», вторая «о творимыхъ». Въ первой части должно трактоваться 1) о Богѣ самомъ въ себѣ, о Его бытіи, Его сущности, свойствахъ, вѣпостасяхъ и ученіе о тринчности; 2) о Богѣ внѣ себя (*extra*), гдѣ должно быть изложено ученіе о твореніи и общемъ промышленіи, о паденіи челоуѣка и о благодати, спасающей его, о воплощеніи Сына Божія, о Его лицѣ и природахъ, о двоикомъ состояніи (уничженія и славы) о троякомъ его служеніи, о законѣ и Евангеліи, о призваніи, о предопредѣленіи, о возрожденіи, о таинствахъ ветхаго и новаго завета, о Церкви. Вторая часть богословія «о творимыхъ» должна говорить о добрыхъ дѣлахъ вообще, потомъ объ ихъ свойствахъ, раздѣленіи, причинѣ, матеріи, цѣли и необходимости добрыхъ дѣлъ для вѣчной жизни. Читенію этихъ трактатовъ должны предшествовать, такъ называемыя «*prologomena theologiae*», гдѣ говорилось о природѣ богословія, его названіи, предметѣ, раздѣленіи и методѣ изученія, и излагались герминевтическія правила, трактовалось о каноническомъ достоинствѣ книгъ св. Писанія, объ авторитетѣ соборныхъ постановленій и о важности преданія. Предлагая академіи преподавать богословіе по этой программѣ, митрополитъ Арсеній Могилянскій совѣтуетъ, чтобы въ преподаваніи его было точное согласіе «съ православнымъ исповѣданіемъ» и ученіемъ св. Отцовъ, прилежно писавшихъ о догматахъ Христіанскихъ. ²⁾ Но академія имѣла уже много готовыхъ системъ богословія. Какая же изъ готовыхъ системъ богословскихъ могла удовлетворить всѣмъ этимъ требованіямъ? Ректоръ ака-

¹⁾ Рук. Кіево-соф. биб. № 178, стр. 220.

²⁾ Рук. Кіево-соф. биб. № 178, стр. 222.

деміи Давидъ Нащинскій равсматривалъ всё, бывшія до него въ академіи, богословскія системы, и не нашелъ ни одной изъ нихъ вполне удовлетворительною ¹⁾. Въ это время было обращено вниманіе на богословіе Теофана Прокоповича, которое и сдѣлалось надолго постояннымъ учебнымъ руководствомъ въ богословскомъ классѣ. Эта система издавалась нѣсколько разъ; въ самомъ полномъ видѣ издалъ ее Самуилъ Миславскій, а въ сокращенномъ — Ириной Фальковскій. Кромѣ этихъ системъ, въ нашей древней академіи была учебнымъ руководствомъ *Сокращенная христіанская богословія* митрополита Московскаго Платона. Это руководство весьма много способствовало изгнанію схоластики изъ православной богословской науки, начавшей падать со времени Прокоповича. Митрополитъ Платонъ глубоко помялъ всё недостатки схоластическихъ богословскихъ учебниковъ, «Разныя системы богословскія, говоритъ онъ, нынѣ въ школахъ преподаваемы, пахнутъ школою и мудрованіемъ человѣческимъ; а богословіе Христово, по Павлову ученію, состоитъ не въ препретельныхъ словахъ и не въ мудрости человѣческой, но въ явленіи духа и силы.» ²⁾ Особенная заслуга Платонова руководства по богословію въ томъ, что оно первое заговорило въ школьныхъ аудиторіяхъ на родномъ языкѣ, послѣ того какъ нѣсколько вѣковъ преподавались истины христіанскія на языкѣ латинскомъ.

Характеръ самаго преподаванія богословія въ древней академіи достаточно очерченъ въ годовой вѣдомости 1759 года преподавателя богословія Давида Нащинскаго. «Въ богословской школѣ, говоритъ онъ, читано и толковано и навзусь учено Православное Исповѣданіе церкви восточныхъ греко-російскія на латинскомъ языкѣ. Изъ оной же книги протолковано

1) Акт. Киевск. акад. Т. II, № 13-й.

2) Истор. Моск. акад. Смирнова стр. 294.

двѣ части: о вѣрѣ и надеждѣ... Толкованіе оныхъ двухъ частей предлагаемо было слышателямъ такъ, что всякой богословской вещи, толкованія требующей, внушаема была декларация, или экспликація: 1) словная (verbalis), т. е. сказуемо быю слышателямъ, откуда такое богословское рѣченіе производится, quod est explicare per derivationem vocabuli, какими другими рѣченіями оно называется, — quod est explicare per synonymum, какаѣ еще вещь тѣмъ же именемъ называется котормъ и толкуемая, quod est explicare per remotionem equivocationis, какъ толкуемая вещь описывается по богословску и философску, quod est explicare per definitionem. 2) Вещная (realis), т. е. говорено слышателямъ, что есть толкуемой вещи: а) genus, б) species, в) totum, г) partes, е) causa efficiens, ф) causa materialis, г) causa finalis, б) effectus, и) adjuncta, к) opposita, л) testimonia et caeter. 3) Сіи же свидѣтельства, которыя приводимы были въ подтвержденіе пропозицій богословія нашеѣ, исканы были въ библіяхъ, приносимыхъ въ школу отъ каждаго изъ слышателей, а то того ради, дабы богословія слышатели частымъ смотрѣніемъ въ библію навывли потребныя свидѣтельства находить скоро въ самомъ богословіи источникѣ. 4) Чтеніе и толкованіе онаго богословія было повторяемо. 5) Служація изъ философіи мѣста къ изясненію вещи богословскихъ прочитываемы были въ философіи, на ка кой конецъ и философія приносима была въ школу отъ слышателей. 6) Сверхъ сего ученія, прочтено изъ *Камня вѣры* два догмата: о преданіяхъ неписанныхъ и добрыхъ дѣлахъ, ко спасенію нужныхъ. 7) Прочтено къ тому евангелія еже отъ Маттея съ такою онаго революціею, какова обрѣтается въ книжцѣ, именуемой sciagraphia sacra. 8) Предлагаемы были слышателямъ противныя нашему ученію мнѣнія, по силлогизмамъ располагаемыя, и они по силлогизмамъ и рѣшены ¹⁾. Въ этомъ

¹⁾ Act. Киевск. Акад. т. II, № 23.

конспектъ вполне высказанъ методъ изученія богословія. Нельзя не видѣть всѣхъ трудностей, съ которыми было сопряжено изученіе богословія такимъ методомъ. Можно представлять, послѣ этого, сколько былъ облегченъ трудъ и преподавателей и учащихся, когда было принято за руководство богословіе митрополита Платона. Но Кіевская академія не вполне слѣдовала этому руководству; оно казалось краткимъ для ея широкихъ плановъ; почему его изучали только въ первые годы въ богословскомъ классѣ; оно было, такъ сказать, только программой; между тѣмъ какъ до конца существованія древней академіи трактаты брались изъ богословскихъ системъ, вышедшихъ изъ подъ пера словоохотливыхъ наставниковъ нашей же академіи.

Кромѣ догматико-полемическаго богословія въ богословскомъ классѣ преподавались и другія науки. Къ концу XVIII вѣка мы видимъ, что въ нашей академіи образовался полный кругъ какъ собственно богословскихъ, такъ и вспомогательныхъ наукъ. Нравственное богословіе преподавалось по Шанцу. Церковная всеобщая исторія преподавалась по Регенбергу, съ приобщеніемъ дополненій изъ другихъ авторовъ. Священная герминеветика изучалась по руководству Рамбаха. Пасхалія изучалась по руководству составленному Иринеємъ Фальковскимъ; въ ней присоединялось изученіе церковнаго устава, который, обыкновенно, преподавался подъ конецъ курса. Каноническое право изучалось по Кормчей, а пастырское богословіе по книгѣ «о должностяхъ приходскихъ священниковъ». Изученіе св. Писанія состояло въ толкованіи священнаго текста, при пособіи сличенія нашего текста съ вольгатовой. Посланія апостольскія толковались по воскреснымъ днямъ. Кромѣ этихъ наукъ, еврейскій языкъ былъ обязательнымъ для всѣхъ студентовъ богословія ¹⁾).

¹⁾ Рукоп. Кіево-соф. библ. № 618. Еврейскій языкъ не былъ въ академіи въ цвѣтущемъ состояніи. Вотъ что говоритъ одинъ преподаватель этого языка:

Средствами къ лучшему изученію богословской науки считались и въ этомъ классѣ также, какъ и въ философскомъ, письменныя упражненія и диспуты. Письменныя упражненія учениковъ богословскаго класса состояли преимущественно въ составленіи проповѣдей, которыя и произносились въ церкви. Правилами при составленіи и произношеніи проповѣдей были положенія регламента, которыя студенты обязаны были переписывать и которыми они должны были руководствоваться. Для лучшаго изученія проповѣднической науки ученикамъ богословія виѣнялось въ обязанность переписывать слова Златоустаго. Слова и поученія студенты произносили въ стихаряхъ, для чего лучшіе изъ нихъ посвящались въ стихарь, по переходѣ въ богословскій классъ ¹⁾.

Домашніе диспуты въ богословскомъ классѣ имѣли почти такой же характеръ, какъ и въ философскомъ классѣ; они отличались отъ философскихъ тѣмъ только, что предметомъ ихъ были богословскія истины.

Но самымъ сильнымъ побужденіемъ учениковъ къ занятіямъ наукою служили не только для богословскаго, но и для всѣхъ вообще классовъ, экзамены. Экзаменовъ собственно въ годъ было два, одинъ въ декабрѣ, а другой въ іюнѣ. По описанію Иринья Фальковскаго ²⁾ на экзаменѣ ректоръ, префектъ всѣ учителя испытывали учениковъ въ знаніи пройденныхъ ими наукъ. На экзаменѣ задавались ученикамъ особенныя письменныя упражненія: эти упражненія, вмѣстѣ съ домашними и клас-

•Прилежныхъ въ обонхъ классахъ учениковъ очень мало; ибо принуждани ихъ такъ, какъ и въ прочихъ школахъ, въ сихъ школахъ нельзя; понеже многія, а нашаче изъ высшихъ классовъ, толь вольни, что когда хотятъ, тогда приходятъ въ школу, а ежели стать ихъ увѣщевать, или другаго пенса заставить, то и во все оставляють школу, не сказавши учителейъ ни дяки, ни слава Божья. Акт. Кіев. Акад. т. II, № 23.

²⁾ Акт. Кіевск. Акад. т. IV; № 4.

¹⁾ Рукоп. Кіево-соф. биб. № 618, стр. 101.

сическими упражненіями учениковъ, представлялись экзаменаторамъ для просмотра. Разсматривая задачу извѣстнаго ученика, экзаменаторъ вмѣстѣ съ тѣмъ задавалъ различныя вопросы этому ученику. Въ философскомъ и богословскомъ класѣ при экзаменахъ употреблялись и диспуты. Экзаменскіе диспуты отличались отъ обыкновенныхъ домашнихъ диспутовъ, и отправлялись съ нѣкоторою публичною торжественностію. «*Публичная диспута*», отправлявшаяся не менѣе двухъ разъ въ годъ, была особымъ школьнымъ торжествомъ. Сами ученики заботились о приличномъ устройствѣ этой диспуты. За нѣсколько дней до диспуты, воспитанники академіи ходили по домамъ важнѣйшихъ лицъ въ городѣ и приглашали ихъ на экзаменъ. Наканунѣ дня, назначеннаго для диспутовъ, на дверяхъ Братской колокольни выставилась разукрашенная афиша, въ которой по порядку указывались тѣ положенія, которыя имѣли быть предметомъ диспутовъ. Но вотъ настала день диспутовъ. Митрополитъ, въ сопровожденіи важнѣйшихъ лицъ и чиновниковъ города, родителей и родственниковъ студентовъ академіи, отправляется въ академію. Этотъ поѣздъ сопровождался звономъ колоколовъ всѣхъ кievскихъ церквей. Братскій монастырь въ это время былъ окружаемъ цеховыми значками; весь братскій погостъ наполнялся народомъ. Но вотъ прибылъ на экзаменъ митрополитъ; воспитанники академіи привѣтствуютъ его рѣчами на различныхъ языкахъ, хоръ вмѣстѣ съ оркестромъ студенческимъ гремитъ какой либо концертъ, затѣмъ начинались самыя диспуты. Они происходили въ такой формѣ. Вызванный студентъ сначала въ краткой рѣчи, или же въ одномъ, «распространенномъ по всѣмъ правиламъ грамматики», предложеніи выражалъ ту мысль, которую долженъ былъ защищать. Послѣ этого выходилъ подготовленный оппонентъ и диспутъ завязывался. Такъ какъ диспуты были довольно продолжительны, то для каждаго диспута какъ возражающихъ, такъ и защищаю-

щих назначали не менѣ трехъ человѣкъ ¹⁾. Процессъ диспута имѣлъ характеръ театральный; онъ состоялъ изъ нѣсколькихъ актовъ. Первое мѣсто на состязательной аренѣ принадлежало студентамъ богословія. Философскіе диспуты, по своей не общедоступности, не имѣли на публичныхъ экзаменахъ такого интереса, какъ богословскіе. Но для образованной публики и они имѣли занимательность. Владиміръ Ивмайлѣвъ, въ своемъ *«Путешествіи въ полуденную Россію»*, такое впечатлѣніе вынесъ изъ Кіевской академіи, прослушавши здѣсь философскій диспутъ. «Казалось, говоритъ онъ, что говорено было только о томъ, что было затвержено наканунѣ, по крайней мѣрѣ движеніе фізіономіи спорящихъ не показывало, чтобы умъ работалъ и искалъ доказательствъ. Однакожъ нѣкоторый жаръ оживлялъ говорящихъ, я самъ почувствовалъ огонь въ груди своей, видя и слыша бой умовъ и горѣлъ желаніемъ имѣть способности, чтобы быть атлетомъ на состязательной аренѣ» ²⁾. На этихъ диспутахъ присутствовали ученики всѣхъ классовъ академіи и каждый классъ въ лицѣ своихъ представителей приносилъ этимъ торжествамъ свою долю участія. Ученики грамматическихъ классовъ вели какой нибудь занимательный разговоръ на латинскомъ языкѣ, а ученики реторики и поэзіи выступали съ своими стихами и рѣчами. Но ученики этихъ классовъ принимали участіе въ торжествѣ публичныхъ экзаменовъ только во время диспутаціонныхъ антрактовъ. Въ антрактахъ также игралъ оркестръ и пѣлись академическимъ хоромъ духовные концерты. Музыка и хоръ, при отправленіи диспутовъ, играли важную роль; они придавали особенную торжественность экзаменамъ. Но они имѣли и другое значеніе; чуть только диспутъ велся не искусно, или задавались такіа

¹⁾ Рук. Кіево-соф. библ. № 618, стр. 42.

²⁾ Рук. Кіево-соф. библ. № 618, стр. 105.

возраженія, въ опроверженіи которыхъ затруднялся дефондецитъ, хоръ съ оркестромъ прерывали споръ. Нужно замѣтить, что публичные диспуты иногда были чрезвычайно горячи. На нихъ дозволялось присутствовать не только всякому любителю прорсвѣщенія, но даже иновѣрцамъ. Не только для воспитанниковъ, но и для посѣтителей было обширное поле выказать свою ученость и остроуміе. Диспуты воспитанниковъ академіи нерѣдко оканчивались горячими учеными спорами наставниковъ академіи съ посѣтителями. Такими особенно часто были диспуты богословскіе.

Кромѣ частныхъ и публичныхъ экзаменовъ, въ древней Кіевской академіи были экзамены *чрезвычайные*. Эти экзамены производились не всѣмъ воспитанникамъ академіи, но тѣмъ только, которые довершали свое образованіе въ заграничныхъ школахъ. На этихъ экзаменахъ все академическое начальство испытывало возвратившагося изъ заграничія въ знаніи наукъ, которыя онъ изучалъ въ заграничныхъ школахъ, и при этомъ особенное вниманіе обращало на то, тверды ли онъ въ православіи, такъ какъ нерѣдко случалось, что православное юношество, получая образованіе въ иновѣрныхъ школахъ, по возвращеніи на родину высказывало сочувствіе къ такимъ или другимъ ученіямъ запада. Такому *чрезвычайному* экзамену подвергла академія Стефана Яворскаго, по возвращеніи его изъ заграничныхъ школъ.

Познакомившись съ дидактической стороною педагогіи въ древней Кіевской академіи, переходимъ къ описанію нравственно-воспитательной стороны ея. Читая инструкціи, въ которыхъ предписывались правила поведенія воспитанниковъ нашей древней академіи, мы видимъ, что всѣ дисциплинарные приемы и распоряженія въ древней Кіевской академіи были направлены къ успѣшному умственно-нравственному развитію воспитанниковъ. Не видимъ мы въ академической дисциплинѣ той семей-

ной простоты, которою дышала педагогія древнихъ братскихъ школъ; зато академическая дисциплина является всестороннею системою воспитанія, въ которой захвачены и подведены подъ правила школьныхъ уставовъ всѣ мотивы дѣятельности воспитанниковъ.

Къ сожалѣнію, до насъ не много дошло памятниковъ, прямо относящихся къ дисциплинарной сторонѣ педагогіи нашей академіи. Періодъ отъ Петра Могилы до Рафаила Заборовскаго остается съ этой стороны довольно темнымъ. Изъ этого періода дошелъ до насъ одинъ только памятникъ, но и этотъ памятникъ сохранился только въ отрывкахъ. Этотъ отрывокъ мало говоритъ о школьной дисциплинѣ, но онъ для насъ важенъ въ томъ отношеніи, что принадлежитъ основателю академіи, Петру Могилѣ. Мы говоримъ объ «Анеологіонѣ», въ которомъ Петръ Могила обращается къ шляхетской богобоязненной молодежи и всѣмъ благонравнымъ студентамъ кievскихъ школъ. Въ этомъ памятникѣ сказалась горячая, чисто отеческая любовь и забота воспитателей о добромъ направленіи умовъ и сердецъ своихъ питомцевъ. «Часто мнѣ,» говоритъ Могила въ своемъ Анеологіонѣ, «представлялось, чтобы въ школахъ не только высшія науки, но тѣмъ паче и выше всего благочестіе вкоренялось и посѣввалось въ сердцахъ вашихъ, о юноши, а безъ того всякая мудрость есть буйство предъ Богомъ». Потомъ продолжаетъ ревностный воспитатель, что онъ совѣтовалъ наставникамъ этихъ школъ составить и предложить воспитанникамъ письменныя нравственныя наставленія. Но ни у кого изъ наставниковъ не доставало досуга для этого дѣла, по причинѣ другихъ школьныхъ и церковныхъ занятій. Поэтому самъ Петръ Могила взялъ на себя трудъ «въ цвѣтущее весеннее время для цвѣтущаго юношескаго возраста, собрать на лугахъ богодохновенныхъ наставленій и священнаго Писанія цвѣты благочестивыхъ размышленій». Всѣ правила и наставленія, преподаван-

ныя Могилою «для добраю и пристойнаго житія и расположені воли воспитанниковъ», дышать строгимъ благочестіемъ. Здѣсь благочестивый педагогъ совѣтуетъ своимъ питомцамъ, сколько возможно, чаще обращаться къ Богу съ молитвами, которыя здѣсь же и предлагаются. Часы предъ отхожденіемъ ко сну и часы пробужденія отъ сна считаетъ онъ особенно важными въ жизни воспитанниковъ; въ эти часы онъ умоляетъ воспитанниковъ отдавать отчетъ предъ своею совѣстію. Отхожденіе ко сну, по его совѣту, должно сопровождаться нѣкоторыми священными обрядами. «Идучи юзь до ложа, говоритъ онъ, возьми, если маешь, свяченую воду и покропи себя и ложе, мовячи: окропленіе воды сея да будетъ ми во освященіе души и тѣла и на прогнаніе всякаго навѣта діавольскаго». Просыпаясь по утру, воспитанникъ долженъ посвятить первыя минуты и первыя мысли свои Богу, «звыкль бо діаволь, говоритъ Могила, першимъ дневнымъ мыслямъ мощно зазрѣти»¹⁾. Изъ этихъ отрывковъ видно, какого характера была на первыхъ порахъ воспитательная сторона педагогіи древней Кіевской Академіи. Но въ указанномъ памятникѣ, говоримъ, еще не опредѣлена школьная дисциплина; древнѣйшимъ памятникомъ школьныхъ дисциплинарныхъ распоряженій въ Кіевской Академіи нужно считать инструкцію Рафаила Заборовскаго. Регламентъ узаконилъ всѣ тѣ порядки и дисциплинарныя правила, которыя были утверждены практикою въ Кіевской Академіи до его появленія и которыя официально на бумагѣ высказаны въ первый разъ въ инструкціи Рафаила Заборовскаго. Инструкціи, составленныя въ Кіевской Академіи послѣ изданія Регламента, были только развитіемъ началъ, высказанныхъ въ регламентѣ. Самою полною инструкціей съ такимъ характеромъ

¹⁾ Отечеств. Записки 1862 года кн. 2, стр. 564. «Кіевскіе ученые Печкарскаго.

нужно считать инструкцію митрополита Арсенія Могилыцкаго, составленную при участі Самуила Миславскаго въ бытность сего послѣдняго ректоромъ Кіевской академіи. На основаніи этихъ инструкцій, Регламента и нѣкоторыхъ другихъ данныхъ мы представимъ дисциплинарныя правила и обычаи, подъ вліяніемъ которыхъ воспитывались студенты древней Кіевской академіи.

Воспитателями въ древней академіи были, кромѣ ректора и префекта, всѣ наставники академіи. Каждому учителю вмѣнялось въ непремѣнную обязанность слѣдить за поведеніемъ воспитанниковъ не только въ школь, но и внѣ ея. Главнѣйшимъ воспитателемъ былъ префектъ, соотвѣтствующій по должности нынѣшнему инспектору. Помощникомъ префекта былъ суперъ—интендентъ избиравшійся погодно изъ учителей низшихъ классовъ. Обязанностію суперъ—интендента было наблюдение за поведеніемъ учениковъ живущихъ не только въ сиротскомъ домѣ, но и по вольнымъ квартирамъ и церковно-приходскимъ школамъ: для чего онъ обязанъ былъ ежедневно посѣщать всѣ жилища компаты воспитанниковъ, живущихъ при академіи, и квартиры живущихъ внѣ академіи, хотя одинъ разъ въ недѣлю. Въ дѣлахъ неважныхъ онъ самъ имѣлъ право чинить судъ и расправу надъ воспитанниками, а о поступкахъ болѣе важныхъ долженъ былъ письменно доносить префекту и всему академическому начальству. Суперъ—интендентъ обязанъ былъ знать всесторонне воспитанниковъ, почему долженъ бы имѣть списокъ всѣхъ ихъ, въ которомъ отмѣчалъ, кто изъ какого званія, кто и когда прибылъ въ академію, съ какимъ одѣяніемъ, имѣеть ли въ чемъ нужду, какія изъ казенныхъ вещей кто и когда получалъ, какъ-то: одежду, книги, бумагу и проч. Онъ же обязанъ былъ наблюдать за занятіями воспитанниковъ вокальною и инструментальною музыкою¹⁾. Такимъ образомъ,

¹⁾ Акт. Кіевск. Акад. № 9. Инструкція суперъ—интендента.

супер-интендентъ былъ самымъ ближайшимъ дозорщикомъ и воспитателемъ учениковъ академіи. По древняя нѣвская академія, во все время своего существованія, въ дѣлѣ воспитанія преимущественно пользовалась методомъ взаимнаго надзора воспитанниковъ другъ за другомъ, подобно тому, какъ въ дидактикѣ методъ взаимнаго обученія употреблялся преимущественно предъ другими методами. Вслѣдствіе такого обычая, по выбору воспитателей — начальниковъ, оставались старшины изъ самихъ же воспитанниковъ академіи, которые были уполномочены наблюдать за поведеніемъ подвѣдомственныхъ имъ своихъ товарищей. Такими были: сеньоры, инспекторы, визитаторы, директора, цензоры. Сеньоры выбирались изъ благонадежныхъ по успѣхамъ и поведенію воспитанниковъ высшихъ и даже среднихъ классовъ; каждая жилая комната въ казенномъ домѣ имѣла сеньора, а изъ квартирныхъ воспитанниковъ академіи образовывались цѣлыя сеньорскія вѣдомства. Обязанность сеньора состояла въ наблюденіи за точнымъ исполненіемъ воспитанниками всѣхъ школьныхъ обязанностей и преимущественно за поведеніемъ воспитанниковъ. Сеньоръ обязанъ былъ сколько возможно чаще посѣщать квартиры воспитанниковъ, осведомляться объ ихъ здоровьѣ и занятіяхъ, внушать имъ чтобы они содержали свою квартиру въ чистотѣ и опрятности и вели себя какъ прилично благовоспитанному челоѣку. Сеньоръ обязанъ былъ знать, у достойнаго ли челоѣка квартируютъ воспитанники и вполнѣ ли соблюдаетъ хозяинъ квартиры всѣ тѣ условія, на которыхъ онъ обязался продовольствовать своихъ квартирантовъ. О всѣхъ несправностяхъ, замѣченныхъ въ квартирахъ учениковъ, сеньоръ обязанъ былъ ежедневно репортовать ближайшему начальству супер-интенденту. Всѣ обязанности сеньора излагались въ письменныхъ инструкціяхъ, выдаваемыхъ академическимъ начальствомъ. Сеньоры, поставляемые въ каждой жилой комнатѣ въ казенномъ домѣ, обязаны были, кромѣ наблюденія за тиши-

ною и чистотою въ этихъ комнатахъ, внимательно слѣдить за занятіями вѣрренныхъ имъ учениковъ и помогать имъ въ этомъ, въ случаѣ надобности ¹⁾). Но для пособія малолѣтнимъ воспитанникамъ въ надлежащемъ усвоеніи ими уроковъ назначались особыя лица—инспекторы. Инспекторы были двухъ родовъ: одни изъ нихъ существовали въ качествѣ домашнихъ учителей для малолѣтнихъ воспитанниковъ и не были въ полномъ смыслѣ должностными лицами: другіе по своимъ обязанностямъ были чѣмъ-то среднимъ между суперъ-интендентомъ и сензорами. Послѣдняго рода инспекторы имѣли строгій надзоръ за инспекторами перваго рода. Инспекторъ—репетиторъ назывался также и директоромъ. Относительно этого послѣдняго одна инструкція предписываетъ инспектору, лицу исполнѣ официальному, смотрѣть и наблюдать, всякій ли директоръ можетъ довольствоваться должнымъ изъясненіемъ и руководствомъ порученныхъ ему учениковъ, почему инспекторъ долженъ ходить на экспликаціи ради усмотренія способностей и прилежанія учащихся и учащихся ²⁾). Директоры не получали никакого вознагражденія за свои занятія; инспекторъ даже обязанъ былъ смотрѣть, чтобы директоры не вымогали съ получающихъ «довяносто-копѣечное пособие учениковъ награды за труды» ³⁾). Въ своихъ донесеніяхъ инспекторъ письменно относился три раза въ недѣлю (понедѣльникъ, среду и пяттокъ) въ Правленіе академіи, словесно рапортовалъ о воспитанникахъ, живущихъ по вольнымъ квартирамъ, префекту академіи, а о живущихъ по церковно-приходскимъ школамъ—суперъ-интенденту ⁴⁾.

¹⁾ Сензоры существовали, кромѣ жилыхъ занятныхъ комнатъ, въ больницахъ и въ комнатахъ малыхъ пѣвчихъ; они, въ случаѣ надобности, письменно относились въ Правленіе академіи.

²⁾ Кіевъ съ древн. учн. Акад. т. II, стр. 441.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Тамъ же.

«Визитаторы» также избирались изъ воспитанниковъ академіи; ихъ обязанность состояла въ наблюденіи за поведеніемъ не только «рядовыхъ» воспитанниковъ, но и сенъоревъ и директоровъ. Они были и тайными и явными. Визитаторъ обязанъ былъ посѣщать квартиры воспитанниковъ во всякое время, наблюдать за поведеніемъ учениковъ всегда и вездѣ, наблюдать даже за синъорами—надлежащимъ ли образомъ исполняютъ они свои обязанности. Для соблюденія надлежащаго порядка въ аудиторіяхъ, въ отсутствіе наставниковъ, по всѣмъ классамъ, начиная съ реторики и до аналогіи, существовали цензоры, выбираемые изъ лучшихъ воспитанниковъ каждаго класса. Цензоръ содержалъ общій списокъ учениковъ своего класса, отмѣчая въ этомъ спискѣ поздно приходившихъ, или вовсе не бывшихъ, а также и неприлично ведущихъ себя въ классѣ; о всѣхъ неисправностяхъ и шалостяхъ, происходящихъ въ классѣ, онъ обязанъ былъ доносить учителю. Кромѣ того, цензоръ обязанъ былъ наблюдать за чистотою, теплотою и вѣдлостію казенныхъ вещей въ аудиторіи.

Наконецъ, въ каждомъ классѣ существовалъ такъ называемый, «*калѣфакторъ*», который производилъ тѣлесное наказаніе надъ провинившимся воспитанниками.

Дисциплинарная сторона нашей древней академіи яснѣе представится намъ, когда мы познакомимся съ самими правилами, съ которыми воспитанники должны были сообразоваться въ своемъ поведеніи. Эти правила касались главнымъ образомъ поведенія воспитанниковъ въ классѣ въ учебные часы, въ церкви и дома въ незанятое рекреационное время. Мы не будемъ говорить подробно о томъ, какъ текла жизнь въ убогихъ жилищахъ воспитанниковъ академіи; печальная картина экономической стороны быта студентовъ древней академіи извѣстна всякому, знающему съ исторіей академіи. Мы ограничимся только нѣсколькими замѣчаніями о домашней жизни воспитан-

назовъ. Нужно замѣтить впервыи, что воспитанники, жившіе по квартирамъ и школамъ церковнымъ, содержались гораздо бѣднѣе, чѣмъ казенно-коштные воспитанники. Эти послѣдніе, хотя сами исполняли поочередно служительскія должности при академіи, но зато имѣли и пріютъ, и палачный кусокъ хлѣба. Между тѣмъ воспитанники жившіе по церковно-приходскимъ школамъ пробавляясь милостыней, обязаны были исполнять всѣ причетническія обязанности, навѣ-то: выметать церковь, звонить и нести на себѣ другія черныя работы. Но будучи врайне бѣдными, эти швольники еще давали при себѣ пріютъ нищамъ¹⁾, бѣдность находила себѣ поможь у бѣдности! Можетъ быть, студенты принимали въ свой убогій кружокъ нищихъ съ тѣмъ, чтобы поручая имъ часть работъ, на нихъ лежалъ шикъ, самимъ неопустительно посѣщать лекціи и въ случаѣ крайности кормиться на счетъ нищихъ. Жившіе на вольныхъ квартирахъ, воспитанники непремѣнно должны были по распоряженію начальства, составлять изъ себя артели для большаго удобства въ содержаніи себя. За этимъ наблюдалъ инспекторъ, который долженъ былъ знать, кому изъ воспитанниковъ вручаются средства содержація учениковъ, вникать въ ихъ расчеты и замѣчать, не вошелъ ли въ большіе долги распорядитель квартиры и не дѣлаетъ ли излишнихъ издержекъ, утаекъ или «притяженій»²⁾. Въ домашней жизни воспитанники во всѣхъ своихъ занятіяхъ и поступкахъ зависѣли отъ сеньора; безъ его вѣдома они не смѣли сдѣлать ни шагу навѣтъ съ квартиры (если то были квартирные воспитанники), такъ и изъ сиротскаго дома, если то были воспитанники жившіе въ бурѣ. Всякій воспитанникъ долженъ былъ оказывать старшему по классу и особенно сеньору всевозможное уваженіе и послушаніе. Въ за-

¹⁾ Акт. Киевск. Акад. № 84, т. I.

²⁾ Киевъ съ др. учил. Акад. Асколенскаго ч. II, стр. 441.

нѣтъ часы никто изъ воспитанниковъ не смѣлъ заниматься чѣмъ либо, не относящимся къ его прямымъ обязанностямъ. Отлучекъ продолжительныхъ дней, тѣмъ болѣе ночью, никакой воспитаникъ не долженъ былъ чинить; зоркѣ око сеньора или визитатора, или наконецъ, самого суперъ-интендента подмѣчало эти проступки воспитанниковъ и не оставляло ихъ безъ должнаго внушенія.

Для жившихъ въ сиротскомъ домѣ существовали особыя порядки и правила поведенія ихъ при трапезѣ. Вышедши изъ класса, воспитанники, предводимые своими сеньорами, должны были идти попарно въ общую столовую, въ которой всякая пара разсѣивалась *vis à vis*. Каждое сеньорство садилось всегда за однимъ столомъ для удобнѣйшаго присмотра сеньоровъ за своими подчиненными. Началу принятія пищи всегда предшествовала молитва, читаемая очереднымъ студентомъ. Во время стола читались священныя книги. Самыя чтенія были расположены въ извѣстномъ порядкѣ. Такъ въ воскресенье читались Дѣянія Апостольскія, въ понедѣльникъ, вторникъ, среду и четвергъ историческія книги ветхаго завета, въ пяттокъ и субботу Притчи Соломона. Во время стола никто не смѣлъ разговаривать, тѣмъ болѣе несвободно вести себя; всякій воспитаникъ долженъ былъ внимать назидательному чтенію. Въ большіе праздники и дни высокаторжественные во время обѣда дозволялось играть студенческому оркестру въ столовой ¹⁾, и тогда назидательныхъ чтеній не было. Домашняя жизнь воспитанниковъ подчинена была строгому порядку; воспитатели заботились на каждый часъ назначить воспитанику приличное занятіе; въ опредѣленные часы воспитанники должны были и спать и гулять и заниматься уроками и отправляться въ школу и въ церковь.

¹⁾ Дужовъ. Реглам. стр. 61.

Изъ убогихъ пріютовъ, квартиръ и жилыхъ комнатъ студентовъ пойдемъ съ ними въ ихъ аудиторіи и познакомимся съ порядками, при которыхъ шло здѣсь преподаваніе. Въ аудиторію воспитанники призывались колокольчиками различной величины, соотвѣтственно различнымъ классамъ. За ударомъ обще-академическаго колокольчика всѣ воспитанники готовились къ отходу по аудиторіямъ. За общимъ звономъ, чрезъ нѣсколько минутъ звонили нѣсколько меньшихъ колокольчиковъ: это было сигналомъ, по которому должны были чинно и по порядку идти по своимъ классамъ аналогисты и инфимисты, синтаксисты и ученики среднихъ классовъ. Прежде всѣхъ парно, по порядку классовъ, расходились по аудиторіямъ воспитанники низшихъ классовъ; а за ними уже шли студенты высшихъ классовъ. Наконецъ, еще разъ ударилъ общій колокольчикъ. Воспитанники разошлись по своимъ классамъ, заняли свои мѣста, назначенныя имъ учителями по успѣхамъ и благонаравію каждаго и ожидаютъ прихода наставниковъ. Тишина въ классѣ въ это время должна быть невозмутимая; цензоръ не пропуститъ ни малѣйшаго безпорядка, произведеннаго его товарищами и донесетъ обо всемъ учителю. Въ классъ, наконецъ, пришелъ учитель ¹⁾. Молитва прочитана однимъ изъ воспитанниковъ, прочитано и чередное мѣсто изъ священнаго Писанія тоже однимъ изъ воспитанниковъ. Просмотрѣлъ учитель и сколько возможно провѣрилъ нотаты, сдѣлалъ онъ и приличное внушеніе незнающимъ заданныхъ уроковъ и началъ преподаваніе новаго урока. Никто изъ воспитанниковъ не смѣетъ выйти изъ класса самъ, или быть вызваннымъ къмъ либо по-

¹⁾ Ученіе обыкновенно начиналось съ 6 часовъ утра и оканчивалось до обѣда въ 10 часовъ; послѣ обѣда начиналось въ первомъ часу, оканчивалось въ 5 часовъ. Урокъ продолжался по часу по всѣмъ предметамъ, а для латинскихъ классовъ назначалось по два часа. Рукопись Кіево-Соф. библиот. № 178.

стороннимъ; вниманіе воспитанниковъ всецѣло должно быть обращено на преподавателя. Преподаваемый урокъ учитель долженъ былъ до тѣхъ поръ «толковать», пока всѣ воспитанники достаточно не усвоятъ его. Но учитель замѣчаетъ, что вниманіе его слушателей утомлено; прервавъ чтеніе, учитель, для возбужденія энергіи въ воспитанникахъ, или спрашиваетъ ихъ о чемъ либо изъ протолкованнаго урока, или заводитъ диспутъ. И въ это-то время мысль воспитанниковъ, можетъ быть до того времени дремавшая, оживлялась и изощрялась; въ это то время шли споры о мѣстахъ посредствомъ устныхъ отвѣтовъ; никто изъ учениковъ не могъ сидѣть за скамьей равнодушно, ибо каждый могъ ожидать неприятнаго перемѣщенія отъ нежданнаго побѣдителя. Въ это-то время школа превращалась въ семейный дѣтскій кружокъ, во главѣ котораго стоялъ учитель; волею, или неволею (по вызову постороннему) каждый воспитанникъ долженъ былъ высказать свои способности.

Оффиціальное обращеніе воспитателей въ классѣ съ воспитанниками велось довольно прилично. Рафаилъ Заборовскій въ своей инструкціи говоритъ, чтобы наставники обращались съ воспитанниками ни слишкомъ строго, ни мягко до слабости, но ласково, посредствомъ благородныхъ убѣжденій и ни въ какомъ случаѣ учитель не долженъ былъ обращаться съ воспитанниками грубо, даже на словахъ ¹⁾). Равнымъ образомъ и всякое фаворитство учителей въ отношеніи къ воспитанникамъ строго преслѣдовалось высшимъ начальствомъ; противъ подобнаго рода злоупотребленій, по которымъ недостойные воспитанники выдавались за достойныхъ и занимали лучшія мѣста какъ въ школѣ, такъ и по выходѣ изъ нея, прямо направлень V пунктъ инструкціи Рафаила Заборовскаго.

¹⁾ Акт. Кіев. акад. т. I. № 4-й пунктъ 12.

Но вотъ звонокъ извѣщаетъ объ окончаніи послѣдняго урока; учитель не имѣетъ права задерживать воспитанниковъ въ классѣ послѣ звонка; прочитавши молитву, учитель выходитъ изъ класса вмѣстѣ съ учениками. Утомленные школьниками готовы разойтись по домамъ для отдыха и подкрѣпленія себя пищею. Но педагоги, ревнующіе о развитіи въ своихъ питомцахъ религіознаго чувства и благочестія, направляютъ ихъ шаги въ храмъ Божій. Предводимые двумя учениками, всѣ воспитанники ежедневно по окончаніи уроковъ какъ дообѣденныхъ, такъ и послѣобѣденныхъ, должны были зайти въ церковь и возблагодарить Господа за полученныя благодѣянія и испросить у него новыхъ милостей ¹⁾. Вотъ тѣ порядки и обычаи, которые соблюдались воспитанниками въ классѣ.

Но вотъ наступилъ воскресный, или праздничный день; воспитанники въ эти дни должны были присутствовать въ храмѣ Божіемъ, при всѣхъ богослуженіяхъ. Прежде чѣмъ воспитанники отправлялись въ церковь, имъ преподавалось по классамъ катехизическое ученіе и различныя нравственныя наставленія. Это дѣлалось какъ передъ вечерней, такъ и предъ литургіей. Такія занятія воспитанниковъ служили благочестивымъ приготовленіемъ ихъ къ присутствію при богослуженіи.

Самое шестое воспитанниковъ въ церковь опредѣлялось извѣстными правилами. Всѣ воспитанники отправлялись въ церковь неизменно, какъ пошарью. Наставники неизменно должны были сопровождать ихъ въ это время. Пришедши въ церковь, каждый воспитанникъ долженъ былъ стать на опредѣленномъ ему мѣстѣ, онъ не долженъ былъ переходить съ мѣста на мѣсто, не долженъ былъ оборачиваться на стороны, засматривать людямъ въ глаза и особенно улыбаться ²⁾.

¹⁾ Рук. Киев. Соф. биб. № 178, 282 б пуняты.

²⁾ Рукопис. инструкц. митроп. Арсенія Могиланскаго Соф. биб. № 178, стр. 237.

Пришедши въ церковь для молитвы, воспитанники исполнили нѣкоторыя обязанности при богослуженіи. Еще въ древнихъ братскихъ школахъ ученику вѣнялось въ обязанность иѣть и читать на влросѣ. Въ академіи эта обязанность была непремѣнною. Вѣняя въ обязанность воспитанникамъ чтеніе и иѣніе на влросѣ, академія этимъ способомъ очень успѣшно приготовляла своихъ питомцевъ къ ихъ будущему служенію церкви. Никто изъ воспитанниковъ не освобождался отъ этой обязанности, исключая «*безгласныхъ*». Какъ члены братствъ, воспитанники имѣли и особыя обязанности въ отношеніи къ церкви. Такъ они исполняли всѣ причетническія и служительскія обязанности въ своей конгрегаціонной церкви. Особенно замѣчательнъ былъ одинъ обычай въ быту студентовъ древней академіи въ отношеніи къ церкви; во время чтенія евангелія и херувимской пѣсни нѣкоторые изъ студентовъ выходили на средину церкви предъ амвонъ, и стояли тутъ съ зажженными свѣчами, пока кончится чтеніе евангелія, или пѣніе херувимской пѣсни. Объ этомъ обычаѣ говоритъ малороссійскій гетманъ Самойловичъ. Этотъ ревнитель православія, приглашая казаковъ на пожертвованія Киево братской церкви, между прочимъ говоритъ о необходимости снабдить эту церковь большими свѣчами, «яко въ древле звычай панамъ студентамъ есть въ collegіумѣ кіево-могилянскомъ, для выраженія чести Богу, во время богослуженія съ факелами и свѣчами на херувимскомъ выходѣ чинно выходить»¹⁾.

По выходѣ изъ церкви въ неучебные дни, воспитанники не оставляли своихъ прямыхъ занятій, а обязанности были слушать по своимъ аудиторіямъ нѣсколько часовъ изъясненіе праздничныхъ евангелій (въ праздничные дни), или рассказы изъ исторіи ветхозавѣтной или евангельской, или изъясненіе посланій (въ

¹⁾ Пам. Кіев. врем. ком. т. II. № XXVI. стр. 268.

воскресные дни). При этихъ объясненіяхъ учителю вѣнялось въ обязанность говорить воспитанникамъ «не малое время» о различныхъ добродѣтеляхъ христіанскихъ. Для большаго интереса и въ этихъ праздничныхъ занятіяхъ учитель устраивалъ нѣкотораго рода диспуты. Теофанъ Прокоповичъ въ своихъ «регулахъ» говоритъ: «а по литургіи малымъ ребятамъ совопрошатиcя отъ заповѣдей Божіихъ, двоимъ отъ одной, а другимъ двоимъ отъ другой слѣдующей и т. д., и тако въ одно время отправлять по двѣ заповѣди очердно» ¹⁾).

Эти праздничныя занятія воспитанниковъ нѣсколько похожи на такъ называемыя «инструкціи.» Но инструкціи собственно имѣли нѣсколько иной характеръ; ихъ было двѣ: малая и великая. Малая инструкція есть не что иное, какъ поученіе, произносимое въ церкви однимъ изъ младшихъ учителей, назначавшихся для этого на цѣлый годъ. Великія инструкціи совершались въ самой академіи въ реторическомъ классѣ. На этой инструкціи префектъ или ректоръ академіи толковалъ какую нибудь священную книгу ветхаго или новаго завѣта. Инструкцію эту слушали не только всѣ воспитанники академіи, но и многіе изъ постороннихъ всякаго званія людей. Митрополитъ Евгеній говоритъ, что для нея собирались въ академію даже свѣтскіе ученые ²⁾). На инструкціяхъ вѣнялось присутствовать всѣмъ воспитанникамъ. На малой инструкціи обязаны были присутствовать всѣ воспитанники низшихъ классовъ, а на великой всѣ студенты высшихъ классовъ и ученики среднихъ классовъ. Не бывавшихъ на инструкціяхъ воспитанниковъ начальство имѣло «за *нерадѣтельныхъ*» къ своему званію.

Относительно главнѣйшихъ христіанскихъ обязанностей таинства покаянія и причащенія воспитатели считали необходи-

¹⁾ Труды Кіев. акад. 1866 г. Май стр. 78.

²⁾ Опис. Кіев. соф. соб. прибавл. стр. 219.

мымъ, чтобы всѣ воспитанники «всякій постъ однажды, а въ великую четыредесятницу дважды, съ должнымъ приготовленіемъ, исповѣдывались и приступали къ таинственной вечери.» За соблюденіемъ воспитанниками постовъ начальство имѣло ревностное наблюденіе. Съ особеннымъ торжествомъ воспитанники академіи проводили тѣ церковные праздники, которые вмѣстѣ съ тѣмъ были и праздниками ихъ школы. Такими были: день зачатія св. Анны (день ангела первой благодѣтельницы Божоявленской школы Анны Гумевичевны), праздникъ Благовѣщенія Пресвятой Богородицы (храмовой праздникъ въ конгрегаціонной церкви) и 31-е декабря—день смерти Петра Могилы. Наша древняя школа въ эти дни, въ память благодѣтелей и строителей ея, совершала богослуженіе съ особеннымъ торжествомъ. На первыхъ двухъ праздникахъ всѣ воспитанники должны были присутствовать въ церкви и молиться о благодѣтеляхъ ихъ школы. Панихида 31-го декабря въ память Петра Могилы была отпѣваема всѣми студентами академіи, которые должны были стоять въ это время съ зажженными свѣчами. Одинъ изъ учителей произносилъ на этой панихидѣ похвальное слово Петру Могилѣ и тѣмъ переносилъ мысль присутствующихъ на этомъ праздникѣ къ первымъ временамъ Кіевской академіи.

Въ случаѣ смерти наставника и даже воспитанника академіи погребеніе его совершалось съ нѣкоторою торжественностію. Вмѣстѣ съ наставниками всѣ воспитанники провожали умершаго до могилы, идя по порядку классовъ, изъ которыхъ каждый имѣлъ особый значекъ въ родѣ знамени. При гробѣ умершаго, обыкновенно, произносилось воспитанниками много стиховъ, орацій и рѣчей въ память усопшаго ¹⁾).

Были въ обычаѣ въ нашей древней школѣ и другія священныя церемоніи, устраившіяся въ видахъ назиданія какъ

¹⁾ Опис. Кіево-Соф. соб. прибавл. стр. 233.

воспитанниковъ, такъ и всего православнаго общества. Такими церковными и вмѣстѣ школьными церемоніями были: *пасхи*, совершаемыя и нынѣ въ первыя четыре седмицы великаго поста въ Братской церкви, и церемоніи въ вербную субботу. На пасхи всѣ ученики обязаны были стоять въ церкви съ зажженными свѣчами. Въ вербную субботу всѣ студенты академіи, въ сопровожденіи своего начальства, должны были собраться въ Кіево-Софійскій соборъ и, по благословенію митрополита, равными рядами отправляться съ пѣніемъ стихиръ: «*Днесъ благодати Солтаю Душа насъ собра*» въ Братскій монастырь. Къ торжествамъ этихъ мы причислемъ и тѣ школьныя церемоніи, которыми встрѣчала обыкновенно наша древняя академія възнесенныхъ особъ. Мало того, что въ это время воспитанники академіи выступали предъ царственныхъ гостей съ своими рѣчами и стихами на всѣхъ тѣхъ языкахъ, которые изучались въ академіи, и даже нарочно устраивали диспуты; мало того, что академическій хоръ съ оркестромъ являлся въ это время со всѣмъ своимъ искусствомъ; сами студенты академіи въ эти торжества представляли изъ себя какихъ-то невеселыхъ существъ. Ректоръ академіи Кассіанъ, описывая посвѣщеніе академіи Наслѣдникомъ Павломъ Петровичемъ, говоритъ, что студенты пѣвчіе при встрѣчѣ Наслѣдника были одѣты въ бѣлыя платья, увѣнчаны лавровыми вѣнками и, держа въ рукахъ пальму, пѣли кантъ ¹⁾.

Хотя неопустительно въ власть на лекціи и въ положенныя дни въ церковь на молитву, воспитанники академіи имѣли и свободное отъ обязательныхъ занятій время. Такимъ временемъ были такъ называемыя рекреационныя часы въ каждый день. Весьма характерно высказался объ этихъ часахъ Теофанъ Прокоповичъ въ своемъ регламентѣ: *въ эти часы, говорить*

¹⁾ Кіевъ съ древ. училищ. Дяд. Аскоченскаго т. II, стр. 814.

онъ, *несолько никому учитися, и каже книжки съ рукавъ имѣть* ¹⁾). Въ эти часы учения низшихъ классовъ обыкновенно развлекались дѣтскими играми. Конечно, въ этихъ играхъ не было правильныхъ гимнастическихъ упражненій, но посредствомъ ихъ малолѣтніе воспитанники оживлялись, получали бодрость послѣ школьныхъ занятій. Изъ игръ допускались только такія, въ которыхъ воспитанники не могли утомиться и были безопасны отъ поврежденій. Теофанъ Прокоповичъ въ своихъ регулахъ говоритъ: *играліи употреблять безблудныхъ и незлообразныхъ, капримѣръ: въ городки палками леирать, но крадли метать пали не выше двухъ аршинъ, по сто-ронамъ игры тоби близко не стоять, побѣдителямъ на побѣжденныхъ не садиться, и ничего непристойнаго дѣлать не велить, въ свѣчку никому отнюдь не играть* ²⁾). Какъ академія наша смотрѣла на запрещенныя ею игры, это видно изъ одного рукописнаго учебника по риторикѣ, относящагося къ первой половинѣ XVIII вѣка ³⁾). Въ этомъ памятникѣ въ началѣ «сатиры на зависть и гордость дворянъ злонаправныхъ» представляеть рисунокъ юноши дворянина того времени. Для того, чтобы нагляднѣе представить скуку этого юноши, происходящую отъ праздности, здѣсь изображенъ работникъ простолюдинъ съ цѣпомъ на плечаяхъ. Предъ изнывающимъ отъ зависти и праздности вельможнымъ юношей на столѣ лежать карты, шары, шашницы и пр. Въ лицѣ труженника простолюдина, убазывающего пальцемъ на орудіа этихъ развлеченій, такъ и читаются слова: *вотъ надѣ чѣмъ люди убиваютъ время!*...

За всѣми играми воспитанниковъ обязаны были наблюдать сеньоры и инспекторы. Назначеніе игръ состояло въ томъ, что-

1) Духов. регламент. 1721 г. стр. 59.

2) Собр. труд. Теоф. Прок. рук. Кіев. Акад. № 0, 8, стр. 760.

3) Давр. библ. № XI, 92.

бы онѣ «и скуку прогоняли и были полезны для здоровья». Вотъ что говорится въ инструкціи Рафаила Заборовскаго о препровожденіи воспитанниками свободнаго времени: «гдѣ есть зрѣлища и гладіаторскіе кулачные бои, туда воспитанники даже не должны засматривать, тѣмъ болѣе быть дѣйствующими лицами; но для того, чтобы *virtus* всегда текла въ жилахъ, позволительно студенту музыкою и другими благородными играми воскрешать душу» ¹⁾. А Теофанъ Прокоповичъ въ регламентѣ говоритъ: лучше избирать таковыя игры, которыя съ потѣхою подають нѣкое полезное наставленіе ²⁾. Но пріятное съ полезнымъ могли вполне соединять только возрастные воспитанники. Сія послѣдніе въ рекреационное время обыкновенно занимались музыкою, пѣніемъ и живописью. Не смотря на то, что изученіе этихъ искусствъ было предоставлено свободнымъ занятіямъ воспитанниковъ, эти искусства въ полномъ смыслѣ процвѣтали въ нашей древней академіи. При мысли объ артистическихъ искусствахъ въ нашей древней академіи кто, знакомый съ исторіею академіи, не помянетъ Веделя, Березовскаго, Мигуру и др?! Занятія этими искусствами въ древней академіи сообщили воспитанникамъ существенныя, типическія черты ихъ бытовой жизни. Когда мы, на основаніи педагогическихъ памятниконъ, стараемся воспроизвестъ типъ студента древней академіи, то нашему воображенію представляется оживленный юноша, или декламирующій стихи и рѣчи, или ведущій жаркій схоластическій диспутъ, или рисующій со всевозможнымъ вниманіемъ какую нибудь эмблему, или накопецъ поющій какую нибудь мелодическую кантату. Знакомство съ этими искусствами довершало развитіе воспитанниковъ; занятія искусствами весьма много способствовали образованію и развитію въ воспитанникахъ благороднаго вкуса.

¹⁾ Акт. Кіев. Акад. № 4, т. 1.

²⁾ Регламент. духов. 1721 г. стр. 60.

Считая изученіе этихъ искусствъ необязательнымъ для всѣхъ воспитанниковъ, заботливые воспитатели не предоставляли вполнѣ самимъ себѣ занимающихся ими. Для изученія музыки и живописи нрѣдко были особые наемные учителя, даже изъ иностранцевъ. За ходомъ занятій этими предметами обязанъ былъ наблюдать суперъ-интендентъ. Вотъ въ чемъ состояли обязанности суперъ-интендента въ отношеніи къ занятіямъ учениковъ музыкой и пѣніемъ: «онъ обязанъ былъ имѣть смотрѣніе за вокальною и инструментальною музыкою, наблюдать за регентомъ и капельмейстеромъ, по надлежащему ли и сходственно ли капельмейстеръ поступаетъ, какъ обязался контрактомъ, въ обученіи музыкѣ; онъ обязанъ былъ еженедѣльно подавать въ Правленіе академіи рапортъ, въ которомъ обозначалъ, чему кто изъ старыхъ и вновь опредѣленныхъ музыкантовъ наученъ, сколько разъ въ недѣлю была музыка исправляема, кто вновь принятъ въ музыкальное общество, какія вновь пріобрѣтены музыкальныя пьесы.» Кромѣ того суперъ-интендентъ обязанъ былъ смотрѣть за всѣми музыкальными инструментами и партиціями ¹⁾. Музыку преподавали въ академіи иностранцы по всѣмъ правиламъ искусства, и только въ началѣ нынѣшняго столѣтія капельмейстеръ выбирался изъ самыхъ студентовъ ²⁾. Неудивительно послѣ этого, что оркестръ академическій считался нѣкогда лучшимъ въ Кіевѣ.

Нечего распространяться намъ о занятіяхъ студентовъ древней нашей академіи вокальной музыкой. Обиходное пѣніе преподавалось во всѣхъ низшихъ и среднихъ классахъ академіи регентомъ академическаго хора, обыкновенно студентомъ философскаго или богословскаго класса. Не смотря на то, что партесное пѣніе не было обязательнымъ для всѣхъ воспитан-

¹⁾ Актъ Кіев. Академ. т. IV, № 9.

²⁾ Ibid. № 13.

никовъ академіи, оно было въ самомъ цвѣтущемъ состояніи. Каждый воспитанникъ считалъ для себя счастьемъ поступить «*въ братскую капеллю*». Любовь воспитанниковъ къ пѣнію возбуждалась съ одной стороны всеобщю любовью къ нему православныхъ, съ другой потребностію пѣнія въ будущемъ служеніи воспитанниковъ. Студенческихъ хоровъ всегда было два: одинъ собственно братскій, а другой конгрегаціонный, училищный. Какъ успѣшно шло изученіе духовнаго пѣнія въ древней Кіевской академіи, достаточно указать на тотъ фактъ, что изъ нея выходили довольно замѣчательные артисты и композиторы, какими были Ведель, Березовскій и другіе. Въ лицѣ Березовскаго нашей академіи принадлежитъ честь приведенія церковнаго пѣнія въ надлежащее состояніе. До Березовскаго заправителями въ Россіи церковною музыкою были иностранцы, которые въ своихъ композиціяхъ прилаживали священный текстъ къ подготовленнымъ заранѣе мотивамъ, не разбирая строго, соотвѣтствуютъ ли эти мотивы смыслу текста, или нѣтъ, отчего не рѣдко жертвовали слогаудареніемъ. Березовскій въ своихъ концертахъ обращаетъ особенное вниманіе на гармонію текста съ музыкальными мотивами. Занятія воспитанниковъ музыкой и пѣніемъ были для нихъ, какъ увидимъ ниже, особенно благодарными: пѣніе и музыка преимущественно слушали для нихъ средствомъ къ содержанію.

Подобно вокальной и инструментальной музыкѣ, и живопись предоставлена была свободнымъ занятіямъ воспитанниковъ. Но и живопись въ древней академіи была любимымъ занятіемъ. Воспитанники любили украшать различными изображеніями всѣ листы и тетради, которые представлялись учителю, какъ-то: нотаты и всѣ свои письменныя упражненія. Разсматривая уцѣлѣвшія академическія лекціи прошедшаго вѣка, мы находимъ въ нихъ немало, очень правильныхъ рисунковъ. Особенно это искусство выказывали воспитанники академіи въ торжествен-

ныхъ случаяхъ. Конклюдія, извѣщавшая о публичныхъ экзаменахъ, всегда была богато разукрашена. Въ такомъ же видѣ подносились митрополиту и другимъ почетнымъ лицамъ поздравительныя оды. Но этотъ, можно сказать, дѣтскій обычай разукрашиванья своихъ трудовъ иногда развивалъ въ воспитанникахъ академіи вполнѣ художественные таланты. Мы уже сказали, что студенты академіи представили митрополиту Серапіону весьма вѣрный его партретъ. Кромѣ этого, извѣстно, что воспитанникъ академіи Иванъ Мигура, по своимъ занятіямъ священною живописью, можетъ назваться самоучкою—художникомъ ¹⁾. Такого же названія достоинъ и нашъ замѣчательный путешественникъ къ святымъ мѣстамъ Василій Григоровичъ-Барскій за свои труды по восточной архитектурной живописи. При Самуилѣ Миславскомъ былъ открытъ въ академіи особый классъ живописи. Изъ воспитанниковъ нашей же академіи былъ первый преподаватель въ этомъ классѣ.

Музыка, пѣніе и рисовальное искусство имѣли приложение въ драматическихъ представленіяхъ, которыя дозволялись въ древней академіи. Обычай въ нашей древней академіи разыгрывать священныя мистеріи, діалоги и комедіи былъ заимствованъ изъ сосѣднихъ польско-іезуитскихъ школъ; въ этихъ школахъ, какъ мы видѣли, драматическому искусству придавалось важное значеніе въ системѣ воспитанія юношества. Этотъ обычай очень рано перешелъ и въ православныя братскія школы. Наша древняя академія допустила ихъ въ свои стѣны въ болѣе широкихъ размѣрахъ. Пьесы для представленія составляли или учителя академіи, или сами воспитанники. Эти представленія совершались учениками въ незанятые часы, въ сборномъ залѣ, или въ какой либо аудиторіи. Но драматическое представленіе было необходимымъ для такъ называе-

1) Киевъ съ древ. училищ. ак. т. I, стр. 304.

мых *рекрецій*, состоявшихъ въ томъ, что наставники академіи вмѣстѣ съ воспитанниками выходили въ маѣ мѣсяцѣ за городъ на поле или въ рощу, и тамъ гуляли цѣлый день ¹⁾. На рекреціяхъ малолѣтніе воспитанники занимались обыкновенными дѣтскими играми; а воспитанники высшихъ классовъ разыгрывали какое нибудь драматическое произведеніе, которое обязанъ былъ приготовить на этотъ случай учитель поэзіи. Эти представленія, безъ сомнѣнія, сопровождались пѣніемъ и музыкой. Какъ видно изъ уцѣлѣвшихъ памятниковъ, эти представленія по большей части имѣли религіозный характеръ; по большей части разыгрывалась какая нибудь священная исторія въ живыхъ лицахъ, или же какой либо эпизодъ изъ русской исторіи. Съ теченіемъ времени на школьной сценѣ появлялись сюжеты и типы, взятые изъ народнаго быта.

На первыхъ порахъ драматическое искусство въ нашей древней академіи выражалось въ устройствѣ такъ называемыхъ «вертеповъ», въ которыхъ посредствомъ скрытыхъ веревочекъ приводимы были въ движеніе картонныя куклы, представлявшія дѣйствующія лица. Съ вертепами воспитанники древней академіи на праздники Рождества и Воскресенія Христова ходили по домамъ и зарабатывали насущный хлѣбъ. Но вертепы скоро показали воспитанникамъ недостаточными для выраженія ихъ драматическаго искусства, и вертепы были уступлены воспитанниками академіи рабочему классу народа; а сами воспитанники разыгрывали цѣлыя драмы въ живыхъ лицахъ.

Къ свободнымъ занятіямъ воспитанниковъ древней академіи пужно отнести и кондиціи. Кондиціи состояли въ томъ, что воспитанники академіи обучали виѣ академіи чьихъ нибудь дѣтей. Кондиціями занимались воспитанники какъ живущіе въ

¹⁾ Рекреціи ежегодно бывали три раза въ маѣ мѣсяцѣ. Киевъ съ др. учил. акад. т. II, стр. 213.

сиротскомъ домѣ, такъ и проживавшіе внѣ зданія академіи, но не иначе, какъ по рекомендаціи и съ дозволенія академическаго начальства. При занятіи кондиціи строго обращалось вниманіе на успѣхи и поведеніе желавшихъ занять ее; при этомъ же давали преимущественное право на кондицію воспитанникамъ высшихъ классовъ предъ низшими, когда открывалось соискательство ¹⁾). Дозволеніе начальства воспитанникамъ академіи занимать инспекторскія и репетиторскія мѣста на кондиціяхъ служило поощреніемъ для воспитанниковъ въ ихъ занятіяхъ науками и преимущественно въ изученіи новыхъ языковъ. Въ одной инструкціи по этому предмету прямо сказано: «напоминать воспитанникамъ то, что если они не будутъ равнымъ языкамъ обучаться, то и мѣстами никакими не будутъ снабдѣны» ²⁾).

Вотъ тѣ предметы, на занятіе которыми посвящали учебные часы студенты древней академіи. Многія изъ такихъ свободныхъ занятій студентамъ академіи служили къ тому, чтобы добывать себѣ средства содержанія. Особенно пѣніе имѣло широкое приложеніе въ жизни воспитанниковъ внѣ школьныхъ стѣнъ. Они обыкновенно составляли хоры пѣвческіе по приходскимъ церквамъ, за что получали вознагражденіе. Также пѣніемъ кантатъ собственнаго сочиненія и композиціи студенты зарабатывали себѣ насущное пропитаніе. Малолѣтніе воспитанники, сироты или дѣти бѣдныхъ родителей, не числившіеся ни въ какомъ хорѣ и не жившіе въ сиротскомъ домѣ, предъ обѣдомъ и ужиномъ ходили по домамъ зажиточныхъ вѣвлянъ и пѣніемъ плачевныхъ кантатъ вымаливали себѣ пропитаніе. Впрочемъ горькая нужда прогоняла всякій стыдъ и у воспитанниковъ высшихъ классовъ, которые нерѣдко тоже

1) Рук. Кіево-Соф. № 118, стр. 238.

2) Рук. Кіево-Соф. биб. № 178, стр. 238.

пѣвали канты даже на торговыхъ площадяхъ. Такія занятія учениковъ назывались *миркованьемъ* ¹⁾). Миркованье получило свои надлежащія формы во время вакацій, когда воспитанники оставляли стѣны академіи на нѣсколько мѣсяцевъ. Вакація обыкновенно продолжалась съ первыхъ чиселъ іюля по сентябрь. Въ это время воспитанники, имѣющіе родителей, отправлялись въ дома родительскіе, и тамъ жили до опредѣленнаго срока явки въ академію. Не такъ проводили вакаціальное время сироты и бѣдные воспитанники, не помѣщенные въ сиротскомъ домѣ при академіи; вакаціонное время для нихъ было временемъ пріобрѣтенія средствъ къ продолженію ученія. Нужда не дозволяла бѣднягамъ ожидать общаго отпуска въ іюль; для нихъ настаивала вакація съ первыхъ чиселъ мая. Но уступая необходимости, начальство академическое, сколько возможно, ограждало этотъ древній обычай отъ всякихъ случайностей, могущихъ вредить образованію мирковавшихъ воспитанниковъ. Вотъ что говоритъ о миркованьи одна инструкция: «есть древній обычай въ кievской академіи ежегодно въ мѣсяцѣ маѣ отпустить учениковъ риторики, пiятиви и синтаксисы бѣдныхъ, лишившихся родителей и вовсе никакого пропитанія ни откуда немѣющихъ для испрошенія себѣ милостыни. Но такъ какъ по этому поводу многіе воспитанники безъ нужды просятъ себѣ билетовъ на такія путешествія единственно для того, чтобы не учиться въ академіи и убивать время въ праздности,

¹⁾ Митрополитъ Евгеній въ своемъ краткомъ свѣдѣніи о Кіевской академіи (Опис. Кіево-соф. соб. приб. 215 стр.) и за нимъ и В. Аскоченскій въ книгѣ «Кіевъ съ древн. уч. акад.» миркованье производятъ отъ перваго слова кантаты: «миръ Христовъ да водворяется въ сердцахъ вашихъ» ..., которую обыкновенно пѣли просящіе подавнiя студенты. Но это названіе можно производить отъ малороссійскаго слова «мирковать», что значитъ промышлять. Это послѣднее понятіе оставалось всегда неизмѣннымъ въ миркованьи, между тѣмъ указанная кантата могла замѣняться другою.

то необходимо внимательно разслѣдовать, кому слѣдуетъ, дѣйствительно ли просящіе билетовъ ученики крайне бѣдны¹⁾). Отпущенныхъ на миркованье учениковъ начальство обязывало ни оставаться нигдѣ ни учителемъ домашнимъ, ни жить въ домѣ родительскомъ. Путешествія *миркачей* ограничивались только малороссійскими и «*свободными*» полками, никакъ не далѣе. Все это прописывалось въ «пашпортахъ», выдаваемыхъ такимъ путешественникамъ изъ академіи²⁾). Въ этихъ же пашпортахъ говорилось, чтобы студенты вели себя добропорядочно, чтобы безъ вымогательства и подозрѣнія испрашивали себѣ пособіе.

Для миркованья собирались цѣлыя артели воспитанниковъ академіи. Самое миркованье состояло въ томъ, что воспитанники или нанимались въ извѣстномъ селѣ отпѣть литургію, или пѣли по домамъ и даже подъ окнами духовныя кантаты, или говорили воздравительныя рѣчи, или же наконецъ разыгрывали діалоги, комедіи и проч. За все это наши страждущіе артисты и ораторы получали во время вакацій пріютъ, пропитаніе и малое денежное вознагражденіе, служившее имъ поддержкою по возвращеніи въ академію.

Наконецъ скажемъ о наградахъ и наказаніяхъ, которыя употребляла наша древняя школа. Самою высшею наградою для воспитанниковъ было принятіе ихъ въ число казеннокошныхъ воспитанниковъ. Нужно замѣтить, что въ древней академіи поступленіе на казенное содержаніе было чрезвычайно затруднительно при многочисленности воспитанниковъ. Кромѣ принятія на казенное содержаніе, воспитанники за успѣхи въ наукахъ и доброе поведеніе награждались отъ начальства возведеніемъ въ должності старшихъ инспекторовъ, визитаторовъ и во всѣ вообще школьныя должности, съ которыми соединя-

¹⁾ Рукоп. Києво-соф. библ. № 178. стр. 239.

²⁾ Акт. Києвск. акад. т. III. № 32.

лись ихъ преимущества предъ прочими. Лучшіе изъ воспитанниковъ могли занимать кондиціи съ дозволенія начальства; лучшіе ученики всегда были преимущественно предъ прочими близки къ наставникамъ и начальникамъ; лучшіе ученики имѣли право отличатся предъ образованною публикою на публичныхъ экзаменахъ, затѣмъ лучшіе изъ воспитанниковъ высылались въ другія высшія заведенія для дальнѣйшаго образованія, наконецъ, лучшіе воспитанники или оставлялись при академіи въ качествѣ наставниковъ, или опредѣлялись по рекомендаціи начальства, на лучшія церковныя и гражданскія должности. Еще на публичныхъ экзаменахъ награждали лучшихъ учениковъ книгами. Давались обыкновенно книги по той наукѣ, въ которой удостоенный награды оказывалъ успѣхи ¹⁾). Наградныя книги раздавались какъ ученикамъ, такъ и студентамъ. Эти награды академія давала ученикамъ отличившимся успѣхами въ ученіи и добрымъ поведеніи какъ для дальнѣйшаго поощренія самыхъ награждаемыхъ, такъ и для возбужденія соревнованія къ успѣхамъ и благоповеденію во всѣхъ другихъ воспитанникахъ. ²⁾).

Казалось бы, что въ древней академіи, когда поступали въ нее по одной жадѣ къ просвѣщенію, не должно быть и помину о наказаніяхъ. Но нужно припомнить, что древняя академія не была тѣснымъ семейнымъ кружкомъ, но цѣлымъ обществомъ, котораго численность иногда превышала тысячу членовъ; почему если въ семѣи не безъ уroda, то въ обществѣ, какимъ была наша старая академія, не могло не быть людей, требовавшихъ исправленія. Въ нашей древней академіи за неисправности какъ по поведенію, такъ и по ученію, ученики низшихъ классовъ до реторики наказывались тѣлесно. За значительныя неисправности, повторенныя нѣсколько разъ, послѣ

¹⁾ Акт. Кіев. Акад. т. IV, № 49.

²⁾ Ibidem.

замѣчаній наставниковъ и начальниковъ, учениковъ ставили на колѣнахъ на полу и на скамьяхъ, били по рукамъ ладонями, Запреступленія и крупныя шалости сѣкли учениковъ или сами учителя, или калифакторы. Заботливые педагоги академіи даже старались опредѣлить число ударовъ соотвѣтствовало винѣ. Вотъ что говоритъ одна инструкція половины 18 вѣка: «если какой дѣтина назначеннаго урока понадлежаемъ не выучить, то первый и другой разъ и нѣсколько крѣтъ ему простить, точію съ увѣщаніемъ и угроженіемъ наказанія; буди же по многократномъ увѣщаніи не исправится, тогда уже наказывать точію съ тѣмъ предбѣрегательствомъ, чтобы малолѣтнему не болѣе трехъ ударовъ, а большаго возраста кромѣ пяти никогда не давать и то имѣя разсужденіе о состояніи, здравіи наказываемаго. Если какой большой проступокъ ученика и большаго наказанія достоинъ явится и таковой произошелъ приватно (случайно) между учениками отъ взаимной ссоры и шалости ребяческой, а касается обиды стороннихъ людей, то и тогда учитель не долженъ давать болѣе 12-ти ударовъ ¹⁾. Кромѣ учителя каждаго класса, учениковъ наказывали за неисправности сеньоръ и суперъ-интендентъ. Но въ случаѣ какого нибудь важнѣйшаго преступленія, низшія должностныя лица доносили префекту, и тогда виновный или подвергался, въ нѣкоторомъ родѣ, публичному наказанію, или исключался изъ академіи, если не было надежды на исправленіе подсудимаго. Наказанія въ такихъ случаяхъ производились не въ классѣ, или комнатѣ воспитателей, но или въ сѣняхъ училищнаго зданія противъ того класса, которому принадлежалъ наказываемый, или просто на училищномъ дворѣ, подъ звонъ колокольчика ²⁾. Иногда провинившихся учениковъ высшихъ классовъ низводили въ низшіе классы до исправленія. Наказанія воспитанниковъ

¹⁾ Руп. Кіево-соф. библ. № 178. стр. 282.

²⁾ Опис. Кіево-соф. соб. Приб. стр. 222.

философскаго и богословскаго классовъ состояли или въ выгодахъ, или въ исключеніи изъ академіи. Но въ то время, когда объ изгнаніи тѣлесныхъ наказній изъ учебныхъ заведеній немногіе думали, митрополитъ Гавріилъ Кременецкій, съ самаго поступленія своего на кіевскую митрополию, запретилъ оныя въ академіи ¹⁾. Впрочемъ de facto тѣлесныя наказанія существовали въ низшихъ классахъ кіевской академіи до ея преобразованія въ 1819 году.

М. Липчевскій.

•) Опис. Кіево-соф. соб. Приб. стр. 222.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО ВЕТХОМУ ЗАВѢТУ.

§ 1. Понятіе о книгахъ Ветхаго Завѣта и опредѣленіе науки ими занимающейся.

Подъ именемъ *Ветхаго Завѣта* мы разумѣемъ собраніе книгъ, писанныхъ богопросвѣщенными мужами еврейскаго народа, въ періодъ отъ Моисея до апостольскаго вѣка, и признанныхъ какъ древнею іудейскою, такъ и христіанскою церковію, богодуховенными, божественными, священными писаніями. Ветхимъ Завѣтомъ эти книги были названы въ отличіе отъ книгъ, писанныхъ апостолами и ихъ учениками въ первый вѣкъ христіанской эры, и названныхъ писаніями *Новаго Завѣта* ¹⁾. Взятая вмѣстѣ, книги Ветхаго и Новаго Завѣта, обыкновенно

¹⁾ Именемъ: *ἡ παλαιὰ διαθήκη*, книги Ветхаго Завѣта называлъ уже ап. Павелъ (см. 2 Кор. 3, 14); но въ общее употребленіе это названіе вошло съ тѣхъ поръ, когда словами: Ветхій Завѣтъ и Новый Завѣтъ, прежде преимуществу означавшими древнее и новое домостроительство нашего спасенія древнее и новое богооткровенное ученіе (см. Іер. 31, 31. Матѣ. 26, 28. Гал. 4, 24 и др.), стали называть книги св. Писанія, какъ главные источники древняго и новаго богооткровеннаго ученія. Изъ писателей церковныхъ первый Тертуліанъ составъ новозавѣтныхъ книгъ называлъ: *novum testamentum*. (Adv. Marcion. 1V, 1); съ его времени *ἡ παλαιὰ διαθήκη*, *vetus testamentum* стало обыкновеннымъ названіемъ книгъ ветхозавѣтныхъ. (О перенесеніи названія Ветхій и Новый Завѣтъ на книги св. Писанія см. Введ. въ Новоз. зн. Герике, переводъ подъ редакцію арх. Микамы § 1 примѣчаніе).

называются *Библиею, священнымъ Писаніемъ, священными книгами* ¹⁾; наука которая руководствуетъ къ знакомству съ этими книгами, называется *Введеніемъ* въ книги св. Писанія.

§ 2. Задача науки.

Задача Введенія въ Ветхій Заѡтъ состоитъ въ томъ, чтобы съ одной стороны познакомить читающаго и изучающаго книги св. Писанія съ ихъ внутреннимъ содержаніемъ, съ другой преподавать ему обстоятельныя историческія свѣдѣнія объ ихъ внѣшней исторической судьбѣ, ихъ происхожденіи, ихъ собраніи въ одинъ священный кодексъ, ихъ сохраненіи и т. д. словомъ, ввести читателя въ полное знакомство какъ съ внутреннею стороною книгъ Ветхаго Заѡта, такъ и съ внѣшнею историческою судьбою.

§ 3. Раздѣленіе ея.

Сообразно такой задачѣ, введеніе въ Ветхій Заѡтъ можетъ быть раздѣлено на двѣ главныя части: *Общее Введеніе* въ ветхозаѡтныя книги и *Частное Введеніе*. Въ Общемъ Введеніи въ систематическомъ порядкѣ должны быть изложены общія историческія свѣдѣнія: 1) о происхожденіи ветхозаѡтныхъ книгъ; 2) ихъ собраніи въ одинъ священный кодексъ (канонъ); 3) ихъ сохраненіи (текстѣ); 4) ихъ распространеніи среди другихъ народовъ и на другихъ языкахъ (переводахъ); 5) ихъ употребленіи (толкованіи). Въ Частномъ Введеніи должны быть изложены свѣдѣнія, знакомящія съ духомъ, содержаніемъ,

¹⁾ Это одно изъ самыхъ древнихъ и обыкновенныхъ названій книгъ св. Писанія. Въ Новомъ Заѡтѣ свидѣтельства изъ ветхоз. кн. болѣею частію приводятся подъ такимъ именемъ: *γραφή, γραφαί ἀγία* (Матѣ. 22, 29. Римлян. 1, 2. 2 Петр. 1, 20 и др.). Отцы и учителя IV в. всѣ книги св. Писанія стали называть однимъ общимъ именемъ *Библия* отъ βιβλος книга, означая ихъ собраніе такихъ книгъ, которыя *κατ' ἐξοχήν* заслуживаютъ названія книгъ.

характеромъ и отличительными особенностями свящеп. ветхозавѣтныхъ книгъ ¹⁾).

§ 4. Ея принадлежность къ кругу богословскихъ наукъ.

По своему содержанію Введеніе въ ветхозавѣтныя книги относится къ составу *богословскихъ наукъ*. Оно стоитъ въ самой близкой связи со всѣми ими, знакомя съ происхожденіемъ, историческою судьбою, содержаніемъ, духомъ и характеромъ тѣхъ книгъ, изъ которыхъ однѣ изъ богословскихъ наукъ главнымъ образомъ заимствуютъ свое содержаніе, а другія въ нихъ ищутъ своей основы. Но не смотря на такую тѣсную связь съ богословскими науками, Введеніе въ ветхозавѣтныя книги не можетъ быть названо *пропедевтикою* ни къ одной изъ этихъ наукъ. Оно имѣетъ свой ясно опредѣленный и точно обозначенный предметъ—изученіе книгъ Ветхаго Завета. Съ этой точки зрѣнія Введеніе въ ветхозавѣтныя книги можетъ

¹⁾ Въ западныхъ Введеніяхъ въ книга св. Писанія въ настоящее время принято дѣленіе на пять и даже шесть частей: 1) исторію происхожденія священныхъ книгъ; 2) исторію собранія ихъ въ одинъ составъ; 3) исторію ихъ сохраненія; 4) исторію распространенія и 5) исторію толкованія. Къ этимъ пяти частямъ нѣкоторые еще прибавляютъ въ видѣ предварительной главы шестую часть: исторію приготовленія и предварительныхъ условій вызвавшихъ священныя книги. Въ такомъ видѣ составлено Введеніе въ новоз. книги. *Герике, Рейсса* (1864 г. 4 изд.) Близко къ нимъ по своему составу Введеніе въ ветхоз. книги *Кейла* (1859 г. 2 изд.) Не споримъ противъ логичности подобнаго дѣленія; каждый историческій памятникъ, извѣстный своею глубокою древностію, можетъ быть разсматриваемъ съ этихъ сторонъ. Но при такомъ составѣ Введеніе будетъ разсматривать Библию какъ одно историческое произведеніе, и будетъ знакомить съ нею какъ съ однимъ изъ историческихъ памятниковъ. На нашъ же взглядъ Введеніе въ книги св. Писанія должно знакомить насъ съ Библіею не какъ съ однимъ только историческимъ памятникомъ, но вмѣстѣ какъ съ источникомъ богооткровеннаго ученія, съ его внутренними особенностями, съ его содержаніемъ. Вслѣдствіе этого, мы считаемъ болѣе правильнымъ и болѣе согласнымъ съ сущностію дѣла дѣленіе Введенія на общее Введеніе и специальное Введеніе въ книги св. Писанія.

имѣть интересъ не для одного богослова, но и для каждаго христіанина, желающаго изучать книги св. Писанія.

§ 5. Характеръ науки.

По методу и способу изложенія Введеніе въ ветхозавѣтныя книги должно быть *историко-критическимъ*. Всѣ научныя свѣдѣнія, излагаемыя въ немъ, должны быть критически провѣрены и основаны на очевидныхъ историческихъ данныхъ. Критика составляетъ необходимую принадлежность, безъ которой Введеніе не можетъ быть названо научнымъ введеніемъ въ книги св. Писанія. Но критика научныхъ свѣдѣній излагаемыхъ въ Введеніи въ ветхозавѣтныя книги, не должна быть произвольною и предзанятою; она должна вытекать изъ безпристрастнаго изученія жизни, духа и характеристическихъ особенностей древней іудейской церкви и древняго іудейскаго народа; вмѣстѣ съ этимъ, она не должна быть чуждою преданій ветхозавѣтной церкви, записанныхъ какъ въ древнихъ іудейскихъ памятникахъ, такъ и у первыхъ христіанскихъ учителей. Только на такихъ началахъ изложенное Введеніе въ ветхозавѣтныя книги можетъ быть научнымъ Введеніемъ, согласнымъ съ духомъ и ученіемъ православной церкви.

§ 6. Исторія науки.

Научное Введеніе въ книги св. Писанія есть произведеніе недавнихъ временъ. Ни древняя іудейская, ни древняя христіанская церковь не имѣли историко-критическихъ введеній въ книги св. Писанія, хотя самое названіе этой науки было не безызвѣстно и древнимъ христіанскимъ писателямъ ¹⁾. Не смотря на это, преданія сохраненныя ими о происхожденіи книгъ св. Писанія, времени ихъ написанія, ихъ каноническомъ достоинствѣ, и по настоящее время служатъ первымъ источ-

¹⁾ Уже *Адріанъ* употреблялъ названіе: ἐισαγωγή εἰς τὰς θείας γραφάς. *Кассодоръ* свои *institutiones divin. litter.* называлъ *introductionii libri.*

никомъ научныхъ свѣдѣній о книгахъ св. Писанія. Къ нимъ мы прежде всего должны обращаться за свѣдѣніями такого рода, у нихъ искать отвѣта на тѣ темные вопросы, которые встрѣчаются при изученіи книгъ св. Писанія. Свѣдѣнія, касающіяся ветхозавѣтныхъ книгъ, собраны и записаны древними іудейскими писателями въ сборникахъ іудейскихъ преданій, *Талмудъ* и *Мидрашъ*, и въ писаніяхъ древнѣйшихъ писателей и учителей христіанской церкви. Изъ древнихъ іудейскихъ писателей мы можемъ здѣсь упомянуть объ іудейскомъ историкѣ *Іосифѣ Флавіи* и *Филонѣ*. Въ писаніяхъ ихъ встрѣчаются свѣдѣнія о происхожденіи ветхозавѣтныхъ книгъ, ихъ числѣ и богодухновенной важности ¹⁾. Изъ древнихъ сборниковъ іудейскихъ преданій Талмудъ и Мидрашъ представляютъ самое богатое собраніе преданій іудейской церкви о происхожденіи, времени написанія, собраніи въ одинъ священный кодексъ книгъ Ветхаго Завѣта ²⁾. Изъ христіанскихъ писателей первый *Мелитонъ*, епископъ сардійскій, собиралъ свѣдѣнія у восточныхъ іудеевъ о числѣ священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта ³⁾. Послѣ него *Оригенъ* и *Іеронимъ*, путешествуя по востоку, занимались такимъ же собраніемъ свѣдѣній у восточныхъ іудеевъ о ветхозавѣтныхъ книгахъ. Въ комментаріяхъ бл. Іеронима помѣщено много археологическихъ и экзегетическихъ замѣчаній о книгахъ Ветхаго Завѣта. Такими же замѣчаніями богаты толкованія на Ветхій Завѣтъ и другихъ отцовъ и учителей церкви ⁴⁾.

¹⁾ *Іосифъ Флавій* Contr. Apionem lib. 1, § 8; также *Bretselneider*. Capita Theologiae iudeorum dogmat. e Flav. Ioseph. scriptis collecta 1812 года *Philo*, Т. II, р. 475.

²⁾ Къ сожалѣнію критическою разработкою этихъ древнихъ іудейскихъ памятниковъ стали заниматься только въ недавнее время и на западѣ. Извѣстный на западѣ гебраистъ *Фюрстъ* первый изложилъ исторію канона ветхозавѣт. книгъ по Талмуду и Мидрашъ. *Kanon Alt. Testament. nach Ueberlieferung. in Talmud und Midrasch* 1868 г.

³⁾ Церк. Истор. *Евсевія* IV, 26 гл.).

⁴⁾ По преимуществу толкованія на Ветхій Завѣтъ *Ефрема* Сирина и *Феодорита*.

Видъ научныхъ руководствъ къ изученію книгъ св. Писанія представляютъ *Синописисъ*, извѣстный подъ именемъ Синописиса св. *Аѳанасія* александрійскаго и «Христіанская Наука» (*Doctrina Christiana*) бл. *Августина*. Въ Синописисѣ св. Аѳанасія александрійскаго изложены общія свѣдѣнія о книгахъ св. Писанія, указано главное ихъ содержаніе, исчислены важнѣйшіе переводы ¹⁾. Въ «Христіанской Наукѣ» бл. *Августина*, послѣ указанія главнаго содержанія книгъ св. Писанія, изложены общія герменевтическія правила, руководящія къ ихъ изъясненію. Послѣ нихъ можемъ еще упомянуть объ *Юмиліи*, епископѣ африканскомъ (VI в.) и *Кассіодорѣ* († 562), излагавшихъ свѣдѣнія о книгахъ св. Писанія въ видѣ научныхъ экзегетическихъ руководствъ къ знакомству съ ними ²⁾. Впрочемъ нужно замѣтить, что всѣ эти древнія руководства по преимуществу герменевтическаго характера. Древніе христіанскіе учителя не столько были заняты вопросами объ исторической достовѣрности книгъ св. Писанія, исторической ихъ судьбѣ, сколько изъясненіемъ ихъ внутренняго содержанія, ихъ нравственной и практической стороною. Вслѣдствіе этого самыя цвѣтущіе вѣка отеческой литературы (IV и V) преимущественно богаты экзегетическими писаніями.

Въ періодъ упадка отеческой литературы (VI—XII) свѣдѣнія о книгахъ св. Писанія, въ видѣ отрывочныхъ замѣчаній, помѣщались въ сборникахъ вопросовъ разнаго содержанія и

¹⁾ Полное изданіе этого синописиса см. у *Garner*, т. II. p. 126—204.

²⁾ *Юмилій* въ сочиненіи *De partibus legis divinae* говоритъ о книгахъ св. Писанія, ихъ порядкѣ, писателяхъ, каноническомъ достоинствѣ; *Кассіодоръ* въ сочиненіи: *De institutione divinarum scripturarum* исчисляетъ важнѣйшія толкованія на книги св. Писанія, излагаетъ герменевтическія правила, говоритъ о дѣленіи Библии и канонѣ. Первое издано in *Max. Biblioth. Patrum* T. X. p. 339—350; второе помѣщено въ *opp. Cassiod. ed. Garet. Venet. 1729* p. 508—527.

въ предисловіяхъ къ книгамъ св. Писанія ¹⁾). Изъ сборниковъ самое богатое собраніе вопросовъ, касающихся книгъ св. Писанія, представляетъ *Амфилохія* (Ἀμφιλόχια) патріарха константинопольскаго *Фотія* († 890). Въ ней изложены не только герменевтическія правила, но встрѣчаются также разсужденія о каноническомъ достоинствѣ книгъ св. Писанія ²⁾).

Съ XIII вѣка центръ образованія передвинулся съ востока на западъ. Первыми распространителями научныхъ свѣдѣній о книгахъ св. Писанія на западѣ были еврейскіе ученые, поселившіеся въ Испанію. Они возобновили древнюю полемику съ христіанами, заставили ихъ обратить вниманіе на изученіе еврейскаго языка и познакомили съ еврейскою грамматикою. Подъ ихъ вліяніемъ воспитались лучшіе западные толковники XIII и XIV вѣковъ ³⁾. Но дѣйствительное стремленіе къ изученію Библии пробудило изобрѣтеніе книгопечатанія, желаніе имѣть печатный библейскій текстъ въ исправномъ видѣ. Подъ вліяніемъ этой потребности лучшіе умы запада посвящали свои силы научному знакомству съ библейскимъ текстомъ и печатному изданію его въ лучшемъ видѣ. Печатныя полиглотты представляли богатый матеріалъ для научнаго изученія библейскаго текста ⁴⁾. Реформація своимъ ученіемъ о словѣ Божіемъ также содѣйствовала изученію Библии; впрочемъ ея вліяніе на первыхъ порахъ ограничивалось болѣе экзегетико-мистическимъ толкованіемъ книгъ св. Писанія, чѣмъ научнымъ изслѣдованіемъ во-

¹⁾ Съ предисловіями такого рода перешли къ намъ книги св. Писанія изъ церкви Константинопольской; образчики ихъ можно видѣть въ Описаніи рукописей Синод. бібліотеки. См. выпускъ 1, № 3—11-й.

²⁾ Nova collectio in Mai Scriptorum veterum T. I, p. 193.

³⁾ Таковы были: *Николай Лира*, написавшій краткое изъясненіе на всю Библию († 1340); *Павелъ Бургонскій*, написавшій прибавленія къ его толкованіямъ († 1435).

⁴⁾ Таково *Комплутенское* изданіе Библии (1517—1520), сдѣланное испанскими учеными; полиглотты *парижскія* и *антверпенскія*.

просовъ ихъ касавшихся. При такихъ обстоятельствахъ труды католическихъ ученыхъ *Санта Памина* († 1541) и *Сикста Съенскаго* († 1599) служили въ это время лучшими руководствами къ знакомству съ книгами св. Писанія ¹⁾. Труды ихъ не имѣли научнаго характера; они представляли не болѣе какъ собраніе всего того, что прежде говорилось и писалось о книгахъ св. Писанія и ихъ толкованіи; но по недостатку лучшихъ пособій, ими долгое время пользовались не только католики, но и протестанты. Въ XVII и началѣ XVIII вѣка протестанты издали нѣсколько руководствъ къ изученію книгъ св. Писанія ²⁾; но въ нихъ также были собраны только свѣдѣнія разнаго рода безъ опредѣленнаго плана и системы, безъ критической ихъ повѣрки. Исключеніе составляло предисловіе къ лондонской полиглоттѣ *Бріана Вальтона* († 1661). Изданное отдѣльно въ 1673 г., оно могло служить научнымъ пособиемъ къ изученію библейскаго текста ³⁾.

Научную же форму, научное построеніе и изложеніе Введеніе въ книги св. Писанія получило только во второй половинѣ XVIII и началѣ XIX вѣка. Поборники раціонализма въ этомъ разѣ оказали не малое вліяніе на построеніе науки въ такомъ видѣ. Примѣняя научные критическіе приемы къ книгамъ св. Писанія для изведенія ихъ въ рядъ обыкновенныхъ человѣческихъ произведеній, раціоналисты побудили апологе-

1) *Сантъ Памина* издалъ: *Isagogae ad sacras literas* и *Isagogae ad mysticos sacrae scripturae sensus*; *Сикста Съенскаго*: *Bibliotheca sancta*. Venet. 1566 г. vol. 2.

2) *Rivetus* († 1643) *Isagoge ad Scripturam s. V. et N. Test.* 1627 г.—*Mich. Walter* († 1602) *Officina biblica, noviter adaptata*. Lps. 1636. *Abr. Calov* († 1686) *criticus s. bibl. de S. Scripturae auctoritate, canone, lingua origin. fontium puritate ac verb. praecip.* 1643 и др. см. *Lehrb. der hist. krit. Einleit. in der Schrif. A. T. von Keil* § 3 Aufg. 1859 г.

3) *Br. Waltoni Angli apparatus chronologico—topographico—philologicus* (ed. I. H. *Heidegger*).

товъ христіанскаго вѣроученія употребить тѣже самыя приемы для доказательства ихъ божественнаго происхожденія и каноническаго достоинства. Первымъ примѣнителемъ научныхъ, частію рационалистическихъ, приемовъ къ книгамъ св. Писанія былъ католическій ученый *Ричардъ Симонъ* († 1712). Онъ хотѣлъ доказать подлинность и историческую достовѣрность книгъ св. Писанія историко-критическимъ изложеніемъ исторіи ихъ происхожденія, ихъ употребленія въ церкви іудейской и христіанской. Но преслѣдуя одну внѣшнюю историческую цѣль, онъ опустилъ изъ виду внутреннюю сторону, внутреннее отличительное свойство и значеніе книгъ св. Писанія, и низвелъ ихъ въ рядъ обыкновенныхъ человѣческихъ произведеній. Въ этомъ отношеніи онъ близокъ былъ къ рационалистамъ XVIII вѣка и въ своихъ воззрѣніяхъ указалъ начало для ихъ критическихъ приемовъ. Но въ то же время онъ указывалъ истинныя научныя основы для ученія о книгахъ св. Писанія и ихъ божественнаго происхожденія, ихъ богодухновеннаго значенія. Онъ обращался къ исторіи и преданію іудейской и христіанской церквей и въ критическомъ разсмотрѣніи ихъ свидѣтельствъ искалъ основъ для таковаго или иного взгляда на книги св. Писанія. Въ этомъ смыслѣ его можно считать представителемъ библейской критики «въ ея лучшемъ и худшемъ направленіи»¹⁾, и основателемъ введеній въ книги св. Писанія въ томъ и другомъ видѣ. Протестантскіе ученые XVIII вѣка, занявшись изученіемъ его изслѣдованій, создали цѣлую школу критиковъ—рационалистовъ по библіологіи, обогатившую библейскую литературу многими введеніями въ книги св. Писанія рационалистическаго направленія; но съ другой стороны въ методѣ и способѣ его изслѣдованій искали опоры и лучшіе защитники подлинности, богодухновенности и каноническаго досто-

¹⁾ Введ. въ новоз. кн. *Герике* перев. подъ ред. арх. Михаила § 2. 1869 г.

инства книгъ св. Писанія католической и протестантской церкви ¹⁾).

Со второй половины XVIII вѣка всѣ введенія въ книги св. Писанія по своимъ направленіямъ могутъ быть раздѣлены на двѣ группы: *раціоналистическія* и писанныя въ духѣ *апологетическомъ*. Къ первымъ могутъ быть причислены введенія въ ветхозавѣтныя книги: *Юл. Готфр. Эйхорна* († 1827) ²⁾, *Г. А. Бауера* († 1806) ³⁾, *Л. Бертольда* († 1822) ⁴⁾, *В. М. де-Ветте* († 1849) ⁵⁾; ко вторымъ—введенія католическихъ ученыхъ: *И. Яна* († 1816) ⁶⁾, *И. Г. Гербста* († 1836) ⁷⁾, *И. М. А. Шольца* († 1852) ⁸⁾, протестантскихъ ученыхъ: *И. Д. Михаэлиса* († 1791) ⁹⁾, *Е. В. Генстенберга* ¹⁰⁾, *Г. А. Х. Геверника* († 1845) ¹¹⁾. Всѣ эти введенія въ ветхозавѣтныя книги составлены почти по одному плану и методу, но съ различными взглядами и выводами. У *де-Ветте*, напр., исторія

¹⁾ *Землеръ* († 1791), изучавшій изслѣдованія *Ричарда Симона* (см. *Kritisch. Schrift. über das N. T. von Rich. Simon*, изданныя *А. Крамеромъ* съ примѣчаніями и предисловіями *Землера*) сталъ во главѣ критиковъ раціоналистовъ XVIII вѣка; съ другой стороны, апологетъ книгъ св. Писанія *И. Д. Михаэлиса* († 1791), писавшій введеніе въ ветхоз. книги, въ своихъ изслѣдованіяхъ держался метода *Ричарда Симона*.

²⁾ *Einleitung in d. A. Testament. 3 Thl. Lpz. 1780—83. 4-е изд. въ 5-ти частяхъ 1823—25.*

³⁾ *Entw. d. hist. krit. Einleit. in d. Schrift. d. A. T. 1794.*

⁴⁾ *Histor. krit. Einl. in sammt. kanon. u. apocryph. Schrift. d. A. u. N. T. 1812—19 6 част.*

⁵⁾ *Lehrbuch d. krit. hist. Einl. in s. kan. u. apocr. BB. A. T. 1817. 6-е изд. исправл. 1845 г. 7-е изд. 1852.*

⁶⁾ *Einleitung in d. gottlich. BB. d. A. Bundes, Wien 1795; 2-е изд. вновь передѣланное 1823 2 Th. en Bdn.; на лат. языкѣ изд. 2-е 1815.*

⁷⁾ *Hist. krit. Einl. in d. heil. Schrift. d. A. T. изд. В. Велле 1840—44 го.*

⁸⁾ *Einl. in d. heil. Schrift. d. A. u. N. Test. 1845—48 г.*

⁹⁾ См. выше его Введеніе.

¹⁰⁾ *Beitrag. z. Einleit. in A. Test. въ 3 част. 1830—39 г.*

¹¹⁾ *Handbuch d. hist. krit. Einleit. in A. Test. Bd. I и II in 4 Abth. Bd. 1 и 2 Abth. вновь исправл. и издан. Кейлемъ въ 1854—55 г.*

канона не есть исторія собранія священныхъ и божественныхъ книгъ іудейской церкви, а исторія собранія религиозныхъ памятниковъ іудейскаго народа, требующихъ критической повѣрки и оцѣнки; по мнѣнію того же де-Ветте Пятовнишіе Моисея не есть писаніе богопросвѣщеннаго іудейскаго пророка и законодателя, а историческій религиозный памятникъ еврейскаго народа, обязанный своимъ происхожденіемъ многимъ лицамъ, писавшимъ въ разные времена и подъ вліяніемъ различныхъ побужденій ¹⁾. Подобнаго взгляда критики рационалисты держатся въ своихъ изслѣдованіяхъ и о другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ ²⁾. Въ иномъ духѣ и направленіи изложены введенія въ ветхозавѣтныя книги критиковъ апологетовъ. У нихъ вѣрованія древней іудейской и христіанской церкви на счетъ подлинности, исторической достовѣрности и богодуховенности книгъ св. Писанія, подтверждаются критическимъ разборомъ содержанія самыхъ книгъ, свидѣтельствами о нихъ другихъ писателей и свидѣтельствами о себѣ самихъ же писателей; у нихъ книги св. Писанія на основаніи научныхъ показаній, заимствуемыхъ или изъ самыхъ книгъ или изъ свидѣтельствъ древняго преданія, большею частію усвояются тѣмъ лицамъ, которымъ усвояла ихъ древняя іудейская и христіанская церковь. Словомъ, критики рационалисты конца прошедшаго и первой половины настоящаго столѣтія въ своихъ введеніяхъ въ книги св. Писанія стараются освободить мысль изслѣдователя отъ «оковъ преданія», дать ей субъективный просторъ въ разработкѣ матеріаловъ, относящихся къ изученію книгъ св. Писанія; критики апологеты сдерживаютъ свободный порывъ мысли изслѣдователя, подчиняютъ ее очевидной дознанной исторической истинѣ

¹⁾ Lehrb. d. hist. krit. Einl. in d. kanon. u. apokr. BB. A. T. 1845 г. § 8, 12—14. 137.

²⁾ См. § 163—187 Lehrb. von de Wette. § 13—44. 61 Speciell. Einl. in d. kanon. BB. d. A. T. von. I. I. Stähelin.

*

и церковному преданію. Точно также дѣлается и такими особенностями отличаются и позднѣйшія введенія въ книги св. Писанія и всѣ вообще научныя изслѣдованія по библіологіи. Къ лучшимъ новѣйшимъ апологетическимъ введеніямъ въ восточавѣтныя книги могутъ быть причислены: введеніе протестанта *К. Ф. Кейля* ¹⁾, и католика *І. В. Глера* ²⁾; къ болѣе выдающимся оппозиціоннымъ введеніямъ принадлежатъ введенія *І. І. Штегелина* ³⁾ и *А. Куепен'а* ⁴⁾.

Въ Россіи наука введенія въ книги св. Писанія еще не получила самостоятельной разработки. Въ концѣ прошедшаго столѣтія изданное введеніе въ книги св. Писанія есть не болѣе какъ переводъ *Гофманова* Введенія въ книги св. Писанія. Изъ изданныхъ послѣ него введеній въ книги св. Писанія только «Пособіе къ доброму чтенію и слушанію слова Божія», составленное священникомъ *Василіемъ Смарагдовымъ* (1861), обнимаетъ книги Ветхаго и Новаго Завѣта. Но это пособіе въ собственномъ смыслѣ есть только пособіе къ доброму чтенію и слушанію слова Божія; оно представляетъ сборникъ однихъ общихъ библіографическихъ и экзегетическихъ свѣдѣній, относящихся къ книгамъ св. Писанія, но не руководитъ къ знакомству съ внутреннимъ содержаніемъ книгъ св. Писанія и ихъ внѣшнюю историческую судьбу. Этими изданіями пока и ограничиваются всѣ наши научныя пособія къ изученію книгъ Ветхаго Завѣта ⁵⁾. «Чтеніе объ историческихъ книгахъ Ветхаго

¹⁾ Lehrb. d. hist. krit. Einl. in d. kanon. u. apokr. BB. A. T. 1859 г.

²⁾ Introduction hist. krit. aux Livr. de l' A. et du N. T. 1847.

³⁾ Speciell. Einl. in d. kanon. BB. d. A. T. 1862. *de Wette* изд. 1869 г.

⁴⁾ Histoir. Critiq. de Livr. de l' A. T. traduit par *M. A. Pierson* 1866.

⁵⁾ Въ этомъ отношеніи больше сдѣлано для научнаго знакомства съ книгами Новаго Завѣта. Переведенное подъ редакцію арх. *Мизанга* Введеніе въ новозавѣтныя книги *Герике* и изданное въ прошедшемъ году, хотя не приспособлено къ преподаванію этого предмета въ нашихъ духовно-

Завѣта, изданное наставникомъ Тверской семинаріи *Павломъ Лебедевымъ*, обнимаетъ только однѣ историческія книги. За отсутствіемъ цѣльныхъ научныхъ введеній въ книги Ветхаго Завѣта могутъ быть здѣсь упомянуты частныя монографіи и изслѣдованія о ветхозавѣтныхъ книгахъ и вопросахъ къ нимъ относящихся, изданныя отдѣльно и помѣщенные въ духовныхъ журналахъ. Изъ такихъ можемъ здѣсь указать на изслѣдованіе о третьей книгѣ Ездры *М. Шаврова* (1861 г.), библиографическія статьи о книгѣ Іова, четырехъ большихъ пророкахъ, изданныя *А. Бухаревымъ*, статьи о неканоническихъ книгахъ Ветхаго Завѣта, о книгѣ Іова, Пѣсни Пѣсней и др. книгахъ, помѣщенные въ *Православномъ Обзорѣніи* (1862—70 г.), статьи о Пятикнижій, помѣщенные въ «Христіанскомъ Читеніи» (1861—62 г.) и «Православномъ Собесѣдникѣ» (1870 г.), переводъ съ еврейскаго девяти историческихъ книгъ ветхаго завѣта съ краткими предисловіями, съ подстрочными филологическими, археологическими и историческими примѣчаніями *М. Гуллева* ¹⁾. Эти отдѣльныя изданія и монографіи могутъ служить пособіемъ къ изученію ветхозавѣтныхъ книгъ.

ГЛАВА 1.

Исторія происхожденія ветхозавѣтныхъ книгъ.

§ 7. Начало письменности у евреевъ.

«Богъ, сотворившій міръ и все, что въ немъ.... отъ одной крови, по ученію ап. Павла, произвелъ весь родъ человѣческій, учебныхъ заведенійхъ, но достаточно знакомить съ состояніемъ этой науки на западѣ, и можетъ служить хорошимъ пособіемъ для научнаго знакомства съ Новымъ Завѣтомъ.

¹⁾ Въ настоящее время такой переводъ пророческихъ книгъ продолжается и помѣщается въ «Трудахъ», издаваемыхъ при Кіевской дух. Акад.; съ 1869 г. стали помѣщать переводъ учительныхъ книгъ съ подстрочными примѣчаніями въ «Христ. Чт.» Хорошо бы было, еслибы подобныя переводы были изданы отдѣльными выпусками.

для обитанія по всему лицу земли, назначивъ predeterminedъ времена и предѣлы ихъ обитанію, дабы они искали Бога, не ощущать ли Его, и не найдутъ ли» (Дѣян. 17, 24—27). Это путь натурального, посредственнаго познанія, которымъ Богъ хотѣлъ приблизить къ себѣ людей. Но не чрезъ одно только величіе и красоту созданнаго міра Богъ открывался людямъ; Онъ являлся имъ непосредственно и бесѣдовалъ съ ними (Быт. 3, 8—20; 6, 13; 7, 5; 9, 1—17 гл. 12 и др.). Это путь откровеннаго познанія, который Богъ, по ученію того же Апостола, многократно и многообразно употреблялъ издревле, открываясь людямъ чрезъ богоизбранныхъ мужей (Евр. 1, 1). Въ первое время откровенное богопознаніе путемъ преданія переходило отъ предковъ къ потомкамъ; но путь преданія не былъ безопасенъ; при немъ истины откровеннаго ученія могли подвергнуться искаженію и извращенію. Поэтому Богъ благоволилъ съ теченіемъ времени заключить свое откровенное ученіе въ письмена. Начало письменности среди богоизбраннаго народа трудно указать. Преданіе іудейской и христіанской церкви первымъ писателемъ священныхъ книгъ считаетъ Моисея (1500 г. до Р. Хр.) ¹⁾; но это еще не значитъ, чтобы до Моисея не была извѣстна письменность еврейскому народу. При Моисеѣ еврейскій народъ получилъ полное гражданское устройство; онъ имѣлъ разнаго рода начальниковъ и письмоводителей, которые должны были судить народъ, священниковъ, которымъ былъ преданъ писанный законъ, и которые въ годъ прощенія, въ праздникъ кущей, должны были читать этотъ законъ предъ всѣмъ Израилемъ (Исход. 18, 21. 25. 26. Второз. 31, 9—11). Трудно предположить, чтобы знакомство

¹⁾ Въ Талмудѣ на вопросъ: «кто написалъ книги», дается такой отвѣтъ: «Моисей написалъ Пятикнижіе и книгу Іова, Іисусъ свою книгу и 8 стиховъ во Второзаконіи»... (Bava bathr. fol. 13. 2).

съ письмомъ, начавшееся только со временъ Моисея, въ столь непродолжительное время уже успѣло проникнуть въ народныя массы. Начало письма среди другихъ малоазійскихъ народовъ восходитъ къ незапамятнымъ временамъ и терлется въ мнѣческихъ связаніяхъ ¹⁾. Во всякомъ случаѣ употребленіе его было извѣстно въ періодъ патріархальный между малоазійскими народами ²⁾. Раннія торговля сношенія богоизбраннаго народа съ окружающими сосѣдними народами (Быт. 37, 25. 28; 43, 11), нѣкоторые предметы роскоши, употребляемые въ семействахъ патріарховъ (Быт. 24, 22. 47; 37, 3), счетъ серебра и золота по сѣклямъ и монетамъ (Быт. 20, 16; 23, 16; 33, 19; 24, 22. 47), предполагаютъ, если не употребленіе, то по крайней мѣрѣ знакомство евреевъ съ письмомъ еще въ періодъ патріархальный ³⁾. Въ особенности въ этомъ отношеніи важенъ для насъ рассказъ бытописателя, помѣщенный въ 38 гл., изъ котораго видно, что между украшеніями, которыя имѣлъ на себѣ Іуда, была печать (ст. 18). Печати, служившія украшеніями и бывшія предметомъ торговли у восточныхъ жителей въ глубокой древности, предполагаютъ искусство граверства; а гдѣ было извѣстно это искусство, тамъ едвали можетъ быть оспариваемо знакомство съ письмомъ. Во всякомъ случаѣ употребленіе названія: *книжочій* Исх. 5, 6. 15, нѣкоторыя повѣствованія Моисея, могшія сохраниться до него только посредствомъ письменной записи, а не одного устнаго преданія ⁴⁾,

¹⁾ *Sankhiantonъ* приписываетъ финикійскому богу Тауту (*Euseb. Praep. Ev. 1, 9*); *Берозъ*, слѣдя вавилонской сагѣ—Оаннесу (*Münter, Rel. der Babylon. стр. 36*). *Плиній*, приведши свидѣтельства многихъ, говоритъ: «ex quo apparet aeternus literarum usus» (VII, 56).

²⁾ *Geschicht. d. biblisch. Literat. von Dr. Julius Furst 1867 г. стр. 3—5.*

³⁾ Сказаніе *Енолама*, приведенное Евсевіемъ (*Praeparat. evang. 1, 9, гл. 26*), по которому Моисей далъ евреямъ письмена, не подтверждается сказаніями Библии.

⁴⁾ Къ такимъ мы относимъ обширныя генеалогическія таблицы, по-

ясно доказываютъ, что письмо было извѣстно евреямъ еще за-долго до Моисея ¹⁾. Со временъ же Моисея Богъ блаволялъ заключить свое откровенное слово въ письмена потому, что съ этого времени уже не было такихъ ручательствъ за вѣрность и чистоту его сохраненія въ средѣ богоизбраннаго народа. Жизнь человѣческая около этого времени значительно сократилась. Кромѣ того, теперь богоизбранный народъ получалъ новое устройство, новыя законодательныя положенія, новыя пророческія обѣтованія... Для того, чтобы онъ могъ сохранить въ чистотѣ все это достояніе, нужно было заключить въ письмена богооткровенное ученіе. Итакъ Моисей былъ первымъ въ ряду богодохновенныхъ священныхъ писателей; онъ былъ первымъ писателемъ священныхъ, божественныхъ книгъ богоизбраннаго народа.

§ 8. Письменность въ вѣкъ Моисея.

Призванный Яеговою для водворенія и утвержденія царства Божія среди богоизбраннаго народа, Моисей не только далъ ему новое гражданское устройство, новыя законы и положенія, и вписалъ ихъ въ книгу завѣта, но своимъ богопросвѣщеннымъ взоромъ обнялъ всю предшествующую исторію, указалъ въ ней

мѣщенныя въ 4 гл. ст. 17 и дал., 5 гл., 11 гл. съ топографическими и географическими примѣчаніями объ ихъ разселеніи, которые едва ли могли удержаться въ памяти со всѣми своими подробностями; къ такимъ мы относимъ тѣ описанія, которые богаты географическими и топографическими примѣчаніями, каково описаніе войны, помѣщенное въ 14 гл. Пользованіемъ письменными источниками объясняется разногласіе въ наименованіи однихъ и тѣхъ же лицъ ср. Быт. 28, 9 и 36, 3. 4. 13; 26, 34 и 36, 2 и др.

¹⁾ Считаемъ излишнимъ входить въ полемику о томъ, откуда евреи позаимствовали свое письмо—отъ египтянъ ли или малоазійскихъ народовъ; средство древне-еврейскаго письма съ финикійскимъ ясно указываетъ на малоазійское начало. Поэтому, нужно полагать, что евреи вошли въ Египетъ уже съ своимъ письмомъ.

пути, какими Богъ привелъ народъ къ его настоящему положенію. Такимъ образомъ вся предшествующая исторія, при его богопросвѣщенномъ взглядѣ, была ничѣмъ инымъ какъ только приготовленіемъ къ настоящей; послѣдовавшее при немъ откровеніе Божіе было исполненіемъ откровеній и обѣтованій, данныхъ патріархамъ. Написанныя и изложенныя въ такомъ видѣ, историческія книги Моисея не суть только обыкновенныя книги описывающія достопамятныя событія, но книги, излагающія исторію *богоправленія* избраннымъ народомъ, исторію *геократіи*. Въ нихъ говорится не о всѣхъ событіяхъ, но только о тѣхъ, въ которыхъ видна десница Божія, руководившая и управлявшая избраннымъ народомъ; постороннія событія въ нихъ упоминаются только тогда, когда они имѣютъ отношеніе къ исторіи избраннаго народа. Такова та священная исторія, которая изложена въ Пятикнижій! Въ ней народъ долженъ былъ узнавать величіе своего будущаго призванія; изъ нея онъ долженъ былъ учиться, какъ поступать въ будущемъ. Но не одна священная исторія составляетъ содержаніе Пятикнижія; въ немъ находятся и пророчества и священная поэзія. Какъ представитель будущаго развитія народа, Моисей представилъ образцы и для этихъ родовъ священной письменности. Вся книга Второзаконія, проникнута пророческимъ созерцаціемъ; вспоминая великія благодѣянія Божіи, повторяя новыя узаконенія, Моисей постоянно указываетъ на тѣ добрыя или злыя послѣдствія, которыя постигнутъ народъ, смотря потому, будетъ ли онъ вѣренъ или невѣренъ повелѣніямъ Іеговы. Пѣснь воспѣтая по переходѣ чрезъ Черное море (Исх. гл. 15), пѣснь прощальная (Второз. 32 гл.) и благословеніе Моисея (Второз. 33 гл.), представляютъ высокіе образцы священной поэзіи. Исторія пророчества и священная поэзія, по указанію Моисея, должны были составлять главные элементы дальнѣйшаго развитія письменности избраннаго народа.

§ 9. Письменность со времени Моисея до конца вавилонскаго плѣна.

Время непосредственно слѣдовавшее за Моисеемъ, представляло главнымъ образомъ матеріалъ для священной исторіи. Народъ въ это время довершалъ завоеваніе обѣтованной земли; онъ боролся съ препятствіями разнаго рода, дабы занять то мѣсто среди окружающихъ народовъ, которое опредѣлилъ ему Іегова. Исторія вождей, воздвигаемыхъ Іеговою, которые доставляли побѣду Израилю надъ окружающими сосѣдними народами и управляли имъ въ мирное время, составляла главный предметъ повѣствованій священннхъ писателей. Книга Исуса Навина и книга Судей заняты описаніемъ дѣяній такихъ богоизбранныхъ мужей. Впрочемъ исторія не исключала совершенно и другіе роды священной письменности. Побѣдная пѣснь Деворы представляетъ прекрасный плодъ священной поэзіи (Суд. гл. 5); прощальная рѣчь Исуса Навина проникнута пророческимъ духомъ (гл. 24).

Но цвѣтущаго состоянія священная еврейская письменность достигла въ то время, когда народъ израильскій утвердился и окрѣпъ въ занятой имъ обѣтованной землѣ, когда онъ поставилъ себѣ царя. Царская власть, укрѣпивъ его внѣшнее политическое могущество, способствовала и внутреннему развитію. Главнымъ виновникомъ внутренняго развитія и внутренняго возрожденія былъ пророкъ *Самуилъ*. Основавъ пророческія школы, онъ этимъ самымъ способствовалъ возрожденію и возвышенію религіознаго духа и воспитанію людей, способныхъ дѣйствовать въ пророческомъ духѣ. Политическое могущество въ связи съ внутреннимъ развитіемъ вдохновляло и воодушевляло сердца, преданныя Іеговѣ. Величіе и слава Бога израилева, славныя Его дѣла въ жизни народа израильскаго, Его мудрость и могущество въ царствѣ природы, сдѣлались предметомъ священной поэзіи. Сами вѣнценосцы служили въ этомъ отношеніи прекраснымъ примѣромъ. Царь Давидъ, изъ пастуха

сдѣлавшись царемъ, въ своихъ священннхъ пѣсняхъ излялъ всю глубину своего внутренняго религіознаго чувства, всю скорбь своего духа, испытаннаго въ школъ страданій. Примѣру его слѣдовали другіе псалмопѣвцы ¹⁾. Преемникъ Давида Соломонъ въ приточныхъ выраженіяхъ изложилъ уровни богопросвѣщенной мудрости, и его приточная мудрость сдѣлалась образцемъ для всѣхъ послѣдующихъ временъ.

Къ сожалѣнію цвѣтущее время еврейской священной письменности ²⁾ не долго продолжалось. Соломонъ возвеличившій славу Израиля своею мудростію и своимъ царскимъ величіемъ, содѣйствовалъ упадку нравственнаго и религіознаго могущества, а вмѣстѣ съ тѣмъ и политическаго, своею привязанностію къ роскоши и женамъ иноплеменницамъ. Религія соединяла народъ израильскій, раздѣленный на 12 колѣвъ, въ одно могущественное политическое тѣло; религія воодушевляла его духомъ величія и сознанія своего превосходства предъ окружающими иноплеменными народами; она же служила предметомъ священной восторженной поэзіи. Уклоненіе отъ единого истиннаго Бога Израилева, введеніе чуждыхъ культовъ и соединенныхъ съ ними обычаевъ нарушали внутреннее единство народа, и содѣйствовали распаденію его на два царства. Съ введеніемъ культовъ иноплеменныхъ народовъ Іерусалимъ переставалъ быть священнымъ объединяющимъ пунктомъ; религія Бога Израилева теряла свое прежнее значеніе и силу; святая

¹⁾ *Асафъ, Еманъ, Иднеунъ* и др. см. 1 Цар. гл. 25, 26.

²⁾ Впрочемъ нельзя думать, чтобы въ это время процвѣтала одна священная письменность, одна священная поэзія. Въ кн. Іисуса Навина упоминается о «книгахъ праведнаго» 10, 8, о такой же книгѣ упоминается и въ кн. Царствъ 2 Цар. 1, 18. Нужно полагать, что это были сборники пѣсней, посвященныхъ прославленію вождей израильскаго народа и вообще людей благочестивыхъ. Слѣди народной поэзіи, которая конечно продолжала развиваться, можно видѣть въ притчѣ *Ювама* (Суд. 9, 7—15) въ загадкахъ *Самсона* (Суд. 14, 14) въ народныхъ пѣсняхъ (1 Цар. 18, 6. 7).

заповѣди Бога Израилева переставали быть обязательными. Въмѣсто священныхъ восторженныхъ пѣсней, посвященныхъ славѣ Бога Израилева, стали слышаться грозныя обличенія и внушенія пророковъ.

Пророческое служеніе, начавшееся со времени Моисея (Числ. 11, 17. 25—29; 12, 6. Исх. 15, 20), теперь съ раздѣленіемъ народа на два царства, съ упадкомъ истиннаго служенія Богу Израилеву, получило особенную силу и значеніе. Съ устройствомъ пророческихъ школъ при Самуилѣ, хотя не воспитывавшихъ и не приготавливавшихъ пророковъ въ собственномъ смыслѣ, но содѣйствовавшихъ возвышенію и возбужденію пророческаго духа и служенія, рядъ служителей Иеговы, извѣстныхъ подъ именемъ пророковъ, увеличился ¹⁾. Эти-то люди, призываемые самимъ Богомъ и вдохновляемые Его силою, теперь, во время уклоненія отъ истинной религіи, составляли главное средоточіе духовной жизни богоизбраннаго народа. Они старались обратить народъ къ своему Богу, обличить его неправду, указать ему на его особое назначеніе и призваніе, возбудить вѣру въ имѣющаго придти Мессію, и предугадать самого Мессію, Его явленіе и царство. Они составляли жизненную духовную силу Израиля. Имъ-то въ настоящее время народъ Израильскій былъ обязанъ записью и сохраненіемъ всего священнаго. Они продолжали исторію богоправленія народомъ избраннымъ, вписывали въ книги свои вдохновенныя рѣчи, обличающія и карающія современниковъ, вписывали и тѣ предсказанія, которыя касались будущей судьбы народа израильскаго, царства Божія на землѣ и имѣющаго придти Мессіи ²⁾. Словомъ вся

¹⁾ При призваніи Самуила къ пророческому служенію въ кн. Царствъ замѣчается: «слово Иеговы было рѣдко, не часты были и видѣнія» (1 Цар. 3, 1). Этимъ указывается на скудость пророческаго служенія въ періодъ судей, или по крайней мѣрѣ во время предшествовавшее призванію Самуила.

²⁾ Пророки описывали дѣянія отдѣльныхъ царей; такъ *Самуилъ*, *Гадъ*

священная письменность сдѣлалась принадлежностію пророковъ. Такого рода пророческія писанія начинаются преимущественно съ IX вѣка до Рождества Христова, и оканчиваются временами служенія Аггея, Захаріи и Малахіи. Во время самаго вавилонскаго плѣна не умолкало ихъ утѣшительное и спасительное слово; въ это печальное время ихъ богооткровенное ученіе было единственною отрадою и утѣшеніемъ для народа, лишеннаго своей отечественной земли.

§ 10. Еврейская письменность со времени Вавилонскаго плѣна.

Послѣ возвращенія изъ вавилонскаго плѣна вся дѣятельность избраннаго народа была сосредоточена на возобновленіи и возстановленіи священнаго города Іерусалима, храма и богослуженія. Главными дѣятелями въ это время были правители, первосвященники, ободряемые и поощряемые пророками Аггеемъ, Захаріею, Малахіею и людьми, преданными закону и отечеству. (Ездр. 3, 2 ср. съ 5, 1. 2) ¹⁾. Правители и священники спѣшили возстановить храмъ и богослуженіе, пророки

и *Наванъ* писали исторію правленія Давида (1 Пар. 29. 29); пророкъ *Наванъ*, *Ахія* и *Гидо* писали исторію правленія Соломона (2 Пар. 9, 29); *Исайя* исторію Озіи (2 Пар. 26, 22). Въ кн. Паралипомъ упоминается и о другихъ пророкахъ, описывавшихъ исторію правленія царей (2 Пар. 20, 34, 33, 19, 29 и друг.). Можно полагать, что изъ этихъ отдѣльныхъ пророческихъ писаній были составлены историческія книги Царствъ и Паралипомонъ и такъ называемыя «ежедневныя записи» или лѣтописи царей іудейскихъ (3 Пар. 14, 29, 15, 7. 23. 22, 46 и др.) и израильскихъ (3 Пар. 14, 19, 15, 31 и друг.) и тѣхъ и другихъ вмѣстѣ (2 Пар. 16, 11. 20, 34. 25, 26 и друг.).

¹⁾ Преданіе іудейской церкви относитъ къ этому времени учрежденіе верховнаго совѣта или *Синедриона* и великой *Синагоги*. Первому оно усволяетъ заботу о политическомъ и гражданскомъ устройствѣ народа; второй—о нравственномъ и религіозномъ благоустройствѣ народа. Преданіе объ основаніи Синедриона имѣетъ нѣкоторое основаніе въ кн. Ездры и Нееміи. Въ спискахъ предковъ израильтянъ, вошедшихъ въ Іерусалимъ, во главѣ стоятъ имена 12-ти мужей (ср. Ездр. 2, 2 съ Неем. 7, 7. Ездр. 6, 17; 8, 16).

старались возбудить въ народѣ ревность и усердіе, увѣрить въ непреложности исполненія божественныхъ обѣтованій, данныхъ предкамъ, въ скоромъ пришествіи Мессіи въ этотъ новосозданный храмъ. Во время возрожденной и воссозданной такимъ образомъ жизни главные виды священнописменности опять нашли своихъ дѣятелей. Была продолжена и восполнена исторія богоправленія народомъ ¹⁾, явились пророческія писанія ²⁾, и даже были возобновлены и вновь составлены священныя поэтическія пѣсни ³⁾. Но воскресшая и возбужденная жизнь не долго продолжалась; съ пророкомъ Малахіею угасъ пророческій духъ въ богоизбранномъ народѣ (1 Мак. 4, 46. 9, 27. 14, 41), а вмѣстѣ съ нимъ закончилась каноническая богодухновенная письменность (около 400 г. до Р. Хр.). Явившіяся послѣ него писанія, писанныя даже на еврейскомъ языкѣ (какъ Премудрость Іисуса сына Сирахова и исторія Маккавеевъ — 1 кн. Макк.) уже не были приняты въ число священныхъ каноническихъ книгъ.

§ 11. Языкъ, на которомъ были писаны каноническія книги Ветхаго Завѣта.

Всѣ каноническія книги Ветхаго Завѣта за исключеніемъ нѣкоторыхъ отрывковъ книги пророка Давіила и книги Ездры писаны на *еврейскомъ* языкѣ ⁴⁾. Языкъ этотъ безспорно есть тотъ самый языкъ, которымъ говорилъ и писалъ въ глубокой древности богоизбранной народъ ⁵⁾. Названіе свое какъ языкъ

¹⁾ Въ кн. Паралипоменонъ, Ездры, Неемін.

²⁾ Аггеа, Захаріи и Малахіи.

³⁾ Безспорно, что многіе изъ псалмовъ, помѣщенныхъ въ концѣ Псалтери, принадлежатъ послѣдней эпохѣ. Языкъ и содержаніе ясно указываютъ на это время.

⁴⁾ Дав. 2, 4—7 гл. Ездры 4, 8—6, 18. 7, 12—26, и еще Іер. 10, 11, писаны на халдейскомъ языкѣ.

⁵⁾ Въ книгахъ Ветхаго Завѣта еврейскій языкъ называется языкомъ *Ханаана* (Исаіи 19, 18) или *судейскимъ* (4 Цар. 18, 26; Исаіи 36, 11. 19; Неем. 13;

тавъ и самый народъ получилъ по всей вѣроятности отъ одного древняго родоначальника Евера, (עֵבֶר) именемъ котораго по сказанію Библии, называлась извѣстная часть потомковъ Сима (Быт. 10, 21. 25). Еверъ жилъ въ то время, когда послѣдовало разсѣяніе народовъ (Быт. 10, 25. 11, 1 н. дал.); онъ былъ послѣднимъ патриархомъ изъ дома Ноева, объединившимъ въ своемъ лицѣ различныя племена, происшедшія отъ одного изъ сыновей этого патриарха. Послѣ разсѣянія народовъ изъ потомковъ Евера одинъ Авраамъ удержалъ названіе—еврей (Быт. 14, 13 עֵבֶר); другіе потомки получали другія названія. Нужно полагать, что это названіе было усвоено одному Аврааму потому, что онъ одинъ удержалъ тотъ языкъ, которымъ говорилъ его предокъ, и онъ одинъ хранилъ познаніе истиннаго Бога и тѣ обѣтованія, которыя были даны Симу, отцу всѣхъ сыновъ Еверовыхъ ¹⁾).

24). Названіе *еврейскій языкъ* впервые встрѣчается въ предисловіи къ кн. Инсуса сына Сирахова; и затѣмъ въ книгахъ Новаго Завѣта Іоан. 5, 2. 15, 13. Дѣян. 21, 40 и др. Такая особенность объясняется тѣмъ, что въ кн. Ветхаго Завѣта рѣдко говорится о языкѣ израильтянъ, въ приведенныхъ же мѣстахъ онъ называется собственнымъ именемъ.

¹⁾ Нѣкоторые производятъ это имя отъ עֵבֶר (trans) за, оттуда; другіе отъ עֵבֶר выходятъ, такъ что עֵבֶר по такому словопроизводству будетъ означать вышедшаго оттуда, засвфратскаго жителя. При такомъ объясненіи имѣютъ въ виду мѣсто кн. Бытія 14, 13, въ которомъ אֶבְרָתָא לְאַבְרָםֶ׃ LXX толковниковъ перевели: Авраму страпнику (Ἀβραὰμ τῷ παράτῃ). Но въ такомъ случаѣ собственное имя—Еверъ, встрѣчающееся въ вышеприведенныхъ мѣстахъ Быт. 20, 21. 25. 11, 14 и др. Быт. 40, 15, Числ. 24, 24 нужно понимать какъ нарицательное, какъ названіе мѣстности. Но для такого пониманія этого слова текстъ не даетъ никакого повода. Напротивъ слово это переведенное въ вышеприведенномъ мѣстѣ Быт. 10, 21 такъ: отцу всѣхъ живущихъ за Евратомъ будетъ неопредѣленно и несогласно съ контекстомъ, гдѣ мѣстность потомковъ Сима означена нѣсколько ниже—ст. 30.—Впрочемъ нужно замѣтить, что названіе *еврей* не сдѣлалось названіемъ національнымъ, усвоеннымъ народомъ; такимъ названіемъ сдѣлалось имя, данное позднѣйшему патриарху Іакову—אֶבְרָתָא Быт. 32, 28; евреями же израильскій народъ большею частію называли иносде-

Такое производство названія еврейскаго языка отчасти указываетъ уже на его происхожденіе и на парѣчія ему сродныя. Бытописатель, излагая первоначальную исторію рода человѣческаго, всѣхъ людей послѣпотопнаго міра производитъ отъ трехъ сыновей Ноя: *Сима, Хама и Іафета* (Быт. 10, 1). Исчисляя затѣмъ потомковъ Іафета, онъ дѣлаетъ такое замѣчаніе: »отъ сихъ населились острова народовъ въ земляхъ ихъ, по различію языка ихъ по племенамъ ихъ въ народѣ ихъ (Быт. 10, 5). Такое же замѣчаніе онъ дѣлаетъ послѣ исчисления потомковъ слѣдующихъ двухъ сыновей Ноя (Быт. 10, 20. 31.) Видимое дѣло, что при этомъ исчисленіи бытописатель имѣлъ въ виду тѣ особенныя свойства, которыя составляли общую принадлежность племенъ и народовъ, происшедшихъ отъ этихъ родоначальниковъ,—языкъ, извѣстныя религіозныя вѣрованія и племенные отлечія ¹⁾. Дѣтей Евера онъ ставитъ въ числѣ потомковъ, происшедшихъ отъ Сима (Быт. 10, 21); слѣдовательно и языкъ ихъ причисляетъ къ семейству народовъ, происшедшихъ отъ Сима (10, 31). Но до разсѣянія народовъ еврейскій языкъ не выдѣлялся изъ одного общаго языка, которымъ до этого времени говорили всѣ люди (Быт. 11, 1). Выдѣленіе и различіе его и особая формація, соотвѣтствующая особому строю жизни семитическихъ народовъ, могла послѣдовать уже послѣ разсѣянія народовъ. Но въ чемъ состояло это выдѣленіе и различіе, въ чемъ высказывалась его особенность,—въ томъ ли что языкъ извѣстный въ настоящее время подъ именемъ еврейскаго, былъ первоначальнымъ языкомъ рода человѣческаго и сохранялся неизмѣннымъ

меньше народы Быт. 39, 14. 44, 12; Исх. 1, 16 и др., или же сами израильтяне для отлечія себя отъ другихъ (Быт. 40, 15).

¹⁾ Само собою разумѣется, что бытописатель, различая народы по племенамъ и языкамъ, уже имѣлъ въ виду раздѣленіе, описанное въ 11 гл.

въ потомствѣ Евера, всѣ же остальные языки отъ него получили свое образованіе, или же онъ самъ образовался въ видѣ діалекта изъ этого общаго языка,—объ этомъ бытописатель умалчиваетъ. Слѣдую его сказанію, можно только сказать, что языкъ еврейскій, если не былъ первоначальнымъ языкомъ рода человѣческаго, то во всякомъ случаѣ былъ къ нему весьма близокъ. До временъ Евера былъ одинъ общій языкъ у всѣхъ людей (Быт. 10, 25 ср. 11, 1); со временъ же Евера, именемъ котораго стали называться его потомки, говорившіе его языкомъ и раздѣлявшіе его религіозныя вѣрованія, этотъ языкъ не могъ уже подвергнуться значительнымъ видоизмѣненіямъ. Слѣдовательно языкъ Евера, если не былъ первоначальнымъ языкомъ рода человѣческаго, то и не очень отъ него удался. Древность и первоначальность этого языка доказывается простотою и безыскусственностію его формациі, названіями, занимаваемыми большею частію изъ самой природы вещей ¹⁾.

§ 12. Отношеніе еврейскаго языка къ другимъ восточнымъ нарѣчіямъ.

По происхожденію своему еврейскій языкъ находился въ нѣкоторомъ сродствѣ со всѣми такъ называемыми *восточными* языками ²⁾; но въ самомъ близкомъ отношеніи онъ былъ къ языкамъ народовъ, происшедшихъ отъ потомковъ Сима, или къ такъ называемымъ *семитическимъ* нарѣчіямъ ³⁾. Симъ имѣлъ пять сы-

¹⁾ Большинство современныхъ западныхъ ученыхъ считаетъ еврейскій языкъ однимъ изъ діалектовъ, выродившихся въ глубокой древности изъ одного общаго всѣмъ потомкамъ Сима языка (См. Geschichte d. biblisch. Literat. Dr. Furst ст. 324—34).

²⁾ Такъ называли ихъ Оригенъ и Іеронимъ и вообще древніе отцы и учителя церкви.

³⁾ Названіе это вошло въ употребленіе со временъ *Бѣзгорна* (Allg. Biblioth. VI, 772 и дал.); имъ собственно хотѣли обозначить языки, которыми говорили народы, происшедшіе отъ Сима; но по близкому сродству къ нимъ причислили языкъ финикійскій и хананеевъ, которые, по сказанію бытописателя, не были потомками Сима и Хама (Быт. 10, 6. 15), но употребляли языкъ семитическихъ народовъ.

новеі: *Елама, Ассура, Арфаксада, Луда, Арама* (Быт. 10, 22) ¹⁾; въ народамъ, происшедшимъ отъ этихъ родоначальниковъ, еврейскій языкъ долженъ быть въ самомъ близкомъ отношеніи. Еламъ, Ассуръ и Арфаксадъ были родоначальниками племенъ и народовъ, жившихъ въ восточныхъ странахъ областей, населенныхъ семитическими народами. Отъ нихъ произошли *Еламиты* ²⁾, *Ассирияне* ³⁾ и жители *Аррапахитиды* или сѣверной части Ассиріи ⁴⁾. Въ этихъ народахъ многіе видятъ первыхъ представителей семитической цивилизаціи; имъ приписываютъ изобрѣтеніе письма и начало семитической письменности; отъ нихъ ведутъ начало и распространеніе письменности не только между семитическими народами, но даже пле-

¹⁾ Не причисляемъ сюда *Камнана* (по тексту LXX толковниковъ) потому что онъ считается сыномъ Арфаксада (Быт. 10, 22, 24).

²⁾ *Еламиты* жили въ Елимадѣ, лежавшей между Сусианомъ и южною Мидіею. Въ Библии они упоминаются вмѣстѣ съ Мидянами, Вавилонянами и Сусианами (Быт. 14, 1; Исаи 21, 2; 22, 6; Езд. 4, 9).

³⁾ *Ассирияне* первоначально жили на восточной сторонѣ Тигра, а въ послѣдствіи времени расселились въ Каппадокію, Сирію, Вавилонію и вообще на западъ и сѣверо-западъ семитической земли.

⁴⁾ Въ Библии ни одинъ народъ, ни одна страна, не называются племенемъ Арфаксада; въ слѣдствіе этого въ Ἀρραπαχίτις, странѣ лежащей въ Ассиріи и упоминаемой Птоломеемъ (Geogr. 6, 1, 2), видятъ указаніе на это названіе. Нѣкоторые въ названіи Арфаксадъ видятъ указаніе на землю, занимаемую древними халдеями, которые первоначально жили въ Аррапахитидѣ или сѣверной Ассиріи, вѣроятно разселились по всей Малой Азій (Евальдъ, Кнобель и Фюрстъ). Первая часть этого слова *arf* или *atr*, по ихъ объясненію, на арабскомъ, еврейскомъ и древнемъ семитическомъ языкѣ означаетъ область, участокъ земли; ארץ или ארץ (значаетъ Касдея или Халдея;— ср. Быт. 11, 28 ст., гдѣ *Ur* халдейскій называется ארץ אררַךְ Греческое Ἀρραπαχίτις есть историческое названіе той же самой земли халдейской см. Geschichte bibl. Liter. von Furst. стр. 11 erst. Band. Объясненіе это не встрѣчается опроверженія въ связаніяхъ Библии. Халдея точно представляется страной извѣстною уже при жизни Авраама (Быт. 11, 28). *Kasdim* корнемъ своимъ можетъ имѣть ארץ.

менами, происшедшими отъ Хама и Іафета ¹⁾. Въ непосредственную зависимость отъ нихъ ставятъ и еврейскій народъ какъ по языку, такъ и по введенію и употребленію письма ²⁾. Четвертый сынъ Сима *Лудъ* и второй сынъ Евера *Юктанъ* были родоначальниками племенъ, поселившихся на югѣ семитическихъ областей, въ Аравіи и мѣстностяхъ ее окружающихъ (Быт. 10, 22. 26—30). *Арабскій* языкъ съ своими діалектами, *южно-арабскимъ*, или *гиміаритическимъ* ³⁾, и *сѣверно-арабскимъ*, или *западно-набатейскимъ*, былъ однимъ изъ самыхъ близкихъ къ еврейскому языку ⁴⁾; но онъ не могъ имѣть зна-

¹⁾ Такую роль главнымъ образомъ усваиваютъ древнимъ халдеямъ часть которыхъ по сказаніямъ греческимъ (*Steph. Byz. s. v. Χαλδαῖοι; Diodor. 1, 28. 2, 29*) въ доисторическое время поселилась въ Вавилонѣ, имѣла тамъ ученую касту жрецовъ, и по словамъ *Бероза* задолго до ассирійскаго господства основала царство (*Euseb. Chron. 1, 40* и дал.).

²⁾ «Еврейскій языкъ, говоритъ *Фюрстъ*, есть дочь восточно-семитическаго діалекта» (*Geschichte der bibl. Liter. стр. 36* ers. В.). Письмо было заимствовано ими отъ Финикіянъ, потомковъ Хама, но Финикіянне сами позаимствовали его отъ потомковъ Арфаксада или древнихъ халдеевъ. Греческіе и персидскіе писатели говорятъ, что Финикіянне первоначально жили на сѣверной сторонѣ персидскаго залива, тамъ, гдѣ первоначально жили потомки Арфаксада, или древніе халдеи, и нѣкоторые арабскія племена. Отсюда они и вынесли свою первоначальную культуру (*Geschicht. d. bibl. Lit. стр. 42—57*).—Такое цивилизующее вліяніе приписываютъ древнимъ семитическимъ народамъ на основаніи отрывочныхъ сказаній Библии, свидѣтельствъ древнихъ языческихъ писателей и филологическихъ изслѣдованій. Письменные же памятники отъ этихъ народовъ къ намъ не дошли. Однѣ клинообразныя надписи, открываемыя на развалинахъ Ниневіи, Персеполиса и др. древнихъ мѣстностей могутъ служить подтвержденіемъ научныхъ дознаній (*Layard. Niniveh Deutsch. v. Meissner стр. 275* и дал. *Vaux Niniveh u. Persepolis, übers. v. Zenker стр. 319*).

³⁾ Древній египетскій языкъ былъ отраслю гиміаретическаго діалекта; онъ сохранялся у египтянъ до XIII вѣка; съ XIII вѣка былъ замѣненъ амгарскимъ. На немъ сохранился переводъ Библии и церковныя книги.

⁴⁾ Юктанъ сынъ Евера и Измаилъ сынъ Авраама были родоначальниками арабскихъ племенъ.

чительнаго вліянія на его развитіе, потому что письменность на немъ явилась уже въ то время, когда остановилось самостоятельное развитіе еврейскаго языка ¹⁾). Въ иномъ отношеніи къ языку еврейскому находится языкъ потомковъ пятаго сына Симова *Арама*. Народы, произшедшіе отъ этого послѣдняго сына Симова, занимали первоначально сѣверо восточныя страны семитическихъ областей, Сирію, Месопотамію, Келесирію и Вавилонію; съ теченіемъ времени они расселились почти во всѣхъ семитическихъ областяхъ и даже въ нѣкоторыхъ земляхъ народовъ, произшедшихъ отъ Іафета. Языкъ арамейскихъ народовъ, смѣшиваясь съ древними семитическими нарѣчіями, въ то же время видоизмѣнялъ ихъ строй. Образовавшіяся вновь нарѣчія: *вавилонское*, тогда неполнѣ впрочемъ справедливо называемое халдейскимъ ²⁾, *сирское* ³⁾, *самарянское* ⁴⁾, *ново-сирское* ⁵⁾, играли важную роль не только въ судьбѣ вообще семитическихъ нарѣчій, но даже еврейскаго. На вавилонскомъ нарѣчій писаны нѣкоторые отдѣлы книги пророка Даніила и Ездры ⁶⁾; арамейское нарѣчіе вліяло на видоизмѣненіе древней формы еврейскаго письма ⁷⁾; оно же вмѣстѣ съ другими семитическими нарѣчіями служило основой для образованія *новаго еврейскаго* языка послѣ Рождества Христова ⁸⁾. На выше-

¹⁾ Процвѣтаніе арабской литературы началось собственно съ VII вѣка, со времени Магомета и изданія его Корана.

²⁾ Этотъ діалектъ главнымъ образомъ былъ распространенъ въ Вавилоніи; но во время халдео-вавилонскаго господства получилъ преобладаніе и въ другихъ семитическихъ областяхъ.

³⁾ На этомъ нарѣчій писали въ Сиріи и Месопотаміи.

⁴⁾ Это нарѣчіе употреблялось въ Самаріи и средней Палестинѣ.

⁵⁾ Это нарѣчіе сирскихъ христіанъ, жившихъ въ Месопотаміи и Курдистанѣ.

⁶⁾ См. выше примѣч.

⁷⁾ Древняя финикійская форма еврейскаго письма была измѣнена на арамейскую въ послѣднія столѣтія предъ Рождествомъ Христовымъ.

⁸⁾ Такъ называется нѣкоторыми еврейское нарѣчіе, образовавшееся

упомянутых вновь образовавшихся нарѣчіяхъ дошли къ намъ позднѣйшіе письменные памятники семитическихъ народовъ ¹⁾; нѣкоторыя изъ этихъ нарѣчій и доселѣ употребляются между жителями Востока ²⁾.

§ 13. Исторія еврейскаго языка.

Еврейскій языкъ въ своемъ историческомъ развитіи рѣзко отличается отъ историческаго развитія индо европейскіихъ нарѣчій. Въ немъ нельзя указать такихъ рѣзко разграниченныхъ періодовъ, какіе замѣчаются въ исторіи развитія языка индо-европейскіихъ народовъ. Не смотря на то, что цѣлыя сотни лѣтъ отдѣляютъ составленіе одной книги отъ другой, не смотря на различіе авторовъ, писавшихъ въ разныхъ мѣстахъ и по различнымъ обстоятельствамъ, языкъ во всѣхъ книгахъ почти одинъ и тотъ же. Это однообразіе языка часто служитъ основаніемъ для предзанятыхъ изслѣдователей текста священныя книгъ къ ложнымъ выводамъ на счетъ времени ихъ написанія ¹⁾.

во второмъ и третьемъ столѣтіяхъ послѣ Рождества Христова. (См. Geschichte d. bibl. Lit. v. Furst V. I. стр. 39).

¹⁾ Таково самарянское Пятикнижіе, вся христіанская сирская литература, переводъ книгъ св. Писанія, писанія церковныя и отеческія, и затѣмъ писанія древнихъ іудейскихъ таргумистовъ.

²⁾ Такovy нарѣчія *самарянское*, *ново-сирское*; послѣднее доселѣ служитъ церковнымъ нарѣчіемъ у маронитовъ, несторіанъ, якобитовъ и халдейскіихъ христіанъ.—Главное огличіе какъ этихъ, такъ и древнихъ семитическихъ нарѣчій отъ индо-европейскіихъ состоитъ въ слѣдующемъ: а) въ семитическихъ нарѣчіяхъ встрѣчается много гортанныхъ звуковъ, которыхъ нашъ органъ не можетъ передавать, не смотря на то, что особенное произношеніе ихъ сохранилось и до настоящато времени; б) корень большей части словъ состоитъ изъ трехъ согласныхъ и заключается въ глаголь; в) глаголь имѣетъ только двѣ формы времени; г) личное мѣстоимѣніе, когда ставится въ косвенныхъ падежахъ, или когда служитъ мѣстоимѣніемъ притяжательнымъ, обращается въ суффиксъ, присоединяемый къ глаголу имени и къ частицамъ.

³⁾ См. Lehrbuch von de-Wette sechste Ausgab. § 188—200.

Но такая особенность еврейскаго языка объясняется общимъ характеромъ семитическихъ нарѣчій, которыя по недвижности жизни восточныхъ народовъ не допускаютъ такого быстрого видоизмѣненія въ строѣ языка, какое свойственно индо-европейскимъ нарѣчіямъ. Еврейскій же народъ въ этомъ отношеніи находился еще въ особенныхъ условіяхъ. По даннымъ ему учрежденіямъ и постановленіямъ онъ былъ уединенъ отъ живаго общенія съ сосѣдними языческими народами; языкъ его получалъ свою санкцію въ устахъ священныхъ писателей. Первый же священный писатель представилъ въ своихъ писаніяхъ образцы языка историческаго, законодательнаго, ораторскаго и даже поэтическаго; языкъ-то его писаній и служилъ прототипомъ для дальнѣйшаго развитія священной письменности. Впрочемъ, не смотря на все это, и въ священной письменности можно найти слѣды нѣкоторыхъ видоизмѣненій, отличающихъ языкъ древнихъ книгъ отъ позднѣйшихъ.

Еще въ періодъ патриархальный богоизбранный народъ, путешествуя по Месопотаміи и землѣ хананеевъ, входилъ въ тѣсное общеніе съ окружающими сосѣдними народами, заключалъ съ ними договоры (Быт. 21, 22—34. 23 гл. 24, 10—22. 26, 28—35. 27, 43), велъ торговлю (23, 15. 16. 37, 27. 28. 42, 2. 3. 43, 11. 12). Еще въ это время въ живомъ общеніи съ сосѣдними народами языкъ его получилъ тотъ грамматическій строй, въ которомъ онъ извѣстенъ намъ въ настоящее время по книгамъ св. Писанія. Финикіяне, по происхожденію потомки Хама, но по мѣсту первоначальнаго жительства и по языку близкіе къ семитическимъ народамъ и къ евреямъ, еще гораздо прежде евреевъ переселились въ Палестину и въ періодъ патриархальный имѣли свое письмо, свою религіозную литературу ¹⁾. Авраамъ и его потомство послѣ своего пересел-

¹⁾ См. *Geschicht. d. bibl. Literat. von Fürst. erst. Band. стр. 42—57.*

ленія въ землю Ханаанскую нашли въ ней слѣдовательно жителей уже сродныхъ себѣ по языку. Произшедшіе отъ Авраама и его сына Исмаила арабскія племена (Быт. 25, 1—4. 13—18), отъ племянника Авраамова Лота—Моавитяне и Аммонитяне (Быт. 19, 36. 37), отъ Исава, сына Исаака,—Идумеи (Быт. 36, 9 и дал.) говорили конечно поеврейски; такимъ образомъ въ періодъ патриархальный во всей Палестинѣ и сопредѣльныхъ областяхъ былъ распространенъ еврейско-финикійскій языкъ; этотъ же языкъ въ это время былъ и литературнымъ языкомъ ¹⁾). Поэтому-то въ книгѣ Бытія встрѣчаются нѣкоторыя устарѣвшія слова и выраженія, значеніе которыхъ бытописатель считалъ нужнымъ объяснять для своихъ современниковъ ²⁾). Поэтому-то далѣе языкъ самаго Пятикнижія отличается такими грамматическими особенностями, какихъ не встрѣчается въ книгахъ позднѣйшихъ ³⁾); въ немъ встрѣчаются такіе

¹⁾ См. *Geschicht. d. Volk. Isr. von H. Ewald.* I стр. 63 и дал.

²⁾ Такъ Быт. 15, 2 тамъ же выраженіе: **בֵּן בֵּיתִי כְּאִשְׁרַת בֵּיתִי** сынъ владычествія моего дома объясняется въ слѣдующемъ 3 стихѣ: **בֵּן בֵּיתִי כְּאִשְׁרַת אֵתִי** домоходець мой (служитель, родившійся въ моемъ домѣ) будетъ моимъ наслѣдникомъ. Гл. 17, 5 имя—Авраамъ **אֲבִרְהָם** (возвеличенный отецъ) переимѣняется на **אֲבִרְהָם**. Слово **רְהָם** больше не встрѣчается въ еврейскомъ языкѣ и значеніе его можетъ быть объяснено только изъ арабскаго **رءءء** многочисленный. Но во время написанія книги Бытія это слово, по всей вѣроятности, еще не было въ употребленіи и бытописатель, чтобы быть понятнымъ, употребляетъ перифразъ **הַמִּין גָּרִים** множества народовъ и др. см. *Allg. Einl. in d. alt. Test. Fr. H. Haevernick's* Zweit. Aufl. von *Dr. Keil* § 31. 1854 г.

³⁾ Мѣстоименіе 3-го лица **הָיָה**, которое въ позднѣйшихъ книгахъ означаетъ *онъ*, въ Пятикнижій употребляется вмѣсто *онъ* и *она*,—слово общаго рода. Маасореты для различія родовъ этого слова поставили противъ него *Кери* **הָיָה**. Слово **נָעַר** употребляется безразлично въ значеніи молодой человѣкъ и молодая дочь; между тѣмъ какъ позже для женскаго рода оно приняло особую форму **נַצְרָה** и мн. др. см. *Lehrbuch d. histor. krit. Einleit. in d. kanon. u. apokryph. Schrift. d. a. Testament. von K. F. Keil* § 15. 1859 г.

обороты и выражения, которыхъ или вовсе нѣтъ въ позднѣйшихъ книгахъ ¹⁾, или, если употребляются, то въ видоизмѣненномъ видѣ ²⁾. Все это говоритъ о глубокой древности языка Пятикнижія ³⁾. Такими же архаизмами еще отличается и языкъ книги Исуса Навина ⁴⁾.

Въ періодъ царей, періодъ полного политическаго устройства народа израильскаго, еврейскій языкъ достигъ высшаго своего развитія. Новое устройство, новыя общественныя связи и отношенія, сами собою обогатили еврейскій языкъ новыми формами и оборотами рѣчи, новыми выраженіями. Поэтическія же произведенія Давида и Соломона способствовали искусственной обработкѣ еврейскаго языка, его поэтическому строю. Прославляя въ пѣсняхъ Іегову, Бога Израилева, величая Его чудныя дѣла въ священннхъ гимнахъ, излагая уроки богопросвѣщенной мудрости въ приточныхъ выраженіяхъ, Давидъ и Соломонъ создали священную еврейскую поэзію и языкъ еврейскій сдѣлали способнымъ для выраженія самыхъ возвышенныхъ чувствъ. Языкъ въ ихъ писаніяхъ получилъ эластичность и вѣжность. Служеніе пророковъ, получившее особенную силу и

¹⁾ Такъ כֶּבֶד головки, колосья Исх. 9, 31. Лев. 2, 14 въ позднѣйшихъ книгахъ не встрѣчается; חֶסֶד вредъ, убытокъ встрѣчается только въ Пятикнижіи Быт. 42, 4. 38 Исх. 21, 22. 23; כָּהֵן мужеск. полъ, мужъ встрѣчается только въ Пятикнижіи Исх. 23, 17. 34, 23. Втор. 16, 16 и мн. др. см. Lehrb. von Keil § 15.

²⁾ Такъ נִסְתַּחַר Лев. 2, 14. 16, въ позднѣйшихъ книгахъ נִסְתַּחַר Плач. Іер. 3, 16; נִסְתַּחַר надѣяться на земную помощь, въ позднѣйшихъ книгахъ чаще употребляется въ смыслѣ надежды на Бога. פָּתַח открывать Числ. 24, 21. 16; Лев. 18, 6 въ позднѣйшихъ книгахъ—переселяться, отводить въ плѣнъ 2 Цар. XV, 19 и мн. др. см. Lehrb. von Keil § 15.

³⁾ Только что организовавшійся и образовавшійся языкъ не могъ имѣть архаизмовъ и такихъ особенностей въ грамматическомъ построении.

⁴⁾ См. Allg. Einl. in d. alt. Test. von dr. Haevernik umgearb. von Keil 1834. § 32.

значение со времени раздѣленія народа израильскаго на два царства, имѣло вліяніе на развитіе въ еврейскомъ языкѣ ораторской дикціи. Въ вдохновенныхъ рѣчахъ пророковъ, обращенныхъ къ правителямъ и народу, изображающихъ пороки всѣхъ сословій и призывающихъ всѣхъ ко спасенію и къ вѣрѣ въ имѣющаго придти Мессію, еврейскій языкъ достигъ истиннаго ораторскаго искусства, часто приближающаго его къ языку священныхъ поэтическихъ гимновъ ¹⁾. Такимъ образомъ языкъ книгъ, писанныхъ въ періодъ царей, нѣсколько разнится отъ языка книгъ предшествующей эпохи. Онъ сталъ богаче прежняго языка новыми оборотами и выраженіями, частію заимствованными изъ сродныхъ діалектовъ арамейскаго и арабскаго, частію составленными чрезъ новое сочетаніе корней и словъ ²⁾.

Эпоха халдео-вавилонскаго владычества произвела значительную перемѣну въ быту іудейскаго народа, большая часть котораго была отведена въ чужеземный Вавилонъ. Она измѣнила не только политическій, общественный строй его жизни, но и самый умственный и нравственный образъ жизни. Вліяніе ея также не могло не отразиться замѣтнымъ образомъ и на самомъ языкѣ евреевъ, какъ письменномъ, литературномъ, такъ и народномъ. Упадокъ литературнаго языка высказался прежде всего въ томъ, что тѣ писатели этого времени, которые старались удержатъ первоначальный языкъ, въ своихъ писаніяхъ для выраженія мыслей заимствовали слова изъ книгъ предшествующей эпохи ³⁾; у другихъ писателей этой эпохи языкъ

¹⁾ Таковъ въ особеннсти языкъ кн. пр. Псаіа.

²⁾ Образцы такого образованія словъ представлены въ введеніи въ ветхоз. книги *Геверника*, изданномъ Кейлемъ 1854 § 32. 33, и въ Введеніи въ ветхоз. книги *Кейля* 1839 § 16.

³⁾ Это составители псалмовъ, писанныхъ во время плѣна и послѣ него.

смѣшанъ съ арамейскимъ нарѣчіемъ ¹⁾). Пророки, жившіе послѣ плѣна, заботясь о возстановленіи древней святыни и древняго образа жизни, старались также возстановить прежній священный языкъ ²⁾; но этотъ языкъ былъ заимствованъ ими не изъ устъ народа, а изъ древнихъ священныхъ книгъ; они знакомились съ нимъ и изучали его по этимъ книгамъ ³⁾).

Живымъ же народнымъ языкомъ еврейскій языкъ пересталъ быть со времени вавилонскаго плѣна. Уже въ книгѣ пророка Іереміи замѣтны слѣды арамейскаго нарѣчія; въ книгѣ пророка Іезекіиля вліяніе его становится еще замѣтнѣе ⁴⁾). Нужно полагать что съ занятіемъ Палестины ассиріянами арамейскій диалектъ сталъ проникать въ среду іудейскаго народа. Народъ постепенно привыкалъ къ нему, пока наконецъ во время господства халдеевъ окончательно не усвоилъ ⁵⁾). Съ усвоеніемъ арамейскаго нарѣчія не только прекратилось дальнѣйшее правильное развитіе еврейскаго языка, но въ скоромъ времени почувствовалась нужда и потребность въ изясненіи его. Священники и левиты, читавшіе законъ Божій для народа при Нееміи,

¹⁾ Въ кн. Паралипоменонъ, Ездры, Нееміи и Есѣвры.

²⁾ Въ ихъ писаніяхъ языкъ чистый и правильный.

³⁾ Это видно изъ того, что въ ихъ писаніяхъ встрѣчаются такіе обороты и выраженія, которыя находятся въ кн. Моисея, но которыя въ періодъ царей вышли изъ употребленія.

⁴⁾ См. *Lehrb. von Keil.* § 17 примѣч. 1. 1839 г.

⁵⁾ Древніе еврейскіе грамматикѣ *Kimchi*, *Ephodacus* и *Elias Levita* рѣшительно утверждали, что поколѣніе выросшее и воспитавшееся въ плѣну разучилось говорить поеврейски и усвоило языкъ арамейскій (см. *Buxtorf Dissertat. philol. theolog.* стр. 158). Нѣкоторые же изъ повѣйшихъ изслѣдователей, какъ *Gesenius* и *de-Wette*, полагаютъ, что и послѣ вавилонскаго плѣна древній еврейскій языкъ еще долгое время (можетъ быть до самыхъ Маккавеевъ) оставался живымъ народнымъ языкомъ вмѣстѣ съ арамейскимъ диалектомъ. Но основанія, представляемыя ими въ пользу этого положенія, не имѣютъ особой силы. Свидѣтельство кн. Нееміи 8, 8 (ср. съ

объясняли и старались сдѣлать понятнымъ читаемое ¹⁾. Древній еврейскій языкъ постепенно дѣлался принадлежностію школы и людей ученыхъ ²⁾. Господство персидское, смѣнившее халдейское, а вслѣдъ за нимъ греческое, внутреннія раздоры и несогласія, нарушавшія единство народа и содѣйствовавшія развитію партій и сектъ, довершали виновзмѣненіе древняго еврейскаго нарѣчія. Въ составъ его входили персидскія и греческія слова, смѣшиваясь съ употреблявшимся арамейскимъ нарѣчіемъ ³⁾. Во второмъ столѣтіи предъ Рождествомъ Христовымъ (послѣ Маккавеевъ, послѣднихъ представителей іудейской національности) іудеи не имѣли одного общаго господствующаго нарѣчія. Одни писали на арамейскомъ нарѣчіи, окращенномъ колоритомъ еврейскимъ ⁴⁾, другіе на греческомъ ⁵⁾, третьи на смѣшенномъ нарѣчіи, произшедшемъ изъ арамейскаго и вулгарнаго еврейскаго. Это смѣшенное нарѣчіе было собственно народнымъ нарѣчіемъ въ первомъ вѣкѣ по Рождествѣ Хри-

Ездр. 4 18) ясно говорить о томъ, что этотъ языкъ пересталъ быть живымъ народнымъ языкомъ (см. Allg. Einleit. *Haevernick* 1. § 35).

¹⁾ Объ этомъ говорится въ кн. Нееміи 8, 8. Различно переводятъ этотъ стихъ. Въ переводѣ *М. Гуллева* этотъ стихъ такъ читается: «Книгу закона Божія читали раздѣльно и понятно, и *все* понимали читаемое. Мысль такого перевода понятна; по нему все дѣло состояло въ ясномъ и раздѣльномъ чтеніи. Съ инымъ нѣсколько отгнкомъ эта мысль передается въ нашемъ славянскомъ текстѣ. Изъ него можно видѣть, что священники и левиты изъясняли читаемый текстъ закона такъ, что чтеніе его было понятно народу. Въ немъ прямо сказано: *и разумѣша людѣ чтеніе*. Контекстъ и еврейское слово מִפְּרָשׁ זֶה זֶה употребленное, говорятъ въ пользу того, что читаемый текстъ былъ перелагаемъ на удобопонятное для народа нарѣчіе (см. Allg. Einleit. von *Haevernick*. ausg. von *Keil* 1. § 35).

²⁾ Въ школахъ, основанныхъ послѣ вавилонскаго плѣна, во вновь занятой землѣ, занимались объясненіемъ закона.

³⁾ См. объясненіе персидскихъ словъ, встрѣчающихся въ Ветх. Завѣтѣ въ *Jahrb. Ewald*. V. 151 и дал.

⁴⁾ Какъ самаряне и таргумисты.

⁵⁾ Какъ Іосифъ Флавій и Филонъ.

стовомъ; составъ такъ называемаго еллинскаго нарѣчія, на которомъ писаны книги Новаго Завѣта, можетъ быть выясненъ только изъ этого смѣшеннаго нарѣчія. Впрочемъ въ противодѣйствіе этимъ чуждымъ языкамъ лучшими представителями іудейской націи вырабатывалось научнымъ путемъ новое нарѣчіе, болѣе подходящее къ древнему еврейскому. Это такъ называемый *ново-еврейскій языкъ* ¹⁾. Начала его находятъ въ неканоническихъ книгахъ Ветхаго Завѣта ²⁾; онъ обязанъ своимъ происхожденіемъ изученію древняго еврейскаго языка и оставшемуся въ народѣ вульгарному еврейскому нарѣчію; въ составъ его вошли оба эти нарѣчія и слова и выраженія арамейскія, составленныя по образцу еврейскихъ ³⁾. На новоеврейскомъ языкѣ были писаны Мишна, Галаха (Halacha), *Агада* (Agada) и другія позднѣйшія іудейскія книги. Древній же еврейскій языкъ и священный текстъ, на немъ писанный, были передаваемы учеными іудеями изъ рода въ родъ съ самою scrupulous точностію, доколѣ христіанская церковь не приняла ихъ подъ свое покровительство ⁴⁾.

§ 14. Характеристическія особенности книгъ Ветхаго Завѣта; ихъ богодуховенность.

Книги Ветхаго Завѣта, составляющія священный кодексъ, не суть книги, представляющія собраніе обыкновенныхъ національныхъ писаній іудейскаго народа. Изъ цитатъ, приводимыхъ въ нихъ видно, что у іудеевъ много было въ обращеніи

¹⁾ Geschichte d. biblisch. Literat. von Dr. Fürst erst. Band. стр. 39.

²⁾ Въ книгахъ Тавита, Юдеевъ, Премудрости Исуса сына Сирахова и первой книгѣ Маккавейской. Другіе слѣды новоеврейскаго нарѣчія находятъ даже въ каноническихъ книгахъ, писанныхъ въ позднѣйшее время (см. Fürst Geschicht. d. bibl. Lit. 1. стр. 39. 1867 г.).

³⁾ Fürst Gesch. d. bibl. Lit. 1. 39 стр. 1867 г.

⁴⁾ Въ истор. сохр. св. текста будетъ изложена дальнѣйшая судьба еврейскаго письма.

книгъ, писанныхъ даже богопросвѣщенными мужами, и однакожь не всѣ онѣ вошли въ составъ священныхъ книгъ ¹⁾). Нельзя также считать ихъ собраніемъ книгъ классическихкихъ, образцовыхъ какъ по своему содержанію такъ и по языку; многія изъ нихъ не имѣютъ этихъ качествъ, и однакожь вошли въ составъ священныхъ книгъ ²⁾). Исключеніе изъ числа книгъ священныхъ нѣкоторыхъ книгъ, писанныхъ даже пророками ³⁾), предпочтеніе имъ другихъ, ясно указываютъ на то, что ветхозавѣтныя книги составляютъ собраніе писаній особаго рода. И дѣйствительно ветхозавѣтныя книги по своему содержанію суть книги особаго рода. Въ отношеніи къ роду человѣческому онѣ представляютъ исторію откровенія Божія среди міра и людей; въ отношеніи къ Израилю исторію откровенія Божія среди его, исторію избранія его, управленія имъ, наставленія его и руководства. Словомъ, въ цѣломъ объемѣ своемъ онѣ представляютъ исторію домостроительства спасенія рода человѣческаго. Откровеніе Бога вообще въ мірѣ, откровеніе Его среди народа избраннаго, исторія богоправленія этимъ народомъ (еократіи), исторія наставленія и руководства его на пути ко спасенію, указаніе самаго этого пути, составляютъ существенную принадлежность книгъ Ветхаго Завѣта. Тѣ книги, которыя не выражали такой идеи откровенія, не были включаемы въ составъ священныхъ книгъ, такъ какъ онѣ не соотвѣтствовали тому великому назначенію, къ которому предопредѣлялись народъ израильскій и откровеніе, ему данное. Но само собою разу-

¹⁾ См. Числ. 21, 14. Нав. 10, 13. 2 Цар. 1, 18. 1 Пар. 23, 29. 2 Пар. 9, 29. 12, 15. 20, 34. 33, 19. 1 Цар. 11, 41. 14, 29. 15, 7. 23, 15, 31. 16, 5. 2 Пар. 1, 18. 10, 34. 22, 22. 2 Пар. 16, 11. 20, 34. 25, 36 и др.

²⁾ Такъ кн. пр. Іереміи, Іезекіиля, Паралипомень, Ездры, Нееміи не могутъ быть названы классическими по языку; въ кн. Руоѣ описывается исторія одного частнаго лица; 12 книгъ пророческихъ разсматриваемыя съ литературной точки зрѣнія не представляютъ ничего особеннаго.

³⁾ См. вышеприведен. цитаты.

мѣтся, что книги, имѣющія предметомъ такое откровеніе Бога человѣку и народу избранному, могли быть писаны только людьми богоодаренными и богопросвѣщенными. Для того чтобы войти въ человѣческое сознаніе, стать началомъ жизни, откровеніе необходимо должно было явиться въ формѣ человѣческаго сознанія и живаго человѣческаго слова. Иначе оно не было бы доступно пониманію человѣка. Но для воспринятія откровеннаго ученія и передачи его въ живомъ человѣческомъ словѣ нуженъ былъ особый духовный умъ, способный это сдѣлать. *Душевенъ человекъ не пріемлетъ яже Духа Божія; юродство бо ему есть, и не можетъ разумѣти, зане духовны востязуется. Духовный же востязуетъ вся.* (1 Кор. 2, 14. 15). Слѣдовательно богодуховенность писателей есть уже необходимое условіе откровенія. Безъ нея откровеніе не могло бы явиться въ надлежащей формѣ и надлежащемъ видѣ. Поэтому писатели священныхъ книгъ весьма часто говорятъ о себѣ, какъ о людяхъ, находившихся подъ особеннымъ воздѣйствіемъ Божиимъ. Такъ Моисей, описывая свое призваніе, говоритъ, что онъ получилъ повелѣніе отъ Бога такого рода: *и нынь иди, и азъ отврзу уста твоа, и устрою тебѣ еже имаши глаголати* (Исх. 4, 12); такъ точно говоритъ о себѣ Іеремія: *и простре Господь руку свою ко мнѣ, и прикаснися устомъ моимъ, и рече Господь ко мнѣ: се дахъ словеса моя во уста твоа* (1, 9); такія же точно свидѣтельства о себѣ представляютъ и другіе священные писатели ветхозавѣтныхъ книгъ. Псал. 44, 2. 2 Цар. 23, 2. Исаи гл. в. Агг. 1, 3. Малах. 9, 1. и 7). Спаситель и Его ученики также считали книги Ветхаго Завѣта писаніями богодуховенными, божественными. Спаситель заповѣдалъ своимъ ученикамъ искать подтвержденія Его ученія въ этихъ книгахъ (Іоан. 5, 39. 46); ученики Его называли книги Ветхаго Завѣта писаніями святыми, священными (Рим. 1, 2. 2 Тим. 3, 15), словесами Божиими (Рим. 3, 2).

Апостоль же Петръ писалъ: *не бо волею бысть когда чловѣкомъ пророчество, но отъ Святаго Духа просвѣщаеми глаголаша святѣи Божіи чловѣцы* (2 Петр. 1, 20. 21). Апостоль Павелъ писалъ: *Всяко писаніе богодухновенно и полезно есть ко ученію, ко исправленію, къ наказанію, еже въ правдѣ* (2 Тим. 3, 15—17). Свидѣтельство этихъ нельзя считать обманомъ воображенія или вымысломъ фантазіи; вѣра въ богодухновенность священнхъ писателей раздѣлялась всею іудейскою и христіанскою церковію. Позднѣйшіе іудейскіе писатели называли книги Ветхаго Завѣта божественными, и ихъ писателей богодухновенными ¹⁾; древніе христіанскіе учителя и отцы церкви, пользуясь книгами Ветхаго Завѣта, смотрѣли на нихъ какъ на писанія богодухновенныя, божественныя ²⁾. Такое вѣрованіе церкви можетъ быть подтверждаемо содержаніемъ этихъ книгъ, ихъ ученіемъ о Богѣ, нравственности чловѣка, его высококомъ назначеніи ³⁾.

Впрочемъ богодухновенность священнхъ писателей состояла не въ томъ, что они были одними механическими, бессо-

¹⁾ *Иосифъ Флавій* говоритъ: «пророки написали ихъ (книги) по вдохновенію отъ Бога (*κατὰ τὴν ἐπιπνοίαν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ*)... Мы считаемъ ихъ по истинѣ божественными... на нихъ должно смотрѣть какъ на догматы божественныя» Lib. 1. contr. Apion. cap. 8). *Филонъ* также называетъ книги Ветхаго завѣта словомъ Божіимъ, писаніями божественными и замѣчаетъ, что пророки ничего не говорили отъ себя, а были только истолкователями внушеній Божіихъ De special. legib. tom. II. стр. 343; ep. de praemiis et poenis tom. II. стр. 417).

²⁾ Писан. муж. апост. изд. *Преображенскаго Варнава* гл. 4—15 и др. *Климентъ римскій* гл. 1—20 и др.

³⁾ Возраженія противъ богодухновенности св. Писанія главнымъ образомъ возникаютъ изъ нежеланія смотрѣть на него какъ на богооткровенное ученіе, изъ нежеланія уяснить его существенныя характеристическія принадлежности. Отсюда все чудесное, все повѣствованія о сверхъестественномъ, составляющія существенную принадлежность откровеннаго слова, служатъ камнемъ преткнанія и соблазна (См. ст. А. *Воронова* Вопросъ о богодухновенн. Труд. К. Д. Ак. 1864 Апрель и Сентябрь).

знательными орудіями говорившаго и дѣйствовавшаго чрезъ нихъ Духа Божія. Для того, чтобы говорить и дѣйствовать по внушенію Духа Божія, нужно было особое внутреннее расположение, особое духовное настроеніе,—способность понимать и усвоить внушеніе Духа Божія (1 Кор. 2, 14. 15). Поэтому вдохновеніе было совокупнымъ дѣйствіемъ Духа божественнаго и человѣческаго, при которомъ духъ человѣческій не подавлялся, а возвышался, освящался и возводился къ высшему совершенству. Вдохновеніе было сознательнымъ, живымъ воплощеніемъ мысли и воли божественной въ мысль и волю человѣческую. При немъ божественная истина не механически, а жизненно усваивалась духомъ человѣческимъ, дѣлалась его собственнымъ достояніемъ. Все божественное при такомъ тѣсномъ общеніи духа человѣческаго и божественнаго принимало образъ человѣческій, и все человѣческое возвышалось и освящалось божественнымъ. Такъ понимаемая богодухновенность священныя писателей устраняетъ ту ложную теорію, по которой Духъ Божій при вдохновеніи опредѣляетъ не только общій ходъ мыслей и все содержаніе пишемаго, но и его внѣшнюю форму до буквы, до подстрочныхъ и надстрочныхъ знаковъ ¹⁾, но не разрываетъ внутренней необходимой связи между мыслию и словомъ, между предметомъ откровенія и его внѣшнимъ изложеніемъ и выраженіемъ. Отъ совмѣстнаго дѣйствія Духа божественнаго и человѣческаго при вдохновеніи возникаетъ и божественное слово, какъ выраженіе и форма божественной мысли. Объ этомъ единствѣ богодухновенности мысли и слова ясно упоминаетъ апостоль Павелъ, когда говоритъ: *глаголемъ не въ наученныхъ человѣческія премудрости словесыхъ, но въ наученныхъ Духа святаго, духовная духовнымъ сразсуждающе* (1 Кор. 2, 13. «Мы (озаренные Св. Духомъ), говоримъ

¹⁾ Это ученіе старой протестантской школы (См. Lehrb. d. Dogmengesch. von Hagenbach 1857 г. § 243.

не отъ человѣческой мудрости изученными словами, но изученными отъ Духа Святаго.» Такимъ образомъ далѣе, сообразно ученію ап. Павла, *всѣ* (все) писаніе богодухновенно и полезно есть ко ученію, ко исправленію, къ наказанію, еже въ правдѣ (зъ Тимое. 3, 16) ¹⁾.

§ 15. Достоувѣрность событій, описываемыхъ въ книгахъ Ветхаго Завета.

Съ признаніемъ характеристическихъ особенностей и богодухновенности книгъ Ветхаго Завета въ тѣсной связи стоитъ признаніе исторической достовѣрности событій, въ нихъ описываемыхъ, и подлинности самыхъ Писаній. Всѣ возраженія противъ исторической достовѣрности событій, описываемыхъ въ книгахъ Ветхаго Завета, главнымъ образомъ возникаютъ изъ за необычайности и сверхъестественности этихъ событій. Чудо, чудесность событія это первая основа для предвзятой раціоналистической критики; «все должно быть разумно и послѣдовательно,» говоритъ раціоналистическая критика, «нигдѣ не

1) Едва ли св. Писаніе по своему содержанію можетъ быть раздѣляемо на части и книги болѣе богодухновенныя и менѣе богодухновенныя, какъ допускаютъ нѣкоторые ортодоксальные протестантскіе богословы (*Lange, Philosoph. Dogmatik.* стр. 548—550). По крайней мѣрѣ такое раздѣленіе крайне опасно въ своемъ приложеніи; св. Писаніе не даетъ никакого руководства къ подобному разграниченію и каждый, принимая на себя роль судіи въ отдѣленіи богодухновеннаго отъ небогодухновеннаго, можетъ низвести все содержаніе св. Писанія къ роли обыкновеннаго произведенія человѣческаго.—Равнымъ образомъ едва ли умѣстно и такое различіе, какое допускается въ *Πυθαγόριον*, по которому въ св. Писаніи многое написано по вдохновенію (*κατ' ἐμπνεύσει*), многое по озаренію (*κατ' ἐλλαμψιν*), а остальное по раскрытію ума и сердца (*κατ' ἀποκάλυψιν*). Св. Писаніе не даетъ никакого руководства и къ такому разграниченію мѣстъ; произвольное же раздѣленіе можетъ привести къ ошибочнымъ и ложнымъ выводамъ. Притомъ мы сами уже различаемъ въ св. Писаніи догматическое ученіе отъ нравственнаго, и первому усвоимъ большую важность предъ послѣднимъ; въ глазахъ же св. писателей все, что они говорили и писали, имѣло одинаковую важность.

должно быть скачка и перерыва.» И съ этимъ положеніемъ она возстаетъ противъ всего сверхъестественнаго и чудеснаго въ Библии. Всѣ повѣствованія и сказанія чудеснаго характера относятся ею къ области мифовъ и сагъ ¹⁾. Но съ признаніемъ характеристическихъ особенностей книгъ св. Писанія, съ признаніемъ того, что книги св. Писанія суть писанія, излагающія исторію откровенія Божія среди міра и людей, это основаніе само собою падаетъ. Чудо есть необходимый спутникъ откровенія, безъ него немислимо откровеніе Бога среди міра и людей. Слѣдовательно повѣствованія чудеснаго характера никакъ не могутъ быть устраняемы изъ исторіи откровенія. Остается доказать историческую дѣйствительность остальныхъ событій, упоминаемыхъ въ книгахъ св. Писанія.

Историческая достовѣрность событій, упоминаемыхъ въ книгахъ Ветхаго Завѣта, педтверждается прежде всего преданіями и сказаніями другихъ народовъ, сосѣднихъ съ народомъ Израильскимъ.

Библейскія сказанія о міротвореніи, происхожденіи рода человѣческаго, раѣ, потопѣ, разсѣяніи и распространеніи народовъ повторяются почти всѣми древними языческими народами. Всѣ древніе языческіе народы, въ особенности же азіатскіе, начинаютъ свою исторію съ тѣхъ сказаній, которыя помѣщаются въ началѣ Библии ²⁾; только библей-

¹⁾ Само собою разумѣется, что оспаривая и заподозривая подлинность чудесныхъ сказаній, критики рационалисты стараются найти основанія для оспариванія истинности и остальныхъ событій и повѣствованій библейскихъ; но въ оспариваніи этихъ сказаній они часто расходятся между собою, противорѣчатъ другъ другу и нерѣдко опровергаютъ одинъ другаго. Въ непризнаніи же истинности чудесныхъ сказаній они почти всѣ согласны между собою.

²⁾ См. обширное изслѣдованіе объ этомъ предметѣ *Gaiet's, Histor. de l'Ancien et du N. Testam. par les seul. temoignag. profan. avec le text. sacr. en regard, ou la Bibl. sans la Bibl. T. 1. Paris 1865—1867 гг.* Библия. Истор.

скія преданія повторяются у нихъ въ измѣненномъ и искаженномъ видѣ ¹⁾).

Слѣдующія затѣмъ библейскія сказанія объ отдѣленіи одного избраннаго народа отъ всѣхъ остальныхъ народовъ, исторія этого народа съ первыхъ моментовъ его развитія до конца самостоятельнаго существованія, находятъ свое подтвержденіе въ главныхъ чертахъ у многихъ языческихъ писателей ²⁾).

митр. *Филарета* стр. 35—37 изд. 4-е. Praeparat. euangelic. *Euseb.* L. 1. c. 10. *Иосифъ Флавій*. Иуд. Древн. кн. 1, гл. 3. § 6.

¹⁾ Напрасно критики—раціоналисты стараются воспользоваться этимъ сходствомъ сказаній библейскихъ съ преданіями языческихъ народовъ и первыя уравнять съ послѣдними. Стоитъ только сличить тѣ и другія, чтобы видѣть все превосходство библейскихъ сказаній предъ преданіями языческихъ народовъ, и указать источникъ послѣднихъ. Ни одна космогонія языческая не возвысилась до идеи личнаго всемогущаго Бога; напротивъ всѣ оны проникнуты эманатизмомъ, только въ различныхъ степеняхъ. Ни въ одномъ мифѣ и ни въ одной древней философемѣ не встрѣчается идея творчества изъ ничего (*Görres*, *Mythengesch.* стр. 633 и дал. *Munier*, *Rel. d. Babylon.* стр. 44 и дал.). Далѣе, всѣ космологіи языческія проникнуты національными представленіями; ни одна не имѣетъ той простоты и возвышенности, которыя замѣчаются въ сказаніи библейскомъ. По всему видно, что чистое библейское преданіе было обезображено и искажено въ нихъ (*Dr. Haevernick*. *Handb. d. hist. krit. Einleit.* in a. T. u. t. d. von *Keil* § 120 и дал.

²⁾ Такъ объ Авраамѣ упоминаетъ *Берозъ* въ слѣдующихъ словахъ: «послѣ потопа въ десятомъ роду у Халдеевъ былъ мужъ праведный и великій и свѣдущій небесное.» (*Иосифъ Флавій*, Иуд. Древн. 1. 7 § 2); объ немъ же *Гекатей Абдеримъ* написалъ цѣлую книгу (См. у *Флава*. Иуд. Древн. 1. 7 § 2). *Евполомъ* называетъ Авраама изобрѣтателемъ Астрономіи и Астрологіи (*Euseb.* Praeparat. evang. 9, 17). *Артапанъ* упоминаетъ о путешествіи Авраама въ Египетъ (*Euseb.* Praeparat. evang. 9, 27). *Феодотъ* упоминаетъ о дѣтяхъ Іакова, избившихъ Сихемлянъ (*Euseb.* Praeparat. evang. 9, 20. 22. 24). О пребываніи евреевъ въ Египтѣ и изшествіи ихъ оттуда упоминаютъ многіе языческіе писатели въ особенности же египетскіе: *Лизимахъ* (400 л. пр. Р. Хр. *Иосифъ Флавій* contr. Arion. 1, 34), *Майнеонъ* (290 л. пр. Р. Хр. *Иосифъ Фл.* contr. Arion. 1, 14. 26) *Херемонъ* (*Иосифъ Фл.* contr. Arion. 1, 32). *Анионъ* (*Иосифъ Фл.* contr. Arion. 2, 2) и др. Само собою разумѣется, что они излагаютъ эту исторію въ измѣненномъ видѣ, но для насъ важна извест-

♦

Повѣствованія о сосѣднихъ языческихъ народахъ, бывшихъ въ сношеніяхъ съ израильтянами, ихъ политическомъ, общественномъ и религіозномъ бытѣ, также оправдываются частію сказаніями, сохранившимися у древнихъ языческихъ писателей, а частію и современными археологическими открытіями и изслѣдованіями ¹⁾.

Географическія и топографическія показанія, касающіяся какъ израильтянъ такъ и языческихъ народовъ, также подтверждаются частію древними свидѣтельствами языческихъ писателей, частію современными путешествіями и наблюденіями ²⁾.

ность событія. О послѣдующихъ событіяхъ см. исторіи *См. Gaiet's Histor. de l'Ancien et d. N. T. par les seul. temoign. profan. avec le text. sacr. T. II. Paris. 1865—67 г.*

¹⁾ Вообще сказанія языческихъ писателей о древнихъ народахъ часто дополняютъ и объясняютъ отрывочныя сказанія библейскія о языческихъ народахъ, ихъ происхожденіи, ихъ монархіяхъ. Такъ исторія расселенія народовъ, изложенная въ 10 и 11 гл. кн. Быт. можетъ быть нѣсколько уяснена при помощи сказаній *Вероза, Геродота, Гомера* и др. (См. Записки на кн. Быт. гл. 10 и 11). Такъ, далѣе, сказаніе библейское о построеніи Нинородомъ Вавилона и др. городовъ (Быт. 10, 8—11) можетъ быть объяснено и подтверждено сказаніями *Геродота* и *Вероза* (см. *Dr. Haeverntek, Hand. d. h. kr. Einleit. в т. д. von. Keil. § 122*). Свидѣтельствами древнихъ историковъ могутъ быть объясняемы и подтверждаемы и другія библейскія этнографическія сказанія. Въ особенности въ этомъ отношеніи важны сдѣланныя открытія іероглифическихъ письменъ на древнихъ египетскихъ памятникахъ. Надписями сохранившимися на пирамидахъ и др. памятникахъ египетскихъ, вмѣстѣ съ сказаніями египетскаго историка *Манефона*, можно подтверждать и уяснять многія библейскія сказанія о Египтѣ и египетскихъ дарахъ (см. *Einleit. in d. heil. Schrift. alt. u. N. Test. von Scholz 1845 г. § 210 Erst. Theil.*; также *Dr. Haever. Hand. b. hist. kr. Finl. in A. Test. umg. von Keil. § 127 и слѣд.*).

²⁾ Путешественники еще и теперь узнаютъ всѣ замѣчательныя мѣста, равнины, возвышенности, степи, мѣстоположеніе древнихъ городовъ, указанія въ Библии (См. *Robinson, Palestina стр. 53—100* и др.; также см. «Первое путеш. къ синайск. монаст. въ 1845 г.» арх. *Порфирія Успенскаго стр. 56. 88. 89. 272, 286* и др., его же Второе путешествіе въ 1850 г. стр. 156, 160, 161, 283 и др.

Библейскія сказанія, касающіяся царства растительнаго, животнаго, вполне согласны съ сказаніями древнихъ писателей и современныхъ путешественниковъ ¹⁾.

Всѣ вообще сказанія Библии, касающіяся какъ исторіи, такъ и другихъ наукъ, могутъ быть подтверждаемы и оправдываемы научными показаніями ²⁾. Даже библейская хронологія, не смотря на всѣ возраженія, направленныя противъ нея въ настоящее время, не можетъ быть оспариваема современною геологіею и другими естественными науками, если послѣднія будутъ держаться тѣхъ границъ, которыя указываютъ имъ самыя предметы, ими изучаемые, и не стануть увлекаться фантастическими представленіями ³⁾. Что же касается спеціальной исторіи народа богоизбраннаго, то вся она проникнута одною идеей, идеею богоправленія народомъ избраннымъ. Всѣ ея ча-

1) Современные путешественники и въ настоящее время находят въ Палестинѣ остатки тѣхъ растений и животныхъ, о которыхъ упоминаетъ Библия (См. Опытъ библейско-естественной исторіи, составл. препод. арх. семинар. *М. Смирновымъ* СПб. 1867 г.) О тѣхъ же самыхъ растеніяхъ и животныхъ упоминаютъ въ своихъ описаніяхъ *Аристотель*, *Плینی* и др. древн. писатели.

2) Самымъ сильнымъ нападкамъ въ настоящее время подверглась исторія міротворенія. Современные геологи, въ главѣ которыхъ стоитъ англійскій геологъ *Чарльзъ Лайелль*, никакъ не могутъ помириться съ сказаніемъ Библии объ участіи высшей творческой силы въ созданіи вселенной. Процессъ происхожденія міра они хотятъ объяснить помощію натуральныхъ силъ. Но не смотря на всѣ приводимыя ими доказательства, библейское ученіе о твореніи міра можетъ быть подтверждаемо такими же опытными наблюденіями, какими геологи доказываютъ свои положенія (см. «Христ. Чт.» 1866 г. Августъ, Ноябрь и Декабрь. «О древности рода человѣческаго»; также Хр. Чт. 1861 г. Февраль и Сентябрь «Взглядъ на ученіе совр. геологів о происхожд. міра при свѣтѣ божеств. откровенія»).

3) Мы румѣемъ здѣсь не частную библейскую хронологію, не болѣе точное опредѣленіе времени между событіями; такого рода хронологія, не смотря на значительныя облегченія, сдѣланныя въ настоящее время современными открытіями (см. Хр. Чт. 1866 г. Мартъ; апологет. замѣтки), еще соединена съ нѣкоторыми затрудненіями. Мы имѣемъ здѣсь въ виду болѣе общую библейскую

сти служатъ выраженіемъ одной великой этой идеи: предшествующія части представляютъ основаніе для послѣдующихъ, и всѣ вмѣстѣ взятая составляютъ одну цѣлостную величественную картину богоправленія ¹⁾.

§ 16- Подлинность книгъ Ветхаго Завѣта.

Подлинность книгъ Ветхаго Завѣта доказывается внѣшними и внутренними свидѣтельствами. Если обратимся къ внѣшнимъ свидѣтельствамъ о времени происхожденія ветхозавѣтныхъ книгъ, ихъ писателяхъ, ихъ содержанія, то, сравнительно съ книгами Новаго Завѣта, мы не найдемъ такого облія и богатства свидѣтельствъ, которыя бы достигали того времени, когда произошли эти книги и постепенно увеличивались въ своей ясности и опредѣленности. Въ отношеніи къ ветхозавѣтнымъ книгамъ мы не имѣемъ такого ряда непрерывныхъ свидѣтельствъ; но это еще не можетъ служить поводомъ къ оспариванію и заподозрѣванію подлинности вѣтхо-завѣтныхъ писаній. Ново-завѣтныя книги со времени написанія были въ иномъ положеніи, чѣмъ книги ветхо-завѣтныя. Религія Христова по самому своему назначенію должна была быть проповѣдана всѣмъ народамъ, проповѣдь апостольская должна была огласить весь міръ (Матѣ. 28, 19); слѣдовательно и писанія апостоловъ въ скоромъ времени послѣ написанія ихъ могли

хронологію, опредѣляемую на основаніи сказанія библейскаго о твореніи міра и происхожденіи рода человѣческаго. Послѣдняго рода хронологическое счисленіе совершенно игнорируется современными геологами. Отъ созданія міра и чело-вѣка они насчитываютъ цѣлѣ миллионы лѣтъ. Но не смотря на всѣ приводимыя ими доказательства въ пользу этого положенія, библейское лѣтосчисленіе также можетъ быть подтверждаемо многими опытными наблюденіями и дознаніями (См. Хр. Чт. 1796 г. о древн. род. чел. *Н. Рождественскаго*—Августъ, Ноябрь и Декабрь).

1) Противорѣчія и несогласія, на которыя указываютъ критики рационалисты между книгами В. Завѣта, суть не болѣе какъ мнимыя противорѣчія и при помощи не предзанятой экзегетики легко могутъ быть устраняемы.

дѣлаться извѣстными между многими. Вѣтхо-завѣтное же откровеніе было дано одному избранному народу, и этотъ народъ былъ уединенъ отъ другихъ по своимъ учрежденіямъ и вѣрованіямъ; онъ имѣлъ свое святилище, въ которомъ хранилось все священное его достояніе. Удивительно ли послѣ этого, если мы не имѣемъ столь древнихъ свидѣтельствъ о существованіи книгъ у богоизбраннаго народа? Но не имѣя древнихъ сказаній о вѣтхозавѣтныхъ книгахъ, мы находимъ указанія на содержаніе ихъ у самыхъ древнихъ народовъ. Всѣ древніе народы сохранили у себя преданія о тѣхъ событіяхъ, о которыхъ повѣствуетъ Библія на первыхъ своихъ страницахъ. У писателей же этихъ народовъ мы находимъ указанія и на позднѣйшія событія жизни богоизбраннаго народа ¹⁾. Съ того же времени, когда богоизбранный народъ вышелъ изъ своего уединеннаго положенія со времени ассирійскаго и въ особенности вавилонскаго плѣна, мы находимъ указанія и на самыя книги богоизбраннаго народа. Первымъ памятникомъ знакомства иноплеменныхъ народовъ съ священными книгами евреевъ служитъ самарянское Пятокнижіе ²⁾. Въ третьемъ вѣкѣ предъ Рождествомъ Христовымъ былъ начатъ переводъ священныхъ книгъ евреевъ на греческій языкъ. Но еще ранѣе перевода священныхъ книгъ знакомство съ еврейскою исторіею и еврейскими писателями встрѣчается у египетскихъ и греческихъ писателей. *Феофанъ* (около 350 л. пр. Р. Хр.), желавшій сдѣлать извлеченіе изъ законодательныхъ книгъ Моисея, не исполнилъ своего намѣренія по причинѣ болѣзни, его постигшей ³⁾. *Гекатей Абдеритъ*, жившій около время Птоломея Лага, говоритъ:

1) См. выше § 15.

2) Время происхожденія этого памятника еще не опредѣлено надлежащимъ образомъ; во всякомъ случаѣ его нужно считать однимъ изъ древнѣйшихъ переводовъ Пятокнижія Моисеева.

3) *Иосифъ Флавій*, Иудейск. Древности кн. 12, гл. 2, § 18 въ русск. пер. 1796 г.

языческіе поэты, ораторы и историки потому не упоминають о священныхъ іудейскихъ книгахъ, что имъ неприлично было ихъ называть своими нечистыми устами ¹⁾ *Есполемъ*, греческій писатель (жившій за 200 л. до Р. Хр.) называетъ Моисея мудрѣйшимъ человекомъ, давшимъ іудеямъ письмена ²⁾. *Маневонъ*, египетскій историкъ (жившій за 279 л. до Р. Хр.) упоминаетъ о Моисеѣ какъ о законодателѣ еврейскаго народа ³⁾. Важность этихъ свидѣтельствъ языческихъ писателей опредѣляется тѣмъ, что они сказанія свои заимствовали изъ древнѣйшихъ языческихъ же сказаній, сохранившихся преимущественно въ Египтѣ ⁴⁾. При этомъ не слѣдуетъ опускать изъ виду и преданій іудейской церкви о времени происхожденія ветхозавѣтныхъ книгъ. Преданія эти записаны въ позднѣйшихъ іудейскихъ книгахъ ⁵⁾; но по своему происхожденію они принадлежатъ глубокой древности. Въ нихъ сохранились сказанія о времени происхожденія и писателяхъ всѣхъ каноническихъ ветхозавѣтныхъ книгъ ⁶⁾.

Впрочемъ для опредѣленія времени происхожденія известной книги, ея писателя, ея дѣйствительной принадлежности известной эпохѣ важнымъ пособіемъ могутъ служить еще внутреннія свидѣтельства.

1) *Иосифъ Флавій*, *Иуд. древн. кн.* 12, гл. 2, § 4.

2) *Еисеб.* Praeparat. evang. l. 9, c. 26.

3) *Флав. contr. Apionem.* lib. 1 § 16.

4) Такъ по крайней мѣрѣ *Маневонъ* самъ сознается, что при составленіи своей исторіи пользовался древними свящ. книгами Египтянъ. Такое же признаніе высказываютъ и позднѣйшіе языческіе писатели упоминавшіе о Моисеѣ: *Дидоръ* Сицилійскій, *Антонъ* (см. *Флав. contr. Apion. lib. 1 § 27—32. Diodor. Sicul. Bibl. lib. 1.*)

5) Преимущественно въ Талмудѣ; также у *Иос. Флав.* (*Contr. Apion. 1, § 7. 8.*)

6) См. *Der Kanon d. alt. Test. nach Ueberlieferung. in Talmud und Midrasch von Julius Furst.* 1868 г. стр. 1—111.

Къ внутреннимъ свидѣтельствамъ принадлежатъ прежде всего свидѣтельства самихъ писателей св. книгъ о себѣ. Свящ. писатели нѣкоторыхъ книгъ ветхозавѣтныхъ упоминаютъ о себѣ какъ о писателяхъ. Такъ богопросвѣщенный Моисей весьма часто говоритъ о томъ, что онъ вписалъ въ книгу данныя ему повелѣнія Господни (Исх. 17, 14; 24, 4. 7; 34, 27. 28. Числ. 33, 1. 2 и др.); въ прощальной же бесѣдѣ Моисея съ израэльтянами говорится, что онъ вписалъ въ книгу всѣ слова закона сего и отдалъ его священникамъ, сынамъ Левитнымъ (Втор. 31, 9. 11. 24. 26). Иисусъ Навинъ также упоминаетъ о себѣ какъ о писателѣ (24, 26). Пророки также весьма часто соединили свое имя къ тѣмъ рѣчамъ, которыя записывали (Осѣи 1, 2. Исаи 2, 1. 13, 1. Иер. 1, 1. 3 и др.). Въ надписяхъ многихъ псалмовъ указываются ихъ писатели. Какъ бы ни объясняли значеніе этихъ свидѣтельствъ и надписей, при помощи другихъ показаній они могутъ опредѣлять время происхожденія известной книги, части книги, отдѣла, рѣчи, псалма. Далѣе, къ внутреннимъ свидѣтельствамъ принадлежитъ языкъ книги. Какъ ни однообразенъ языкъ свящ. ветхозавѣтныхъ книгъ, но онъ весьма часто можетъ служить вѣрнымъ указателемъ времени ихъ происхожденія и ихъ писателя. Языкъ книгъ Моисея и книги Иисуса Навина значительно разнится отъ языка книгъ, писанныхъ при царяхъ, передъ вавилонскимъ плѣномъ и во время онаго. Въ то время какъ языкъ первыхъ книгъ отличается простотою, безыскусственностію, въ рѣчи книгъ, писанныхъ во время цвѣтущаго состоянія еврейскаго народа, замѣчается искусственность, изящество и красота; въ книгахъ же писанныхъ не задолго до вавилонскаго плѣна и во время онаго, языкъ смѣшанъ съ элементами арамейскаго нарѣчія и другихъ семитическихъ нарѣчій. Къ внутреннимъ же свидѣтельствамъ принадлежитъ и содержаніе книгъ. Въ немъ, въ описаніяхъ общественнаго, семейнаго и религіознаго быта евреевъ

можно также открыть разницу соответствующую времени. Религія израильтянъ въ сущности была одною и тою же при патриархахъ, при Моисеѣ и въ періодъ царей; но отношенія къ ней израильтянъ въ эти эпохи были не одни и тѣже. При патриархахъ можно было служить Іеговѣ на всякомъ мѣстѣ, освященномъ явленіемъ Іеговы, Бога Израилева; при Моисеѣ для служенія Ему была устроена особая Скинія; въ періодъ царей для поклоненія Іеговѣ было избрано одно мѣсто и устроенъ одинъ народный храмъ. Съ видоизмѣненіемъ устройства этого религіознаго служенія видоизмѣнялись и религіовныя отношенія. Съ учрежденіемъ Скиніи были поставлены служители при ней, и опредѣлены отношенія къ нимъ народа израильскаго. Съ учрежденіемъ Скиніи и построеніемъ Храма воспрещались и строго преслѣдовались всякія служенія на холмахъ и высотахъ, могущія служить поводомъ къ идолослуженію. Со всѣми этими видоизмѣненіями и учрежденіями вполне согласны и библейскія сказанія, не нарушая ихъ послѣдовательности и постепенности. Самые роды идолослуженія, употребляемые израильтянами, различны были при Моисеѣ, въ періодъ царей и въ эпохи ассирійскаго и вавилонскаго плѣна. По описанію ихъ можно судить о времени происхожденія описывающихъ ихъ книгъ или ихъ частей. Въ связи съ исторіею религіознаго развитія стояло развитіе семейной и общественной жизни. Семейная и общественная жизнь израильтянъ въ періодъ патриархальный была болѣе проста и безъискусственна, чѣмъ въ послѣдующіе періоды. Жизнь израильтянъ и въ особенности израильтянокъ при царяхъ стала роскошною и изысканною. Израильтяне, сблизившись съ сосѣдними языческими народами, устроили по примѣру ихъ свой обыденный образъ жизни; они заимствовали у нихъ привычки, обычаи, украшенія и всѣ принадлежности роскошной жизни. Въ употребленіи одежды украшеній, увеселеній можно открыть слѣды времени. Въ описа-

ніяхъ, посвященныхъ изображенію ихъ, можно узнать время происхожденія самихъ описаній.

Но для опредѣленія времени происхожденія извѣстной книги и ея писателя въ особенности важны географическія и топографическія указанія, описанія мѣстностей, названія городовъ и т. под. Лице, жившее въ позднѣйшую эпоху и не бывшее свидѣтелемъ изшествія израильтянъ изъ Египта, не могло съ такою подробностію описать тѣ мѣста, въ которыхъ путешествовали израильтяне со времени изшествія изъ Египта и въ которыхъ произошли важнѣйшія событія исторіи этого народа, съ какою все это описано въ Пятовнижій Моисея. Описаніе всѣхъ подробностей этого изшествія возможно было только для писателя—очевидца. Равнымъ образомъ никто другой кромѣ очевидца, не могъ съ такою обстоятельностью географически и топографически описать раздѣленіе земли между 12 колѣнами, съ какою оно описано въ книгѣ Иисуса Навина (см. гл. 11—22, 2). Такого же рода географическія и топографическія показанія можно найти и во всѣхъ остальныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта. Вообще все политическое, общественное и религіозное устройство жизни израильскаго народа въ книгахъ Ветхаго Завѣта представлено согласно съ ходомъ и обстоятельствами историческаго развитія еврейскаго народа. Еслибы это были книги не подложныя, а только составленныя въ гораздо позднѣйшую эпоху (изъ оригинальныхъ источниковъ)¹⁾, то въ нихъ немогъ бы быть восстановленъ съ такою отчет-

¹⁾ Какъ напр. критики рационалисты составленіе всѣхъ почти книгъ относятъ ко временамъ гораздо позднѣйшимъ, чѣмъ къ какимъ относятъ ихъ преданіе іудейской церкви (См. Lehrs. de-Wette § 163, § 169, § 175 и др.).

ливостию и подробностию общественный и религиозный бытъ евреевъ ¹⁾. Кто же однакожь собралъ все эти книги въ одно священное собраніе?

(Продолженіе будетъ).

Ст. Сольскій.

1) Въ виду такихъ внѣшнихъ и внутреннихъ свидѣтельствъ намъ представляется неважнымъ то, что свая. писатели говорятъ о себѣ въ третьемъ лицѣ (какъ Моисей въ Пятикнижїи) или вмѣстѣ соединяютъ первое и третье (какъ въ кн. Исаїи гл. 7 и 8 въ кн. Ездры 7, 12—9, 15 въ 1—6 гл. Неем. 1, 1—7, 5 и слѣд.). Такой обычай не исключительный у свая. писателей: онъ встрѣчается у восточныхъ писателей, какъ *Варрибрел*, писателя сирской хроники, *Ксенофонта* и др. Онъ объясняется тѣмъ, что писатели въ своихъ повѣствованїяхъ хотѣли быть объективными; они скрывали свое лице за событіями; тамъ же, гдѣ требовалъ ходъ описываемыхъ событїй личнаго представленїя, тамъ они говорили въ первомъ лицѣ. Этимъ желанїемъ быть объективными объясняется и то, почему свая. писатели иногда сами о себѣ говорятъ съ похвалою (какъ Исх. 11, 3. Числ. 12, 7. Ездры 7, 6 и др.). Равнымъ образомъ часто употребляемыя свая. писателями такого рода ссылки: «и суть тамо даже до сего дне», не могутъ служить доказательствомъ противъ подлинности этихъ книгъ. Одни изъ этихъ ссылокъ могли быть употреблены самими писателями, при жизни которыхъ, спустя нѣсколько времени послѣ случившагося, еще существовали намятники описываемаго событїя, другїя—могли быть написаны писателями жившими нѣсколько позже описываемаго времени и пользовавшимися оригинальными записями. Въ удостовѣренїе дѣйствительности случившагося они могли употреблять такого рода ссылки. Последнее прихѣнно къ книгамъ Царствъ и другимъ, написаннымъ нѣсколько позже описываемаго времени.

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИНЪ

КАКЪ ПСИХОЛОГЪ.

(Окончаніе).

О безсмертіи души.

Мы должны теперь сказать о самомъ важномъ преимуществѣ человѣка, которое составляетъ высочайшую цѣль нашей земной жизни, и на которое, кромѣ насъ, ни одно земное твореніе не имѣетъ права. Разумѣемъ безсмертіе.

Но этимъ преимуществомъ человѣкъ не наслаждается въ настоящей жизни: онъ смертенъ по тѣлу, и ничего не видитъ вокругъ себя, кромѣ предметовъ тѣлныхъ и смертныхъ. Слѣдовательно надобно надѣяться на другую жизнь, небесную, которая будетъ дарована человѣку благостію Творца.

«Что осталось», спрашиваетъ съ глубокою грустію Августинъ, «что осталось отъ лѣтъ прошедшей жизни? Мы говоримъ: *этотъ годъ*. А что имѣемъ мы отъ этого года, кромѣ одного дня? Пржевніе дни уже прошли и слѣдовательно не существуютъ для насъ, а будущіе еще не пришли; все то, что должно быть, еще не явилось; мы можемъ располагать только настоящимъ днемъ, а говоримъ: *этотъ годъ!* Исправьте же вашъ языкъ, и скажите: *этотъ день*. Этотъ дець! Но утренніе часы нынѣшняго дня уже прошли, а часы, которые должны придти, еще не пришли. Итакъ исправьте снова языкъ и скажите: *этотъ часъ*. Но и этого много. Ибо что вы имѣете даже изъ настоящаго часа? Уже нѣсколько минутъ прошло, а тѣ, кото-

рыя должны придти, еще не пришли. Скажите: *эту минуту*. А какую минуту? Когда я произношу эти слоги? Но если я произношу два слога, то произношу не вдругъ, но одинъ уже принадлежит прошедшему въ то мгновение, когда произносится другой. Даже въ этомъ самомъ слогѣ, который состоитъ изъ двухъ буквъ, произносится вторая буква уже тогда, когда будетъ произнесена первая. Итакъ что осталось отъ прежнихъ лѣтъ? Лѣта этой жизни переходятъ. Надобно думать о *лѣтахъ вѣчныхъ*, которыя не состоятъ изъ тѣхъ дней, которые только что пришли и тотчасъ же уходятъ¹⁾.

•Какъ потокъ, который образуютъ воды падающія съ неба, увеличивается, шумитъ, низвергается и, низвергаясь, такъ скавати, оканчиваетъ свое теченіе; такъ бываетъ и съ человѣчествомъ. Люди рождаются, живутъ, умираютъ; и тогда какъ одни умираютъ, другіе рождаются, но рождаются для того, чтобы также умереть въ свою очередь. Потомъ другіе являются, чтобы занять ихъ мѣста, выходятъ на сцену, сходятъ съ нея, и уже не возвращаются. Что же есть здѣсь постоянного? Что есть такого, что не переходитъ? Что есть такого, что не уносится потокомъ времени, не низвергается въ бездну? Ничего. Смерть все поглощаетъ, все покрываетъ непроницаемымъ мракомъ... И потому кто поставляетъ въ этой жизни высочайшее благо, тотъ страшно ослѣпленъ. Смерть придетъ къ намъ, хотя бы ты и не хотѣлъ, придетъ именно тогда, когда мы не думаемъ объ ней. Но мы должны помнитъ, что она служитъ переходомъ изъ этого міра въ другой, гдѣ ожидаетъ насъ жизнь вѣчная.. Здѣсь на землѣ, что ни изберешь, избираешь на страхъ, а не на безопасность. Избери же себѣ мѣсто, находясь здѣсь, въ этомъ мірѣ, въ этой жизни, полной искушеній, избери, находясь въ этой юдоли смерти, плача и страха,—из-

¹⁾ Enarr. in Psalm. LXXVI, 8.

бери себѣ мѣсто, куда бы могъ переселиться отсюда. Въ этомъ добромъ мѣстѣ никто не алчетъ; въ этомъ блаженномъ мѣстѣ нѣтъ странника; тамъ всѣ живутъ въ отечествѣ. Въ этомъ мѣстѣ благомъ никто не нуждается въ одеждѣ; тамъ нѣтъ ни холода ни зноя; не нуженъ тамъ кровъ, не нужна одежда. *На слънь крылу Твоею надъюся*» ¹⁾.

Такъ говорилъ Августинъ, обращаясь къ христіанамъ, которые вѣрили свидѣтельству Слова Божія о существованіи жизни вѣчной, но по нерадѣнію или по пристрастію къ земному мало думали о приготовленіи себя къ жизни вѣчной.

Но было между слушателями и читателями Августина много такихъ людей, которые не довольствовались откровеннымъ ученіемъ о безсмертіи души, а хотѣли достигнуть убѣжденія въ этой истинѣ путемъ чисто-философскимъ. Для того, чтобы удовлетворить желанію подобныхъ людей, онъ представилъ нѣсколько доказательствъ заимствованныхъ изъ началъ разума, и изложилъ ихъ въ книгахъ «Soliloquia» и «De immortalitate animae». Но такъ какъ эти книги писаны имъ въ то время, когда онъ еще не былъ совершенно свободенъ отъ увлеченія платонической философіей, то неудивительно, что въ послѣдствіи времени, по зрѣломъ обсужденіи, онъ нашелъ свои философскія доказательства безсмертія души не удовлетворительными, или, по крайней мѣрѣ, требующими объясненія ¹⁾.

Приведемъ и рассмотримъ эти доказательства.

1. Хотя смерть, пишетъ Августинъ, не бываетъ безъ измѣненія, а измѣненіе безъ движенія; однакоже не всякое измѣ-

¹⁾ Enarr. in Psalm. CIX, 20—Sermo 217.

²⁾ Критически разсматривая свою книгу De immortalitate animae, онъ говоритъ: Qui ratiocinationum conturbatione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, vixque intelligatur a me ipso (Retr. 1, 5).

неніе производить смерть, не всякое движеніе—измѣненіе... Смерть будетъ тогда, когда то что было, перестанетъ быть; а потому идти къ уничтоженію, значитъ идти къ смерти... Но наше тѣло живетъ и при измѣненіяхъ. Измѣняемость не препятствуетъ ему оставаться тѣломъ, а только служитъ причиною перехода его изъ одного состоянія въ другое... Предположите рядъ переменъ, такъ чтобы отъ каждой перемены уменьшалась на сколько нибудь вещь; концомъ ряда переменъ однакожъ никогда не будетъ уничтоженіе вещи. Положимъ, что если будетъ постепенно уменьшаться масса, то будетъ постепенно уменьшаться и бытіе вещи; но однакожъ вещь никогда не достигнетъ такого вида, который не имѣлъ бы ни малѣйшаго пространства, который былъ бы чистымъ «ничто». Если же тѣло не можетъ притти къ совершенному уничтоженію, то какъ можетъ уничтожиться душа, которая несравненно превосходитъ тѣла, которая его оживляетъ?»

Душа измѣняется, повидимому, отъ вліянія тѣла, т. е. возраста, болѣзней, трудовъ. Измѣняется и отъ собственныхъ движеній, какъ то: желаній, радостей, скорбей, страха.. Но это измѣненіе не радикально, не такое, отъ котораго душа перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ была. Тѣло никакимъ образомъ не можетъ произвести такой перемены въ духѣ, чтобы онъ измѣнился въ низшую субстанцію, потому что тѣлесное и по силѣ слабѣе духовнаго, и по происхожденію ниже, и по природѣ раздѣляемо. Ни одно изъ тѣхъ измѣненій, которыя бывають или чрезъ тѣло, или чрезъ самую душу, т. е. которыхъ она сама служитъ причиною, не могутъ сдѣлать душу не душой: (*ut animus non animus faciat*). Вотъ, наприм. воскъ. Онъ былъ бѣлъ, а теперь сдѣлался темень, былъ мягокъ, а теперь холоденъ, былъ четверуголенъ, а теперь круглъ. Не смотря однакожъ на это измѣненіе, онъ и теперь воскъ; предметъ остался тѣмъ же. Такъ и душа, какимъ бы измѣненіямъ ни

подверглась, никогда не теряет своей природы и въ основаніи не измѣняется ¹⁾).

Не трудно замѣтить, что это доказательство безсмертія души ближе къ системѣ Платоновой, которая допускала вѣчность матеріи, нежели къ вѣроученію христіанскому, признающему, что все создано Богомъ. «Души не погибнутъ, потому что не погибнутъ даже тѣла». Откуда это извѣстно? Мы знаемъ только то, что *досель* ничто не погибло въ природѣ. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что ничто не погибнетъ въ продолженіе дѣлой вѣчности? Я не могу представить конца продолженію вещей, но слѣдуетъ ли изъ этого, что продолженіе должно быть безконечно? Слово Божіе говоритъ намъ ясно, что какъ тѣла, такъ и души сотворены, а не существуютъ отъ вѣчности; но если предметъ имѣеть начало, то почему онъ не долженъ имѣть конца? Богъ сотворилъ міръ изъ ничего; слѣдовательно можетъ и обратитъ въ ничто.

Въ приведенномъ доказательствѣ говорится, что измѣненіе, происходящее въ душѣ, не радикально. Но этого недостаточно для безсмертія. Души животныхъ также, можетъ быть, не подвергаются радикальному измѣненію; но онѣ не безсмертны. Еслибы можно было опытно доказать, что наша душа иногда дѣйствуетъ совершенно независимо отъ тѣла, то подобные Лукрецію не могли бы, на основаніи тѣсной связи души съ тѣломъ, сказать:

¹⁾ De immort. anim. c. 3, 5, 6, 7, 8.

Это доказательство Тома Аквината представилъ въ формѣ слѣд. силлогизма: «Вещь, не зависящая отъ другой вещи, относительно своего бытія, отдѣлившись отъ этой вещи, не теряетъ своего бытія; но человѣч. душа не зависитъ отъ тѣла, относительно своего бытія, слѣдовательно и по отдѣленіи отъ тѣла можетъ существовать.—Великій агентъ дѣйствуетъ по свойствамъ, условіямъ, законамъ своего бытія; но то, что дѣйствуетъ независимо отъ другаго, независимо и существуетъ: quod per se operatur, per se subsistit; quod per se est, per se agit, et quod per se agit, per se est. (Summ. Theol. 1 p. q. 75, a. 21).

Ergo dissolvi quoque convenit omnem animae
Naturam, seu fumus in altas aëris auras ¹⁾).

Но опытовъ совершенной независимости души отъ тѣла мы не видимъ.

Въ примѣръ того, что и матеріальный предметъ можетъ оставаться тѣмъ, чѣмъ былъ, не смотря на свое видоизмѣненіе, Августинъ приводитъ воскъ. На этотъ же самый предметъ указывалъ и Декартъ, но не видѣлъ въ немъ того, что видѣлъ Августинъ. »Возьмемъ, говоритъ онъ, этотъ кусокъ воску: онъ недавно вынутъ изъ улья, еще имѣетъ сладость меда, которую содержалъ, въ немъ еще есть запахъ цвѣтовъ, изъ которыхъ собранъ; его цвѣтъ, его фигура, его величина видимы; онъ твердъ, холоденъ, и, если вы извѣстнымъ образомъ прикоснетесь къ нему, можетъ издавать звукъ. Но вотъ, въ то самое время когда я говорю это, приставили къ воску огонь: его вкусъ исчезаетъ, запахъ испаряется, цвѣтъ измѣняется, видъ уже не тотъ и величина меньше; онъ сдѣлался мягкимъ, жидкимъ и не можетъ уже издавать никакого звука. Тотъ же самый воскъ существуетъ ли еще послѣ этой перемѣны?«—Слѣдовательно воскъ можетъ служить примѣромъ того, что никакая вещь не уничтожается, а не того, что она не перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ была.

Впослѣдствіи Августинъ иначе думалъ объ этомъ предметѣ: »Душа не всячески безсмертна, говорилъ онъ, т. е. не такъ, какъ Богъ, о которомъ сказано, что Онъ одинъ имѣетъ безсмертіе. Такъ какъ душа начала существовать не сама по себѣ, но создана Богомъ, то она можетъ быть и уничтожена Богомъ. И ангелы живутъ не иначе, какъ по волѣ Бога, оживляющаго ихъ« ²⁾).

¹⁾ De natura rerum III, 436.

²⁾ De Trin. XIII, 12,

2) Если душа не может быть уничтожена, но не может ли лишиться жизни? Нѣтъ, отвѣчаетъ Августинъ. Смертію называютъ все то, что оставляется жизнію, т. е. что оставляется душею; но душа себя самой не оставляетъ, не подвергается себя смерти. Никакая вещь не можетъ быть лишена себя самой. Душа тождественна съ жизнію, ибо говорятъ безъ различія: быть одушевленнымъ и быть живымъ, отнять душу и отнять жизнь. Для того, чтобы душа могла умереть, т. е. лишиться жизни, надобно, чтобы она была не жизнію самою, а такимъ предметомъ, который одаренъ жизнію; но на самомъ дѣлѣ не такъ. Духъ есть жизнь, и потому все одушевленное живетъ; но если бы онъ могъ лишиться жизни, то былъ бы не духъ, а нѣчто одушевленное ¹⁾. Свѣтъ куда ни входитъ, все дѣлаетъ свѣтлымъ и уничтожаетъ тьму; а когда уходитъ, то мѣсто снова покрывается тьмою. Смерть по отношенію къ тѣлу есть тоже, что тѣло по отношенію къ духу, но духъ есть свѣтъ ²⁾.

Этому доказательству Августинъ и на первыхъ порахъ не придавалъ большой важности; потому что въ томъ же самомъ сочиненіи, въ которомъ стоитъ это доказательство, онъ, не много далѣе, высказалъ противъ него возраженіе, и возраженіе оставилъ безъ отвѣта. »Не будетъ ли«, спрашиваетъ онъ, »съ душою или жизнію (пусть какъ угодно называютъ) того же, что съ свѣтомъ? Свѣтъ несовмѣстимъ съ тьмою, и однако же тьма распространяется не только когда свѣтъ уходитъ, но и когда гаснетъ. Не можетъ ли и смерть имѣть своего мѣста, не только вслѣдствіе удаленія или отдѣленія души отъ тѣла, но и въ слѣдствіе ея истощенія?«

Молчаніе Августина впрочемъ понятно. Онъ не могъ от-

¹⁾ De imm. an. c. 3. 9.—Nulla res seipsa caret. Si carere poterit vita, non animus, sed animatum aliquid est.

²⁾ Soli. II, 13.

вѣтитъ, что съ душей не можетъ быть того же, что бываетъ съ свѣтомъ; потому что всякій сотворенный предметъ, какъ бы онъ ни былъ совершенъ, не имѣетъ самостоятельнаго, безусловнаго бытія, и слѣдовательно можетъ быть абсолютно обращенъ въ ничто, т. е. сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ былъ до творенія.

Августинъ взялъ это доказательство у Платона и Плотина. Но эти философы допускали, что души не имѣютъ начала своего существованія, и находились, до земной жизни, въ странѣ неизмѣняемыхъ существъ. И такъ какъ они были увѣрены, что душа отъ вѣчности жила и мыслила, то весьма естественно могли придти къ заключенію, что ей туда и дорога — въ вѣчность. Но христіане не принимаютъ гипотезы о предсуществованіи души; они вѣрятъ, что жизнь наша зависитъ отъ воли Божіей, который даровалъ намъ ее, поддерживаетъ въ насъ, и въ десницѣ котораго судьба наша. И самъ Августинъ впоследствии иначе выражался о жизни души. «Есть», говорилъ онъ, двойная жизнь: тѣлесная и духовная. Какъ жизнь тѣла—душа, такъ жизнь духа—Богъ; и какъ тѣло, разлучаясь съ душею, умираетъ, такъ и душа умираетъ, когда оставляетъ ее Богъ¹⁾.

3) Всякое знаніе существуетъ въ душѣ, какъ въ своемъ предметѣ; но знаніе есть истина, а истина существуетъ всегда. И такъ необходимо, чтобы душа всегда существовала, если всегда существуетъ знаніе²⁾. Если атрибутъ извѣстнаго предмета существуетъ всегда, то необходимо долженъ существовать и самый предметъ. Сказать, что атрибутъ можетъ болѣе продолжаться чѣмъ предметъ, было бы тоже, что сказать: атри-

¹⁾ De pess. mer. I, II. Vita corporis anima est, vita animae Deus est. (Sermo 161.).

²⁾ Поелому истиннос, пишеть Августинъ, можетъ быть истиннымъ только чрезъ истину; то истина будетъ и тогда, когда предположимъ, что ея нѣтъ болѣе: nihil verum sine veritate, nullo modo igitur interit veritas. (Solil. II, 15.)

Буть можетъ существовать не будучи атрибутомъ и слѣдовательно будучи ничѣмъ. Сказать, что знаніе не есть атрибутъ души, значитъ сказать, что знаніе можетъ обитать въ существѣ бездушномъ; это невозможно. Сказать, что она не вѣчна, значитъ доказывать, что извѣстныя истины, подобныя слѣдующей: діаметръ длиннѣе всякой другой линіи, проведенной отъ одного пункта окружности до другого,—не всегда существовали и не всегда будутъ существовать; это явный абсурдъ. Итакъ надобно допустить, что душа бессмертна ¹⁾.

Въ душѣ есть неизмѣняемое—разумъ; но поелику все неизмѣняемое не переходитъ, то и разумъ не переходитъ, не отдѣляется отъ души. Разумъ можетъ быть понимаемъ или какъ способность, или какъ дѣйствіе, или какъ предметъ дѣйствія (т. е. въ послѣднемъ случаѣ надобно разумѣть подъ именемъ разума необходимыя и неизмѣняемыя истины, которыя всегда находятся въ душѣ). Что разумъ по первому и второму взгляду неотдѣлимъ отъ души, понятно само собою; но онъ неотдѣлимъ и по третьему взгляду: потому что какъ бы мы ни смотрѣли на разумъ, будемъ ли почитать его за акциденсъ души, или же за субстанцію, во всякомъ случаѣ должны признать его неотъемлемою принадлежностію души. Въ мірѣ нѣтъ такой внѣшней силы, которая могла бы отдѣлить разумъ отъ души. Душа должна или сама добровольно отказаться отъ разума или разумъ долженъ ее оставить; но ни то ни другое немислимо; потому что соединеніе души съ разумомъ не есть соединеніе мѣстное, которому можно было бы положить преграду, и самъ разумъ не можетъ найти въ себѣ основанія для того, чтобы удалиться души. Итакъ если разумъ неотдѣлимъ отъ души, если, какъ сказано, онъ самъ непреходящъ, и если наконецъ

¹⁾ Solil. II, 13. 19. De imm. an. c. 1.

онъ сообщаетъ бытіе тому, съ чѣмъ соединенъ, то и душа въ своемъ бытіи должна быть непреходяща ¹⁾).

Такъ разсуждаетъ Августинъ о знаніи и разумѣ, слѣдуя Платону и Плотину. Но опорой доказательствъ Платона и Плотина служила та мысль, что всякое знаніе есть только воспоминаніе прежняго знанія, которое приходитъ постепенно, мало по малу. Они думали, что душа, какъ существующая отъ вѣчности, отъ вѣчности имѣетъ знаніе; что она въ жизни доземной находилась въ общеніи съ міровой душой и пользовалась небеснымъ ученіемъ. »Если душа«, говоритъ Платонъ, живя нѣкогда въ хорѣ боговъ, видѣла все, и, если это все, ею видѣнное, есть истина сущаго, оставшаяся въ ней и вошедшая въ ея существо, если т. е. въ существѣ души есть идея прежняго безсмертія, то ея существо, уже по силѣ этой самой идеи, должно быть безсмертно и *посль*« ²⁾ »Такъ какъ наша душа, учитъ Плотинъ, мыслить объ абсолютныхъ сущностяхъ (бываетъ ли это при помощи знаній, которыя она находитъ въ себѣ самой, или при помощи воспоминанія), то явно, что она безсмертна. Будучи обладательницей вѣчныхъ истинъ, она должна быть сама вѣчна« ³⁾. Августинъ впоследствии рѣшительно отвергъ гипотезу о доземномъ существованіи души, и такимъ образомъ отнялъ у доказательства его опоры, хотя и слабою.

Мысль Платона о томъ, что знаніе есть необходимая, естественная принадлежность души, или ея вѣчный атрибутъ, онъ не только принялъ безпрекословно, но даже не почелъ

¹⁾ De imm. an. c. 4. 5. 6.—Quamobrem si anima subiectum est, in quo ratio inseparabiliter, ea necessitate quoque qua in subiecto esse monstratur nec nisi viva anima potest esse anima, nec in ea ratio potest esse sine vita, et immortalis, est ratio; immortalis est anima. (с. 5).

²⁾ Федонъ, 102—107.

³⁾ Ennead. VII, § 12.

нужнымъ (въ первыхъ сочиненіяхъ) объяснить. Но она требовала объясненія, потому что противъ нея вооружались многіе даже изъ латинскихъ писателей, которые были очень хорошо извѣстны Августину. »Говорятъ«, пишетъ Арновій, »что наше превосходство заключается въ разумѣ. По мнѣнію Платона, нашъ разумъ имѣетъ идеи истины, добра и красоты, которыя служатъ остаткомъ и воспоминаніемъ прежняго величія. Но представьте себѣ человѣка, съ дѣтства заключеннаго въ мрачную пещеру, и воспитываемаго тамъ нѣмой кормилицей. Будетъ ли такой человѣкъ имѣть понятіе о жилищѣ славы, въ которомъ родился? Скажетъ ли вамъ хотя одно слово о Творцѣ своемъ, о богатствѣ и разнообразіи міра, о преимуществѣ и недостаткахъ природы человѣческой? Нѣтъ, онъ даже не будетъ знать, что надобно дѣлать съ своими отягченными членами. Что изъ этого слѣдуетъ? Слѣдуетъ то, что всякое духовное и нравственное богатство человѣка получается неизвнутри, а извнѣ и слѣд. не человѣкъ образуетъ міръ своей плодотворной дѣятельностію, но міръ образуетъ человѣка«¹⁾).

Какъ ни мрачны эти мысли Арновія, но нельзя не согласиться, что въ нихъ есть нѣчто справедливое. Справедливое въ нихъ то, что истина и знаніе пріобрѣтаются, и часто не могутъ быть пріобрѣтены, напр. идіотомъ. Если же такъ, то основывать безсмертіе душа на знаніи, не тоже ли, что основывать на возможномъ, на томъ, что можетъ не быть, а не на дѣйствительномъ?

Августинъ раздѣляетъ мысль Плотина о томъ, что душа имѣя возможность познавать вѣчное, сама должна быть вѣчна. Хотя эта мысль весьма замѣчательна и нерѣдко была проводима христіанскими философами; но въ такомъ видѣ, въ какомъ она состоитъ у Августина, не можетъ служить ручательствомъ

¹⁾ Disput. adv. gent. II, 22—25.

нашего безсмертія, а потому также требуетъ объясненія- Можно ли, скажутъ, наприм. назвать душу вѣчною, если она не иначе представляетъ безконечное и вѣчное, какъ подъ формами пространства и времени?

4) Выбросивъ изъ доказательства платониковъ гипотезу о жизни доземной и воспоминаніи, Августинъ на мѣсто ея поставилъ гипотезу о томъ, что гибельно зло только внутреннее, а не внѣшнее.

Платонъ доказывалъ въ послѣдней книгѣ *Республики*, что вещь можетъ погибнуть отъ своего собственнаго зла, а не отъ зла, причиняемаго ей другою вещію, и что душа, не погибающая ни отъ своей неправды, ни отъ своей неводержности, ни отъ своей порочности, ни отъ своего невѣдѣнія, тѣмъ менѣе можетъ погибнуть отъ зла, причиняемаго другой субстанціей, которая есть тѣло. Эту же самую идею выражалъ и Августинъ, только нѣсколько въ иной формѣ:

»Если истина, говорить онъ, составляетъ жизнь души, такъ что мудрый различается отъ немудраго именно тѣмъ, что обладаетъ жизнію въ большей полнотѣ; то нельзя ли опасаться, что жизнь будетъ отнята у души заблужденіемъ, которое ей противоположно? Нѣтъ. Заблужденіе не можетъ имѣть на душу другаго дѣйствія кромѣ того, что дѣлаетъ ее заблуждающею; заблужденіе далеко отъ того, чтобы отнять жизнь у души, ибо для того чтобы заблуждать, надобно жить ¹⁾). Никакая сущность, поколику она сущность, не имѣетъ ничего для себя враждебнаго; тѣмъ менѣе имѣетъ враждебнаго первая сущность, называемая истиной. Всякая сущность не почему иному есть сущность, какъ потому, что она *есть*. Бытіе неимѣетъ ничего враждебнаго, кромѣ небытія, но небытіе есть *ничто* и потому сущности нѣтъ ничего враждебнаго ²⁾). Если душа заимствуетъ

¹⁾ De imm. an. с. II.

²⁾ Ibid. с. 12.

свое бытіе отъ вѣчной субстанціи (истины), то нѣтъ никакого сомнѣнія, что ничто не можетъ отнять у нея жизни. Вѣрь истинѣ, она тебя создала, она обитаетъ въ тебѣ, она дѣлаетъ тебя безсмертною ¹⁾).

Нѣтъ нужды и распространяться о слабости этого доказательства. Самъ Августинъ въ своихъ поправкахъ замѣтилъ, что есть зло, способное удалить душу отъ истины и слѣд. лишить ее истинной жизни: это зло *порокъ* ²⁾).

Но совершенно иными представляются эти доказательства безсмертія души, если будемъ разсматривать ихъ не отдѣльно одно отъ другаго, а всѣ вмѣстѣ, въ связи, и притомъ при свѣтѣ слова Божія. Хотя всѣ они, такъ сказать, исчезаютъ при идеѣ о всемогуществѣ Божіемъ; но зато крѣпнуть и дѣлаются неопровержимыми, если, при этомъ, возьмемъ во вниманіе и другія свойства Божіи, т. е. Его безконечную благость и правосудіе,—если будемъ имѣть въ виду тѣ высшія требованія нравственнаго закона, которыя глубоко напечатлѣны въ душѣ нашей, тѣ идеи нашего разума, которыя служатъ отблескомъ Божества и побуждаютъ насъ стремиться къ богоподобию.

Августинъ сказалъ, что ничто въ мірѣ не погибнетъ, и субстанціи неразрушимы. Эта мысль, при одной идеѣ о всемогуществѣ Божіемъ, какъ мы уже замѣтили, не служитъ вѣрнымъ залогомъ безсмертія. Но если возьмемъ во вниманіе, при этомъ, свидѣтельство слова Божія о нашемъ безсмертіи, то идея о субстанціальности души будетъ заключать въ себѣ прочное основаніе, на которомъ могутъ быть построены другія доказа-

¹⁾ Soli. II, 19.

²⁾ Quod vero dixi, *animum propterea non posse ab aeterna ratione separari*, profecto non dixissem, si jam tunc essem litteris sacris ita eruditus, ut recolerem quod scriptum est: *Peccata vestra separant inter vos et Deum.* (Isai. LIX, 2).

тельства. Ибо если мы увѣрены, что нѣтъ въ душѣ ничего способнаго разрушиться, то безсмертіе ея, о которомъ возвѣщаетъ намъ слово Божіе, не есть что либо чрезвычайное, не есть чудо, для произведенія котораго требуется уничтожить или прекратить дѣйствующіе въ мірѣ законы. Природа нашей души такова, что быть безсмертною есть ея какъ бы естественное законное желаніе. И если мы знаемъ, что всеблагій Богъ желаетъ намъ безсмертія, то можемъ дѣйствительно быть вполне увѣрены, что во вселенной нѣтъ такого огня, отъ котораго она могла бы испариться, подобно воску.

Въ подтвержденіе истины безсмертія, Августинъ указываетъ на то, что душа даетъ жизнь тѣлу. Эта способность оживлять тѣло можетъ быть отнята у души, потому что душа не созидала себя, а создана Богомъ, и притомъ изъ ничего. Но если обратимъ вниманіе на правосудіе Божіе, то эта возможность потерять жизнь, или уничтожиться, никогда не придетъ въ дѣйствительность: это есть, какъ говорятъ философы, *possibilitas nunquam ad actum reducenda*. Богъ не захочетъ уничтожить душу, потому что въ Немъ есть безконечная правда, которая требуетъ, чтобы добродѣтельный былъ достойно награжденъ, а порочный наказанъ, и слѣд. требуетъ продолженія нашей жизни за гробомъ.

Положимъ, что наша жизнь всецѣло зависитъ отъ воли Божіей. Но однакожъ очень важно убѣдиться въ томъ, что душа даетъ жизнь тѣлу; потому что если она способна даровать жизнь настоящему организму, то кто можетъ доказать, что при новомъ организмѣ, если Богу угодно будетъ дать намъ оный, способности разумной души перестанутъ дѣйствовать? Не имѣемъ ли права, напротивъ, думать, что душа при новой организаціи, при лучшихъ средствахъ и условіяхъ, будетъ дѣйствовать еще свободнѣе?

Августинъ беретъ во вниманіе дѣйствіе разума. Положимъ, что знаніе не прирождено намъ, но приобрѣтается. Но оно однакоже приобрѣтается только существомъ разумнымъ, а другія земныя существа неспособны къ нему. И притомъ какъ приобрѣтается? Наша душа не есть *tabula rasa*, на которой міръ можетъ писать какъ угодно и что угодно. Душа имѣетъ способность такъ или иначе воспринимать впечатлѣнія, располагать ихъ, развивать, усовершенствовать. Для чего же дана эта способность приобрѣтать знанія, если концомъ знанія будетъ уничтоженіе знанія? Положимъ, что душа способна представлять безконечное и вѣчное не иначе, какъ подъ формами времени и пространства. Но достаточно и того, что она можетъ представлять, можетъ гадать, что кромѣ конечнаго и временнаго должно быть безконечное и вѣчное, должно быть нѣчто противоположное тому, что замѣчаемъ въ мірѣ матеріальномъ. Для чего же это знаніе? Для чего мы, скажемъ словами одного изъ новѣйшихъ философовъ, будучи смертными, ищемъ вѣчныхъ законовъ и думаемъ о всеобщемъ? Нашъ разумъ питается только вѣчнымъ; неужели же это вѣчное будетъ у него отнято? Неужели Богъ создалъ человѣка для того только, чтобы онъ боролся съ временемъ и погибъ въ немъ? Неужели Онъ возвысилъ насъ надъ животными для того, чтобы мы не имѣли права надѣяться на лучшую участь? Чтобы живя на этой землѣ, не имѣли возможности найти пути къ небу? ¹⁾

Такъ думалъ въ послѣдствіи и самъ Августинъ, и нерѣдко повторялъ свои философскія доказательства, озаряя ихъ свѣтомъ слова Божія, которое одно, по его мнѣнію, можетъ доставить намъ полную увѣренность въ нашемъ безсмертіи. При свѣтѣ этого слова онъ даже почиталъ достаточнымъ указать христіанамъ на инстинктивное желаніе безсмертія, какъ на

¹⁾ Jules Simon, *Relig. natur.* III. 1.

вѣрнѣйшій залогъ того, что мы будемъ жить вѣчно. Всѣ мы, пишетъ онъ, любимъ жить. Существовать есть вещь пріятная, такъ что даже несчастные не желаютъ умереть, и когда чувствуютъ себя несчастными, то желаютъ не прекращенія жизни, а прекращенія несчастій. Вотъ вы встрѣчаете человѣка, который думаетъ, что находится на высшей степени несчастія, и который дѣйствительно очень несчастливъ; предоставьте такому человѣку одно изъ двухъ: или быть несчастнымъ, но никогда не умирать, или положить конецъ своему несчастію, обратившись въ ничто,—и вы увидите, что онъ выберетъ первое. Почему же онъ хочетъ лучше быть вѣчно несчастнымъ, нежели умереть, какъ не потому, что человѣческая природа отвращается уничтоженія? Находясь при смерти, люди почитаютъ великимъ благодѣяніемъ все то, что можетъ продлить жизнь, т. е. продлить ихъ несчастія. Что изъ этого слѣдуетъ? Слѣдуетъ то, что мы не хотѣли бы по инстинкту быть бессмертными, еслибы не могли. Еслибы бессмертіе не могло быть дано человѣку, то напрасно искали бы блаженства, которое немислимо безъ бессмертія ¹⁾).

Почему же, могутъ спросить, Августинъ находить утѣшительною для христіанина мысль объ инстинктивномъ желаніи бессмертія, когда инстинктивныя желанія не всегда осуществляются? На этотъ вопросъ прекрасно отвѣчаетъ одинъ изъ лучшихъ послѣдователей Августина, Тома Аквинать, и въ своемъ отвѣтѣ проводитъ ту мысль, что инстинктивное желаніе бессмертія важно потому, что оно есть желаніе души разумной и вложено въ нее мудростію и благостію Творца. «О бессмертіи, говоритъ онъ, тоже надобно сказать, что о свободѣ: это не есть только вѣрованіе, но есть естественное чувство сердца, глубоко напечатлѣнное въ насъ. Всякій человѣкъ чувствуетъ

¹⁾ De civ. Dei XI, 27,

себя свободнымъ, точно также и безсмертнымъ. Нельзя же допустить, чтобы Творецъ хотѣлъ обмануть благороднѣйшее изъ своихъ земныхъ твореній, давъ ему ложное предчувствіе, которое никогда не осуществится. Нельзя допустить, чтобы Богъ, безконечно мудрый и благій, давъ всѣмъ животнымъ средства для достиженія своихъ цѣлей, не далъ одному человѣку достигнуть исполненія того желанія, которое такъ естественно намъ, такъ гармонируетъ съ нашей природой, неразрушимой, духовной» ¹⁾).

О жизни загробной.

Если душа безсмертна, то гдѣ она будетъ жить по разлученіи съ тѣломъ, и какова будетъ эта жизнь? На эти вопросы, неразрѣшимые для естественнаго разума, Августинъ ищетъ отвѣта въ св. Писаніи и преданіи церкви, желая изъ началъ разума только объяснить, что хотя загробная жизнь есть предметъ для насъ непостижимый, но если объ немъ говоритъ намъ слово Божіе, то говоритъ совершенно согласно съ требованіями истиннаго разума.

Но такъ какъ ученіе св. Писанія и церковнаго преданія о загробной жизни было различно понимаемо и часто совершенно искажаемо еретиками (особенно манихеями), которые обыкновенно въ такомъ случаѣ искали основаній для своихъ взглядовъ въ философіи языческой; то Августинъ болѣе всего старается подорвать самыя эти основанія, и рассматриваетъ ихъ не только съ величайшимъ діалектическимъ искусствомъ, но даже съ нѣкоторой ироніей.

¹⁾ *Summ. Theol.* p. I, qu. 75.

Мысль о томъ, что не напрасно дано намъ желаніе жизни безсмертной, была и у язычниковъ. «Въ нашемъ духѣ, говоритъ Цицеронъ, существуетъ неизгладимое предчувствіе жизни будущей, которое непрестанно повторяется какъ эхо, авгуръ, пророчество. (*Natura ipsa de immortalitate animarum tacita judicat. Inhaeret mentibus quasi seculorum quoddam augurium futurorum.* (Tuscul. I).

•Философы этого вѣка, пишетъ онъ, бывшіе великими и учеными и высшими всѣхъ другихъ, думали, что душа безсмертна и не только думали, но, сколько могли, защищали это мнѣніе, а въ своихъ писаніяхъ оставили для потомства доказательства безсмертія души... Но когда спрашивали ихъ: что же будетъ съ человѣкомъ по смерти тѣла, — то они дали на этотъ вопросъ отвѣтъ весьма странный. Они доказывали, что души людей, жившихъ дурно, по отдѣленіи отъ тѣла, входятъ въ другія тѣла, и терпятъ въ нихъ наказаніе за свои грѣхи. Что же касается душъ добрыхъ, то онѣ входятъ въ высшія страны неба, и тамъ, наслаждаясь покоемъ въ странахъ звѣздныхъ, и обитая въ тѣлахъ свѣтозарныхъ, забываютъ всѣ свои земныя несчастія, и исполняются желаніемъ снова возвратиться въ прежнія тѣла. Слѣдовательно между душами грѣшниковъ и душами праведныхъ они допускаютъ только то различіе, что первыя не отрѣшаются отъ тѣлъ, потому что входятъ тотчасъ въ другія тѣла; а послѣднія остаются очень долго безъ тѣла. Когда же у этихъ душъ является желаніе возвратиться въ тѣло, то, не смотря на продолжительное упражненіе въ правдѣ, онѣ низвергаются съ высотъ неба въ бездну зла. Вотъ какъ разсуждаютъ эти величайшіе философы! Не должно ли приложить къ нимъ слова Писанія, которое говоритъ, что Богъ измѣнилъ въ безуміе мудрость міра сего?»¹⁾

•Если души праведныхъ находятъ удовольствіе въ возвращеніи въ тѣло; если онѣ возвращаются въ тѣло, дабы снова подвергаться всякому злу, дабы терпѣть всякія несчастія, забывать Бога, злословить Его, впадать въ похоти плоти, вести войну со страстями; то неужели для того, чтобы сдѣлаться добычею такихъ страданій, онѣ захотятъ оставить жилище мира и блаженства, и возвратиться въ мѣсто плача и сѣтованія? Въ

¹⁾ Sermo 241, с. 4, 5.

Энеидѣ *Виргиліа* мы находимъ основательное опроверженіе этого мнѣнія философовъ; потому что когда, по низшествіи Энея въ преисподнюю, Анхизъ объявилъ ему, что души славныхъ римлянъ имѣютъ возвратиться въ тѣла, то Эней съ удивленіемъ воскликнулъ: «какое безумное желаніе овладѣваетъ сердцемъ этихъ несчастныхъ!»¹⁾

«*Виргилій* порицаетъ желаніе душъ опять возвратиться въ тѣла. Онъ называетъ это желаніе безумнымъ, называетъ души несчастными. Вы, философы, хотите, чтобы душа достигла совершенной чистоты, и чрезъ такое очищеніе забыла все, забыла свои тѣлесныя скорби, и снова возвратилась къ нимъ. Скажите же мнѣ, я васъ прошу, еслибы эти самыя вещи были истинны, (хотя на самомъ дѣлѣ они ложны, потому что гнусны); то не лучше ли было бы совсѣмъ не знать ихъ? Но ты можешь быть отвѣтишь: «не будешь мудръ если не узнаешь». А для чего знать? Развѣ я могу быть теперь лучше, чѣмъ какъ былъ въ небѣ? Если въ небѣ, когда я былъ лучшимъ и совершеннѣйшимъ, я забывалъ все то, что узналъ здѣсь, и слѣдовательно для меня тамъ было бы лучше, еслибы я не зналъ этихъ вещей; то позвольте мнѣ теперь не знать ихъ, позвольте мнѣ на землѣ забыть всѣ эти вещи. Далѣе я васъ спрошу: эти души, живя въ небѣ, знаютъ ли, что онѣ снова будутъ терпѣть бѣдствія этой жизни, или не знаютъ? Избирай изъ этихъ двухъ гипотезъ какую угодно. Если души знаютъ, что будутъ терпѣть столь великія бѣдствія, то какимъ образомъ онѣ счастливы, помышляя о грядущихъ бѣдствіяхъ? Но я вижу хорошо гипотезу, которую ты избереешь: ты скажешь, что онѣ не знаютъ. Итакъ ты хвалишь тамъ то невѣденіе, котораго не позволяешь мнѣ имѣть здѣсь. Незнаютъ, говоришь. Если не знаютъ и не думаютъ о томъ, что должны терпѣть, то онѣ за-

¹⁾ Eneide VI, 719—721.

блуждая счастливы, и слѣдоват. заблужденіе составляетъ счастье. Философъ! Для чего ты философствуешь на землѣ? Для того, чтобы достигнуть счастливой жизни, отвѣтишь. А когда ты будешь обладать этой жизнью? Въ то время когда бросишь это тѣло на землѣ? Итакъ на землѣ жизнь несчастная, но съ надеждою на жизнь счастливую; а въ небѣ жизнь счастливая, но съ надеждою на жизнь несчастную! Итакъ надежда на то, что мы будемъ несчастны, есть счастье; а надежда на то, что будемъ счастливы, есть несчастіе! Какой бредъ! Какое безуміе!¹⁾

Наша церковь вѣруеть, что душа послѣ смерти тѣла (до воскресенія и всеобщаго суда) будетъ находиться въ нѣкоемъ таинственномъ жилищѣ, предвкушая свое будущее счастье или несчастіе. Когда она пройдетъ врата смерти, то должна будетъ предстать на судъ (первый), и если окажется на этомъ судѣ чистою отъ грѣховъ, то получитъ въ награду блаженную жизнь, которая будетъ различна, смотря по степени заслугъ. Такъ какъ многіе ангелы за гордость низвержены въ адъ, и не могутъ быть искуплены, потому что ихъ грѣхи несравненно тяжелѣе нашихъ; то души человѣческія займутъ ихъ мѣсто. Здѣсь въ этомъ блаженномъ мѣстѣ свобода нашихъ душъ достигнетъ высшей степени совершенства, потому что они не только освободятся отъ зла, но будутъ поставлены въ невозможность дѣлать зло²⁾.

Тѣ души, которыя въ этой жизни не совершенно очистились отъ грѣховъ, подвергнутся, по мнѣнію нѣкоторыхъ, очистительному огню, который, такъ сказать, пожметъ то, что,

¹⁾ Sermo 242. c. 5, 6.—De Trin. IV, 16.

²⁾ De an. et ej. or. 11, 4.—De Civ. Dei XXII, 30.—De cor. et grat. c. 10.—Enchir. ad Laur. c. 29, 61, 62.

Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato. (Ench. ad Laur.).

подобно дереву, сѣну, тростію, удобосожигаемо ¹⁾). Этотъ очистительный огонь будетъ состоять въ раскаяніи и разнаго рода скорбяхъ, подобныхъ тѣмъ, какія мы испытываемъ въ этой жизни, при потерѣ, наприм., родственниковъ, друзей, при разныхъ другихъ несчастіяхъ. Но эти скорби будутъ умѣряемы надеждою на награду, имѣющую послѣдовать за терпѣливое перенесеніе страданій и за усовершеніе въ добрѣ. Что же касается тѣхъ душъ, которыя вышли изъ этой жизни съ тяжкими грѣхами, то онѣ тотчасъ подвергнутся, подобно сатанѣ, вѣчному наказанію ²⁾).

Есть и нѣкая связь между частію града Божія, которая находится тамъ, и частію, которая здѣсь странствуетъ. Ангелы и святыя души служатъ нашими защитниками и молятся за насъ. Можемъ и мы своими молитвами и милостынями помогать отшедшимъ братіямъ нашимъ. Ибо надобно вѣрить, что души благочестивыхъ умершихъ никогда не отдѣлены отъ церкви: всѣ вѣрующіе, даже умершіе, суть члены одного тѣла Христа; и потому нельзя отрицать, что состояніе душъ умершихъ бываетъ облегчаемо благочестіемъ живущихъ, которые возносятъ за нихъ молитвы, раздають милостыни. Особенно сильны молитвы, возносимыя при совершеніи евхаристіи ³⁾).

¹⁾ Sive ergo in hac vita ista homines patiuntur, sive etiam post hanc vitam talia quaedam iudicia subsequuntur, non abhorret, quantum arbitror, a ratione veritatis iste intellectus huiusce sententiae (De fid. et oper. c. 16). Эти слова показываютъ, что мысль объ очистительномъ огнѣ никогда не была вѣрованіемъ церкви.

²⁾ Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri, incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest: et aut inveniri, aut latere, nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari; non tamen tales, de quibus dictum est: quod regnum Dei non possidebunt. (Ench. c. 69).

³⁾ De civ. Dei. XXI, 16.

За кого же должно или можно возносить молитвы? И какия условия для того, чтобы онѣ были услышаны? Августинъ на этотъ вопросъ отвѣчаетъ такъ: молитвы помогаютъ только тѣмъ, кои способны воспользоваться помощію. Ибо есть образъ жизни не столь хорошій, чтобы душа не нуждалась въ молитвенномъ содѣйствіи по смерти, но и не столь худой, чтобы ничто не могло имъ помочь тамъ. Есть души въ добрѣ столь крѣпкія, что не имѣютъ нужды въ молитвахъ, и есть столь крѣпкія во злѣ, что имъ нельзя уже помочь. И потому въ этой жизни мѣсто и время для заслугъ; а послѣ этой жизни ожидаетъ человѣка или блаженство, или несчастіе; и никто пусть не надѣется тамъ снова заслужить то, чѣмъ пренебрегъ въ настоящей жизни. Тѣ, коимъ могутъ быть полезны молитвы и жертвы, получаютъ или полное прощеніе, или меньшее наказаніе; но о нераскаянныхъ грѣшникахъ церковь и не молится. «За тѣхъ, которые вышли изъ тѣла безъ вѣры, дѣйствующей любовію, и пренебрегали ея таинствами, тщетно знаемые совершаютъ служеніе благочестивой любви (т. е. поминовеніе), потому что умершіе, бывъ здѣсь, не имѣли залога сей любви, не принимали, или всеу принимали благодать Божію, и сокрывицествовали себѣ не милость, но гнѣвъ: ¹⁾»).

Такъ какъ смерть отдѣляетъ душу отъ тѣла, то въ этомъ отношеніи она не есть благо. Отдѣленіе души отъ тѣла есть отдѣленіе насильственное, которое возмущаетъ природу нашу и возбуждаетъ въ душѣ печальныя чувствованія. Но нѣкогда будетъ иначе. Душа отдѣляется отъ тѣла не навсегда, но по окончаніи этого міра она будетъ едино съ тѣломъ, и тѣло будетъ таково, что этого единства не расторгнетъ никакое время, никакое несчастіе ²⁾). Фило-

¹⁾ Sermo 172.

²⁾ Epist. 162 Evodio. De Civ. Dei. XXI, 3.

софы заблуждали, когда думали, что душа может достигнуть совершеннаго блаженства только въ то время, когда совершенно освободится отъ тѣла, и въ своей простотѣ, своей независимости и какъ бы въ своей наготѣ возвратится къ Богу. Слово Божіе возвѣщаетъ намъ, что не тѣло составляетъ бремя для души, а грѣховная плоть: (*corpus corruptibile aggravat animam*). Притомъ же, если весьма ясно Платонъ говоритъ, что боги, созданные величайшимъ Богомъ, имѣютъ бессмертныя тѣла, и если самъ Богъ, которымъ они созданы, обѣщаетъ имъ, что они останутся на вѣки съ своими тѣлами; то почему послѣдователи Платона, для того чтобы оскорбить христіанскую религію, выдаютъ себя незнающими того что знаютъ, или даже говорятъ противъ себя? ¹⁾).

Какимъ же образомъ, спрашиваютъ, по разрушеніи тѣла могутъ собраться всѣ части его и составить прежнее тѣло? Августинъ отвѣчаетъ, что это точно также понятно, какъ соединіе души съ тѣломъ. Еслибы мы были безтѣлесными духами, и живя въ небѣ, ничего не знали о земныхъ существахъ, и еслибы намъ сказали тогда, что настанетъ время, когда мы будемъ соединены съ тѣлами удивительною связію, и будемъ одушевлять ихъ; то мы весьма сильно возстали бы противъ этого мнѣнія доказывая, что безтѣлесное существо не можетъ быть связано тѣлесными узами. Но мы однако же видимъ, что земля полна духовныхъ существъ, которыя удивительнымъ образомъ соединены съ тѣлами. Почему же невозможно для Бога сдѣлать, чтобы это земное и тлѣнное тѣло возвысилось до небеснаго и нетлѣннаго? ²⁾).

¹⁾ De Civ. Dei. XIII, 16.

²⁾ На первыхъ порахъ Августинъ держался платонико-александрійскаго образа мыслей, и училъ что воскреснетъ не плоть и кровь, но тѣло. Хотя всякая плоть, говоритъ онъ, есть тѣло, но не всякое тѣло есть плоть: дерево, наприм., есть тѣло, но не плоть; но человѣкъ есть и тѣло и плоть. Небесныя существа

Богъ, который изъ ничего сотворилъ всѣ элементы, неужели не можетъ собрать ихъ опять воедино? Неужели не можетъ отнять у тѣла эту тяжесть, это бремя, которое его тяготитъ? Всемогущество Божіе простирается на все: хотя части нашего тѣла разрываются, разбрасываются, бывають пожираемы звѣрами, сожигаемы огнемъ, потопляемы водою, превращаемы въ прахъ; но Богъ можетъ собрать всѣ элементы его воедино. Для Него нѣтъ на землѣ такого угла, который былъ бы Ему невѣдомъ, котораго онъ не зналъ бы совершенно.

Все устройство этого міра можетъ служить для насъ свидѣтельствомъ будущаго воскресенія. Мы видимъ, что во время зимы деревья бывають обнажены отъ листьевъ и плодовъ; но съ приближеніемъ весны оживаютъ, покрываются листьями, цвѣтами, изъ которыхъ могутъ образоваться плоды. Скажи же мнѣ, гдѣ до своего явленія были сокрыты всѣ эти вещи? Ихъ не было видно; но всемогущій Богъ, изъ ничего создавшій міръ, и производящій живущія существа изъ сѣмени, воспроизведетъ и наше тѣло изъ праха ¹⁾.

Воскреснутъ всѣ: воскреснутъ дѣти, но не въ томъ маломъ и несовершенномъ тѣлѣ, которое они имѣли. Ихъ тѣло, не успѣвшее развиться здѣсь, разовьется тамъ, и притомъ совершенноѣйшимъ образомъ. Воскреснетъ каждый полъ: тамъ не

не имѣютъ плоти, но имѣютъ простыя и свѣтлыя тѣла, которыя Апостолъ называетъ духовными, а вѣкогорные писатели земными. Т. е. Августинъ хочетъ сказать, что обѣщано безсмертіе не массѣ земныхъ элементовъ, но тѣлу, какъ органическому цѣлому: плоть и кровь царствія Божія не наследуютъ. Но впоследствии онъ исправилъ это мнѣніе александрійскихъ философовъ. Тѣло Спасителя, говоритъ онъ, имѣло по воскресеніи всѣ члены, такъ что было не только видно, но и осязаемо. Слѣдовательно Апостолъ подъ именемъ плоти и крови, которыя царствія Божія не наследуютъ, разумѣетъ или тѣхъ людей, кои живутъ по плоти и потому называются плотію, или плоть испорченную; чего не будетъ въ жизни заgrabной.

1) De verb. apost. sermo 34.

будеть плотскаго пожеланія, а слѣдовательно и причины стыдиться своихъ членовъ. Какъ Адамъ въ раю, будучи нагъ, не стыдился, такъ будетъ и тамъ. Воскреснуть и женщины, потому что женскій полъ не есть недостатокъ природы. Но такъ какъ въ жизни загробной не будетъ плотскихъ пожеланій, то не будетъ и браковъ. Тѣло будетъ дано намъ единственно для прославленія Бога. Оно даже не будетъ по воскресеніи нуждаться въ матеріальной пищѣ.

Какъ воскреснуть тѣла? Августинъ, слѣдуя Тертуліану, говоритъ, что воскреснетъ тѣло въ сущности, а не въ случайностяхъ. Воскреснетъ природа тѣла, но не недостатки. Все, что принадлежитъ тѣлу, будетъ принадлежать ему, но не необходимо, чтобы каждая часть его сдѣлалась тою же частью. Когда художникъ хочетъ сдѣлать изъ одного глинянаго сосуда другой совершеннѣйшій, то не почитаетъ необходимыхъ, чтобы то, что служило рукояткой, опять сдѣлалось рукояткой, или чтобы то, что составляло дно, опять сдѣлалось дномъ: такъ и Богъ поступитъ съ нашими тѣлами: Онъ совершенно преобразуетъ ихъ, преобразуетъ иначе, но изъ того же самаго матеріала. Ничего не будетъ новаго, но старое обновится ¹⁾.

Наши противники предлагаютъ суетные и смѣшные вопросы о воскресеніи тѣла; они спрашиваютъ насъ: воскреснутъ ли выкидыши? Будутъ ли всѣ имѣть одинаковую талию и наружность, или не одинаковую? Даже желаютъ знать, какой ростъ будутъ имѣть тѣла при общемъ равенствѣ?.. Они говорятъ: если голова получитъ обратно всѣ тѣ волосы, которые теряла въ жизни, если пальцы получатъ всѣ ногти, которые были обрѣываемы, то выйдетъ страшное безобразіе, и слѣдовательно воскресеніе тѣла невѣроятно. Но вообразите себѣ,

1) De Trin. VIII, 9.—Enchir. ad Laur. c. 84.—De Civ. Dei XIX, 28. XXII, 30.—Retr. II, 3.

что отличный художникъ хочетъ преобразовать статую; что онъ дѣлаетъ съ ней? Кладетъ въ огонь, расплавливаетъ, и потомъ изъ расплавленнаго металла выливаетъ новую статую. Почему же при разсужденіи о тѣлѣ человѣческомъ мы не беремъ во вниманіе того, что будетъ воскрешать тѣло Богъ, Существо всемогущее и премудрое? ¹⁾).

Слово Божіе, наконецъ, возвыщаетъ намъ, что по совершеніи времени настанетъ второй, страшный и всеобщій судъ, который рѣшитъ нашу участь на вѣки неизмѣнно. Праведники получаютъ вѣчное блаженство, а грѣшники будутъ ввержены въ вѣчный огонь.

Объ этомъ адскомъ огнѣ, который для грѣшниковъ никогда не погаснетъ, Августинъ говоритъ рѣшительно и защищаетъ вѣрованіе церкви отъ различныхъ возраженій ²⁾). Напрасно нѣкоторые говорятъ, пишетъ онъ, что было бы вопіющей несправедливостію осуждать человѣка на вѣчныя муки за временныя преступленія. Законы правды измѣряютъ наказаніе не по времени, въ которое совершается преступленіе; но по величинѣ. И на землѣ нерѣдко за минутное преступленіе, назначается долготѣнее наказаніе; какое же наказаніе должно быть за преступленіе воли Существа безконечнаго и вѣчнаго? Какъ продолжительно было бы благо, которое человѣкъ могъ получить за вѣрное исполненіе этой воли, такъ продолжительно должно быть и наказаніе, если человѣкъ не захотѣлъ исполнить: въ первомъ случаѣ была бы наградой вѣчная жизнь, а во второмъ будетъ вѣчная смерть. Если жизнь святыхъ въ небѣ не будетъ имѣть конца; то почему должны окончиться мученія грѣшника? Есть, прибавляетъ Августинъ, и внутреннее доказательство того, что наказанія осужденныхъ будутъ вѣчны:

¹⁾ De Civ. Dei XXII, 12 — Enchir. LXXXIX, 90.

²⁾ Frustra nonnulli damnatorum aeternam poenam non credunt. Manebit sine fine mors illa perpetua damnatorum (Enchir. 112. 113).

«грѣшникъ самъ желаетъ вѣчно пребывать во грѣхѣхъ и вѣчно обладать предметомъ своихъ желаній».

Если же наказаніе вѣчно, то не можетъ имѣть силы очистительной. Иной родъ наказанія до суда, а иной послѣ суда: то имѣетъ цѣлю исправленіе грѣшника, а это—мученіе. Все, что Богъ дѣлаетъ для человѣка, тайно или явно, до послѣдняго суда,—имѣетъ цѣлю спасеніе человѣка, а не погибель. Но иначе будетъ послѣ суда: тогда будетъ или царство Божіе, или адъ. Кто не достигъ обладанія царствомъ Божиимъ, тотъ подвергается вѣчному наказанію,—средины тамъ нѣтъ. Нѣтъ такого средняго мѣста, гдѣ могъ бы освободиться отъ мученій тотъ, кто не принятъ въ царство Божіе¹⁾.

Но возможно ли, мыслимо ли вѣчное наказаніе, особенно если взять во вниманіе бренность нашего тѣла? Нѣтъ тѣла, говорятъ, которое не разрушилось бы отъ страданій; нѣтъ плоти, которая могла бы не умереть, имѣя возможность страдать. Но это возраженіе, замѣчаетъ Августинъ, взято изъ нашего чувственнаго опыта. Наши противники не знаютъ другой плоти, кромѣ смертной, и основаніемъ для нихъ служить слѣдующее мнѣніе: чего мы не испытали, то и не можетъ быть. Они забываютъ, что страданія служатъ доказательствомъ не столько смерти, сколько жизни; ибо все, что страдаетъ, живетъ, и скорбь можетъ быть только въ живущемъ. И по-

¹⁾ Августинъ не могъ представить, чтобы разумное существо не воспользовалось чѣмъ нибудь по смерти, для своего спасенія, если въ этой жизни положено начало спасенію; а потому и не отвергъ мнѣнія объ огнѣ очистительномъ. Но если человѣческій разумъ совершенно удаленъ отъ Бога, если онъ не пользуется ни однимъ лучемъ божественнаго свѣта; то въ такомъ случаѣ уже нѣтъ для него возможности сдѣлать что нибудь доброе, нѣтъ даже возможности жить, потому что жизнь среди адскихъ и вѣчныхъ мученій не есть жизнь. *Miseria sempiterna etiam secunda mors dicitur, quia nec anima ibi vivere dicenda est, quae a vita Dei alienata erit, nec corpus, quod aeternis doloribus subiacebit.* (De Civ. Dei XIX, 28).

тому заключеніе отъ страданія къ смерти неправильно. При томъ же надобно обратить вниманіе на то, что не тѣло, но душа страдаетъ, страдаетъ даже тогда, когда причина страданія заключается въ тѣлѣ. Итакъ еслибы заключеніе отъ страданія къ смерти было правильно, то должна бы умереть душа, которая собственно страдаетъ; но душа бессмертна. Положимъ, что иногда сильная скорбь убиваетъ человѣка, но это значитъ только то, что душа, не имѣя возможности поддерживать слабое тѣло, оставляетъ его, уходитъ изъ него. Въ будущей жизни душа будетъ облечена такимъ тѣломъ, которое не разрушится ни отъ времени, ни отъ страданій. Словомъ, первая смерть изгоняетъ душу изъ тѣла, даже противъ ея воли; а вторая будетъ удерживать ее въ тѣлѣ, хотя бы она и не хотѣла того ¹⁾).

Поставивъ главною цѣлю познанія души познаніе Бога, Августинъ очень часто указываетъ слѣды образа Божія въ человѣческой природѣ, ея силахъ и способностяхъ.

Такъ, въ происхожденіи нашего слова изъ мысли, въ отличіи слова отъ мысли и вмѣстѣ единствѣ съ нею, онъ видитъ подобіе вѣчнаго рожденія Бога-Слова отъ Бога-Отца.

«Моя мысль, мое слово,» говоритъ онъ, «желая содѣлаться извѣстною вамъ, соединяется съ голосомъ, и какъ бы воплощается: *плоть бысть*. Сообщая вамъ свою мысль, я не разлучаюсь съ нею. Проникая въ вашъ духъ, она не отдѣляется отъ меня. Прежде чѣмъ я сказалъ, я имѣлъ эту мысль въ себѣ самомъ, а вы не имѣли. Я сказалъ, и вы начали имѣть ее въ себѣ; но чрезъ то и я ничего не потерялъ. Моя мысль, мое слово, которое я хочу выразить, сдѣлается воспріимчивымъ для вашихъ ушей, но не отдѣлится отъ меня. Такимъ же образомъ

¹⁾ Enchir. ad Laur. XCII, 93.

и Богъ—Слово содѣлалось для насъ видимымъ, не оставивъ нѣдръ своего Отца» ¹⁾.

Но болѣе всего Августинъ старался показать образъ св. Троицы въ душѣ, и съ этой цѣлю, какъ мы уже говорили, написалъ огромный трактатъ *De Trinitate*.

Есть слѣды образа Божія, пишетъ онъ, и въ чувственной природѣ человѣка. Такъ, напримѣръ, въ актѣ созерцанія материальныхъ предметовъ мы различаемъ три вещи: предметъ созерцанія, т. е. тѣло на которое смотримъ; изображеніе предмета, которое составляетъ въ нашемъ глазѣ, и, наконецъ, желаніе, побуждающее насъ къ созерцанію извѣстнаго предмета.— Но это есть самое слабое подобіе св. Троицы; совершеннѣйшій же образъ заключается въ природѣ разумной ²⁾.

Мы замѣчаемъ въ своемъ духѣ (*in mente*) три способности, которыя отличаются одна отъ другой; эти способности суть: *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* (по общепринятому переводу: память, разумъ и воля). «Это,» замѣчаетъ Августинъ, не три жизни, но одна жизнь; не три духа, но одинъ духъ, не три субстанціи, но одна субстанція. Я помню, что имѣю память, разумъ и волю; я понимаю, что понимаю, желаю, помню; я хочу желать, помнить, понимать. Если я понимаю что-либо, то знаю, что понимаю; если желаю, то сознаю себя желающимъ, и помню то, что знаю. И, наоборотъ, если я чего-либо не знаю, то и не помню о томъ, и не хочу того; если чего не помню, то не знаю и не желаю..» ³⁾ и проч.

Подобныхъ аналогій въ трактатѣ о *Троицѣ* очень много. Но такъ какъ этотъ предметъ относится (или по крайней мѣрѣ можетъ относиться) къ ученію Августина о Богѣ; то мы уло-

¹⁾ Serm. 119 in Iohan.

²⁾ De Trin. XI, c. 2.

³⁾ Ibid. X, 11.

няемся отъ подробнаго разсужденія объ немъ въ настоящемъ сочиненіи. Мы хотимъ ограничиться только разборомъ приведеннаго мѣста; а должны разобрать это мѣсто потому, что въ немъ заключается такая классификація способностей душевныхъ, которая можетъ подать поводъ къ сильнѣйшимъ возраженіямъ противъ вѣроятности нашего взгляда на психологію Августина.

Мы высказали ту мысль, что Августинъ не почиталъ разумъ какой-либо отдѣльной способностію, отличною отъ памяти, воображенія, воли; но смотрѣлъ на разумъ какъ на душевную силу, присутствующую во всѣхъ способностяхъ животной природы человѣка, и даже только въ нихъ и присутствующую. Но въ приведенномъ мѣстѣ Августинъ говоритъ только о трехъ способностяхъ души, и къ этимъ способностямъ причисляетъ разумъ. Притомъ же, указанный взглядъ Августина на способности былъ господствующимъ между схоластическими философами, которые, слѣдуя ему, обыкновенно допускали трехчастный составъ душевной дѣятельности: *memoriam, intelligentiam, voluntatem.*

На это мы замѣтимъ:

1) что въ сочиненіяхъ Августина можно найти разныя классификаціи способностей души. Въ трактатѣ *De lib. arbitrio* онъ говоритъ, что человѣкъ существуетъ, живетъ и мыслить: (*tria sunt: esse, vivere, intelligere*), и такимъ образомъ допускаетъ какъ бы только двѣ способности: *жить* и *мыслить*; потому что *бытіе* есть не способность, а, если можно такъ выразиться, субстанція, въ которой заключаются жизнь и мышленіе. Въ трактатѣ *De spiritu et littera* насчитываетъ и даже опредѣляетъ пять познавательныхъ способностей: *sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam.* Въ трактатѣ *De quantitate animae* онъ говоритъ, что количество, какъ мѣра вещественной величины, несвойственно душѣ, но ей свойственно

количество духовное: Душа оживляет тѣло, вотъ первая степень ея силы, вторая степень есть разнообразное дѣйствіе въ чувствахъ, третья—пріобрѣтеніе знанія и искусствъ, четвертая—стремленіе къ добродѣтели, пятая—храненіе добродѣтели и правды, шестая—стремленіе къ созерцанію Бога, а седьмая—самое созерцаніе:—(animatio, sensus, ars, virtus, tranquillitas, ingressio, contemplatio).—Конечно, чаще всего упоминаетъ о трехчастномъ составѣ души; но и въ этомъ случаѣ выражается не одинаково. Въ томъ же самомъ сочиненіи о *Троицѣ*, именно въ 4-й главѣ IX-й книги, онъ говоритъ, что мы находимъ въ душѣ: *mentem, amorem et notitiam*. Въ 2-й главѣ XI книги указываетъ образъ св. Троицы *in memoria, interna visione et voluntate*; а изъ его объясненія этого *внутренняго видѣнія* выходитъ, что онъ разумѣетъ просто *воображеніе* ¹⁾.

2) Слово *intelligentia* въ приведенномъ мѣстѣ не значитъ собственно разумъ. Августинъ не сказалъ, что *memoria, intelligentia et voluntas* находятся въ душѣ (*in anima*); а сказалъ, что эти способности находятся *in mente*, подъ именемъ котораго онъ по большей части разумѣетъ *мыслящій духъ*, или просто *разумъ*. Если же иногда находитъ онъ различіе между этими двумя словами, то различіе весьма слабое; потому что почитаетъ *ratiorem* естественною и необходимою принадлежностію *mentis*, и даже иногда прямо говоритъ, что *mens* и *ratio* одно и то же ²⁾.

¹⁾ Sicut autem ratione discernebatur species visibilis qua sensus corporis formabatur, et eius similitudo quae fiebat in sensu formato ut esset visio: sic illa phantasia, cum animus cogitat speciem visi corporis, cum constet ex corporis similitudine quam memoria tenet, et ex ea quae inde formatur in acie recordantis animi... ex corporis sensu corporum species in memoriam combibit animus: visiones tamen illae cogitantium ex iis quidem rebus quae sunt in memoria, sed tamen innumerabiliter atque omnino infinite multiplicantur.

²⁾ Nihil est melius in anima, quam mens et ratio. (Retr. I, Intelligi-

Если мы спросим самого Августина, какъ надобно понимать слово *intelligentia*, то онъ скажетъ намъ десятки разъ, что *intelligentia* есть такая способность (*vis*) души, которая видитъ истинное и незыблемое, т. е. самого Бога, которая занимается созерцаніемъ таинственныхъ предметовъ. ¹⁾ Но зато и сотни разъ будетъ употреблять это слово въ смыслѣ обыкновенной *понятливости*, или вообще *разумна*. Особенно же такое употребленіе слова замѣчается въ проповѣдяхъ, напримѣръ:

«Человѣкъ! Ты имѣешь память? Если бы не имѣлъ, то какъ могъ бы замѣтить то, что я сказалъ? Но—можетъ быть ты забылъ то, что я сказалъ? Это самое слово, которое я проповѣду: *сказалъ*, эти два слога не могли бы быть замѣчены, если бы не было памяти. Другой вопросъ: имѣешь разумъ? имѣю, снажешь; потому что если бы не имѣлъ, то не понималъ бы того, что удержалъ въ памяти ²⁾. Итакъ ты обладаешь и этой способностію. Третій вопросъ: свободно ли ты замѣтилъ это и понималъ? очень свободно, отвѣтишь. Итакъ ты имѣешь волю»...

И въ разбираемомъ нами мѣстѣ изъ трактата *о Троицѣ* слово *intelligentia* имѣетъ подобное же значеніе, хотя можетъ быть и нѣсколько большее. Тамъ онъ приводитъ въ примѣръ мальчика, и говорить: «чѣмъ крѣпче и легче мальчикъ помнитъ, чѣмъ лучше понимаетъ и чѣмъ охотнѣе изучаетъ, тѣмъ боль-

mus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet et rationem. (Enar. in Ps. 43). Quis dubitaverit, nihil aliud esse hominis optimum, quam eam partem animi, cui dominantati obtemperare convenit caetera quaeque in homine sunt? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest. (Contra academ. c. 2.)

¹⁾ *Intelligentia est vis animae quae cernit ipsum verum et incommutabilem, Deum scilicet... est occultus visus.* (Enar. in Ps. 32.)

²⁾ *Si non haberes intellectum, non agnosceres quod tenuisti* (Serm. LII).

шей похвалы достойны его дарованія ⁴⁾. Ясно, что здѣсь идетъ дѣло не о той способности, которая занимается созерцаніемъ неизмѣняемаго и вѣчнаго.

Такого рода различіе во взглядахъ самого Августина даетъ намъ право заключать, что онъ соображался съ обстоятельствами, и высказывалъ предъ слушателями или читателями такой взглядъ на способности души, какового держались *они*. Этимъ впрочемъ мы и то хотимъ сказать, что Августинъ, приравляясь къ слушателямъ, отступалъ отъ своего постоянного образа мыслей. Онъ не отступалъ, но находилъ возможнымъ варьировать значеніемъ слова. Такъ какъ всякое опредѣленное знаніе предполагаетъ мышленіе, а духъ можетъ сдѣлать содержаніемъ своего мышленія только то, что находитъ въ себѣ, въ своей памяти, то Августинъ и поставилъ память на первомъ мѣстѣ, уподобивъ ее Богу-Отцу. Но нужно было потомъ найти въ разумной души и нѣчто такое, что походитъ на плодъ мысли, что можетъ быть названо *filiius mentis*,—потому-что нужно представить подобіе Бога—Сына, который отъ вѣчности рождается отъ Отца. Такъ какъ плоды мысли различны: представленіе предмета, сужденіе объ немъ, познаніе его..., то Августинъ и ставитъ который нибудь изъ этихъ плодовъ: иногда *intelligentiam*, иногда *visionem*, иногда *cognitionem*, а чаще *intelligentiam*, котор. можетъ обозначать и представленіе, и сужденіе, и созерцаніе безконечнаго и вѣчнаго.

Что же касается схоластическихъ философовъ, то мы сей-часъ увидимъ, что и нѣкоторые изъ нихъ отступали отъ общепринятаго раздѣленія способностей души на память, разумъ и волю.

⁴⁾ Quanto quippe tenacius et facilius puer meminit, quantoque acutius intelligit, et studet ardentius, tanto est laudabilioris ingenii.

Значеніе психологіи Августина.

Никто изъ отцовъ церкви не имѣлъ такого важнаго значенія въ исторіи философіи, какъ бл. Августинъ, особенно же своимъ ученіемъ о душѣ. Начиная съ 5 и даже до 17 вѣка, включительно, самые лучшіе христіанскіе писатели почитали за честь именоваться учениками епископа Иппонійскаго, и слова его почитали для себя закономъ ¹⁾.

По смерти Августина созерцательный духъ христіанскихъ писателей былъ очень слабъ. Оригинальныхъ взглядовъ не было, а довольствовались только развитіемъ или просто повтореніемъ прежнихъ мыслей. Философствующая мысль, достигнувъ въ Августинѣ своего высшаго пункта, начала склоняться, и чтобы не упасть совершенно, придерживалась его идей. Схизма, тревожившая пастырей и учителей церкви этого времени, была *полупелагианизмъ*, или такое ученіе, съ которымъ началъ вести борьбу Августинъ, но не успѣлъ побѣдоносно окончить, а потому весьма естественно было учителямъ церкви обратиться къ нему за оружіемъ. И такъ какъ полу-пелагиане, при развитіи своего ученія, старались применить къ стоической философіи, и нерѣдко называли душу существомъ тѣлеснымъ; то православные учителя должны были обратить особенное вниманіе на доказательства духовности души.

Просперъ Аквитанскій вмѣстѣ съ Иларіемъ, какъ мы уже видѣли, обратилъ вниманіе Августина на полу-пелагианское ученіе, и расположилъ его къ написанію книгъ *De praed. sanct.* и *De dono pers.* По смерти Августина онъ продолжалъ борьбу

¹⁾ O Shade, rov. Günther, dass Geister wie s. Augustin nur in Jahrtausenden einmal zur Welt geboren,—weil sie ohnehin für Jahrtausende einen Pfad durch Wüsteneien angebahnt haben. (Iansköpfe zur Philos. und Theolog. S. 285. Wien 1884).

съ ними; а потомъ присоединился къ нему Клавдіанъ Мамертъ, писавшій противъ полу-пелагіанина Фавста.

Просперъ развивалъ строгое ученіе Августина о перво-родномъ грѣхѣ и его послѣдствіяхъ. Онъ почиталъ душу до такой степени поврежденною грѣхомъ, что добрыя дѣла невѣрующихъ не имѣютъ никакого нравственнаго значенія; и потому для спасенія чловѣка, говорилъ онъ, требуется новое твореніе, благодатное. Свободная воля не потеряна, но сдѣлалась совершенно неспособною къ произведенію добра безъ помощи благодати ¹⁾.

Извѣстно также, что онъ защищалъ противъ полу-пелагіанъ ученіе Августина о предопредѣленіи. Такъ какъ полу-пелагіане видѣли въ этомъ ученіи епископа Иппонійскаго какой то фатализмъ, то Просперъ доказывалъ, что есть мѣсто для нашего произвола и при ученіи о предопредѣленіи, тѣмъ болѣе, что нѣтъ предопредѣленія къ погибели. Богъ предназначилъ къ погибели только тѣхъ грѣшниковъ, о которыхъ напередъ звалъ, что они ни въ какомъ случаѣ не исправятся ²⁾.

Психологическіе взгляды *Мамерта*, которые онъ высказалъ въ своемъ сочиненіи *De statu animae*, также заимствованы у Августина. Главныя силы души, говоритъ онъ, *memoria, consilium et voluntas*. Душа создана по образу Божію, и такъ какъ Богъ безтѣлесенъ, то безтѣлесна и душа. Силы души, мысль и воля, не суть что либо случайное, а составляютъ принадлежность души, или лучше самую душу. Слѣдов. что можно сказать о силахъ, то должно сказать и объ ихъ субстанціи. Душа есть жизнь тѣла, дѣйствуетъ во всемъ тѣлѣ и въ каждой части его вся. Она не можетъ перестать жить, не переставъ

1) *Contr. Collat.* c. 1, 3, 6, 9.—*Resp. pro August. ad cap. Gall.* p. 1, c. 8.

2) *Resp. pro Aug.* c. 14, 15.

быть душой; а перестать быть душой для нея менѣе возможно, чѣмъ для тѣла перестать быть тѣломъ. Въ душѣ есть разумъ, который познаетъ чувственное сверхчувственнымъ образомъ, который можетъ познавать безтѣлесное безъ посредства тѣлѣсныхъ органовъ. Слѣд. и сама душа есть вѣчто безпространственное, бессмертное ¹⁾).

Въ такомъ же родѣ было и сочиненіе *Кассіодора* († 575). Этотъ разжалованный министръ Теодорика, удалившись въ одно изъ живописныхъ мѣстъ Калабріи, охотно и самъ занимался изученіемъ твореній епископа Иппонійскаго, и занималъ другихъ. Желая удовлетворить любопытству друзей, очень часто предлагавшихъ ему вопросы о душѣ, онъ написалъ цѣлое сочиненіе объ этомъ предметѣ. (*De anima*). Хотя въ этомъ сочиненіи онъ высказываетъ много оригинальныхъ взглядовъ на душу, но еще болѣе заимствованныхъ у Августина. Такъ, напр. его разсужденіе о духѣ, какъ такомъ свойствѣ, которое принадлежитъ всѣмъ живущимъ существамъ, или объ умѣ (*mens*) какъ о чемъ-то вѣчно пребывающемъ и въ то же время изменяющемся, почти буквально взято у Августина. (Очень много похвалъ Августину заключается также въ его сочиненіи *De institutione divinarum litterarum*).

По стопамъ Мамерта и Кассіодора старался идти и *Алкуинъ*. (737—804). Въ своемъ трактатѣ *De ratione animae* онъ также повторяетъ взгляды епископа Иппонійскаго о духовности души.

«Возьмите во вниманіе», говоритъ онъ, наприм. «ту удивительную легкость, съ которой душа преобразуетъ предметы воспринимаемые посредствомъ чувствъ тѣла. Возьмите во вниманіе, съ какою непостижимою быстротою она формируетъ воспріятыя образы и ввѣряетъ ихъ сокровищницѣ памяти.

1) P. I, c. 4, 5, 6, 11, 18, 24.—P. III, c. 5, 13, 14, 15.

Кто видѣлъ Римъ, тотъ можетъ представить этотъ городъ въ душѣ и представить именно такимъ, каковъ онъ есть. Когда онъ слышитъ названіе этого города, или же самъ припоминаетъ его, то ему тотчасъ является образъ Рима. Не менѣе удивительно и представленіе предметовъ неизвѣстныхъ. Вы можете составить въ душѣ образъ Іерусалима, не смотря на то, что этотъ вашъ образъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Конечно, вы не представите, если не видѣли Іерусалима, ни тѣхъ стѣнъ, ни тѣхъ домовъ, ни тѣхъ улицъ, которые находятся въ этомъ городѣ, но вы можете приписать Іерусалиму то, что видѣли въ другихъ городахъ, которые вамъ извѣстны... Это мнѣніе о происхожденіи понятій, о дѣйствіи памяти и воображенія, явно, заимствовано изъ сочиненій Августина, особенно же изъ XI книги трактата его о *Троицѣ*. ¹⁾

Кромѣ того Алкуинъ извѣстенъ развитіемъ ученія Августина о трехчастномъ составѣ души человѣческой, которое было принято потомъ большею частію схоластическихъ философовъ. Въ трактатѣ на слова: *Faciamus hominem*, онъ находитъ образъ Св. Троицы въ душѣ: какъ три божественныя лица, говоритъ онъ, не суть три бога, но одинъ Богъ, такъ и три силы, въ которыхъ обнаруживается естественная дѣятельность души, т. е. память, разумъ и воля, ²⁾ не суть три души, но составляютъ только три принадлежности одной и той же души. И въ подтвержденіе справедливости своего мнѣнія, указываетъ на 63 слово Августина на Евангеліе Іоанна.

Алкуинъ, какъ извѣстно, положилъ начало схоластикѣ, которая прежде всего обращалась къ Августину за рѣшеніемъ споровъ объ отношеніи свободы къ благодати.

1) *De ratione animae* II.

2) *Memoria, intelligentia, voluntas*. (*Opera Alcuini* t. I, p. 839).

Когда Готтшалкъ сталъ проповѣдовать ученіе о двоякомъ предопредѣленіи, по которому Богъ назначилъ однихъ для совершенія зла, а другихъ для совершенія добра; то Рабанъ Мавръ, вмѣстѣ съ Гинкмаромъ, вооружился противъ него. И такъ какъ первый очень скоро оставилъ свое поприще, то послѣдній обратился за помощію къ Эригену, который призналъ неправымъ ученіе Готтшалка о двоякомъ предопредѣленіи, а согласился только, что есть предопредѣленіе для святыхъ.

Но какъ ни различно думали эти писатели объ отношеніи благодати къ свободѣ, но всѣ они старались, болѣе или менѣе, прикрыться авторитетомъ Августина.

Готтшалкъ (819—868) самъ говоритъ, что, поступивъ въ монастырь, онъ очень много занимался изученіемъ сочиненій Августина, изъ которыхъ и почерпнулъ ученіе о предопредѣленіи. Это ученіе онъ не переставалъ распространять и по выходѣ изъ монастыря, особенно же распространялъ во время своихъ продолжительныхъ путешествій. (Само собою разумѣется, что изучая Августина, онъ обращалъ вниманіе только на самыя строгія выраженія этого отца, и толковалъ ихъ по своему.)

Рабанъ Мавръ (776—856), принимавшій живѣйшее участіе въ спорахъ о предопредѣленіи, и вынужденный писать «противъ Готтшалка, въ своемъ огромномъ сочиненіи *О вселенной*» очень часто доказываетъ, что многія мысли бралъ у прежнихъ церковныхъ писателей, особенно же Августина ¹⁾).

Гинкмаръ (806—882), обратившій вниманіе на то, что съ ученіемъ о двоякомъ предопредѣленіи никакъ не можетъ быть соединено ученіе о свободной волѣ, на основаніи нѣкоторыхъ выраженій Августина, заимствованныхъ изъ сочиненій

¹⁾ *Kunstmann, Rabanus Maurus, Mainz 1841.*

его противъ присциллианистовъ, началъ доказывать, что существуетъ только предопредѣленіе къ благодати и блаженству; осужденіе же къ гибели состоитъ въ томъ, что Богъ, предоставивъ человѣка грѣху, тѣмъ самымъ не освобождаетъ его отъ наказанія за грѣхи ¹⁾.

Болѣе всѣхъ поименованныхъ писателей старался быть самостоятельнымъ *Скотусъ Эригена* (883). Онъ взялся рассмотреть вопросъ объ отношеніи свободы къ благодати съ философской точки зрѣнія; но рѣшеніе вопроса не было счастливымъ. Въ своей книгѣ *De praedestinatione* онъ выходитъ изъ того положенія, что предопредѣленіе есть не необходимое, но свободное дѣйствіе Божіе. Гдѣ есть необходимость, пишетъ онъ, тамъ нѣтъ мѣста волѣ, но въ Богѣ есть воля. Въ Богѣ не есть что либо иное бытіе, а иное знаніе, или желаніе; но Богъ самъ есть бытіе, знаніе, воля. Изъ этого слѣдуетъ, что предопредѣленіе принадлежитъ къ существу Божію, что оно есть самъ Богъ. Если же предопредѣленіе тождественно съ существомъ Божіимъ, который единъ, то и оно можетъ быть только единымъ, т. е. къ благодати и блаженству. Предопредѣленіе одно; но оно не есть что либо принуждающее, потому что въ Богѣ нѣтъ припущенія, и Онъ можетъ желать тварямъ только блага. Богъ можетъ быть причиною того, что отъ Него; но грѣхъ, несчастіе, смерть не отъ Него; другими словами: Богъ не можетъ быть причиною того, что есть и не есть. Подобныя мысли привели Эригену къ тому заключенію, что должна быть тождественность между предвѣднѣемъ и предопредѣленіемъ божественнымъ, такъ что предвѣднѣе не простирается далѣе, чѣмъ предопредѣленіе. Богъ не могъ предвидѣть зла и несчастій, и потому не могъ предназначить человѣка къ гибели ²⁾.

¹⁾ Ibid. с. 21. 23.

²⁾ с. 8. 10. 15. 16. 18.

Такъ какъ эти мысли представляли не развитіе, а искаженіе ученія Августина о томъ, что свойства Божіи нераздѣльны съ Его природой, и что зло есть недостатокъ, а не что либо положительно существующее; то неудивительно, что противъ проповѣдника новаго ученія возстали учителя церкви и осудили его на соборахъ. Самъ Гинкмаръ наконецъ отсталъ отъ Эригены.

Съ 11 го вѣка замѣчается вліяніе Августина и на другіе пункты ученія о душахъ.

Извѣстно, что съ этого времени мало по малу прекращалось то печальное состояніе, въ которое было приведено человѣчество бурями 10-го столѣтія. Церковь освобождается отъ деспотизма свѣтской власти; пастыри начинаютъ чувствовать себя сильнѣе въ нравственномъ отношеніи, и съ большою охотой и смѣлостію принимаются за развитіе церковной науки.

Къ этому времени относятъ основаніе христіанскаго философствованія среднезѣковаго, и писатель, положившій это основаніе, есть *Анзельмъ* (1033—1109), который, какъ говорятъ, сообщилъ новый духъ философствованію, поставивъ главною цѣлю своихъ философскихъ изслѣдованій совмѣстить живую вѣру сердца съ разумнымъ убѣжденіемъ.

Современники называли Анзельма вторымъ Августиномъ, и сравненіе сочиненій того и другаго писателя совершенно подтверждаетъ это мнѣніе. Анзельмъ, можно сказать, не написалъ ни одной страницы, не вставивъ въ нее чегонибудь изъ Августина. Онъ не только приводилъ его мысли, но развивалъ ихъ, украшалъ, и вообще старался философствовать въ его духъ. Онъ самъ говоритъ объ этомъ въ предисловіи къ своему трактату о *Троицѣ*: »Если кто найдетъ въ этомъ твореніи какое-либо мнѣніе новымъ и противнымъ истинѣ, и такимъ образомъ будетъ смотрѣть на меня какъ на нововводи-

теля и проповѣдника лжи, тотъ пусть внимательно причитаетъ трактатъ Августина о Троицѣ, и пусть судить о моемъ сочиненіи по сочиненію этого отца.»

Анзельмъ не оставилъ намъ сочиненій чисто психологическихъ (кромѣ трактата *de libero arbitrio*): Его изслѣдованія о происхожденіи души прерваны внезапною смертію. Но онъ чувствовалъ потребность психологіи, и нерѣдко высказывалъ свои мысли о душѣ, которыя свидѣтельствуютъ, что онъ хотѣлъ построить психологическое зданіе на основаніяхъ августиновскихъ. Такъ, наприм., онъ доказывалъ реальное существованіе идей и общихъ понятій, былъ глубоко убѣжденъ въ близости Бога къ нашей душѣ и непосредственномъ дѣйствіи Его на нашъ разумъ; различалъ въ душѣ три способности: память, разумъ и волю, въ которыхъ находилъ образъ Св. Троицы ¹⁾.

Что касается этого стараго спора объ отношеніи благодати къ свободѣ, то Анзельмъ, при рѣшеніи его, ни на одинъ шагъ не отступалъ отъ Августина. Онъ различалъ свободу отъ принужденія и свободу отъ необходимости. Свободная воля, говорятъ онъ, не опредѣляется къ дѣйствію ни внѣшней принуждающей причиной, ни господствомъ внутренней, естественной необходимости. Несправедливо называютъ свободу способностію дѣлать выборъ между добромъ и зломъ. Только та воля истинно свободна, которая не можетъ дѣлать зла; а если бы иначе, то Богъ и ангелы не были бы свободны. Свобода есть и въ падшемъ человѣкѣ, и грѣшникъ можетъ дѣлать выборъ между добромъ и зломъ; но падшій человѣкъ безсиленъ привести въ исполненіе свои намѣренія безъ помощи Божіей. Достигнуть правды человѣкъ не можетъ собственными силами, потому что есть рабъ грѣха ²⁾.

¹⁾ Monolog. с. 10. 67.

²⁾ De lib. arb. с. 2. 5, 10. 11.

Въ его время начались споры *номиналистовъ* съ *реалистами*, представлявшими въ новой формѣ борьбу Аристотеля противъ Платона.

Номиналисты утверждали, что одни индивидуумы имѣютъ дѣйствительное существованіе, и что общіе термины, полезные для памяти и необходимы для конструкціи языка, суть ничто иное какъ абстракціи индивидуумовъ,, и слѣдов. только слова. Это ученіе, осужденное на соборѣ, было особенно поддерживаемо *Росцеллиномъ*.

Реалисты шли путемъ противоположнымъ. Они думали, что общіе термины не суть только коллективныя названія, данныя классу индивидуумовъ, но суть собственныя названія извѣстной природы, существующей самостоятельно, отличной отъ разума, который ихъ познаетъ, отличной и отъ индивидуумовъ, потому что существуетъ прежде ихъ. Реалисты, для защиты своего ученія, прибѣгали къ Августину, повторяя нѣкоторыя выраженія его объ идеяхъ: если существуютъ, говорили они, только индивидуумы, то какъ объяснить однообразіе, съ которымъ извѣстныя классификаціи существуютъ на всѣхъ языкахъ и во всѣхъ умахъ? Какимъ образомъ объяснить постоянство видовъ, существованіе законовъ?

Абеллардъ (1079—1142) хотѣлъ примирить обѣ системы *концептуализмомъ*,—т. е. онъ, также на основаніи нѣкоторыхъ выраженій Августина, доказывалъ, что общіе термины выражаютъ необходимую идею нашего духа, но не существуютъ отдѣльно, подобно какому-то особенному міру.

Избравъ своимъ руководителемъ Августина, онъ послѣдовалъ ему и въ развитіи своего ученія о душѣ. Душа по его взгляду, есть простое, духовное существо, радикально отличное отъ тѣла. Только въ несобственномъ смыслѣ она можетъ быть названа тѣлесною, потому что не вездѣприсуща. Она присутствуетъ во всѣхъ частяхъ тѣла, и есть начало тѣлесной жизни.

Она есть то, что въ тѣлѣ и чрезъ тѣло чувствуетъ, воспринимаетъ радость и скорбь ¹⁾).

Абелярдъ вооружается противъ тѣхъ, кои почитаютъ свободную волю способностію дѣлать выборъ между добромъ и зломъ.. Лучшее опредѣленіе свободы, по его мнѣнію, слѣдующее: «если кто добровольно и безъ принужденія можетъ исполнить то, что обдуманно рѣшилъ» ²⁾. Это мысли Августиновскія!

Ученикъ его и послѣдователь *Петръ Ломбардъ* († 1164), который былъ больше богословъ, чѣмъ философъ, разсуждая о догматахъ, постоянно ссылается на авторитетъ св. Писанія, или же отцовъ церкви, такъ что его книга *Sententiarum* представляетъ систематическое изложеніе результатовъ, уже сдѣланныхъ христіанскими богословами; а потому неудивительно, что сочиненіе его служило руководствомъ для юношества, и притомъ очень долго, почти во все средневѣковое время. Относительно предметовъ психологическихъ, онъ, можно сказать, не зналъ другаго руководителя, кромѣ Августина. Подобно ему онъ находилъ образъ Божій въ памяти, разумѣ и волѣ, а подобіе—въ невинности и правдѣ, такъ что образъ, иначе и короче выражаясь, состоитъ въ познаніи истины, а подобіе въ любви къ добродѣтели ³⁾).

Предопредѣленіе по его мнѣнію, точно также какъ и по мнѣнію Августина, есть *praescientia et praeparatio beneficiorum, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*. Дѣйствіе предопредѣленія есть такимъ образомъ благодать, чрезъ которую спасаются избранные. Эта благодать спасаетъ человѣка безъ всякой съ его стороны заслуги, и дается ему Богомъ изъ одного состраданія. Противоположность предопредѣленію есть

¹⁾ *Introd. in Theol.* 3. 6, p. 1127.—1, 20. p. 1030.

²⁾ *Иб.* 3, 7. p. 1182.

³⁾ *I. d.* 3. p.7.—*II. d.* 16, p. 4.

отверженіе *pergrobatio*, которое можно опредѣлить такъ: *praescientia iniquitatis quorundam et praeparatio damnationis eorundem*. Предопредѣленіе не соединено съ человѣческой заслугой; но отверженіе непременно предполагаетъ виновность человѣка, зависящую совершенно отъ его воли. Осужденіе грѣшника Богъ предвидитъ и приготовляетъ; но грѣхи наши хотя и предвидитъ, но не приготовляетъ. Онъ только несострадаетъ грѣшникамъ, не посылаетъ имъ помощи потребной для ихъ спасенія, и это не по нежеланію, а потому, что человѣкъ своими грѣхами заслуживаетъ подобную немилость. Разумъ есть высшая познавательная сила души, имѣющая двойное направленіе: къ вѣчному и къ временному. Свобода есть та способность разума и воли, по которой человѣкъ избираетъ добро, если при немъ находится благодать, или зло, если благодать его оставляетъ. При свободномъ дѣйствіи разумъ и воля находятся въ гармоніи: разумъ различаетъ добро отъ зла, а воля дѣлаетъ выборъ. Но способность дѣлать выборъ между добромъ и зломъ не есть существенный элементъ свободы вообще; свободна та воля, которая не служитъ грѣху. Такъ какъ грѣхъ есть противленіе закону божественному, то онъ имѣетъ характеръ отрицательный, есть ничто ¹⁾.

Всѣ подобныя мысли сильно напоминаютъ Августина.

Какъ Ансельмъ положилъ начало схоластикѣ, такъ *Бернардъ* (1091—1153)—мистикъ, предаваясь которой, очень скоро нашелъ себѣ славнаго соребнователя въ *Гуго-Викторъ* (1097—1141). Въ психологическомъ отношеніи эти оба писателя разнятся между собою только большимъ или меньшимъ распространеніемъ мыслей Августина; но оригинальныхъ взглядовъ на душу у нихъ почти нѣтъ.

«Душа, говорили они, есть начало тѣлесной жизни, и присутствуетъ во всѣхъ частяхъ тѣла; она создана по образу св.

¹⁾ I, d. 41, n. I.—I, 2, d. 24, 28, 33.

Троицы, который обнаруживается въ памяти, разумѣ и волѣ ¹⁾, въ умѣ, мудрости и любви ²⁾. Воля безъ свободы немислима. Хотя она управляется разумомъ, но разумъ не имѣетъ ничего принуждающаго. Способность дѣлать выборъ между добромъ и зломъ не есть существенный признакъ свободы, а есть недостатокъ ³⁾. Хотя и въ падшемъ состояніи человекъ имѣетъ естественную свободу, но не можетъ перейти изъ одного состоянія въ другое силою одной своей воли; потому что сдѣлался рабомъ грѣха. Человекъ грѣшитъ по необходимости, и эта необходимость не природы, но воли. Воля, привязавшись вслѣдствіе грѣха, къ чувственному, не можетъ достигнуть любви къ правдѣ. Эти пріятныя узы сдѣлали человека плѣнникомъ ⁴⁾.

Предопредѣленіе о тѣхъ, кои должны быть спасены, есть, и состоитъ въ томъ что Богъ положилъ дать нѣкоторымъ благодать, посредствомъ которой они могутъ достигнуть спасенія. Но поелику въ мірѣ есть зло, которае только допущено Богомъ, но не создано; то предопредѣленіе въ собственномъ смыслѣ ограничивается только избранными ⁵⁾. Человека составляетъ собственно душа, которая есть разумный духъ, и слѣдов. личный самъ по себѣ; что же касается тѣла, то оно не способствуетъ этой личности. Душа была бы существомъ личнымъ и не будучи соединена съ тѣломъ, а потому человекъ и по смерти тѣла не перестанетъ быть человекомъ, такимъ же, какимъ былъ живя въ тѣлѣ ⁶⁾.

13-й вѣкъ есть время цвѣтущаго состоянія схоластики. Ученые, соревнуя рыцарямъ, нечадившимъ ничего для славы

1) Бернардъ, *Sermo de diver.* 45, 1.

2) Викторъ, *De sacram.* 1, p. 3, c. 20.

3) Бернардъ, *Sermo de diver.* c. 2, 3, 7, 10.

4) *Sermo 81 in Cant.* 7.

5) Викторъ, *De sacram.* 1, p. 2, c. 1, 9, 21.

6) *Erud. didasc.* 1, c. 6.

религии христіанской, старались и съ своей стороны оказать посильную помощь христіанству возвышеніемъ его философскаго ученія предъ философіей неправовѣрующихъ и невѣрующихъ. Для достиженія этой цѣли, они не только занимались выборомъ и приведеніемъ въ стройную систему мыслей отцевъ и учителей церкви, но и дѣлали попытки создать, на основаніи отеческомъ, свои собственные системы, которыя удовлетворяли бы требованіямъ современниковъ. Такого рода стремленіемъ отличались Jean de la Rochelle, Thomas Aquino, Duns—Scot.

Jean de la Rochelle (†1271) извѣстенъ своимъ *трактатомъ о душѣ*, который почитается драгоценнымъ памятникомъ средневѣковой философій; но этотъ трактатъ весь проникнутъ идеями епископа Иппонійскаго.

Такъ, на примѣръ, онъ различаетъ два средства познанія: вѣдѣніе тѣлесное (corporealis) и вѣдѣніе разумное (intellectualis), замѣтивъ при этомъ, что есть еще вѣдѣніе среднее, мысленное (spiritualis) ¹⁾. Такого рода взглядъ на средства познанія принадлежитъ, какъ мы видѣли, Августину. Раздѣливъ способности души на два разряда: способность чувствованія и способность пониманія, Рошелль, слѣдуя Августину, къ первому разряду относитъ sensum et imaginationem, а ко второму rationem, intellectum et intelligentiam; и даже характеризуетъ каждую изъ этихъ способностей, буквально придерживаясь Августина. Что же касается частнѣйшихъ мыслей Рошелля, то онѣ такъ бывають сходны съ мыслями епископа Иппонійскаго, что нѣкоторые готовы были скорѣе заподозрить подлинность тѣхъ сочиненій Августина, которыми Рошелль рабски пользовался, чѣмъ заподозрить его самого въ неоригинальности. Такъ, на примѣръ, когда онъ говоритъ: «есть нѣкая сила огненная, умѣряемая воздухомъ, восходящая отъ сердца къ мозгу, какъ

1) De differentia triplici secundum virtutem et falsitatem. Fol. 34. col. 1.

бы къ небу нашего тѣла, и тамъ собравшись и очистившись, проходить чрезъ глаза, уши, ноздри и прочіе органы чувствъ., то, явно, перефразируетъ только 33 главу De spiritu et littera.

Когда онъ доказываетъ, что для души разумной нѣтъ особеннаго мѣста въ тѣлѣ, но что въ каждой части тѣла она вся: in toto corpore tota est, то весьма сильно напоминаетъ сочиненіе Августина De quantitate animae ¹⁾.

Не мало важное вліяніе имѣлъ Августинъ и на замѣчательнѣйшаго изъ всѣхъ философовъ средневѣковаго времени, *Тому Аквината*.

Его Summa Theologiae почитается самымъ полнымъ трактатомъ по психологій, гдѣ рѣшаются всѣ трудные вопросы, которые 13-й вѣкъ предлагалъ о существѣ и способностяхъ души, дѣйствіяхъ чувствъ, свойствахъ разума, природѣ и происхожденіи идей. Но въ этомъ трактатѣ, какъ свидѣтельствуется Боссюэтъ, отъ двухъ до трехъ тысячъ разъ цитируется Августинъ, и не высказано ни одного слова противъ этого отца церкви ²⁾.

Безъ сомнѣнія, такой геніальный писатель, какъ Тома Аквинатъ, не могъ слѣдовать рабски никому; но если онъ старался воспользоваться всѣмъ, что было писано до него отцами церкви, то болѣе всего долженъ былъ остановиться на блаженномъ Августинѣ, который сосредоточивалъ въ себѣ ученость всѣхъ предшествовавшихъ писателей римской церкви, и послѣ котораго церковная письменность на западѣ была въ самомъ печальномъ состояніи. Къ этому отцу церкви влекло Аквината и единство цѣли, для которой эти писатели излагали ученіе о душѣ; потому что они оба поставили главною цѣлію своей психологій показать, что человѣкъ есть членъ связующій міры

¹⁾ De viribus cognitivis per quinque differentias. Fol. 34. col. 2.

²⁾ Defence de la Tradition V. XXIV.

духовный и матеріальный, есть гармоническое соединеніе души и тѣла. Тома Аквинатъ самъ говоритъ, что ученіе о природѣ души основывалъ преимущественно на сочиненіяхъ Августина: «нѣкоторымъ кажется, пишетъ онъ, что душа есть тѣло; но Августинъ утверждаетъ, что душа проста, и не заключаетъ въ себѣ ничего матеріальнаго... Нѣкоторымъ кажется, что чело-вѣческая душа не есть субстанція. Но по словамъ Августина, каждый ясно видитъ, что природа духа должна быть субстанціей и не должна быть тѣлесной... Нѣкоторые думаютъ, что одна душа составляетъ человѣка. Но, по Августину, душа и и тѣло вмѣстѣ составляютъ человѣка.» ¹⁾

Въ ученіи о предопредѣленіи и благодати, говоритъ Боссюэтъ, Тома есть тотъ же Августинъ. Онъ, подобно Августину, доказываетъ, что единственный источникъ всего добраго есть божественная благодать, и потому добродѣтели язычниковъ суть добродѣтели ложныя.

Такъ думали о Томѣ Аквинатѣ и его почитатели: «психологія Тома, говоритъ Марготтъ, есть образцовый отдѣлъ его системы. Все то, что церковь сказала о природѣ человѣка, о душѣ и тѣлѣ, и ихъ взаимномъ отношеніи, и что великіе учителя церкви, именно великій психологъ Августинъ, положили на это основаніе вѣры для теоретическаго знанія, все это есть матеріаль для психологіи Тома» ²⁾.

Дунс — Скоттъ (1266—1308), этотъ страшный критикъ, старавшійся подрывать основанія философіи Тома, и представить новую систему, очень часто долженъ былъ говорить и противъ Августина, которому Тома подражалъ. Но въ общихъ пунктахъ онъ соглашался съ Августиномъ, и, какъ насчитываетъ Боссюэтъ, болѣе 800 разъ ссылался на него. Подобно Авгу-

¹⁾ Sum. Theol. qu. 74.

²⁾ Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des h. Tomas. s. 5.

стину, онъ училъ, что есть въ человѣкѣ одна душа *разумная*, а животная и растительная жизнь служить извѣстнымъ ея проявленіямъ, что силы и способности души принадлежать къ ея существу, и слѣд. неотдѣлимы отъ нея ¹⁾).

Въ 14-мъ вѣкѣ самая замѣчательная личность есть *Оккамъ* (1347.), въ которомъ вообще замѣчаютъ направленіе оппозиціонное авторитету церковному. Но и этотъ писатель почиталъ за честь изучать Августина, и въ ученіи объ отношеніи свободы къ благодати старался слѣдовать ему.

«Богъ можетъ не сдѣлать никого счастливымъ, никого спасти. Въ человѣкѣ нѣтъ ничего такого, что могло бы принудить Бога любить его и осчастливить. Поэтому все зависитъ отъ божественнаго благоволенія, отъ свободной благодати и милосердія Божія. Человѣческія дѣйствія не имѣютъ, сами по себѣ, характера заслуги, а характеръ заслуги зависитъ единственно отъ воли Божіей. Богъ по своему всемогуществу можетъ сдѣлать, что человѣческія дѣйствія будутъ имѣть заслугу безъ любви, и, напротивъ, не будутъ имѣть заслуги при любви; но Ему такъ угодно, что наши дѣйствія только тогда имѣютъ заслугу, когда происходятъ изъ любви къ Нему» ²⁾).

Подобныя взгляды Оккама очень нравились протестантамъ, о которыхъ намъ слѣдуетъ говорить тепорѣ.

Протестанты, можно сказать, не хотѣли знать другаго руководителя, кромѣ Августина, и доказывали, что слѣдуютъ ему неуклонно.

Не говоря уже о *Виклефѣ* и *Гусѣ*, которые, при помощи сочиненій Августина, поддерживали ученіе о предопредѣленіи, *Лютеръ* и *Кальвинъ* въ важныхъ случаяхъ всегда ссылались

¹⁾ De reg. princ. qu. 10. art. 4. qu. 11. art. 3.

²⁾ De potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis etiamsi non iufundat caritatem. (in 1. Sent. 1. dist. 17).

на сочиненія этого отца церкви. «Между отцами церкви, пишет Лютеръ, Августинъ безспорно занимает первое мѣсто; онъ мнѣ нравится болѣе всѣхъ другихъ; онъ весь мой» ¹⁾. Кальвинъ въ своемъ *Institutione*, произведшемъ движеніе во всей Франціи, постоянно прибѣгаетъ къ свидѣтельству Августина, предъ которымъ благоговѣтъ ²⁾.

Къ Августину Лютеръ обратился главнымъ образомъ потому, что хотѣлъ его словами подкрѣпить свое ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ. Свобода, говоритъ Лютеръ, есть *negum pendacium*. Свободная воля не только совершенно исчезла въ родѣ человѣческомъ со времени грѣхопаденія, но даже невозможно, чтобы кто либо другой, кромѣ Бога, былъ свободенъ. Предвѣдѣніе и провидѣніе божественное дѣлаютъ то, что всѣ вещи происходятъ по неизмѣняемой и вѣчной волѣ Божіей. Названіе свободная воля принадлежитъ только Богу ³⁾. Откуда это извѣстно? Такъ училъ, отвѣчаетъ Лютеръ, Августинъ, который во 2-й книгѣ противъ Юліана называетъ свободу *работою* ⁴⁾.

Кальвинъ еще болѣе усилилъ подобный взглядъ, и на томъ же основаніи. «Богъ», говоритъ онъ, есть причина паденія перваго человѣка. Адамъ палъ потому, что Богъ прежде такъ рѣшилъ, опредѣлилъ и устроилъ» ⁵⁾.

Но на самомъ дѣлѣ это было извращеніе словъ Августина; потому что хотя Августинъ очень мрачно смотрѣлъ на свободу падшаго человѣка, хотя у него есть мнѣніе *de irresistibili praedestinatione*; но онъ никогда не училъ, что нѣтъ

¹⁾ Michelet. *Memoires de Luther*. II, 95.

²⁾ Bossuet. *Hist. des variat.* IX, 84.

³⁾ *Ibid.* II, 17.

⁴⁾ *Non libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio*, сказалъ Августинъ. (*Contr. Jul. pel.* II, 8.)

⁵⁾ Bossuet. *Hist. des variat.* IX, 84.

ни въ комъ свободной воли, кромѣ Бога, — что паденіе перваго человѣка было необходимостію.

Послѣ 16-го вѣка не только увеличивается число защитниковъ Августина, но даже тѣ, которые прежде возставали противъ него, стараются прикрыть свои системы его именемъ. Но особенно замѣчательно то, что съ этого времени начинается вліяніе Августина на свѣтскихъ философовъ, которые группировались вокругъ *Декарта* (1596—1650).

Хотя, какъ мы уже замѣчали, исторія не говоритъ, чтобы Декартъ заимствовалъ свои идеи у Августина; но однакожъ исторія ясно свидѣтельствуетъ, что философія Августина была очень полезна Декарту.

Извѣстно 1) что то необыкновенное уваженіе, съ которымъ французскіе ученые, особенно же шампскіе монахи, относились къ системѣ Декарта, было слѣдствіемъ того, что на него смотрѣли какъ на знаменитаго повѣйшаго ученика Августина, и въ его философіи думали встрѣтить нѣчто въ родѣ популярнаго изложенія августинизма. »Если Декартъ продолжитъ также какъ и началъ, писалъ Марсенна Возу, то мнѣ кажется, я могу предсказать, что онъ не скажетъ ничего такого, подѣ чѣмъ не могъ бы подписаться бл. Августинъ, этотъ орелъ ученыхъ; посему чѣмъ кто болѣе свѣдущъ въ бл. Августинѣ, тѣмъ болѣе долженъ быть предрасположенъ принять философію Декарта»¹⁾.

Извѣстно 2) что самъ Декартъ во многихъ случаяхъ старался защитить себя авторитетомъ Августина. Когда его друзья, а чаще враги, начали отыскивать большое сходство между его мнѣніями и мнѣніями епископа Иппонійскаго, то это на первыхъ порахъ показалось ему очень неприятнымъ; но потомъ онъ разсудилъ что этимъ сходствомъ можно восполь-

1) Descartes, oeuvres comp. t. IX. p. 85.

зоваться, и дѣйствительно воспользовался. Будучи унижаемъ иезуитами, умалывшими его успѣхи, и вообще для того, чтобы имѣть сильную защиту отъ нападеній, которыя готовились на него со всѣхъ сторонъ, онъ присталъ къ обществу ученыхъ Порройяла и Ораторіи, гдѣ было очень много почитателей Августина, и при помощи этихъ августиніанцевъ началъ распространять свои идеи ¹⁾).

Но если вліяніе Августина на Декарта было только косвеннымъ, то на *Паскаля* и *Арнольда* было прямымъ, непосредственнымъ. Паскаль (1623—1662) не могъ не сочувствовать Августину, съ которымъ былъ такъ сходенъ и по жизни; потому что находился въ постоянной борьбѣ съ дурными чувствованіями, былъ добычею самыхъ мутныхъ движеній нашей извращенной природы, и послѣ страшной борьбы пошелъ неуклонно путемъ добродѣтели. Уже это одно, говоримъ, располагало его съ грубокимъ сочувствіемъ относиться къ размышленіямъ Августина о преимуществахъ природы человѣческой и ея грѣховной порчѣ, о двухъ противоположныхъ родахъ любви, существующихъ въ человѣкѣ, о грозной дѣйствительности смерти и надеждѣ на безсмертіе ²⁾). Эти и подобныя симъ размышленія повторяются у Паскаля буквально.

Что касается Арнольда (1612—1694), то всѣ его сочиненія, даже семейныя письма, представляютъ эскизы изъ твореній епископа Иппонійскаго. Его теорія о происхожденіи идей, его ученіе о достоинствѣ званій, приобретаемыхъ внутреннимъ чувствомъ и разумомъ, его анализъ ощущеній или чувственного воспріятія, заимствованы у Августина. »Если возражать, говоритъ напри. Арнольдъ, что въ то время, какъ мы имѣемъ идею о духовныхъ предметахъ, мы не перестаемъ со-

¹⁾ Voyage du Monde de Descartes. p. 284—287.

²⁾ Pensées de Pascal. t. II. p. 79.

ставлять нѣкоторый образъ тѣлесный, по крайней мѣрѣ о словѣ, которое обозначаетъ мысль; то они не скажутъ этимъ ничего противнаго тому, что мы доказали; ибо въ такомъ случаѣ образъ, который мы представляемъ, есть образъ не самой мысли, а только слова, и этотъ образъ не препятствуетъ намъ составить совершенно духовную идею о мысли¹⁾. Эта мысль взята изъ сочиненія *De quantitate animae*.

Въ числѣ людей, послѣ Декарта испытывавшихъ на себѣ вліяніе Августина, первое мѣсто занимаетъ *Мальбранш* (1658—1715). Блескъ воображенія, утонченность мышленія, проницательность, живость чувства, тысячи другихъ симпатій влекли его къ Августину, и расположили къ той мысли, что послѣ Декарта нѣтъ и не можетъ быть другаго учителя кромѣ Августина.

Мальбраншъ самъ говоритъ, что теорію идей взялъ у него. »Я признаю, пишетъ онъ, что мнѣніе, выраженное мною, заимствовано у бл. Августина. Подтверждаю эти слова и говорю, что, по началамъ Августина, надлежитъ вѣрить тому, что мы все видимъ въ Богѣ. Истина несотворенна, неизмѣнна, безпредѣльна, вѣчна, превыше всѣхъ вещей. Нѣтъ ничего, что могло бы имѣть эти совершенства, кромѣ Бога. Мы видимъ истины неизмѣнныя и вѣчныя, слѣд. видимъ Бога. Таковы мудрствованія Августина; мои не многимъ отличаются отъ нихъ. По моему мнѣнію, мы видимъ вѣчныя истины, не потому, чтобы эти истины были Богомъ, а потому, что идеи, отъ коихъ зависятъ эти истины, суть въ Богѣ: можетъ быть точно также понималъ это и Августинъ²⁾. Говорить также, что прибѣгалъ къ авторитету Августина, дабы установить различіе между

¹⁾ Log. I. c. 1.

²⁾ De la Recherche de la verité liv. III, p. 2. ch. 6.

душею и тѣломъ, и ссылаясь на 10 гл. 10 книг. о Троицѣ ¹⁾.

Для *Фенелона* (1641—1715.) и *Боссюэта* (1627—1704) по преимуществу Августинъ служитъ руководителемъ въ ихъ изслѣдованіяхъ о природѣ души, ея способностяхъ, ея отличіи отъ тѣла, ея связи съ тѣломъ и т. ц. Они даже не дѣлаютъ различія между правильными и неправильными мыслями Августина, а безпрекословно принимаютъ какъ тѣ такъ и другія.

Такъ, для доказательства свободы въ человѣкѣ, Фенелонъ не рѣшается сдѣлать ничего лучше, какъ употребить тѣ же самыя выраженія, которыми пользовался бл. Августинъ. «Всѣмъ человѣкъ носитъ внутри себя непобѣдимое доказательство своей свободы. Вотъ, по словамъ Августина, истина, для уясненія которой нѣтъ нужды погружаться въ книжныя доказательства. Объ ней говоритъ весь міръ; она напечатлѣна въ глубинѣ нашего сердца самою природою; она яснѣ дня» ²⁾ и проч. Говоря такимъ образомъ въ защиту свободы, онъ въ то же время повторяетъ мысли Августина и о безсиліи свободы и допускаетъ предопредѣленіе: «Дѣло свободной воли», говоритъ онъ, «въ этой новой жизни состоитъ не въ томъ, чтобы человѣкъ исполнялъ правду, когда захочетъ того; но въ томъ, чтобы онъ обращался съ покорностію къ тому, по милости котораго онъ могъ исполнить ее» ³⁾. «Если бы благодать была подаваема за естественныя расположенія, то она не была бы благодатію, а была бы даромъ». «Человѣкъ поступаетъ въ число избранныхъ посредствомъ того призванія, въ которомъ Богъ исполняетъ то, что предопредѣлилъ» ⁴⁾.

Боссюэтъ говоритъ, что для примиренія благодати съ

1) Ibid. I, 6.

2) *Lettres sur la Metaphys.* II.

3) *Ib.* VI.

4) *Refut. du syst. du Malepr.* 480.

свободной волей, онъ слѣдуетъ только тѣми путями, которые проложены Августинѣмъ. »Намъ нужно знать, просить благодати дѣлать добро; нужно знать, кого благодарить, когда дѣлается добро; нужно помнить, что Богъ склоняетъ сердца къ добру средствами извѣстными и дѣйствительными... Надлежитъ признавать, что благодать, даруемая Богомъ во времени, была предуготовлена, предвидѣна и предопредѣлена отъ вѣчности, что это предопредѣленіе въ Богѣ добровольное предполагаетъ въ Богѣ и специальное предопредѣленіе для избранныхъ. Вотъ сущность ученія Августинова о благодати! Если, такимъ образомъ, желаютъ сказать, что древніе отцы противорѣчатъ Августину въ примиреніи свободы и благодати; то противъ отцовъ вооружаютъ не Августина, но вѣру и преданіе¹⁾.

Послѣ Фенелона, кажется, остается только упомянуть о *Лейбницѣ* (1646—1716), какъ такомъ философѣ, который открыто пользовался ученіемъ епископа Иппонійскаго о душѣ. «Зло не составляетъ субстанціи», училъ онъ, «а есть отрицаніе, отсутствіе чего-то. Причина зла есть причина не дѣйствующая; и такъ какъ Богъ можетъ обнаруживать только положительную дѣятельность, то зло происходитъ не отъ Бога. Богъ для духа тоже самое, что свѣтъ для глазъ. Въ немъ-то и заключается та божественная истина, которая свѣтитъ внутри насъ, какъ это нѣсколько разъ повторялъ бл. Августинъ²⁾».

Слѣдующіе писатели имѣли другія задачи, другія цѣли. А потому, не смотря на споры, которые волновались еще около имени Августина, не смотря на глубокое уваженіе, которое питали къ нему подобные *Вико*,—этотъ величайшій изъ христіанскихъ философовъ представляется почти развѣнчаннымъ въ 18-мъ

1) *Traité de libre arbitre* IV—X.

2) *Testam. Theodic.* III, 283.—*Epist. de philos. Plat.* (1767).

вѣкъ. *Вольтеръ* трактуетъ его за софиста, *Руссо* называетъ его риторомъ, *Монтескье* едва оставляетъ за нимъ право на великаго мыслителя.

Въ нашемъ вѣкѣ хотя и можно встрѣтить нѣсколько философовъ, любившихъ искать для себя вдохновенія въ сочиненіяхъ Августина (какими были, напримѣръ, *Баланичъ*, *Шлегель*, *Шатобрианъ*); но вообще Августинъ вышелъ изъ моды. Имъ пользуются, пожалуй, и теперь, и даже очень многіе; но пользуются изъ вторыхъ рукъ. Теперь, какъ выражается Günther, больше хотятъ называться исправленными или передѣланными Бэмами, чѣмъ полу-учениками Августина ¹⁾.

К. Скворцовъ.

¹⁾ Vorschule I. Abth. S. 61.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

I.

Отпечатано отдѣльнымъ изданіемъ сочиненіе профессора Кіевской Академіи К. И. Свворцова: *Блаженный Августинъ какъ психологъ.*

Продается у автора и въ редакціи *Трудовъ Кіевской духовной Академіи* и *Восреснаго Чтенія.* Цѣна экземпляра 1 р. 50 к. съ пересылкой.

Выписывающіе эту книгу вмѣстѣ съ *философіей отцовъ періода апологетовъ* платятъ за обѣ книги *три* рубля сер. съ пересылкою.

II.

Книга «*Апокрисисъ Христофора Филалета*», изданная по случаю юбилея Кіевской духовной Академіи, о выпискѣ которой изъ конторы редакціи журналовъ Кіевской духовной Академіи, было объявлено редакціею, можетъ быть въ настоящее время выписываема также изъ книжныхъ магазиновъ купца

Степана Ивановича Литова, находящихся въ Кіевѣ и С.-Петербургѣ. Цѣна 2 руб. 50 коп. сер., съ пересылкою *три* руб. сер.



ОГЛАВЛЕНИЕ ТРЕТЬЕГО ТОМА:

	—	стр.
Догматическая система Оригена (окончаніе). <i>Свящ.</i>		
<i>Г. Малеванскаго</i>	-	3—82.
Блаженный Августинъ какъ психологъ. <i>К. Скворцова.</i>		83—103.
		528—372.
		641—696.
Педагогія древнихъ братскихъ школъ и преимущественно древней Кіевской Академіи <i>М. Липчевскаго.</i>	-	104—154.
		437—500.
		535—588.
Польскій проповѣдникъ XVII вѣка іезуитъ Тома Млодзяновскій (продолженіе). <i>Л. Мацьевича.</i>		155—272.
		501—534.
Изъ талмудической міеологіи (продолженіе). <i>І. Олещицкаго.</i>	-	273—327.
Очеркъ исторіи базилианскаго ордена въ бывшей Польшѣ (продолженіе). <i>Н. Петрова.</i>	-	373—436.
Изъ чтеній по Ветхому Завѣту. <i>С. Сольскаго.</i>		589—640.
Объявленія.		
Протоколы засѣданій Совѣта Кіевской духовной Академіи.	-	1—44.
		1—44.

Книга пророка Іереміи (переводъ съ еврейскаго). - 97—144.

Творенія блаженнаго Іеронима (переводъ съ латинскаго). - - - - - 97—144.

Въ той же редакціи продаются слѣд. вѣнги по слѣдующимъ цѣнамъ съ пересылкою:

- 1) *Историч. книги св. Писанія ветхаго завѣта*, въ русск. пер. съ евр., М. Гуляева. Ц. 2 руб.
- 2) *Жизнь и творенія блаж. Августина*. Ц. 50 коп.
- 3) *Бесѣды сельскаго священника*, 25 бесѣдъ. Ц. 50 к.
- 4) *Яковъ Косьмичъ Амфитеатровъ*. Ц. 75 коп.
- 5) *Беконъ Веруламскій*, Куно-Фишера (съ портретомъ Бекона). Ц. 50 коп.
- 6) *Христіанская наука, или основанія св. герминевтики, твореніе блаж. Августина*. Ц. 75 коп.
- 7) *Динамика вещества*, сочин. Вебера, перев. съ нѣмецкаго. Ц. 50 коп.
- 8) *О чинъ православія*. Ц. 50 коп.
- 9) *О переводъ св. Писанія на славянскій языкъ*. Цѣна 20 коп.
- 10) *Библейская хронологія*. Ц. 60 коп.
- 11) *Императоръ Θεодосій*. Ц. 30 к.
- 12) *Историческое обозрѣніе богослужебныхъ книгъ*. Ц. 60 коп.
- 13) *Польская грамматика*. Ц. 30 к.
- 14) *Императоръ Юстиніанъ и его заслуги для церкви*. Ц. 50 коп.
- 15) *Сочиненія студентовъ Кіевской духовной Академіи*. Т. I. Ц. 1 руб.
- 16) *Михаилъ Керулларій*. Ц. 50 к.
- 17) *Соборній патріархъ іерусалимскій*. Ц. 40 к.
- 18) *Ученіе св. отцевъ подвижниковъ о благодати Божіей*. Ц. 50 к.
- 19) *О времени крещенія св. Ольги*. Ц. 30 к.
- 20) *Кіевъ съ его древнѣйшимъ училищемъ—академією*. Два тома. Ц. 3 р.
- 21) *Философія отцевъ и учителей церкви (періодъ древнихъ апологетовъ христіанства)*. Ц. 2 р.

- 22) *Кто былъ первый митрополитъ кievскій?* Ц. 25 в.
- 23) *Дневникъ протоіерея И. М. Скворцова.*
- 24) *Ветхозавѣтная исторія,* его же. Ц. 60 в.
- 25) *О богослуженіи правосл. церкви,* его же. Ц. 75 в.
- 26) *О видахъ и степеняхъ родства,* его же. Ц. 40 в.
- 27) *Изслѣдованіе о Талмудѣ.* Ц. 50 в.
- 28) *Очерки быта древнихъ евреевъ.* Ц. 70 в.
- 29) *Сборникъ изъ лекцій бывшихъ наставниковъ Кіевской дух. Академіи,* архим. Иннокентія, прот. И. М. Скворцова, П. С. Авсеньева (архим. Теофана) и Я. К. Амфитеатрова. Ц. 3 р. 50 в.
- 30) *Пятидесятилѣтній юбилей Кіевской духовной Академіи, 28 Сентября 1869 года.* Ц. 1 р. 50 в.
- 31) *Голосъ правды, или слово подоянина къ братьямъ-католикамъ, жителямъ западныхъ губерній Россійской Имперіи.* Кіевъ. 1870 г. Ц. съ пересылкою 1 руб.
- 32) *О Богослуженіи воскресномъ и праздничномъ въ соединенной церкви Англій и Ирландіи.* Кіевъ. 1870 г. Ц. 30 коп.
33. *Книга для назидательнаго чтенія.* Изданіе второе. Ц. 1 руб.
34. *Апокрисисъ Христофора Филалета, въ переводѣ на современный русскій языкъ.* Ц. 3 р.
35. *Сборникъ статей для народныхъ школъ.* Ц. 50 в.

Печатано по опредѣленію Совѣта Академіи.
Исправляющій должность Ректора, ординарный профессоръ
Академіи, *Д. Пospльховъ.*

ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1870.

О К Т Я Б Р Ъ .

СОДЕРЖАНІЕ:	стр.
I. Книга пророка Іереміи. Рѣчи 14—17; гл. XXIII. XXVI. XXV. XLVI. (<i>Переводъ съ еврейскаго.</i>)	149—164.
II. Протоколы засѣданій Совѣта Кіевской духовной Академіи - - - - -	1—64.
III. Польскій проповѣдникъ XVII вѣка іезуитъ Тома Млодзяновскій (продолженіе). <i>А. Мацѣевича.</i>	3—81.
IV. Латино-іезуитская пропаганда въ Константинополѣ въ концѣ XVI и въ началѣ XVII столѣтія. <i>Ө. Четыркина.</i> - - - - -	82—126.
V. Нравственныя и религіозныя понятія у древнихъ греческихъ философовъ <i>П. Линицкаго.</i> -	127—219.
VI. Два слова болгарскаго патріарха Евѣимія. (Изъ рукописей Аѳонскаго Свято-Павловскаго монастыря).	220—
VII. Объявленія объ изданіи Трудовъ Кіевской Духовной Академіи въ будущемъ 1871 году.	
VIII. Творенія бл. Іеронима. (<i>Переводъ съ латинскаго.</i>) - - - - -	149—164.

КІЕВЪ.

Въ Типографіи Губернскаго Управленія.

1870.

Подписка принимается преимущественно ВЪ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА ПРИ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ; а также въ Москвѣ у книгопродавца А. О. Оерапонтова, въ Петербургѣ у книгопрод. С. И. Литова.

Цѣна за годовое изданіе журнала (12 вѣ., не менѣе 15 печат. лист. каждая) 6 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 4 руб. 50 коп.

По той же цѣнѣ можно получать «ТРУДЫ» за 1869 годъ. Оставшіеся въ редакціи экземпляры «Трудовъ» за первыя девять лѣтъ (1860—1868) продаются по *три рубля съ пересылкою*.

Цѣна отдѣльной книгѣ «ТРУДОВЪ» 50 коп. съ перес.

Въ той же редакціи можно получать «ВОСКРЕСНОЕ ЧТЕНІЕ», еженедѣльный журналъ, съ XXVIII (1864—63) года предназначенный для народнаго образованія, и преимущественно для сельскихъ школъ. Цѣна за годовое изданіе текущаго (XXXIII) года (начинающееся съ Пасхи) и прошедшихъ XXX, XXXI и XXXII годовъ 4 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 3 р.

Въ той же редакціи продаются по уменьшенной цѣнѣ экземпляры «ВОСКРЕСНАГО ЧТЕНІЯ» за первыя 30 лѣтъ существованія журнала. Имѣются въ продажѣ слѣдующіе годы: I (1837—38), II (38—39), IV (40—41), V (41—42), VI (42—43), VII (43—44), X (46—47), XI (47—48), XII (48—49), XV (51—52), XVII (53—54), XVIII (54—55), XIX (55—56), XX (56—57), XXI (57—58), XXII (58—59), XXIII (59—60), XXIV (60—61), XXV (61—62), XXVI (62—63), XXVII (63—64), XXVIII (64—65), XXIX (65—66). Цѣна за экземп. текущаго года съ перес. 2 руб. Выписывающіе единовременно менѣе 10 экземпляровъ «Воскреснаго Чтенія» прежнихъ годовъ платятъ только по 1 р. 50 к. за экземпляръ и по 50 коп. безплатно «УКАЗАТЕЛЬ къ 25 годамъ Воскреснаго Чтенія». Цѣна Указателю отдѣльно—50 коп.

ТРУДЫ

КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1870.

ТОМЪ ЧЕТВЕРТЫЙ.

КІЕВЪ.

Въ Типографіи Губернскаго Управленія.

1870.

Печатано по опредѣленію Совѣта Академіи.
Ректоръ *А. Филаретъ*.

ПОЛЬСКІЙ ПРОПОВѢДНИКЪ XVII ВѢКА ІЕЗУИТЪ ТОМА МЛОДЗЯНОВСКІЙ.

(Продолженіе).

Обратимся теперь къ самому толкованію Писанія, какое Млодзяновскій сообщалъ въ своихъ проповѣдяхъ. Въ его оригинальномъ эзегезисѣ, въ тѣхъ своеобразныхъ приемахъ, съ какими онъ велъ толкованіе Писанія, и заключается вся сущность, вся характеристическая внутренняя сторона его *казнодѣйскою художества*.

Своимъ толкованіемъ Писанія Млодзяновскій хотѣлъ достигнуть цѣли главнымъ образомъ нравоучительной въ обширномъ смыслѣ этого слова; вездѣ онъ свое толкованіе хотѣлъ, по его собственному выраженію, «приспособлять къ нравамъ». Поэтому, не обращая вниманія ни на какіе другіе смыслы св. Писанія, онъ постоянно усиливается выводить изъ него въ своихъ толкованіяхъ только смыслъ нравственный, всегда почти старается толковать его *in sensu moralі*. Во всѣхъ отдѣльныхъ толкованіяхъ какого либо мѣста св. Писанія, избираемыхъ проповѣдникомъ для *казанья*, не смотря на то, что такихъ отдѣльныхъ толкованій всегда бываетъ нѣсколько, постоянно слышится какой либо нравственный урокъ, имѣющій въ виду нравственную сторону жизни. Проповѣдникъ находитъ возможнымъ указывать нравственный смыслъ даже въ чисто библиологическихъ свѣдѣніяхъ и замѣчаніяхъ, которыя онъ считаетъ иногда нужнымъ высказать по поводу тѣхъ или дру-

гихъ мѣстъ св. Писанія... Онъ съумѣетъ найти какойнибудь практическій урокъ и въ томъ, напр., что извѣстное мѣсто Писанія въ такомъ-то текстѣ или у такого-то парафраста, или у отца церкви читается такъ, а въ другомъ текстѣ—еврейскомъ или греческомъ, или у другаго парафраста—иначе: Въ своихъ постоянныхъ усиліяхъ находить во всякомъ мѣстѣ Писанія извѣстный нравственный смыслъ, находить даже тамъ, гдѣ его совершенно нѣтъ, Млодзяновскій обнаружилъ крайнюю схоластичность въ толкованіи св. Писанія.

Съ другой стороны, самый тотъ нравственный смыслъ, который Млодзяновскій выводитъ изъ Писанія, имѣетъ всегда свой оригинальный отличительный характеръ. Онъ почти всегда такого свойства, что можетъ быть приложимъ только къ польской жизни, только къ польскимъ нравамъ и обычаямъ и рѣдко—рѣдко имѣетъ общій нравственный интересъ. Въ каждой отдѣльной чертѣ своихъ отрывочныхъ толкованій Млодзяновскій непременно мѣтитъ въ какуюнибудь сторону польской жизни нравственно-религіозной, соціальной или политической. Въ этомъ случаѣ онъ въ высшей степени рельефно обнаружилъ народность въ толкованіи св. Писанія.

Прежде чѣмъ начнемъ подробнѣе характеризовать тѣ приемы, которыми пользовался Млодзяновскій въ обнаруженіи какъ той, такъ и другой стороны своего своеобразнаго экзегезиса, представимъ сначала образчики этого послѣдняго, для того, чтобы читатель самъ нагляднѣе могъ видѣть, какъ выводилъ Млодзяновскій изъ св. Писанія нравственный смыслъ и какъ онъ въ своемъ толкованіи св. Писанія этотъ смыслъ приспособлялъ къ польскимъ нравамъ.

Разсказывая и объясняя въ одной своей проповѣди исторію искушенія Іисуса Христа въ пустыни, Млодзяновскій вотъ какъ представляетъ при этомъ общее положеніе своего Польскаго королевства: «Завель бѣсъ Господа нашего на

высокую гору и показавъ Ему всѣ королевства міра и славу ихъ: *et ostendit ei omnia regna mundi et gloriam eorum*. Не смѣю допрашивать Господа нашего, ибо Онъ Господь мой и Богъ мой; но не осмѣливаюсь спросить также и бѣса, потому что боюсь и сторонюсь его... О чемъ же это? А о томъ не смѣю спросить: между тѣми королевствами показывалъ ли діаволь Христу и наше Польское королевство? Ктонибудь замѣтитъ мнѣ: «да тогда еще и небыло Польши...» Незнаю братъ, кто умнѣе, ты или Кадлубекъ, который преемство польскихъ королей доводитъ отъ Лешковъ до самаго Ноя. Другой кто-нибудь опять замѣтитъ: «бѣсъ показывалъ Господу нашему одни только королевства, а наша польская Корона— это не королевство, а страна своеволія, несогласія, раздоровъ и споровъ.» Но прошу о лучшемъ прозвищѣ, и болѣе учтивомъ эпитетѣ; ибо мнѣ сдается, что и согласіе по привазию—это настоящая неволя. Римское консульство до тѣхъ только поръ и существовало, пока споры *tribunitiae potestatis* вырабатывали несогласное согласіе. Но третій кто-нибудь опять замѣтитъ мнѣ: «Корона польская такъ бѣдна и несчастна, что если бы діаволь показалъ ее Христу, то не только не прельстилъ бы Его, Христа, но еще испугалъ бы Его, Господа нашего...» Отвѣчать на такое разсужденіе я не совсѣмъ уже умѣю, да и не хочу; потому что желаю поскорѣе посмотреть вмѣстѣ съ Господомъ на предложенную Ему картину: *ostendit illi omnia regna.*»¹⁾).

Въ словахъ евангелія Луки: *tetrarcha autem Galilaeae Herode, Philippo autem fratre ejus tetrarcha Judaeae, et Ly-sania Abilinae tetrarcha* (гл. III, ст. 1) Младаяновскій видитъ указаніе на трехъ главныхъ вѣдшихъ непріятелей Поль-

¹⁾ III, 218.

ши. «Незнаю, говоритъ онъ, не выражается ли въ этихъ трехъ именахъ, которыя находятся въ нынѣшнемъ евангелии, положеніе нашей Короны. Въ нихъ я вижу трехъ непрітелей нашей Короны: москвитянина, татарина и козака. Herodes значить *pellibus gloriatus*, славящійся мѣхами. Это москвитянинъ, ибо откуда, какъ не изъ Москвы, выходятъ самые богатые мѣха? Къ тому же Herodes еще переводится и *draco ignitus*, огненный змѣй. А это тоже намекаетъ на москвитянина, потому что въ своемъ гербѣ онъ, между прочимъ, имѣетъ и змѣя. Другое имя *Philippus* значить *bellicosus, vel amator equorum*, воинственный, или любящій лошадей. Здѣсь разумѣтся воинственный народъ, любящій коня, какъ собственную жизнь, да и питающійся конскимъ мясомъ. Третье имя *Lysanias* значить *dissolvens tristitiam*—развязывающій, уничтожающій печаль. Плакало козацество, стоналъ рыцарскій народъ, съ которымъ обращались какъ съ невольниками, теперь онъ выбился изъ своихъ оковъ и повидимому избавился отъ своей печали... Но это имя, вромѣ того, съ греческаго переводится еще и *contractus*—связанный...¹⁾).

Часто Млодзяновскій приспособляетъ свои толкованія къ положенію королевской власти въ Польшѣ, и въ этомъ случаѣ въ его шуточныхъ рѣчахъ слышится самая ѣдкая сатира на польскаго короля, власть котораго была тогда однимъ только призракомъ среди самовластія и своеволія магнатовъ и шляхты.

Въ гомиліи о страданіяхъ Христа, объясняя слова благоразумнаго разбойника, сказанныя имъ Господу: *Domine, memento mei* и пр.; Млодзяновскій между прочимъ говоритъ: «*Domine memento mei*. Добрый разбойникъ! А не лучше ли

¹⁾ II, 512.

было сказать тебѣ: гех—король! помани меня когда прійдешь въ свое царство? Но доброму разбойнику показалось приличнѣе употребить слово: Domine—Господи, пане! Разве жъ это, разбойникъ, не одно и тоже: король и панъ? Разбойникъ не хочетъ поправлять себя и по прежнему употребляетъ титулъ пана, а не короля. И хорошо онъ дѣлаетъ... Часто королей такъ крѣпко связываютъ разными законами и обычаями, что, вѣжеться, они перестаютъ быть даже панами... Вотъ потому-то разбойникъ и апеллируетъ въ титулу: Domine—пане! Ибо, сообразно съ учениемъ de materia de justitia, кто панъ, тому вольно дѣлать, вольно рѣшать въ своемъ дѣлѣ что и какъ угодно. «Вотъ и Христось, думаетъ себѣ разбойникъ, приметъ меня въ свое королевство, потому что онъ панъ и можетъ поступать какъ ему угодно.» А употреби разбойникъ титулъ короля, его сейчасъ бы остановили: «а не есть ли это contra rationem status, не противно ли это общественному благу—прощать разбойниковъ, давать имъ индигенатъ ¹⁾, ровнять ихъ съ шляхтичами?» И бѣдняжка разбойникъ могъ бы проиграть дѣло... Вотъ потому-то онъ и обращается къ титулу: панъ. «Панъ, думаетъ онъ, прикажетъ, и я получу индигенатъ въ небесномъ королевствѣ... ²⁾»).

А вотъ намекъ на тѣ *роста conventa*, которыми именно и связывали своихъ королей поляки. Въ гомиліи на недѣлю Троицы, по поводу словъ Иисуса Христа къ ап. Тимѣ: *infer digitum tuum huc* и пр., проповѣдникъ между прочимъ говорить: «Господь начинаетъ такую рѣчь къ Тимѣ: *infer digitum tuum huc*, подними твой палець, *affer manum tuam*, подними руку, *et mitte in latus meum*, и вложи въ ребро мое. Ка-

¹⁾ Привилегія, сравнивавшая чужеземца съ польскимъ шляхтичемъ.

²⁾ III, 474—475.

залось, неприлично было Христу соглашаться на условия своего подданнаго... Тома предлагает Господу такіа условия: «пусть мнѣ позволено будетъ покопаться и сдѣлать изслѣдованіе надъ рукой Господней» Въ такомъ случаѣ ты, Тома, захочешь послѣ вывѣдать кто, что и кому давала эта рука? Еще говоритъ Тома: «пусть мнѣ позволено будетъ присмотрѣться и къ сердцу Господнему...» А послѣ ты, Тома, захочешь, видно, и овладѣть этимъ сердцемъ? Захочешь знать, къ кому оно имѣетъ влеченіе, что въ немъ дѣлается? Эй, Тома, ты лучше попроси извиненія у Господа, и заслужишь его любовь. Никто ни хотѣлъ торговаться съ Господомъ, а ты, больше всѣхъ провинившійся, добиваешься какихъ-то условій, хочешь связать Господа *paetis conventis*...¹⁾

Въ другомъ мѣстѣ, объясняя притчу въ 18-й гл. евангелія Маттея: *assimilatum est regnum coelorum homini regi*, нашъ проповѣдникъ говоритъ: «Не написалъ ты намъ, св. Матеей, кто такой былъ этотъ человѣкъ—царь. Въ пророческомъ духѣ ты могъ бы открыть намъ даже кто, изъ христіанскихъ ли королей былъ этотъ царь... Какъ бы тамъ ни было, покрайней мѣрѣ для насъ достовѣрно одно—именно, что онъ небылъ изъ польскихъ королей. А откуда это видно?—объ этомъ ясно говорятъ обстоятельства дѣла. Прежде всего этотъ царь хотѣлъ посчитаться съ своимъ слугою или управителемъ, экономомъ: а у насъ, въ Польшѣ, коронныя расчеты принадлежать не королю. Да не польской-то коронѣ и сумма десять тысячъ талантовъ... Потому-что у насъ, въ Польшѣ, прити и чванства довольно, а денегъ мало... Дальше,—не говорятъ теперь польскіе короли: *serve nequam*—раба лукавый; потому что не могутъ... Ктому же этотъ король еще и разгнѣ-

¹⁾ I, 32.

вался: iratus Dominus ejus: а у насъ короли безгнѣвны. Наговорятъ имъ много кое-чего на сеймѣ, не пропустятъ на сеймикахъ, а король, однако, не долженъ гнѣваться, долженъ вести себя такъ, какъ бы этого ничего не видѣлъ и не слышалъ... Наконецъ, не польскихъ королей и это дѣло: tradidit enim tortoribus, отдалъ его палачамъ. Ибо польское право гласитъ: neminem carivabimus, никого не будемъ осуждать на смерть, развѣ того только, кто осужденъ законами, на основаніи слѣдствія. Это tradidit, эта смертная казнь принадлежитъ у насъ градскимъ судамъ, трибуналамъ, сеймовымъ судамъ. Такимъ образомъ, хоть ты, св. Матеей, и не объяснилъ намъ, какого королевства былъ тотъ король, но мы сами достовѣрно узнали, что онъ небылъ изъ теперешнихъ королей польскихъ.»¹⁾

Взявши изъ другой подобной притчи въ 22 главѣ евангелія Матеея текстомъ слова: homini regi и намѣреваясь вывести изъ нихъ тему проповѣди: *тотъ человекъ кто мило сердце*,—Младзяновскій говоритъ въ приступѣ: »Вотъ никакъ не могу я досчитать, сколько лѣтъ имѣлъ св. Матеей, когда писалъ только-что прочитанную мною 22 главу моего евангелія. Вѣроятно, онъ былъ уже старъ въ это время. Кто-нибудь подскажетъ: «именно старъ, потому что имѣлъ слабую память.» Бумага или письмо—это вторая память; а у св. Матеея бумага или писанье не служитъ памятью... Записалъ недавно св. Матеей, что тотъ король, который справилъ нынѣшнюю свадьбу, былъ человекомъ: simile est regnum coelorum homini regi,« и вдругъ, не много ниже, называетъ его уже только королемъ: «rex... autem iratus est» король разгнѣвался. Враги величества сейчасъ же начнутъ пришептывать по этому поводу: »такъ и на самомъ дѣлѣ бываетъ; сначала,

¹⁾ II, 221.

какъ только вступить государь на престоль, то и порядки бывають людскіе, *homini regi*, а послѣ мало по малу государь забываетъ, что онъ человѣкъ, и начинаетъ постоянно смотрѣть сердито: *»rex autem iratus est»*. Вслѣдствіе этого враги величества и будутъ защищать св. Матеея. Они будутъ говорить, что св. Матеей уменьшилъ титулъ этого короля вовсе не по какой нибудь забывчивости, но просто потому, что хотѣлъ выразить этимъ обычай всякаго царствованія, которое бываетъ сначала хорошо, а потомъ такъ себѣ. Другіе напротивъ будутъ разсуждать такъ: «св. Матеей былъ не только старъ, но, научившись любить деньги, а не людей, не имѣлъ и уваженія къ человѣку... Потому-то онъ о королѣ хорошо помнилъ: *rex autem iratus est*, а о человѣкѣ нисколько не заботился, минулъ его». О милое людское любопытство, ошибаешься ты, когда такъ говоришь... Это могло быть прежде, что св. Матеей не обращалъ вниманія на людей, а уважалъ только пановъ, но послѣ обращенія (ко Христу), Матеей сдѣлался уже другимъ... Глосса предлагаетъ ту причину, о которой я упоминалъ въ недавней своей гомиліи, именно: Король этотъ названъ былъ сначала человѣкомъ. А почему? Потому что былъ ласковъ, справлялъ свадьбу, обильно угощалъ: *surge homo, dum invitabat et organa clementiae exercebat*. Но послѣ, когда онъ началъ гнѣваться, когда приказалъ бить *missis exercitibus suis*, когда, предложивши ѣсть, пожалѣлъ бѣдному человѣку платья, говоря: «какъ ты вошелъ сюда, не имѣя брачнаго платья?» когда дѣло пошло уже на мечь, на немилость, *et in ultione rex tantum*, тогда онъ остается только королемъ, а не человѣкомъ. Поэтому я покажу, что тотъ человѣкъ, кто милосердъ. Пусть это будетъ *ad majorem Dei gloriam»* ¹⁾.

Въ другой проповѣди, взявши текстомъ слова предъиду-

¹⁾ II, 163.

щей пригчи (въ 18 гл. Матѳея): *exiratus dominus ejus, tradidit eum tortoribus* и намѣреваясь вывести изъ нихъ уже другую, противоположную нѣсколько прежней тему: *хорошее правительство требуетъ и строгости*, Млодзяновскій уже болѣе примѣнительно къ дѣйствительности разсуждаетъ такъ: > что тамъ слышно при евангельскомъ дворѣ? Король разгнѣвался *iratus!* Для меня это весьма удивительно... Въдь онъ же не дятя—*cuius rex ruer est* и окруженъ не такими, первая мысль и первый вопросъ конхъ послѣ пробужденія отъ сна: что будемъ ѣсть—*et principes ejus mane comedunt?*.. Напротивъ это такой король, который названъ человѣкомъ *homini regi*, которому за его человѣчность всего приличнѣе дать и имя человѣка—*homini regi*. За что же онъ разгнѣвался? Вѣроятно разгнѣвался на полководцевъ, которые не удержали войска, проиграла битву съ палестинскими татарами, да не такъ-то и проиграла, какъ неумѣли ее даже дать, а между тѣмъ поганство вторгнулось въ Палестинскую страну и надѣлало много вреда?... Въ такомъ случаѣ, гнѣвъ ради общественнаго блага самый справедливый гнѣвъ; тотъ не любитъ отечества, кто не гнѣвается. Но, слава Богу, объ этомъ не слышно ниванихъ новостей. Такъ, вѣроятно, король этотъ недоволенъ своей экономіей? Позабирали у него такъ много доходовъ, да и тѣмъ кускомъ, что остался, не хорошо распорядились... А между тѣмъ не ловко: король великій, а доходъ малый; грѣхъ величеству быть убогимъ. Вотъ король этотъ видно и разгнѣвался на нехозяйственное обращеніе съ его доходами: *iratus Dominus*. Но гнѣвъ изъ-за хозяйства это гнѣвъ земледѣльческій, а не королевскій. Въ такомъ случаѣ я уже не знаю, за что и гнѣвается этотъ король, если не гнѣвается ни изъ-за общественныхъ интересовъ, ни изъ-за хозяйскихъ... А можетъ быть его только такъ расписываютъ между людьми, желая, чтобы король былъ совершенно уже безстрастенъ. Чуть

только. что нибудь онъ скажетъ, сейчасъ же сыплются нареканія: «и какой злой! какой сердитый!» Но еслибъ и въ самомъ дѣлѣ было такъ, то вѣдь человекъ же не камень; придется ему иногда и разгнѣваться. Но къ чему спрашивать: отчего король гнѣвается? Отъ того и гнѣвается и долженъ гнѣваться, что онъ король, правитель, начальникъ... Онъ не долженъ быть слишкомъ медовымъ, сладкимъ, въ противномъ случаѣ обсадутъ мухи и шершни. Нынѣшнее евангеліе есть прекрасный образецъ и примѣръ хорошаго правленія. Нужна иногда для правленія и ласкавость: *quia rogasti me*, имѣлъ ее и король этотъ; ибо простилъ большой долгъ своему рабу, просившему его объ этомъ. Но нужна иногда для правленія и суровость, строгость: *tradidit eum tortoribus*; нуженъ и гнѣвъ: *iratus Dominus*... Поэтому я покажу, что хорошее правительство требуетъ и строгости. Пусть это будетъ *ad maiorem Dei gloriam* » ¹⁾).

Отсутствіе всякаго политическаго порядка въ современной проповѣднику Польшѣ, отсутствіе всякой гражданской и общественной дисциплины и на мѣсто всего этого полнѣйшее владычество абсолютнаго своеволія нашли себѣ такое же яркое изображеніе въ толкованіяхъ Млодзяновскаго. Противъ этой стороны жизни своей *отчизны* онъ особенно часто направляетъ свое *казнодѣльское искусство*.

Въ проповѣди на Рождество Богородицы, избравши себѣ для толкованія видѣніе патр. Іаковомъ лѣстницы, Млодзяновскій, по поводу словъ: *et Dominum innoxium scalae*, дѣлаетъ слѣдующія два приспособленія, на послѣднее изъ которыхъ обращаемъ на этотъ разъ вниманіе читателя: «*Et Dominum innoxium scalae*. Говоря по человѣчески, не крѣпко стоять

¹⁾ 214—215.

эта лѣстница, не опирайся на нее, Господи нашъ; потому что конецъ этой лѣстницы опирается на землю и поддерживает ее отъ паденія лежащей Иаковъ, а когда, Господи нашъ, Иаковъ, разоспавшись, начнетъ поворачиваться и качаетъ лѣстницу, то ты, Господи, опираясь на нее, подвергнешься опасности. Выведемъ нравоученіе изъ того, что одинъ конецъ лѣстницы въ небѣ и касается Господа Бога нашего—*innixum scalae*, а другой опирается на землю. Для этого я спрошу: кто это здѣсь лежитъ? Иаковъ! Что жъ это за Иаковъ? Тотъ ли, которому напередъ дадутъ Лію? Тотъ самый! Тотъ ли, которому послѣ дадутъ Рахиль? Тотъ самый! Тотъ ли, который будетъ имѣть еще и Зельфу? Тотъ самый... Да и произойдутъ еще отъ него 12 поколѣній... Такъ соедини же, Иаковъ, эти два: небо и землю. Нужно, чтобы ты думалъ о небѣ, ибо для него ты и созданъ; но нужно также, чтобы ты думалъ и о землѣ, потому что дѣло идетъ о Рахили, о Ліи, о Зельфѣ, о многочисленномъ потомствѣ. Можно вывести отсюда и такое нравоученіе: Господь нашъ опирается на лѣстницѣ; но лѣстница опирается на землѣ. Поэтому люди, принадлежащіе къ радѣ, должны помнить, что вѣра, что Богъ опирается на землѣ, опирается *in statu* на государствѣ: *stantem super terram*; но и *satus* опирается на Богѣ: *innixum scalae*. Погибъ Каменецъ, погибла въ немъ и вѣра: *innixum scalae*.

>Упомянутыя слова: *innixum scalae* опирающагося на лѣстницѣ—70 толковниковъ читаютъ: *incumbentem scalae* лежащаго, почивающаго на лѣстницѣ. Пусть бы только Господь Богъ нашъ имѣлъ такихъ ангеловъ, которые бы никомъ образомъ не захотѣли ступить на лѣстницу; возлѣ лѣстницы кружились бы только, а на лѣстницу—и не спрашивай, тогда вѣроятно правитель міра не имѣлъ бы времени для отдыха, для опочиванья. Еслибы Господь приказывалъ: «стань, ангель, вотъ на эту ступеньку лѣстницы, или вотъ на ту послѣднюю

и иди оттуда по лѣстницѣ до меня», а ангелъ боялся бы, а ангелу не хотѣлось бы ступить, то едва ли бы Господь нашъ могъ опочивать... Еслибы Господь нашъ закричалъ на ангеловъ: «ступайте!», а ангеламъ хотѣлось бы вмѣсто этого быть за *genios lares*, или за *deos penates*, или, говоря проще, сидѣть дома на печкѣ,—тогда и не было бы *ascendentes et descendentes*. Еслибы всякій ангелъ началъ отговариваться: боюсь, Господи, опасно... Боюсь, чтобы не пошатнулась лѣстница; боюсь, чтобы ты, Господи, не приказалъ дернуть подомною ступеньку, не вынесеть, Господи, моя натура этого шатанья, этой постоянной ходьбы взадъ и впередъ», тогда Господь самъ не могъ бы опираться на такой лѣстницѣ... Вообще говоря, Господь нашъ не имѣлъ никакого беспокойства, никакихъ хлопотъ потому, что имѣлъ исправныхъ и послушныхъ исполнителей—ангеловъ. Помѣха для повозки—неисправное колесо. Когда нѣтъ послушанія, то нѣтъ и подчиненія. Душа государствъ—это обдуманное распоряженіе со стороны правительства и неотложное исполненіе со стороны подчиненныхъ. Пусть эти афоризмы будутъ словно ступенки той лѣстницы, съ которой я уже слѣзаю...»¹⁾

Въ гомилиі на Благовѣщеніе Пресв. Богородицы, объясняя первыя слова праздничнаго евангелія: *missus est angelus*, Младзяновскій говоритъ между прочимъ: «Ангелъ могъ такъ сказать Господу Богу нашему: «видно не имѣю я у Тебя Господи никакой милости, ибо Ты меня удаляешь, приказываешь, мнѣ отходить отъ себя... А кто знаетъ, быть можетъ, въ это время вмѣсто меня кто-нибудь другой и воспользуется Твоимъ благословеніемъ.» Могъ и такъ еще сказать ангелъ: «Я, Господи, то и дѣло, что шатаюсь... Кто въ дорогу—все Гавріиль: Гавріиль идетъ къ Даніилу разъ и другой, какъ объ этомъ ясно написано; Гавріиль—и къ Вараку, какъ ду-

¹⁾ IV, 201—202.

мають многіе толковники, Гавріиль и къ Захаріи, и въ прочихъ случаяхъ кто въ дорогу—все Гавріиль, а другіе постоянно сидятъ себѣ дома». Могъ, наконецъ, и вотъ какъ говорить Господу ангель: «Господи, Рафаиль приобрѣлъ въ подобныхъ дѣлахъ сноровку, опытность: такъ, онъ выбиралъ уже жену для Товіи, сваталъ будущую мать. Не мое то дѣло, Господи, трактовать о такой матеріи.» Но вы прервете мою рѣчь: «Я, скажете, постоянно повторяю: могъ ангель сказать то-то и то-то; а можетъ быть и немогъ?»—Почему же не могъ? Вѣроятно потому, что это было посольство высокое, знаменитое, чрезъ которое Богъ вызывалъ на царство благословенную Дѣву... Ктожъ такого посольства не пожелалъ бы принять на себя? Но, видно, такая причина вамъ не понравится, ибо пахнетъ поли икой. Въ такомъ случаѣ лучше будетъ остановиться вотъ на чемъ: потому ангель не отказывается отъ посольства Св. Троицы, что ангель видитъ лице Божіе—*vident faciem Patris mei*; а кто смотритъ на Бога, на общее благо, для того никакое приказаніе не можетъ быть оскорбительнымъ.»¹⁾

Въ гомиліи на Рождество Христово, обративъ вниманіе на выраженіе: *in illo tempore*—во время оно, выраженіе, которымъ начиналось праздничное евангеліе, Младзьяновскій говоритъ: «Какъ это произошло, что церковь въ началѣ всякаго почти евангелія полагаетъ слова: *in illo tempore*? Будетъ ли евангеліе отъ Маттея, обыкновенно полагается это слово: *in illo tempore*; читается ли евангеліе отъ другихъ евангелистовъ, опять оно не опускаетъ словъ: *in illo tempore*. Можно бы предложить этому такую причину: первый евангелистъ Маттеей, чаще и больше другихъ евангелистовъ повторяя эти слова, чрезъ это сильно напечатлѣлъ ихъ въ памяти церкви,

¹⁾ IV, 488.

и церковь такъ согласилась съ Св. Матѳеемъ: «поелику ты, св. Матѳей, прежде другихъ написалъ евангеліе, то пусть же начало каждаго евангелія начинается тѣми словами, которыя тебѣ особенно полюбилась...» Но я приспособлю это и къ правамъ. Полякъ, говорятъ, мудръ по шкодѣ (послѣ бѣды). Пусть же покрайней мѣрѣ исполняется на васъ, панове поляки, *in illo tempore*—во время оно. Когда было между вами несогласіе, невниманіе къ хорошимъ совѣтамъ, то и погибъ Каменецъ. Это было *in illo tempore*: пусть же во времени будетъ полякъ мудръ. Во время оно, когда никто не слушалъ головы, но каждый шелъ по своему, гибла корона: *in illo tempore*. Панъ полякъ, будь же мудръ хоть послѣ бѣды...» ¹⁾.

Въ другой же гоиміи, по поводу словъ притчи: *et cœperunt simul omnes excusare, et incipiunt vniquisque defendere seipsum* (Лук. XIII, 18), Младзяновскій замѣчаетъ между прочимъ: «начали отказываться разомъ, *omnes*, не отдѣльно, не одинъ послѣ другаго, но всѣ разомъ — *omnes*... на зло—такъ единодушное согласіе; а на добро—обыкновенно несогласіе, обыкновенно выступаетъ *nie pozwalam.*» ²⁾.

Взявши текстомъ слова евангельскаго сотника: *sum sub patestate* (Матѳ. VII, 9) и намѣреваясь вывести изъ нихъ тему проповѣди *всякое начальство и старшинство подлежатъ отвѣтственности*, проповѣдникъ говоритъ: «Господинъ сотникъ! вѣрно ты вчера угощалъ компанію, которая, видно, приходила утѣшать тебя въ болѣзни твоего любимаго слуги или сына, а потому у тебя еще не вышла изъ головы вчерашній шумъ, и вотъ ты теперь не помнишь себя. Еслибы тебѣ приснилось, что ты получилъ приказъ отправиться на караулъ, или въ развѣздъ, то я бы еще не удивлялся этому: ибо сонъ—это

¹⁾ IV, 354.

²⁾ I, 281.

привидѣніе. Но на яву, пробудившись, говорить, что ты подчиненъ *sum sub*, что тобою владѣють, а не ты владѣешь— *sum sub potestate*, это для меня весьма дивно... Но, вѣроятно, потому такъ говорятъ сотникъ, потому называетъ и признаетъ себя подчиненнымъ, что онъ еще не полковникъ? Но и полковникъ постоянно говорить: *sum sub*—подчиненъ гетману. Въ такомъ случаѣ, еслибы сотникъ былъ гетманомъ, то ужъ навѣрно забылъ бы помянутое слово? Но и булава (т. е. гетманское достоинство) умѣетъ говорить и дѣйствительно говорить: *sum sub potestate*; гетманъ подчиненъ государю... Въ такомъ случаѣ, еслибы тотъ сотникъ на щитахъ былъ провозглашенъ императоромъ, признанъ самодержцемъ, то уже никакъ не могъ бы выговорить: *sum sub*, и я подчиненъ? Но и государь говорить: *sum sub*; государь господствуетъ надъ людьми, а надъ государемъ законъ. Ну такъ ужъ навѣрное самъ государь не будетъ говорить: *sum sub*, когда ломаетъ законы? Но отсюда-то и произойдетъ наибольшая неволя, наибольшее подчиненіе; ибо наибольшая неволя — это страхъ, боязнь народа. Лучше бояться всѣмъ одного, нежели одному всѣхъ... Всякое могущество падаетъ въ то самое время, когда начинаетъ думать, что оно никому не подчинено. Поэтому я покажу въ нынѣшней проповѣди, что всѣ правительственныя власти громко должны говорить о себѣ: *sum sub* я состою въ подчиненіи, зависимости. Пусть это будетъ *ad maiorem Dei gloriam*¹⁾).

Особенно отличалось въ то время своимъ своеволіемъ, разгнузданностію, отсутвіемъ всякой дисциплины польское *жолнѣрство* (польскіе солдаты). И Млодзяновскій, въ своихъ толкованіяхъ, часто то преподаетъ уроки дисциплины, послушанія и исправности жолнѣрамъ, то самой злой сатирой осмѣиваетъ ихъ обыкновенное тогдашнее поведеніе.

1). II, 300—301.

Такъ, въ одной проповѣди, взявши текстомъ слова того же евангельскаго сотника: *vade et vadit, veni et venit*, Младяновскій выводитъ изъ нихъ тему, что государство стоитъ послушаніемъ и что это качество въ особенности необходимо для жолнѣрскаго сословія людей. Выводу такой темы проповѣдникъ предпосылаетъ такіа рѣчи: «Могучій король! сильный гетманъ! Говорятъ, что турокъ уже надъ Днѣпромъ, а войско ваше, слышно, словно и не войско. Что значить эта тысяча гусаровъ! Для того, чтобы онѣ не убѣжали отъ повинутаго Каменца, я, безъ особенныхъ хлопотъ, могу присовѣтовать хорошее, сформированное и исправное войско и всѣхъ жолнѣровъ одинаково зовутъ. Дивится король, дивятся гетманы: что это за войско, да еще одного имени? Да, господа мои, всѣхъ одинаково зовутъ: *vade et vadit, veni et venit*.»

Для доказательства выведенной темы проповѣдникъ представляетъ въ примѣръ Авраама.

«Трудно противорѣчить тому, что Авраамъ былъ воиномъ. Кто не вѣритъ, пусть идетъ въ Дамаскъ: тамъ есть мѣсто Нова, на которомъ облѣгаютъ кости войска, разбитаго Авраамомъ: *persecutus est eos usque Nova, quae est ad laevam Damasci*. (Быт. XIV, 15). Спросите также объ этомъ король Сеннарскаго, Амарфила, короля Элсарскаго Аріюха, короля Эламскаго Ходоллогомора и короля Мадала.»

«Къ Аврааму, какъ къ воину, Господь говоритъ разъ: *Vade in terram visionis* (Быт. гл. XXII). Что же отвѣчаетъ жолнѣръ—Авраамъ? *et vadit*—пошелъ, да еще *postea consurgens*—вставши ночью. А между тѣмъ Авраамъ могъ бы сказать такъ: «Мнѣ уже не до того, я уже женился, да и сына Господь послалъ уже мнѣ.. Пусть тамъ лучше другіе вмѣсто меня дѣйствуютъ, тѣмъ болѣе, что я имѣю нѣсколько сотъ своихъ людей: *num ravit expeditos vernacolos*.. Вотъ ими бы лучше воспользоваться для этого ночнаго караула, а Авраамъ тѣмъ временемъ можетъ и заснуть.» Нѣтъ, Авраамъ, не такъ: пришелъ приказъ, пришелъ универсалъ отъ Господа воинствъ,

а Domino exercituum, показались wici¹⁾, провозглашено vade, et vadit—и пошелъ Авраамъ, consurgens. «Авраамъ! попроси же прежде съ Сарою; вѣдь ты убьешь ее собственною рукою, если съ нею не попросаешься. Да и подожди еще немного: Сара напечетъ тѣмъ временемъ сухарей, наготовитъ на дорогу копченаго мяса.» Нѣтъ, Авраамъ нехотѣлъ дожидаться провизіи. Nocte consurgens, услышалъ отъ Бога vade, и пошелъ: abiit in locum, quem praesegerat ei Deus. Взявшись за саблю, Авраамъ нехотѣлъ уже прощаться съ женою. Ибо тупѣть стала, облитая слезами прощающейсѣ супруги. Къ тому же Сарра начала бы вырывать у него Исаака: «что ты дѣлаешь! одинъ овъ унасъ, а ты распоряжаешься имъ, какъ бы ихъ было у насъ десять. Нѣтъ какъ угодно, а мой сынъ не будетъ у тебя за денщина.» Авраамъ, чуть только слышалъ слово Господа: vade, такъ оглушенъ былъ этимъ голосомъ, что уже не могъ бы и слышать того, что ему начала бы говорить жена, и потому счелъ лучшимъ и не слушать ее: nocte consurgens.»

Настало время битвы. Противъ Авраама вооружился самъ же Авраамъ. Съ одной стороны стояло ухо Авраама, которое хорошо слышало: vade, а съ другой родительское сердце Авраама: ибо вмѣсто отца ему приходилось стать сыноубійцей. На помощь родительскому сердцу пристало сердце сыновнее, присталъ Исаакъ, пристало не войско, но войско изъ войскъ, пристали цѣлыя царства и народы, имѣвшіе произойти отъ Исаака. Но приходитъ отъ Бога приказъ: «а слышишь ли, Авраамъ: vade! Иди, наступай, бей себя смѣло, смѣло!»

¹⁾ Знаки или письма, которыми сознатель обыкновенно исполняетъ ружье для защиты отечества. Такія воззванія дѣлались обыкновенно три раза: по первому приготавлились, по второму были готовы, а по третьему немедленно выступали въ походъ. Воззванія эти назывались wici, т. е. вѣхи, ибо ихъ призывали къ дѣйствію шестами и развозили въ всеподатствіи.

(ибо Авраамъ какъ бы себя убивалъ, когда убивалъ своего сына). И чтожь Авраамъ? Быстро всмахиваетъ рукою: *extenditque manum* и хватается за саблю, ибо имѣлъ къ ней обычный доступъ: *et arripuit gladium*. Но вдругъ голосъ съ неба: *esse Angelus Domini de coelo clamavit, dicens: Abraham, Abraham!*

«Для чего это ангелъ съ неба закричалъ на Авраама? Вѣдь ангелъ существо быстрое, онъ могъ бы закричать на Авраама и не съ неба? Вѣроятно ангелъ боялся нѣкотораго замедленія. Но какоежь тутъ, ангелъ, вышло бы замедленіе, еслибы ты прошелъ пространство отъ неба до Авраама? Вѣдь ты могъ бы сдѣлать это въ одно мгновение? — Но ангелу понравилось и скоро закричать, и съ неба закричать.»

«А недовольно ли было бы, ангелъ Господень, еслибы ты закричалъ на Авраама голосомъ пана родственника Исаакова—Лота, совѣтуя и прося: не обнажай сабли, Авраамъ? Ангелъ думалъ, что этого было недостаточно; вотому что родственникъ не въ силахъ былъ бы остановить мечъ, данный въ руки самимъ Богомъ... Въ такомъ случаѣ, нужно было бы закричать голосомъ Сары.. А Авраамъ непременно узналъ бы ея голосъ и послушался бы его, тѣмъ болѣе что этотъ голосъ былъ бы въ пользу общаго ихъ сына. Но и Сары не послушалъ бы Авраамъ... У него въ ушахъ гремѣло одно Божіе слово: *vade!* Вотъ потому-то ангелу показалось лучшимъ, чтобы этотъ голосъ былъ съ неба.»

«Ну, положимъ, ангелъ Господень, пусть уже этотъ голосъ будетъ съ неба... Но для чего же ты два раза вызываешь къ Аврааму: Авраамъ, Авраамъ!? Вѣдь онъ не оказался бы глухимъ, еслибы ты закричалъ на него и одинъ разъ? Авраамъ слышалъ уже разъ голосъ Господень: *vade!* Этотъ голосъ дотога завалилъ ему уши, взялъ такое господство надъ ними, что никакимъ образомъ не позволялъ бы выгнать себя изъ

нихъ единичнымъ крикомъ... Что дѣлаетъ поэтому ангель? Когда хотять выбить забитый крѣпко клинъ, то недостаточно ударить его одинъ только разъ, а нужно ударить и другой. Такъ поступаетъ и ангель. Чтобы выбить изъ ушей Авраама прелнй голосъ, прелнее *vade*, онъ кричитъ на Авраама не одинъ разъ, но и другой. Говоритъ св. Амвросій: *ex uno vox ferientis impetum revocare non potest*. Еслибы ангель закричалъ одинъ только разъ: Авраамъ!, то Аврааму, пожалуй, слышалось бы что-то, но какъ будто за стѣною; потому что у него въ ухахъ сильно еще гремѣло бы: *vade*. Только за другимъ разомъ онъ могъ явственно услышать это: Авраамъ! Только за другимъ разомъ могло выступить изъ его ушей: *vade* и только за другимъ разомъ могло вступить въ уши: *non extendas manum*. «Уже, Авраамъ, протрубили отступленіе; саблю въ ножны: *non extendas manum*; ступай уже себѣ; пришелъ уже другой приказъ, наступило другое *vade*: иди домой съ мѣста битвы.»

«Боже! пероди и во всѣхъ войскахъ нашихъ это *vade et vadit*. Прикажутъ: «въ лагери!» — такъ не нужно откладывать и плестись изъ села въ село, чтобы улизнуть отъ стычки; но нужно сейчасъ же исполнить приказаніе: *veni et venit*»¹⁾).

Въ проповѣди на Вознесеніе Господне, рѣшая вопросъ, почему ангелы, явившіеся апостоламъ послѣ вознесенія, были одѣты и одѣты именно въ бѣлыя одежды, Младаяновскій говоритъ между прочимъ: «Рождается Господь нашъ, ангелы сейчасъ же окружаютъ его и составляютъ его свиту: *et subito*, говоритъ Евангеліе, *tacta est cum angelo multitudo militiae caelestis*. Вотъ настоящій военный порядокъ! Не тянулась regimenty за regimentами, знамена за знаменами, но *subito tacta est multitudo militiae coelestis*, сейчасъ, безотлагательно явилось множество небеснаго воинства. Первое достоинство войска

¹⁾ II, 295—296.

это быстрота, расторопность гетмана.— Возносится Господь нашъ на небо, Дѣянїя Апостольскїя рассказываютъ, что тоже явились два ангела, но одѣтые въ бѣлыя одежды. Что это значитъ: когда ангелы явились ко двору Христа при Его рожденїи, то не описывается, въ какой они были одеждѣ, а когда явились при вознесенїи Христовомъ, то ясно говорится, что они имѣли бѣлую одежду? Вѣдь и тѣ были такіе же ангелы, какъ и эти? Къ тому же это могло быть поводомъ какого нибудь неудовольствїя между ними: эти въ одеждѣ, а тѣ безъ одежды. Что явившихся при вознесенїи было двое, это, положимъ, доказательство того, что никогда ненужно полагаться на одного свидѣтеля, хотя бы онъ былъ и ангель. Да притомъ же эти ангелы имѣли тамъ говорить не только съ учениками, но и съ ученицами; а съ этими послѣдними, хотя бы и ангелу, приличнѣе говорить въ парѣ, при товарищѣ. Но вотъ вопросъ— почему они были въ одеждѣ, а тѣ безъ одежды?

Разныя причины этого предполагаетъ проповѣдникъ, но говорить между прочимъ, что «можно объяснить это и вотъ какъ: когда кто жолнѣръ *militiae*, но чѣмъ занимается? музыкой, пѣніемъ, вообще проводить время весело,—то ненадѣйся уже тамъ порядка; будутъ тогда жолнѣры и не покрыты, безъ одежды, потому что, повстинѣ, эта музыка, это пѣніе не ходятъ вмѣстѣ съ жолнѣрствомъ. Впрочемъ запрещать это жолнѣрамъ совершенно негодится; ибо и само небесное жолнѣрство тоже веселится себѣ. Но ангелы, явившіеся при вознесенїи, не называются уже жолнѣрами, у которыхъ иногда не стааетъ жалованья, не стааетъ, поѣтому, и одежды. Вотъ они и являются уже одѣтыми, покрытыми. Вѣрно они были не простые жолнѣры, но достоинствомъ какъ бы воеводы, по словамъ Августина: *duo palatini coelestis imperii diriguntur* ¹⁾).

Рассказывая въ одной проповѣди исторїю изгнанїя Иису-

¹⁾ IV, 27—28.

сомъ Христомъ бѣса, имя коего было *леиомъ* (Марк. V, 2—9). Младяновскій говоритъ: «Встрѣтился разъ Господу Иисусу бѣсноватый человѣкъ. Господь спрашиваетъ бѣса: какъ тебя зовутъ? Бѣсъ отвѣчаетъ: *legio*—полкъ, *quia multi sumus* ибо насъ много.—О, бѣсъ, бѣсъ! Видно у тебя совершенно ничего нѣтъ. Напрасно сказаль ты когда-то, что можешь отдать Иисусу весь свѣтъ, если онъ поклонится тебѣ. Нѣтъ, видно ты не имѣешь ни одной деревни. Еслибы у тебя была хоть одна деревня, о, не назвалъ бы ты себя *legio*—полкъ. Потому что ты бы боялся, чтобы жолнѣры, разсердившись на тебя за то, что ты принялъ на себя ихъ титулъ, не наѣхали на твою деревню и изъ мести не опустошили ея. Нѣтъ, бѣсъ, ты, бѣдняга не имѣешь видно и одной деревушки».

«Гдѣ жилъ этотъ бѣсъ—полкъ, *legio*? Св. Маркъ отвѣчаетъ: жилъ во гробахъ. Предлагаю себѣ вопросъ: почему этотъ бѣсъ, прозванный *legio*—полкъ, жилъ во гробѣ? Вѣрно онъ думаль, что жолнѣры будутъ сердиться на него за прозвище *полкъ*, и потому, желая гдѣ нибудь скрыться отъ нихъ, такъ говорилъ самъ себѣ: и не безопасно скрываться отъ нихъ гдѣ нибудь въ хатѣ, въ каморѣ, сараѣ, въ хлѣбномъ амбарѣ: вездѣ они тамъ бывають, отъ нихъ скроешься развѣ только во гробѣ: *solum superest mihi sepulchrum*». А можетъ быть и потому этотъ *полкъ* жилъ во гробахъ, что состоялъ, видно, не изъ хорошихъ жолнѣровъ, которые смѣло идутъ на войну, но изъ такихъ, что готовы скорѣе спрятаться въ землю, когда приходитъ дѣло до боя.»

«Видитъ бѣсъ, что ему придется выдти изъ человѣка, а потому, замѣтивши стадо свиней, проситъ Господа: *mitte nos in porcos* пусть мы ввидемъ въ этихъ свиней. Бѣсъ! куда же дѣвалась твоя давняя гордость? Вѣдь ты хотѣлъ было сидѣть на полуночи—хотѣлъ здѣсь имѣть свой царскій престолъ? Теперь бѣсъ спустиль, какъ видите, свою спѣсь: пойду уже я

говорить, въ свиней. Бѣсъ! но ты сдѣлаешься омерзительнымъ для христіанъ, ибо попортишь имъ свиней; но nebudeшь имѣть мѣста и у жидовъ, турокъ и татаръ, ибо чрезъ этихъ свиней и самъ сдѣлаешься для нихъ гадкимъ. Но бѣсъ свое: mitte nos in porcos—пойду таки въ свиней. Отчего свинина показалась такою вкусною бѣсу?—Предложилъ бы я этому такую причину: полюбивши титулъ legio—полкъ, бѣсъ и въ самомъ своемъ аппетитѣ хотѣлъ показать аппетитъ полковой, жолнѣрскій. Военные люди обыкновенно любятъ свинину разлагаго рода: свиное сало, колбасы, ветчину. Вотъ и этотъ бѣсъ, по имени полкъ, по жолнѣрскому обычаю, тоже берется за свинину: mitte nos in porcos» ¹⁾).

Въ другой проповѣди, взявши для толкованія ту же евангельскую исторію, Младяновскій говоритъ между прочимъ: «Бѣсъ, вошедши въ человѣческое тѣло, сдѣлался вдругъ жолнѣромъ и назвалъ себя legio—полкъ. Вѣроятно онъ выразилъ этимъ тѣхъ, которымъ сначала хочется на войну, но потомъ скоро и пропадаетъ охота. Бѣсъ потому и сдѣлался жолнѣромъ, что зналъ, что ему не долго придется быть имъ, что Господь Иисусъ скоро прикажетъ ему свить знамя. Не удивительно поэтому, что у бѣса явилась такая отвага—сдѣлаться вдругъ жолнѣромъ. Еслибы бѣсу пришлось идти на войну, или жить въ лагеряхъ, о, не слишкомъ бы онъ спѣшилъ въ это званіе. Но такъ какъ онъ зналъ, что ему придется только пугать и обдирать людей, что не будетъ на него ни суда, ни расправы, то и захотѣлось ему стать жолнѣромъ. А хорошіежь были жолнѣры изъ этихъ бѣсовъ? Куда тамъ! они были хороши только пугать да обдирать людей, а не биться. Что это у меня за храбрость, когда вы на одного человѣка, на одного поселнина ударили цѣлой толпой!» ²⁾).

¹⁾ II, 58—61.

²⁾ II, 205.

Въ одной гомиліи, предметомъ коей было толкованіе первой главы евангелія Маттея, проповѣдникъ слѣдующимъ образомъ изъясняетъ 4-й стихъ этой главы: *Agam autem genuit Aminadab; Aminadab autem genuit Naasson*: «Слово *Aminadab* съ еврейскаго значить *spontaneus vel voluntarius*—*охочій* или *вольный*; можно перевести и тѣмъ словомъ, которое хотя и съ латинскаго, но сдѣлалось уже польскимъ, именно *voluntariusz*—*волонтеръ* ¹⁾. Этотъ *Aminadab* оставилъ послѣ себя сына *Naasson*'а, что значить *serpentinus*—*змѣиный*, какъ говоритъ *Glossa interlinearis*. У насъ въ Польшѣ есть жолнѣры, которыхъ зовутъ волонтерами. Чего же нужно обыкновенно ожидать послѣ нихъ? А вотъ чего: когда они собираются въ лагерь, то нейдутъ прямо, а настоящей змѣйкой извиваются по *Корошѣ*. *Serpentinus*; если останутся гдѣ нибудь, то нужно уходить отъ нихъ, какъ отъ змѣй: *voluntarius—serpentinus*. И вообще если вольность слишкомъ велика, если всякій дѣлаетъ что хочетъ—*voluntarius*, а слушать и бояться закона и не думать—*voluntarius*, то одинъ на другаго будетъ шипѣть, словно твоей змѣй на чужую голову» ²⁾).

Въ часы, когда жолнѣрское самоволіе наиболѣе разгуливалось, именно въ часы рокошей, конфедерацій и звонзговъ, особенно плохо приходилось церковнымъ и монастырскимъ имѣніямъ, которыхъ тогда такъ много было въ Польшѣ. Рокошане и конфедераты безвозбранно грабили ихъ и налагали на нихъ всевозможныя контрибуціи. Млодзяновскаго это чрезвычайно оскорбляло и онъ во многихъ случаяхъ свойственнымъ ему образомъ даетъ замѣтить полякамъ, какъ онъ смотритъ на подобное ихъ въ этомъ отношеніи поведеніе. Вотъ какъ, на

¹⁾ Этими именемъ называются въ Польшѣ тѣ, которые служили на войнѣ по доброй волѣ—безъ жалованья и сколько угодно времени, но повинуваясь военнымъ законамъ.

²⁾ IV, 316.

примѣръ, въ одномъ словѣ проповѣданникъ журить за это своихъ соотечественниковъ, воспользовавшись однимъ фактомъ изъ исторіи Давида:» Счастье твое, Давидъ, что ты король и что ты теперь уже на небѣ. А то навѣрно на тебя поданъ былъ бы позывъ.—Съ чей же стороны? со стороны моей и всего духовенства и то о двухъ предметахъ. Ктонибудь сейчасъ замѣтитъ: «Вѣрно они будутъ позывать Давида за Псалтирь, которую онъ составилъ.» О, нѣтъ, не за Псалтирь; ибо всѣ мы читаемъ охотно хоть и длинныя молитвы. Мы будемъ позывать тебя Давидъ, прежде всего за то, что ты, пришедши къ каплану Ахимелеху, взялъ у него мечъ Голиафа. Самъ же ты принесъ этотъ мечъ въ храмъ, повѣсилъ его при алтарѣ, а теперь вдругъ отбираешь его назадъ. Вы такъ будете защищать Давида: «это ябеда на Давида, а не законный позывъ. Онъ хорошо сдѣлалъ, что взялъ назадъ этотъ мечъ. Развѣ первосвященнику идетъ оружіе? Прилично ли, чтобы онъ, одѣваясь къ алтарю въ ефодъ, прицѣплялъ себѣ при этомъ и какоенибудь оружіе?» Панове! не за то мы хотимъ позывать Давида, не за то, что онъ отобралъ мечъ у самого Ахимелеха, нѣтъ; мы не хотимъ вдаваться въ такія дѣла. Мы за то хотимъ позывать Давида, что онъ худымъ своимъ примѣромъ соблазнилъ поляковъ; во время войны и они новушаются на церковныя имѣнія—на навѣшенныя таблички, на украшенія Господнихъ храмовъ, а что хуже всего—порываясь, общаются все вознаградить, но послѣ объ этомъ пес *popinetur*—и вспомнить объ этомъ нехотятъ. Самъ Давидъ, оправдываясь, отвѣчаетъ: «я не употребилъ никакого насилія надъ Ахимелехомъ съ цѣлію ободрать святилище Господне: онъ самъ, добровольно, уступилъ мнѣ тотъ мечъ: *si istum vis tollere tolle*, если хочешь его взять, то возьми. Что жъ я здѣсь виноватъ? А если духовенство думаетъ, что это *carit alienationem*—вопреки его праву, то пусть позываетъ себѣ Ахимелеха, а мнѣ пусть дастъ

повой. • Что же мы сдѣлаемъ? ты, Ахимелехъ, хоть и ветхозавѣтный священникъ, но все же священникъ, не будемъ же ссориться между собою, но вмѣстѣ съ этимъ освободимъ отъ этого дѣла и Давида, давши ему впрочемъ такую замѣтку Давидъ, пока ты былъ молодъ; то справлялся ты съ самимъ Голиафомъ; пока дослуживался колечка Сауловой дочери, то ловилъ ты и билъ самихъ филистимлянъ. Но какъ скоро ты женился *gesser regis*, такъ вдругъ и сдѣлался домохозяиномъ: Мелхола отпоясываетъ у тебя саблю и ты поэтому привыкаешь забывать ее дома и долженъ потомъ кланяться изъ за нея хоть бы и каплану Ахимелеху. Значитъ, касательно перваго пункта, мы почти что уже квиты съ Давидомъ. Но, Давидъ, у насъ есть еще и другой предметъ для позова: ты соблазнилъ нашихъ воиновъ: ты тоже забиралъ хлѣбъ съ церковныхъ имѣній и когда бѣдняжка священникъ не имѣлъ другаго хлѣба, кромѣ хлѣба священнаго, хлѣба причащенія — *panes propositio- nis*, ты отнял у него и этотъ» ¹⁾.

Объясняя въ одной гомиліи притчу о *милосердномъ самарянинѣ*, Млодзяновскій, по новоду словъ: *plagis improbitis, abierunt* — *язвы возложше* (разбойники) *отъидоша* (Лук. 10, 30) дѣлаетъ, между прочимъ, такое замѣчаніе: «Подождите, милые разбойники, присмотритесь ка въ даль: вотъ тамъ плетется левитъ, а свади его идетъ еще священникъ. Но разбойники не захотѣли разбивать священника — *abierunt*. Такъ-то, у разбойниковъ было старое правило — не разбивать священниковъ. О, если бы это старое правило и доселѣ удерживалось, — не были бы опустошены церковныя имѣнія» ²⁾.

Польскіе суды такими же шутивно-сатирическими красками изображены въ толкованіяхъ Млодзяновскаго. Вотъ, на-

¹⁾ II, 186—187.

²⁾ I, 453.

примѣръ, какъ въ одной проповѣди рисуется онъ выборъ депутатовъ на трибуналъ: «Храмъ Соломоновъ, между другими принадлежностями, и украшениями, имѣлъ также и столъ, на которомъ полагалось 12 хлѣбовъ и который назывался *mensa propositionis* *столъ предложенія*. Иосифъ (Флавій) въ своей исторіи, раввинъ (*sic*) и *magister historiae scholasticae* (?) называютъ этотъ столъ *mensa responsorum*—*столамъ отвѣтовъ*. Это легко можно приспособить къ нравамъ. Собираются паны шляхта на депутатскій сеймикъ. Каждый долженъ присягнуть, что онъ не будетъ употреблять никакихъ проговоровъ съ цѣлію быть выбраннымъ въ депутаты. Что же однако онъ дѣлаетъ? Понапрашиваетъ въ себѣ своей братьи шляхты, устраиваетъ банкетъ—и вотъ на этомъ банкетѣ выходитъ такая *mensa propositionis*: первое и самое большее блюдо говоритъ: «а хорошо бы его милость выбрать депутатомъ; другое, тоже отлично приготовленное, также начинаетъ пришепывать: «да, правду сказалъ панъ полумисокъ: нужно бы его милость выбрать депутатомъ». Паны мелкія блюда повторяютъ тоже самое—и вотъ выходитъ *mensa propositionis*—*столъ предложенія*. Но потомъ вдругъ этотъ столъ предложенія превращается въ столъ голосовъ—*mensa responsorum*. Ктонибудь изъ гостей начинаетъ открыто уже говорить хозяину: не отговаривайся, вава милость, отъ такого подвига; это будетъ честью для воеводствъ нашихъ; возмись за это! И такимъ образомъ этотъ столъ, будучи *mensa propositionis*, былъ вмѣстѣ и *mensa responsorum*: его милости—хозяину обѣщаны голоса и избирательные шары! ¹⁾ По поводу словъ псалма: *mandatum lucerna est, et lex lux*—проповѣдникъ говоритъ: «дѣйствительно, въ нашей Коронѣ законъ—это свѣтъ. Коронному трибуналу дается титулъ: *Iasnie-oswiecony Tribunał*. А откуда это ясное освѣщеніе?—*Lex—lux*:

¹⁾ IV, 581.

законъ, судъ, трибуналъ—это свѣтъ. Но что это за различіе? Одинъ и тотъ же законъ, или заповѣдь, называется разъ каганцемъ или лампой—*mandatum-lucerna*, а другой вообще свѣтомъ *et lex lux*. Вѣроятно здѣсь выражается вотъ что: въ одинъ годъ трибуналъ бываетъ словно каганецъ: нужно все ему поддавать, подливать; онъ свѣтитъ все посредствомъ чумаго, какъ лампа посредствомъ масла. А въ другой годъ трибуналъ бываетъ словно свѣтъ солнечный, который ни отъ кого не беретъ, чумаго не требуетъ, а свѣтитъ самъ собственнымъ свѣтомъ» ¹⁾).

Въ одной гомиліи, изъясняя первыя слова череднаго евангелія: *arrępinqantes ei publicani et peccatores* (Лук. 15, 1), Младзяновскій задаетъ вопросъ: почему это стоятъ вмѣстѣ: *publicani* и *peccatores* и рѣшаетъ его между прочимъ такъ: «Слово *publicanus*—мытарь Ульціанъ объясняетъ такъ: *publicani sunt, qui publico fruuntur*. Трудно не согрѣшить, занимаясь общественными дѣлами, блудя общественные интересы. Поэтому и ходятъ вмѣстѣ: *publicanus* съ *peccator*. Да и членъ трибунала послѣ отправления трибунальской обязанности, не всегда выходитъ достойнымъ канонизаціи» ²⁾).

Въ другой гомиліи, объясняя первыя слова евангелія: *videns civitatem, flevit* (Лук: 19, 41), Младзяновскій дѣлаетъ, между прочимъ, такое сближеніе: «Заплакалъ Господь Іисусъ, чуть только посмотрѣлъ на Іерусалимъ. Но и Люблинъ имѣетъ такое свойство, что иногда причиняетъ плачь, выжимаетъ изъ глазъ слезы... *videns civitatem, flevit*: чуть только увидѣлъ челоуѣкъ Люблинъ, чуть только еще издали—съ горы взглянулъ на него, сейчасъ же—въ плачь. Ибо думаетъ себѣ челоуѣкъ: «проиграю ли дѣло, или выиграю, а все же придется вынуть

¹⁾ I, 386.

²⁾ I, 265.

изъ кармана немного шеляговъ. И вотъ онъ слезами переполаскиваетъ свои деньги ¹⁾).

Разсказывая въ одномъ словѣ о Синайскомъ законодательствѣ, проповѣдникъ говоритъ: «Даетъ Господь Богъ законъ свой евреямъ. Для того, чтобы этотъ законъ имѣлъ большую достовѣрность, Богъ повелѣлъ его записать, и вотъ въ этомъ записываньи Моисей проводитъ цѣлые сорокъ дней. Теперь удивляйся, что трибуналь судить иногда слишкомъ продолжительно, медленно, когда самъ Богъ одно дѣло держитъ сорокъ дней. Удивляйся, что изъ канцелярїи уѣзднаго суда не скоро выходятъ документы, когда Богъ для написанїя десяти словъ медлитъ сорокъ дней. Удивляйся, что иногда король не скоро что нибудь подписываетъ, когда писанья Господа господей и Его руки Моисей ждетъ цѣлые сорокъ дней!» ²⁾.

Разъ, для одного своего *предпрїятїя*—именно для того, чтобы доказать тому: *всѣ на свѣтъ тѣлнно и скоропреходяще*, нашъ проповѣдникъ съелъ удобнымъ воспользоваться извѣстнымъ вопросомъ Бога къ Адаму: *Адаме гдѣ еси?* и отвѣтомъ Адама: *Vocavit Dominus Deus: Adam, ubi es.* Будемъ толковать это мѣсто Писанїя слово по слову. *Vocavit.* Господи мой! Не нужно было еще звать къ Адаму, а нужно было сразу наступить на него иц десемі стіііне, имѣя вснїя для этого улики—*lucе meridiana clariorе*: нужно было сейчасъ же приказать взять его на пытки—для того, чтобы онъ сознался, съ кѣмъ онъ говорилъ, съ кѣмъ имѣлъ сношенїя, что злое думалъ для чело-вѣческаго рода, какъ споваривался на Бога съ змѣею, а по-томъ *quintagio* процессу судить его, не требуя ни чистца, ни свидѣтелей. Господь отвѣчаетъ: судить, не удостовѣрившись, не переслѣдоваши дѣла—Каиафовскїй это судъ: *quid adhuc*

¹⁾ I, 392. Трибуналь, какъ извѣстно, собирался въ Люблинѣ.

²⁾ I, 237.

egemus testibus? Поэтому я дамъ для всѣхъ правило суда: пусть законъ идетъ закономъ, статутъ статутомъ. Второе слово: *Dominus Deus*. Господи, Господи мой! Развѣ нѣтъ тамъ у Тебя какихъ нибудь слугъ, надежныхъ ангеловъ? Не вдавайся самъ въ это дѣло, поручи его уже имъ. Вѣдь тамъ есть у Тебя одинъ, что ходитъ съ огненнымъ мечемъ: ударить онъ Адама въ шею; есть и другой—съ трубою: *venite ad iudicium*. А лучше всего поручи это дѣло ихъ неприятелю—тому же самому змѣю, который подговоривши Адама и Еву на зло, самъ хочетъ выйти изъ всего чистымъ. Господь говоритъ: самъ Я имѣю голову; нехочу я, чтобы кто нибудь другой управлялъ за меня миромъ. Третье слово: *Adam, ubi es?* Господи! А почему же ты не спрашивалъ о Евѣ? Вѣдь человекъ Адамъ, человекъ и Ева; согрѣшилъ Адамъ, согрѣшила и Ева. Почему же ты объ Адамѣ спрашиваешь, а объ Евѣ забываешь? Учить этимъ Господь двумъ вещамъ: во первыхъ, хотя бы женщина въ чемъ нибудь и погрѣшила, не нужно вдаваться объ этомъ въ разговоры, нужно это утаить, закрыть. Такъ и Богъ, наступивши на грѣшнаго Адама, умалчиваетъ о Евѣ. Во вторыхъ, всѣ мы должны подражать Господу Богу. Спрашивайте же и вы, поэтому, хозяинъ, объ Адамѣ, но никогда о чужой Евѣ.

«Спросилъ Господь Богъ нашъ Адама: *ubi es?* гдѣ ты Адамъ? а Адамъ непонялъ Господа: не отвѣчаетъ—гдѣ онъ, а только говоритъ: *vocem tuam audivi in paradiso*—я услышалъ голосъ твой. А политика гдѣ, Адамъ? Почему ты не говоришь: Господи, или Боже мой—я услышалъ твой голосъ,—а просто: я услышалъ голосъ твой: *vocem tuam audivi?* Да тебя, Адамъ, вовсе не спрашиваютъ о томъ, слышалъ ли ты голосъ Господень, но о томъ спрашиваютъ тебя—*ubi es*—гдѣ ты? Адамъ поправляется: *et timui, eo quod nudus essem*—я убоился, ибо я нагъ. Да не объ этомъ же тебя спрашиваютъ, Адамъ, боишься ты, или нѣтъ, въ какой ты тамъ одеждѣ, или ты безъ одежды; но о томъ,

гдѣ ты—ubi es? Адамъ кончаетъ свой отвѣтъ: et abscondi me — и скрылся. Не о томъ тебя спрашиваютъ, Адамъ, скрылся ли ты и почему скрылся, но гдѣ ты: ubi es? Но какъ же лучше и спасительнѣе было отвѣтить Адаму? Такому отвѣту научаетъ Филонъ: Ad illud: ubi es, proprio respondere poterat: nusquam. На вопросъ; гдѣ ты? хорошо было бы отвѣтить nusquam нигдѣ. Но, Филонъ, вѣдь Адамъ былъ тогда въ раю, вѣдь онъ скрылся подъ фиговое дерево, какъ же это онъ былъ нигдѣ nusquam? Умнѣйшій изъ раввиновъ приевокуялетъ, сообразно съ мнѣмъ предпріятіемъ: eo, quod res humanae nusquam in eodem statu manent потому былъ нигдѣ, что предметы міра сего никогда не остаются на одномъ мѣстѣ. Смотрите теперь, какъ все въ въ мірѣ тлѣнно, скоропреходяще, какъ все modicum! ¹⁾.

Положеніе крестьянъ въ современной проповѣднику Польнѣ тоже нашло себѣ выраженіе въ толкованіяхъ Младзеновскаго.

Такъ, объясняя слѣдующій стихъ одного псалма: quia inclinavit aurem suam mihi, et in diebus meis invocabo, проповѣдникъ говоритъ: «что это за *свои дни* in diebus meis? Въ какіе это *свои дни* Пророкъ хочетъ взывать къ Господу Богу? Всѣ дни суть собственность Господа Бога нашего; ибо они происходятъ отъ небснаго круговращенія. А чьежъ это дѣло небесное круговращеніе? Ничье, какъ только Господа Бога нашего. Почему же, однако, псалмопѣвецъ не говоритъ: я буду взывать во дни *данные Богомъ*, но въ *свои дни* in diebus meis? Св. Августинъ говоритъ, что подъ этими нашими днями разумѣются дни нашей грѣховности: dies mortalitatis nostrae, qui nostri dies dicuntur, quia nos ipsi, peccando, nobis illos fecimus, которые мы сами, грѣша, сдѣлали своими. Какъ же это грѣша, можно дѣлать дни *своими*? Дѣйствительно, на моей еще памяти уста-

¹⁾ I, 88—84.

новленъ въ львовской архіепископіи праздникъ св. Іосифа; въ недавнее время также установленъ праздникъ св. Франциска въ епископіи познанской; но чтобы люди могли дѣлать для себя дни, я никакъ не могу выразумѣть этого. Истолюю—ка я это вотъ какъ: шляхта сдѣлала для себя всѣ дни *недѣлей* (воскресеньемъ, которая на польскомъ языкѣ называется такъ отъ недѣланія; ибо дѣлать, работать въ этотъ день негодится. Иностранцы упрекаютъ насъ, что наша шляхта постоянно въ праздности. Вѣдь вы слышали слѣдующіе стихи:

Nobiles poloni
Equites boni,
Gens bellicosa,
Sed otiosa. ¹⁾.

Проволя такимъ образомъ время въ праздности, шляхта и сдѣлала для себя всѣ дни недѣлей. Но я не хочу упрекать въ этомъ шляхетскій народъ... однако, всетаки настаиваю на своемъ, что шляхта сдѣлала для себя всѣ дни недѣлей. Какъ же это? Нужно позаимствовать науки и у инфимистовъ. Милые инфимисты! какъ полатыни недѣля? Инфимисты отвѣчаютъ: *dies Dominicus*, буквально значитъ Господній день. И такъ недѣля—это Господній, панскій день. «А хлопъ пусть ѣдетъ на торгъ, или на мельницу, а иногда и по дрова въ лѣсъ, вѣдь это недѣля—день панскій, день панщизны; въ понедѣльникъ будешь орать, во вторникъ молотить, и такъ день за днемъ, все день панскій—день панщизны. А вѣдь такое положеніе дѣла не можетъ нравиться Господу Богу: *ressando, nobis illos fecimus*. Ибо они (крестьяне) суть только подданные, а не невольники. Нужно помнить, чтобы такое обращеніе съ ними

¹⁾ Польскіе шляхтичи — хорошіе всадники; народъ воинственный, но праздный.

слишкомъ уже имъ не надоѣло. Sapiienti sat: Если же (выписываемъ уже заурядъ и другое толкованіе) вся чья нибудь жизнь проходить въ суетѣ, въ удовольствіяхъ свѣта; то такіе всю свою жизнь дѣлаютъ пятницей и въ языческомъ (т. е. римскомъ), и въ польскомъ ея названіи. Какъ языческій языкъ называетъ пятницу? Названіе начинается такъ: dies Ve... (т. е. Veneris). А я скажу: dies vae, *день бѣды*; ибо такіе дѣлаютъ слишкомъ труднымъ свое спасеніе. Въ пятницу мы, христіане, обыкновенно постимся; но часто нашими грѣхами и всѣ дни мы дѣлаемъ для себя пятницу: ибо доходитъ иногда дотого, что и въ недѣлю, и въ праздниѣ нечего бываетъ положить въ ротъ. Расточительность рождаѣтъ нужду. Кто даетъ слишкомъ долго? тотъ, кто даетъ умѣренно... А когда наступаетъ наибольшая меланхолія? тогда, когда послѣ: *давай слышно: нѣтъ...* *Peccando, nobis illos fecimus* ¹⁾).

Въ гомилиі о страданіяхъ Іисуса Христа, изъясняя слова евангелія: *hunc angariaverunt, ut tolleret crucem Ejus—сему* (Симону) *задѣша понести крестъ Его* (Матѣ. 27, 32), Млодзяновскій говоритъ между прочимъ: «Приходитъ человѣкъ изъ села въ городъ; думалъ, что примутъ его здѣсь, какъ гостя, надѣялся, что въ городѣ люди, поелику богаты, окажутъ ему какую—нибудь милость, тѣмъ болѣе, что этотъ селянинъ Симонъ съ еврейскаго значитъ: *obediens*—*послушный*. А ему вотъ что: *hunc angariaverunt, ut tolleret crucem ejus*. У насъ множество такихъ Симоновъ... скажутъ ли ему: съ сѣкирой, съ серпомъ, съ косою, съ цѣпомъ, Симонъ—*obediens* слушаетъ бѣдняга; идетъ въ городъ, чуть только вошелъ въ него, что же его ожидаѣтъ? *Angaria! angariaverunt eum*: тотъ требуетъ абызиза; тотъ обьисквиваѣтъ, что онъ везетъ, что не-

¹⁾ I, 250—261.

сеть, а караульные берутъ что хотять, и исполняется на бѣдномъ мужичкѣ: *augatiavegunt eum.*»¹⁾).

По поводу словъ Иисуса Христа къ 70 ученикамъ: *messis multa, operarii autem pauci*—*жатвы много, дѣлателей же мало* (Луки 10, 2), Млодзяновскій дѣлаетъ такое сближеніе: «Давнія евангельскія времена обновились въ Украинѣ. Здѣсь бываетъ падалица: послѣ посѣва одного года, на другой безъ всякаго уже посѣва родится хлѣбъ—*messis multa*. Но чтожь? Народъ обобранъ, забить, и страна изъ странъ превратилась въ вотчину: *rogate ergo Dominum messis: Господи! возврати намъ эти провинціи—засели ихъ!*»²⁾).

Въ другомъ мѣстѣ, объясняя слова Иисуса Христа: *attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces* (Матѣ. 7, 5.), Млодзяновскій разсуждаетъ такъ: «Предлагаю себѣ вопросъ: почему это не овца покрывается волкомъ, но волкъ овцей? Заимствую причину изъ философіи. Философія спрашиваетъ: двѣ души, или двѣ формы, могутъ ли совмѣститься въ одномъ тѣлѣ? Многіе умные люди говорятъ, что это дѣйствительно можетъ быть, но только по особенной, чудесной Божьей силѣ... Значить и душа овцы и душа волка могутъ совмѣститься въ одномъ и томъ же тѣлѣ. Но другіе противъ такого ученія выставляютъ такое недоумѣніе: еслибы душа овцы и душа волка находились въ одномъ и томъ же тѣлѣ, то чувствовалъ ли бы волкъ ненависть къ овцѣ? терзалъ ли бы, кусалъ ли бы онъ ее? Вопросъ этотъ рѣшаютъ различно. На сей разъ можно отвѣтить на него вотъ какъ: еслибы и шерсть овцы и наружный видъ овцы были сверху, то волкъ кусалъ бы ее, думая, что онъ грызетъ и ку-

¹⁾ III, 457.

²⁾ IV, 161.

заеть овцу; но при этомъ больно было бы и ему самому; потому что, находясь внутри самъ, онъ, значить, кусаль бы и грызъ и самого себя... Поэтому, когда Христось говоритъ, что бывають такіе волки, которые покрываются овцами, но внутри остаются такими же хищными волками, то этимъ онъ указываетъ на хищныхъ грабителей и вообще на всѣхъ тѣхъ, которые обижаютъ бѣдный народъ. Они суть волки, но волки покрытые овцами. Волкъ покрытый овцой, думаетъ, что ему выйдетъ на добро, если онъ будетъ терзать овцу... Дуракъ, себя грызешь, когда эту овцу грызешь! Ты думаешь, что принесешь себѣ пользу, обижая эту овцу? Ты обижаешь самого себя; потому что одна уже субстанція и для этой овцы, и для этого волка. И всѣ мы собственнымъ опытомъ узнаемъ, что эти ужасные, волчьи поборы кончаются нищетой и обдираемыхъ и обдирателей.»¹⁾

Въ большей части своихъ толкованій Млодзяновскій сатирическими красками рисуетъ обыкновенные нравственные недуги современнаго ему польско-шляхетскаго общества, въ различныхъ сторонахъ его быта.

Въ одной гомиліи, объясняя притчу о мытарѣ и фарисѣе, проповѣдникъ вотъ, на примѣръ, какъ приспособляетъ свои толкованія къ обыкновенному поведенію тогдашней шляхты въ церквахъ... «Pharisaeus stans, *фарисей же стаетъ* (Лук. 18, 11). Этотъ фарисей былъ набожнѣе, чѣмъ наши поляки... Пришедши въ храмъ, онъ не сѣлъ сейчасъ, не развалился на лавкѣ... Вы скажете: «потому что тогда, вѣроятно, лавокъ и небыло еще въ храмѣ.» Хоть и небыло, но фарисей легко могъ приказать принести для себя кресло... Нѣтъ, онъ желалъ лучше стоять... Да не вдался онъ сейчасъ и въ разговоры: что тамъ слышно отъ императора? какъ обращается съ

¹⁾ 1, 854.

людьми староста Пилата? какъ поживаетъ король Иродъ? поправился ли? Нѣтъ, фарисей лучше хотѣлъ молиться, *ogabat.* Stans. Но, быть можетъ, напрасно упоминаемъ о томъ, что фарисей молился стоя.. Русины скажутъ, что это на нихъ намекъ; ибо они въ своей церкви тоже молятся стоя.. Да и молодые лакеи, которые стоятъ при панахъ, будутъ сторониться отъ храма, говоря: мы должны стоять при панахъ, какъ фарисей.. Но, не прогнѣвается на васъ Богъ, если будете стоять и на колѣняхъ. И ваши паны хорошо бы сдѣлали, еслибы приказывали вамъ становиться на колѣни по крайней мѣрѣ со времени поднесенія Тѣла Господня для причащенія. ¹⁾).

Въ гомиліи о страданіяхъ Господнихъ по поводу словъ Іисуса Христа къ Богородицѣ: *Mulier, ecce filius tuus*, Младзюновскій между прочимъ замѣчаетъ: «При крестѣ Господа Іисуса особъ женскаго пола стояло нѣсколько, а мужчина только одинъ. Это образецъ того, что имѣло быть послѣ въ храмахъ: лавки полны женщинами, а мужчина то тамъ то сямъ.»²⁾

Въ частной жизни въ общемъ смыслѣ этого слова одною изъ господствующихъ слабостей современнаго проповѣднику шляхетскаго общества была родовитость. Всякій гордился своей фамиліей, своимъ родомъ; всякій старался доказать, что его родъ древнѣе прочихъ. Мы объ этомъ, помнится, говорили уже когда-то.. Младзюновскій часто подшучиваетъ надъ этою шляхетскою слабостью.. Такъ, въ одномъ словѣ онъ говоритъ такіа рѣчи: «Моисей написалъ пять книгъ. Польское шляхетство и знатные горожане да и купцы могутъ кое-что для себя вычитать изъ этихъ книгъ, именно касательно того, какія иногда бывають фамиліи и роды.. Иная фамилія бы-

¹⁾ I, 418.

²⁾ III, 487.

ваецъ словно Мелхиседекъ, неизвѣстно откуда взялся; словомъ никто къ нему не отзывается. А между тѣмъ ему живется хорошо; не пожалѣеть онъ ни хлѣба, ни вина, хоть бы и для самого Авраама... Такимъ образомъ въ фамиліи *Мелхиседекъ* за родовитость станетъ изобиліе, достатокъ. Тому не мила и фамилія, кто нуждается въ кускѣ хлѣба. Гербы—доброславное, но бесполезное. Довольство въ домѣ вотъ самая знаменитая печать! Другая, напротивъ, фамилія бываетъ словно пять книгъ Моисеевыхъ. Родился—это книга Бытія—Genesis. Вышедши изъ гнѣзда, потерся не много межъ людьми, и вдругъ наступаетъ для него exitus—Exodus. Ему предлагаютъ: «ты не какой нибудь мѣщанинъ ты уже вышелъ изъ этого». И вотъ палъ на него декретъ: Exodus. Досталось ему потомъ въ руки и церковнаго хлѣба, который вообще всѣхъ не только кормить, но и обвармливаетъ, это Leviticus. Leviticus съ еврейскаго значить, какъ переводить Benedictus Parisiensis, — *copulatus совдѣданный, вступившій въ бракъ*. Иная фамилія считается потому великою, что породнилась съ другимъ домомъ, съ другою фамиліей.. Иной потому знаменитъ, что leviticus, copulatus, что породнился. Потомъ все это расплывается, размножается, идетъ на мелкіе куски, вотъ и Numeri. А расплодившись, что дѣлать? Обратиться къ Deuteronomium къ праву, къ статуту ¹⁾. Такая фамилія, говорю, словно пять книгъ Моисеевыхъ ²⁾.

Въ другомъ словѣ проповѣдникъ говорить: «кого больше любилъ Богъ, Адама или Еву? Мнѣ все сдается, что Господь Богъ былъ ласковѣ болѣе къ Евѣ, чѣмъ къ Адаму. Такъ, Онъ опредѣлилъ Евѣ явиться на свѣтъ въ домѣ и мѣстѣ болѣе почтенномъ, чѣмъ въ какомъ появился Адамъ: Адамъ созданъ изъ простой земли, а Ева уже изъ кости, Адамъ простой одно-

¹⁾ Для утвержденія, т. е. для признанія фамиліи шляхетскою, дворянскою.

²⁾ I, 84—85.

дворецъ, земледѣлецъ, а Ева родилась уже въ дворцѣ въ райской имперіи. Господи! Да ты сдѣлаешь этимъ то, что будущіе женихи станутъ стараться о томъ, чтобы выбрать себѣ невѣстъ изъ домовъ знаменитѣйшихъ, ибо и первое супружество не было между равными; у Евы была большая родовитость. Не безпокойтесь, дѣла перемѣнились: Адамъ все таки сталъ выше, а Евѣ и родъ не помогъ¹⁾.

Часто также подсмѣивается Млодзяновскій надъ другимъ недугомъ тогдашняго шляхетскаго общества, именно надъ крайней расточительностію польскихъ пановъ, происходившею изъ желанія блеснуть, похвастаться предъ другими тароватостію, роскошью и великолѣпіемъ въ одеждѣ, или въ иномъ, заставлявшей ихъ входить въ непомѣрные долги и кончавшейся обыкновенно полнѣйшимъ банкротствомъ. Въ одномъ словѣ, объясняя слова пророка Іереміи: *qui vescabantur voluptuose, interierunt in viis*—жившіе роскошно погибли по дорогамъ, проповѣдникъ говоритъ: «Какъ это погибли на дорогахъ?» а вотъ какъ: ѣхалъ на такой-то сеймикъ, израсходовалъ столько-то; требовалъ самыхъ лучшихъ винъ; заморскихъ паштетовъ, заграничной дичи, захотѣлось ему французскихъ и итальянскихъ бекасовъ, и все потерялъ: *interierunt in viis*. Халдейскій перифразъ читаетъ: *vastati sunt in vicis*—опустошены въ селахъ. А развѣ это одно и то же—*interierunt in viis* и *vastati sunt in vicis*? У насъ въ Польшѣ—одно и то же. Пусть только начнутъ облагать крестьянъ дорожными повинностями и необычайными подводами, вотъ черезъ это и пропадетъ ихъ имущество: *interierunt in viis, vastati sunt in vicis*. Но если они не обѣдѣютъ отъ дорогъ *vastati sunt in vicis*, то ужъ навѣрно обѣдѣютъ, если его милость потратить скорѣе деньги на галариду (*galaride*)²⁾, нежели дать

¹⁾ III, 5.

²⁾ Особый родъ холоднаго изъ рыбы или мяса.

крестьянину на волю, захочетъ скорѣе подчивать *алкермесовою приправой* ¹⁾, чѣмъ помочь бѣдному мужичку. Какой вообще изъ всего этого выходитъ конецъ? *nescerantur voluptuose, vastati sunt in viis*: шумѣли, пировали, и потеряли села: *vastati sunt in vicis* ²⁾.

«Господь нашъ, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Младзяновскій, научилъ насъ молиться такъ: *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*. Мнѣ сдается, Господи мой, что это *Отче нашъ* составлено только для простыхъ людей, для людей работающихъ, для тѣхъ, которые не имѣютъ чего и въ ротъ положить, и потому зываютъ постоянно: *da, da* дай намъ Господи хлѣбъ насущный. Нужно было бы, Господи, сдѣлать различіе между людьми простыми и ихъ милостями: пусть бы простой народъ просилъ *до* хлѣбъ, а ихъ милости о сахарахъ, паштеттахъ и разныхъ супахъ. Что значить этотъ *хлѣбъ насущный* *quotidianum*? Св. Матѳей называетъ его *supersubstantialem* хлѣбомъ выше субстанціи, выше состоянія. Приспосаблию это къ правамъ. Пусть только начнетъ кто хлѣбосольничать каждый день, пусть только начнетъ ежедневно угощать cadaго безъ разбора, пусть сдѣлается у него ежедневнымъ занятіемъ ѣсть, тогда онъ проѣстъ всю субстанцію (имѣніе), потеряетъ все, хотя бы былъ самымъ великимъ паномъ. Будь онъ и наибольшимъ его милостью, но для такого препровожденія времени не станетъ у него средствъ; это будетъ выше его состоянія, выше его субстанціи: *quotidianum—supersubstantialem*» ³⁾.

Въ одной проповѣди, взявши текстомъ слова Захекя: *de ravregibus* (Лук. 19, 8), съ намѣреніемъ вывести изъ нихъ тему: *кто даетъ для Бога, не тратитъ, а богатѣетъ*, Младзя-

¹⁾ *Alkiermis* кермешичный (кошенильный) конфектъ, или составъ на подобіе кашки для укрѣпленія желудка.

²⁾ III, 41.

³⁾ II, 274—275.

новскій такъ начинаеть свой приступъ: «Слышали ль вы необычайную новость объ одномъ князѣ? Не спрашивайте меня о какомъ; ибо я однимъ замѣчу, что они незнають полатыни ¹⁾, а другимъ, что слушали евангеліе, какъ бы вовсе не слушая его. Я прочелъ вамъ евангеліе о князѣ Закхеѣ — *principes publicanorum*. Вы скажете: мы и сами уже догадались, о какомъ князѣ идетъ дѣло; но новости о немъ всетаки ни какой не знаемъ. А вотъ эта новость: *et ipse dives* онъ былъ богатъ. Обыкновенно между его милостью и бѣдностью бываетъ самое тѣсное побратимство; титуломъ панъ, а кошелькомъ бѣднякъ. У пановъ рѣдко находятся въ дружбѣ большіе доходы и малые расходы; напротивъ у нихъ для денегъ входъ тѣсный, а выходъ самый широкій. Поэтому вотъ вамъ и новость, что этотъ князь былъ богатъ. А вотъ имѣете еще и другую: панъ, а между тѣмъ платитъ долги: *reddo quadruplum* *возвращу четверницею*. Паны вѣдь только охотники брать, а не отдавать. Третья новость: мытарь, а творитъ милостыню *de ravreibus* и проч. ²⁾).

Въ другомъ словѣ, взявши текстомъ первыя слова одной притчи въ евангеліи Луки: *homo quidam erat dives*, проповѣдникъ говоритъ такъ въ приступѣ: «Удивительная вещь, что св. Лука не сказалъ намъ, какъ звали этого богача. Вѣроятно св. Лука въ этомъ случаѣ такъ подсмѣивался себѣ втихомолку: эти фамильные люди, эти великіе господа имѣютъ только знаменитый родъ, но весьма рѣдко бываютъ богаты. У нихъ только долговъ много. Настоящій богачъ не былъ фамильнымъ человекомъ; *quidam*—это былъ просто кто-то. Наибольшимъ титуломъ болѣе знаменитымъ чѣмъ всякіе гербы, у него было то, что онъ былъ *богатъ*. При всемъ томъ онъ былъ и человекъ: *homo quidam erat dives*. Рѣдкая вещь при богатствѣ не имѣть звѣр-

¹⁾ Евангеліе предъ казаньемъ читалось обыкновенно полатыни.

²⁾ IV, 543.

скихъ обычаевъ; поэтому пусть будетъ для него похвалою и то, что, будучи богатымъ, онъ былъ вмѣстѣ и *человѣкомъ*. При этомъ замѣтить кто нибудь, изъ тѣхъ въ особенности, что во время прошлогоднихъ *Свентоянскихъ контрактовъ* ¹⁾, одолжили свои деньги, а теперь остались обманутыми: «умнѣ меня поступаетъ этотъ богачъ. Было у меня немного деньжонокъ, узнали, какъ меня зовутъ и доискались до меня. Еслибы я не объявлялъ своей фамилии; то въ канцелярїи не приняли бы условїя. А теперь, чрезъ эту мою фамилію, я потерялъ все, что имѣлъ. Нынѣшній богачъ, напротивъ, желая остаться при своемъ богатствѣ и не желая отдавать деньги въ долгъ, потому и не объявляетъ своей фамиліи. Значить, не жди канцелярїя, не жди уѣздный судъ принять отъ него какія нибудь бумаги. Деньги у него есть, но одолжать ихъ онъ вовсе не намѣренъ. Схожу ка я къ этому богачу и начну предлагать ему нѣкоторые совѣты. А послѣ, когда перетяну его на свою сторону, подумаю и о томъ, нельзя ли какъ доставить вамъ къ нему доступъ на время нынѣшнихъ *контрактовъ*. Богачъ! я пришелъ къ тебѣ съ интереснымъ посольствомъ, я дамъ тебѣ совѣты, какъ остаться богатымъ на всю жизнь и на всю вѣчность. Богачъ обѣщаетъ принять мои совѣты, но съ условїемъ, чтобы я ничего не упоминалъ о бѣдныхъ его родственникахъ, о бѣдномъ нищенствѣ и о милостыняхъ на духовенство. Согласенъ, милый богачъ; ничего не буду говорить такого, что бы привело тебя къ какимъ нибудь издержкамъ. Пусть эти совѣты будутъ *ad maiorem Dei gloriam* ²⁾).

Въ гомилїи, предметомъ которой служила таже самая евангельская притча, проповѣдникъ, по поводу тѣхъ же начальныхъ словъ ея, дѣлаетъ такое уже примѣненіе: *Номо quidam*

1) Названіе одной изъ ярмарокъ въ Познань.

2) I, 371—372.

erat dives. Забудьте богатые люди: не говоритъ Иисусъ Христосъ, что *есть* одинъ богатый человѣкъ, но *былъ* одинъ богатый человѣкъ *erat dives*. Этимъ выражаетъ онъ непостоянство богатства, переменчивость достатковъ: *erat dives* *былъ* богатъ, *имѣлъ*, а теперь не имѣеть, *давалъ*, а теперь просить. И подлинно, больше мы видимъ такихъ: *erat dives*» ¹⁾.

Въ одномъ словѣ по поводу словъ Иисуса Христа въ послѣдней бесѣдѣ Его съ своими учениками: *modicum, et jam non videbitis* скоро и вы не увидите меня (Іоан. 16, 16), Младзьяновскій вратко представляетъ цѣлую послѣдовательную, такъ сказать, исторію панскаго банкротства, исторію того, какъ извѣстный господинъ *erat dives*, а потомъ сталъ бѣденъ, представляетъ подъ видомъ, какъ онъ выражается, *склоненія политической грамматики*. «Просклоняю я здѣсь одно изъ склоненій *политической грамматики*. Бываетъ иногда, что много всѣ хвалятъ: «ты панъ не изъ худыхъ какихъ нибудь пахолковъ, но панъ изъ пановъ,» всякій къ нему тиснется: выпить, поѣсть, поговорить—всѣ къ нему. Гдѣ княжескія шляпы? тутъ онѣ; гдѣ булавы? здѣсь ихъ носить? гдѣ печати? тутъ ихъ прикладываютъ; гдѣ всѣ коронныя, уѣздныя и земскія должности? тутъ ими хозяйничаютъ. Къ такому пану всего приличнѣе идетъ *casus nominativus, надежъ именительный*. Но хоть и именительный, однако *casus, надежъ*, ибо это *nominativus*, эта слава и знать скоро сталкиваютъ пана, сталкиваютъ съ достатка, благополучія и добраго имени. Захотѣлъ панъ жениться, наступаетъ *casus genitivus надежъ родительный*. Приходится много потратить на подарки, на устройство францимера ²⁾, на свахъ: значитъ опять для пана *надежъ*—*casus genitivus*. Женившись, нужно записать немало женѣ, и вотъ настаетъ для него *casus dativus*.

¹⁾ I, 377.

²⁾ Штатъ прислужницъ для жены.

По разнымъ случаямъ все нужно дѣлать расходы, то одарить слугъ, то отдать что нибудь подъ залогъ сосѣду. И это даванье *падежъ* для него: далъ столько-то за должность, надѣялся выиграть, но не успѣлъ, и *casus dativus* тоже послужитъ для него *падежемъ* счастья. Вотъ начинаютъ на него жаловаться: «нечестный это господинъ не сдерживаетъ своего слова; беретъ въ долгъ, но не отдаетъ.» Начинаютъ роптать и сосѣди: «нападаетъ, обижаетъ, перепахиваетъ за межи.» Всѣ эти жалобы значительно ускоряютъ падежъ его счастья, и вотъ наступаетъ для пана *падежъ винительный*, *casus accusativus*. Начинаются на пана позывы: *tibi nobili*, наступаетъ падежъ *vocativus*: зовутъ его на трибуналъ. Дѣло кончено: одному истцу присуждаютъ имущество, другому деньги, тому волость (нѣсколько деревень), и вотъ наконецъ наступаетъ для пана падежъ *отбирающій* *casus ablativus*. Послѣ этого онъ изъ пана дѣлается бѣднякомъ. Постепенное склоненіе или спаденіе его съ достатка оканчивается «*нѣтъ*»-омъ *in casu ablativo*, и уже болѣе невидно его панства: *et jam non videbitis me* ¹⁾).

Особенно часто и многообразно приспособляетъ Млодзяновскій свои толкованія къ частной жизни польскаго общества въ болѣе уже тѣсномъ смыслѣ этого слова, именно къ жизни домашней, семейной. На первомъ планѣ здѣсь являются, разумѣется отношенія супруговъ. Предоставляемъ самому читателю подмѣчать тѣ черты бытовой жизни и семейной нравственности польскаго общества, которыя будутъ заключаться въ приводимыхъ нами ниже выдержкахъ изъ Млодзяновскаго. Не можемъ однако напередъ не замѣтить читателю, въ какомъ рельефномъ образѣ, на основаніи этихъ выдержекъ, предстанетъ предъ его воображеніемъ, между прочимъ, типъ польской женщины вертлявой, любопытной, капризной, склонной къ нравственному

¹⁾ 1, 75.

паденію и легко увлекающей къ этому паденію и мужчину, типъ, такъ ярко и художественно нарисованный своеобразной кистью Млодзяновскаго.

Проповѣдникъ говоритъ разъ объ условіяхъ супружескаго согласія и спокойствія. Въ примѣръ онъ приводитъ Адама и Еву: для спокойствія и согласія между хозяиномъ и хозяйкой необходимо, чтобы хозяинъ для хозяйки былъ Адамомъ, но чтобы хозяйка не была для хозяина Евою. Какъ же это? А вотъ какъ. Какъ Господь Богъ нашъ сотворилъ Еву? Tulit unam de costis ejus взялъ одно изъ его реберъ, желая чтобы Ева была какъ бы другимъ, какъ бы тѣмъ же самымъ Адамомъ. Не хватайся, поэтому, мужъ, за палку, ибо ты себя самого бьешь, когда бьешь свое ребро. Не ругай жены, не называй ее скотиной, ибо ты ни къ ней, но къ себѣ говоришь. И дѣйствительно, читайте все св. Писаніе, нигдѣ вы не найдете, чтобы Адамъ сказалъ Евѣ хотя одно какое нибудь обидное слово: напротивъ онъ всегда считалъ ее однимъ изъ своихъ реберъ: unam de costis. Даже больше, не смотря на то, что чрезъ Еву потерялъ онъ рай, сдѣлался жертвою смерти, за все это онъ еще называетъ ее Евою, quod mater esset cunctorum viventium, *материю всѣхъ живущихъ*. Адамъ, вѣдь ты съ Евою не имѣлъ еще въ то время ни Каина, ни Авеля? кромѣ васъ двоихъ никто вѣдь тогда не жилъ еще на свѣтѣ? Значитъ ты долженъ, былъ сказать не mater viventium, но mater victurorum, мать не живущихъ, но тѣхъ, которые еще только имѣли жить. Адамъ отвѣчаетъ: «пожалуйста не поправляй меня; mater viventium, мать живущихъ, не иначе». Поправлять тебя, Адамъ, я вовсе не думаю, но я хочу только выразумѣть, какъ это Ева есть *мать живущихъ*. Положимъ, живетъ она сама: но вѣдь не она же родила тебя? А другихъ живущихъ, кромѣ васъ, тогда повторяю, не было еще на свѣтѣ. Какъ же это Ева есть мать живущихъ?» Адамъ объясняется: хотя Ева не родила его, но

онъ почитаетъ ее, какъ свою родную мать. Ну, Ева, пошла бы ты за поляка да еще сердитаго, и попробовала бы вкусить плодъ отъ запрещеннаго дерева; еслибы ты привела своего мужа чрезъ такое лакомство къ потерѣ райскаго счастья, не знаю, не довелось ли бы тебѣ попробовать вмѣстѣ съ этимъ и прутиковъ съ того же самаго, или другаго какогонибудь дерева! Но Адамъ незлопамятенъ: онъ обходится съ Евою какъ съ сотворенною изъ собственныхъ его костей, онъ почитаетъ ее какъ мать. Будьте и вы мужья, для своихъ жень Адамами, почитайте ихъ какъ матерей, и будетъ спокойствіе въ домѣ».

«Адамъ! Ева сотворена изъ твоихъ костей. Но смотри не станетъ ли она тебѣ косткой въ горлѣ! Равнымъ образомъ и племя ея тоже часто бываетъ косткой въ горлѣ для своихъ мужей. Поэтому для сохраненія согласія и спокойствія въ домѣ нужно, чтобы хозяйка не была для хозяина Евою. Это вотъ какъ». «Ворчала себѣ Ева, хотя и не открывала этого Адаму, ворчала, говоря себѣ: «Господь Богъ нашъ неласковъ ко мнѣ: Онъ сотворилъ Адама прежде; обо мнѣ Онъ, значитъ, сначала и не думалъ; только тамъ когда-то уже послѣ вспомнилъ и обо мнѣ. А вѣдь и я же человѣкъ». И раздумывала себѣ постоянно Ева: «что-бы такое сдѣлать, чтобы я стала первою? какъ выйти мнѣ изъ моего несчастья, какъ смыть мое униженіе?» Открывши въ себѣ такія мысли, Ева начала бояться: «какъ бы Адамъ не замѣтилъ, что я чего-то не въ духѣ, какъ бы не замѣтилъ онъ моей грусти, нужно остерегаться». Для этого она рѣшилась сойти съ глазъ Адама. Змѣй, замѣтивши что Ева печальна, пришелъ ее утѣшить, развлечь. «Ева! да что значить человѣкъ у Бога! на, на лучше съѣшь вотъ это яблоко съ древа познанія добра и зла, тогда ты будешь богиней!» Что жъ, повѣрила Ева Адаму это счастье, на которое

напала такъ неожиданно? сказала ли Адаму: «впередъ ты попробуй, впередъ ты стань Богомъ»? О нѣтъ! напротивъ она такъ думала себѣ: «теперь-то насталъ конецъ моему горю, теперь-то мнѣ отворяются ворота къ счастью. Будь ты тамъ себѣ, Адамъ, первымъ человѣкомъ, или какъ себѣ тамъ знаешь, а я уже буду первою въ божествѣ, впередъ я стану богиней». Что вышло изъ этого, вы знаете. Поэтому не будьте хозяйки Евами для своихъ мужей, не желайте управлять ими»¹⁾.

Въ другомъ словѣ, имѣя въ виду тѣже супружескія отношенія, Млодзяновскій заставляетъ Адама нѣсколько уже иначе объясняться по поводу даннаго имъ Евѣ названія *mater vi ventium*: «Почему это послѣ паденія Адамъ не перемѣняетъ имена животнымъ, а перемѣняетъ его одной только женѣ своей? Именно, назвавши ее предъ этимъ *костію отъ костей*, теперь называетъ ее уже *матерію живущихъ*? Не знаю, милый Адамъ, не испортилось ли что тамъ у тебя въ головѣ. Тебѣ приказали выйти вонъ изъ рая, ты услышалъ о томъ, что долженъ обратиться нѣкогда въ персть, и послѣ всего этого жену свою ты называешь *матерію живущихъ*! Лучше было назвать ее *матерію умирающихъ*».

«Адамъ перемѣняетъ имя женѣ своей для того, вѣроятно, чтобы выразить непостоянство чувствъ мужей по отношенію къ женамъ. Съ самаго начала, непосредственно послѣ свадьбы, когда Господь Богъ только что послалъ друга жизни, когда жена еще не успѣла отдать мужу яблочка своего приданнаго, своихъ драгоценностей, между ними настоящій рай. Мужъ не только говоритъ женѣ: ты кость отъ костей моихъ, но называетъ ее даже собственнымъ сердцемъ, *саго de сагне*. Но послѣ, когда мужу нечего уже высматривать изъ рукъ Евы, когда по-

¹⁾ II, 327, 328.

стигаетъ его какое нибудь горе, когда скажутъ: прочь изъ рая, то прежнихъ нѣжностей Адамовыхъ какъ не бывало. Женѣ дается тогда одно имя матери, *mater viventium*».

«А можетъ быть и такъ думалъ себѣ Адамъ, давая Евѣ это имя»: довольно съ меня и того горя, что я изъ рая вышелъ. Еслибы къ этому еще и Ева начала грызть мнѣ голову, то я право, не выдержалъ бы. «За чтожь бы это, Адамъ, Ева имѣла бы грызть тебѣ голову»? А она стала бы послѣ постоянно попрекать меня, будто я все дѣлаю ей наперекоръ изъ злости, будто я мщу ей за то, что изъ за нея я поссорился съ Господомъ Богомъ, что чрезъ нее я навликалъ на себя смерть. Вотъ чтобы избѣжать всѣхъ этихъ попрековъ, я и покажу ей, что ничего этого не помню, что я забылъ о самой даже смерти, а потому и назову ее матерію живущихъ»¹⁾.

«Адамъ, рассказываетъ въ другомъ мѣстѣ Младзяновскій, былъ еще молодымъ, холостымъ человѣкомъ... Промыслъ Божій думаетъ себѣ: «скучно такъ Адаму, нужно бы чѣмъ нибудь развлечь его. А чѣмъ же лучше, какъ не охотой, или звѣринцемъ?» И вотъ приводитъ Господь нашъ къ Адаму звѣрей, чтобы онъ каждому изъ нихъ далъ имя: *adduxit ea ad Adam, ut videret, quid vocavit ea*».

«Есть тутъ многому чему подивиться, есть что потолковать. Прилично, напримѣръ, былобы спросить, почему это Господь, приказавши Адаму дать имена звѣрямъ, не приказалъ ему также назвать и самого себя? Но я опускаю это мимо, напомнивъ только слова Филона: *ne iure propterea ergetur* чтобы онъ (Адамъ) не погрѣшилъ въ собственномъ дѣлѣ. Надавалъ бы онъ себѣ титуловъ!... Удивительно и то, что Адамъ называлъ всѣхъ звѣрей и птицъ, но не назвалъ рыбъ. Но это по-

1) IV, 841.

тому, что звѣрей и птицъ легко было привести къ Адаму; ибо и передъ этимъ они привыкли къ свѣту, не сидѣли на одномъ мѣстѣ, а давали себя видѣть. Рыбы же не такъ... Еслибы пришлось вынуть ихъ изъ воды, то онѣ начали бы согрѣваться и подошли бы. Вотъ поэтому то вы, рыбы, какъ домашныя, которымъ трудно выйти на свѣтъ Божій, и не будете имѣть именъ и титуловъ.. Ихъ получаютъ только львы, зубры, леопарды, грифы, рыбы же такъ и останутся рыбами. Можно было бы и здѣсь остановиться и спросить: для чего это Богъ привелъ къ Адаму звѣрей прежде, чѣмъ сотворилъ Еву? Вѣроятно Господь боялся, чтобы Ева не беспокоила при этомъ Адама какиминибудь просьбами... Она бы начала приставать къ Адаму: «ахъ, пожалуйста, милый Адамъ, назови этого звѣря вотъ такъ, а того вотъ этакъ!» А то вѣроятно предложила бы и такую просьбу: «пусть я сама дамъ имя вотъ этому звѣренку; пожалуйста, пусть дамъ еще и другому вотъ тому». А Господь Богъ хотѣлъ, чтобы одинъ Адамъ далъ имена» ¹⁾.

«Предложу я себѣ, говорить еще Млодзяновскій, такой вопросъ: почему это Адамъ согрѣшилъ? Легко отвѣтить: согрѣшилъ потому, что хотѣлъ, имѣлъ волю. Но я хочу знать, какія были внѣшнія причины и поводы, приведшія Адама къ грѣху?»

«Ктонибудь скажетъ: Адамъ согрѣшилъ потому, что слишкомъ уже скоро женился. Въ самомъ дѣлѣ, неуспѣлъ еще человѣкъ выглянуть на свѣтъ Божій и хотъ немножко тамъ разглядѣть его, какъ уже приставили къ нему *adjutorium simile*, надѣлили его помощницею женою. Но, кажется, что эта подпора, это *adjutorium* не слишкомъ была надежна, и Адамъ дотога обабился, что за женою забылъ и самого Бога. А можетъ быть и потому согрѣшилъ Адамъ, что слишкомъ

¹⁾ I, 51—52.

уже скоро бросилъ школу и науку. Пока разсуждалъ Адамъ de verbo, каковое verbum или *слово* есть и въ грамматикѣ, есть и въ риторикѣ, которая занимается словами и краснорѣчіемъ, есть и въ философіи и въ теологіи, такъ, пока, говорю, Адамъ занимался этимъ *словомъ*, заботясь о томъ, чтобы каждыи предметъ, каждое животное, каждое дерево и растеніе были названы собственнымъ своимъ словомъ, именемъ, до тѣхъ поръ мой Адамъ и былъ добрымъ, до тѣхъ поръ и пользовался милостію Божію. Но лишь только бросилъ это занятіе и началъ забавляться съ Евою, то съ нимъ и сдѣлалось худо.»

«Но я предложу причину, почему Адамъ согрѣшилъ сообразно съ моимъ *предпріятіемъ*. (Тема проповѣди была такая: *рѣдкая вещь, сохранить невинность въ молодыхъ лѣтахъ*). *Тостатъ* говоритъ, что непосредственно послѣ сотворенія, Адамъ имѣлъ тридцать три съ половиною года. Человѣкъ свѣжій, здоровый, а притомъ еще и женатый. Чтожь было для него поводомъ къ грѣху? Скажу сообразно съ моимъ предпріятіемъ: пвѣтуція, молодые лѣта. Еслибы Адамъ былъ уже старикомъ, а Ева начала бы подчивать его яблокомъ: «съѣшь, мужъ, это яблочко». Адамъ отвѣчалъ бы: «жена! развѣ я мальчикъ, что ты хочешь соблазнить меня яблочками? Я уже въ лѣтахъ, мой желудокъ не переваритъ этого яблока; не для меня уже такое блюдо. Къ тому же боюсь и смерти morte morieris, я уже не молодой, и яблочко можетъ мнѣ завредить.» — «Но, мужъ, ты станешь мудрымъ.» — «Жена, это вѣдѣніе добраго и злаго уже не манитъ меня, я старъ и немѣю уже охоты учиться на старость.» — «Но, Адамъ, мы увидимъ и узнаемъ свѣтъ, все то, что дѣлается за раемъ...» — «Ева, я уже старикъ, нехочется уже мнѣ шататься.» Для молодого же Адама все это показалось легкимъ, и онъ дерзнулъ оскор-

бить Бога. Такъ-то и самому Адаму трудно было сохранить невинность въ цвѣтущихъ лѣтахъ.»¹⁾

«Показалъ я уже вамъ рай, рассказываетъ еще въ одномъ мѣстѣ Младзяновскій, присмотрѣлись вы уже къ спящему, или лучше находящемуся въ изступленіи Адаму. Теперь не угодно ли посмотрѣть и на первую мать нашу Еву? Вотъ она, желая показать Адаму, будто хочетъ помогать ему въ садоводствѣ, ut oregaretur, пошла въ рай. Тамъ сорветъ лилейву, тамъ понюхаетъ розу, тамъ щипнетъ гвоздику, тамъ фіалку... Нигдѣ я, однако, не начитывалъ, чтобы она сдѣлала Адаму букетъ... Вѣроятно, дѣло уже было послѣ свадьбы, а потому Ева уже мало думала объ Адамѣ... Подошедши къ деревьямъ, тамъ сорвала такое яблочко, тамъ попробовала другихъ сортовъ, словомъ вездѣ чтонибудь да сдѣлала.»

«Право, не нравится мнѣ, Ева, что ты сама себя всюду бѣгаешь, а съ мужемъ не сидишь. Нехорошо это. А ну вдругъ нападешь на какуюнибудь гадину, на какогонибудь змѣя, и онъ зашипитъ на тебя? Св. Дамаскинъ говоритъ однако, что въ самомъ раю не было ни одного ядовитаго животнаго. Св. Дамаскинъ! Развѣ ты забылъ о томъ змѣѣ, который говорилъ съ Евою и своимъ ядомъ заразилъ весь міръ? Помнилъ это Дамаскинъ хорошо, и однако написалъ: *nullum venenosum habitabat*. А можетъ быть этотъ змѣй небылъ ядовитъ? Но вѣдь, змѣй не можетъ быть и змѣемъ безъ яду и безъ жала..»

«Чтобы отвѣтить на такое недоумѣніе, привожу слова Руперта: *Mulier corpore et oculis vaga, dum incontinenter deambulat, forte prospectans, qualis extra paradisum mundus haberetur, serpentem offendit*, жена блуждая тѣломъ и глазами, когда слишкомъ далеко зашла, вѣроятно желая посмотрѣть, какой за раемъ свѣтъ, встрѣтила змѣя. Мигаешь ты Ева глазами, *oculis*

¹⁾ IV, 262.

vaga, тамъ и сямъ ходишь; нескромна, неприлична такая прогулка... *incontinenter deambulat*: скройся, не ходи, невыглядывай. А она по прежнему смотреть себѣ: *forte prospectans*. По крайней мѣрѣ, когда увидала змѣя, услышала его шипѣніе, замѣтила его огненный и пронзительный взглядъ, то, вы думаете, ушла Ева или закричала къ Адаму: караулъ? Не закричала караулъ! и не ушла; потому что, какъ говорятъ раввины, этотъ змѣй имѣлъ лице юноши. Такъ-то бываетъ, что Евы иногда, говорю иногда, хоть и имѣютъ Адамовъ, но разговариваются и съ змѣемъ, если онъ имѣетъ лице юноши.»¹⁾

Въ другомъ словѣ намекая на людей, къ которымъ идетъ извѣстная поговорка: *сподина въ бороду а бѣсъ въ ребро*, Млодзановскій представляетъ райскаго змѣя уже старымъ: «Бываетъ иногда человекъ, говоритъ онъ, повидимому старый, повидимому степенный. Но чуть только какая нибудь Ева вступить съ нимъ въ разговоръ, онъ сейчасъ же начинаетъ къ ней придруживаться, говоритъ съ нею длинную трактацию, высказываетъ сочувствіе къ ея положенію. Такъ и Евѣ показался змѣй не какой нибудь молодой, милый, но повидимому старый: *antiquus serpens*, и что же вышло? Не могъ онъ утерпѣть, чтобы Ева жила въ раю въ чистотѣ и задумалъ вывести ее изъ рая; ибо позавидовалъ достоинству ея дѣвства (приводить мнѣніе Анастасія Синаита). Смотрите, ну кто могъ бы ожидать этого отъ стараго змѣя.»²⁾

Въ примѣрѣ супружескихъ отношеній Млодзановскій представляетъ часто Авраама и Сарру. Такъ въ одной проповѣди онъ рассказываетъ: «Перемѣняетъ Господь Богъ имя Аврааму: *non ultra vocabitur nomen tuum Abram, sed appel laberis Abraham*. Изъ своего божественнаго имени Іегова, Онъ прибавляетъ къ

1) IV, 388.

2) I, 40%.

его имени букву *h*... Объ этомъ возвѣстилъ Господь Богъ лично одному только Аврааму. Съ Саррой же Господь нашъ не разговаривалъ (и это для предостереженія), но и ея собственное имя *Sagai* перемѣняетъ чрезъ Авраама же: *ixogem tuam* по *vocabis Sagai, sed Saram*. Не слѣдуйте, люди, обычаю перемѣнять самимъ себѣ отцовскія фамилии; потому что и Авраамъ не самъ перемѣнилъ себѣ фамилію, но Богъ далъ ему новое имя. Да притомъ не забывайте и вотъ чего: хоть не ктонибудь, но самъ высшій Монархъ перемѣнилъ Аврааму фамилію; однакоже весь свѣтъ знаетъ, что онъ родился не *Авгаһам'омъ*, но *Авгам'омъ*.—Говоря по человѣчески, приходитъ Авраамъ къ Саррѣ и начинаеть повѣрять ей секретъ: не зови меня *Авгам'омъ*. Почему же это? Да Господь не велѣлъ. Ну, а какъ же мнѣ звать тебя? *Авгаһам'омъ*. Тогда Сарра начала привѣтствовать Авраама: здравствуй *Авгаһам!* Но при этомъ, вѣроятно (поелику она была все же женщина, хоть и благочестивая), спросила: а не говорилъ ли тамъ чего Богъ и обо мнѣ? Да, говорилъ! А чтожь такое? И тебя велѣлъ иначе звать. Какъ же это? Уже не буду я звать тебя *Sagai*. А какъ же прозвалъ меня Господь Богъ нашъ? *Sed Saram*, велѣлъ называть тебя *Saga*. Здравствуй же *Saga!*. Тогда Сарра, вѣроятно, начала такъ думать себѣ: «Господь Богъ къ имени Авраама прибавилъ одну букву, а мнѣ уменьшилъ» Не думай такъ Сарра; такова уже воля Господа Бога нашего, чтобы титулъ мужей былъ почетнѣе, знаменитѣе; тебѣ же нужно понизиться, когда ты вышла за Авраама... Не удивляйтесь, поэтому, женщины, если замужемъ нѣсколько убудеть у васъ добраго имени. Вотъ и у Сарры за Авраамомъ ублыло имени.» «Для чего это Господь Богъ нашъ не хотѣлъ, чтобы Сарра называлась *Sagai*, но хотѣлъ, чтобы Авраамъ назывался *Авгаһам'омъ*?»

«По латинскому толкованію і значить иди. Вотъ Богъ и отнимаетъ эту букву у Сарры. Потому что нехорошо, хотъ бы и для Сарры, когда она всюду является, а не сидитъ дома съ мужемъ. И дѣйствительно, Сарра спустя нѣсколько времени самимъ дѣломъ показала благотворное слѣдствіе перемѣны своего имени: въ слѣдующей главѣ, когда ангель спросилъ Авраама: А гдѣ же Сарра? Авраамъ отвѣчалъ: «esse in tabernaculo est—вотъ тамъ гдѣ-то въ комнатѣ, сидитъ дома». Сообразно съ толкованіемъ еврейскимъ, *Sarai* значить шеа, а *Sara* значить *domina*. Перемѣнилъ поэтому Богъ Саррѣ бывшее предъ этимъ имя ея *Sarai*, которое значить какъ бы госпожа моя и велѣлъ Аврааму звать ее *Sara*, госпожей, но не *Sarai*, госпожей моею. Это для предостереженія. Пусть жена будетъ госпожей, не служанкой; но пусть не будетъ *Sarai*, госпожей надъ мужемъ. Когда Господь Богъ нашъ дѣлалъ, что Сарра переставала уже быть *Sarai*, госпожей надъ мужемъ, то въ имени Авраама придалъ *he*, которое есть знакъ *aspirationis* или *respirationis nota*, знакъ придыханія. И дѣйствительно, пока жена господствуетъ надъ мужемъ, никогда онъ не будетъ имѣть отдыха: прикажетъ жена то-то купить, долженъ покупать, а то-то продать, долженъ продавать; потому что жена, *Sarai*, господствуетъ надъ мужемъ. Только когда престанетъ господствовать, тогда развѣ уже Аврамъ наберется *he*, тогда развѣ уже онъ получить отдыхъ».¹⁾

Въ другомъ словѣ, по поводу уже упомянутого выше отвѣта Авраама на вопросъ трехъ странниковъ: *esse in tabernaculo est*, Младяновскій говоритъ: «Присматриваюсь прежде къ поведенію Сарры. Авраамъ сидитъ въ дверяхъ, выглядываетъ, а Сарры невидать... Гдѣ же Сарра? Авраамъ отвѣчаетъ:

¹⁾ II, 245—246.

ессе in tabernaculo est, сидить дома. Удивительно, почему это они оба вмѣстѣ не сидѣли въ дверяхъ... Вѣроятно здѣсь изображается управленіе домоу. Пусть будетъ Авраамъ и расчотчеленъ, пусть онъ то и дѣло что выглядываетъ гостей, пусть онъ никогда дома не сидитъ, но когда за хозяйствомъ смотрятъ Сарра, когда домоу не безъ госпожи: ессе in tabernaculo est, то дѣло будетъ идти хорошо. Отчего это и ты Сарра, не встрѣтила гостей, но осталась гдѣ-то тамъ между челядью: ессе in tabernaculo est? Сарра вышла бы, еслибы гости были женщины; но когда гости господа, да еще молодые, то Сарра сидитъ себѣ въ комнатахъ. Такъ-то, такая благочестивая женщина какъ Сарра, хоть бы и ангелы пришли, будетъ сторониться отъ нихъ, потому что они все же молодые ». ¹⁾).

Взявши въ примѣръ жену Лотову, Младзяновскій и по поводу ея исторіи дѣлаетъ такія же своеобразныя сближенія съ жизнью польской женщины.

«Латинскій языкъ, говоритъ проповѣдникъ, замѣчаетъ: когда хочешь, чтобы рѣчь твоя повравилась, то постоянно говори cum grano salis, съ граномъ соли. Поэтому моя проповѣдь, вѣроятно, не понравится вамъ, потому что я вздумалъ посолить ее взявши не какую нибудь горсть соли, но цѣлый соленый чурбанъ. Когда поваръ хочетъ, чтобы кушанье не повравилось, то бросаетъ въ него горсть соли. Чтобы не повравилось и мое слово, брошу и я въ него тотъ соляной чурбанъ, который описываетъ Моисей: respiciensque uxor ejus post se, versa est in statuam salis. Кто жъ знаетъ, вдругъ ли, или мало по малу эта женщина обратилась въ соль? Вѣроятно мало по малу. Смотрить на ноги,—ноги бѣлѣютъ, посмотрѣла на руки,—и тѣ въ соль обращаются. Поднесла руку ко рту, попробовала,—

¹⁾ I, 109.

соль. Въ самой гортани кажется ей, что уже не языкъ тащъ, а цѣлая грудка соли. А вотъ обращаются въ соль и десны, и небо». Что это значить, что жена Лотова наказана не другимъ какимъ нибудь образомъ, но только обращеніемъ въ соль? Этотъ вопросъ тѣмъ естественнѣе, что и Христосъ Господь напоминаетъ въ Евангеліи: *memores estote iheris Loth* (Луки 17, 32). Господи мой! евангеліе разоидется по всему свѣту, будутъ читать его всѣ, будутъ читать и священники, монахи, вообще люди духовные: значитъ и они должны будутъ вспомнить объ этой жепѣ Лота? Въ такомъ случаѣ они получаютъ поводъ къ разнымъ нечистымъ мыслямъ. Не получать! лишь бы только это *memore* происходило во время молитвы за людей. А въ это время вспоминать о жепѣ Лота, особенно уже обратившейся въ соль, можетъ каждый безопасно. Но возвращаюсь къ моему вопросу: почему это жена Лотова обратилась въ соль? Это чудо произошло при ея мужѣ и двухъ дочеряхъ; проповѣдникъ все это долженъ истолковать».

«Проповѣдникъ сказалъ бы: когда извѣстная земля имѣетъ въ себѣ свойство золота, способность и расположеніе къ золоту, то она и обращается въ золото, другая такимъ же путемъ обращается въ серебро, третья въ олово, иная въ желѣзо; словомъ каждая сообразно съ своими свойствами. Такъ и здѣсь: видитъ Богъ свойства жены Лотовой, видитъ что она имѣетъ свойства соли: каждаго, вѣроятно она присолила передъ мужемъ, каждаго домашняго солила и била, такъ что объ ней справедливо говорили: всякому она какъ соль въ глазахъ; вотъ поэтому и обращайся жена Лотова въ соль».

«Несчастный Лоть, осиротѣвшій вдовецъ, какъ тебѣ кажется: за что это Господь Богъ обратилъ жену твою въ соль? Лоть видно сильно плакалъ, а потому и не можетъ намъ отвѣчать. Хоть не скоро, но все же отвѣтилъ за него блаженный Августинъ. Пока жена Лота разговаривала съ мужемъ, не ка-

саяся ея огонь. Но когда она начала отводить отъ мужа глаза и засматриваться на городъ, то и обратилась въ соль. *Perpercit incendium illi, ubi conjugis gauderat consortio, sed dedit paenas criminum quando oculos avertit a marito.* Пусть, поэтому, каждая изъ васъ смотритъ на своего мужа, а не на городъ».

«Старшая дочка, ты что скажешь, почему это мать твоя обратилась въ соль? Старшая дочь отвѣтитъ вѣроятно: «покойница моя мать, уже слашкомъ, выше своего положенія и призванія, заботилась о свѣтѣ, думала о томъ, что вовсе къ ней не относилось. Какое ей было дѣло, что свѣтъ горитъ, что Гоморра гибнетъ? Какъ будто не вольно дѣлать Господу что Онъ захочетъ». (Мнѣніе *Флавія*.) Ну, а ты младшая дочка, несчастная сиротка, ты какъ думаешь, почему это мать твоя такъ скоро покинула свѣтъ? за что она обратилась въ соль? Жена Лотова вѣроятно неслишкомъ любила всю младшую дочь. Эта послѣдняя, видя что неимѣетъ ласки у матери, перенесла всю свою дѣтскую любовь на отца, и поэтому, хотъ была еще молода, но постоянно, однако, слѣдила за отношеніями матери къ отцу: «Отецъ мой Лоть, будетъ отвѣчать младшая дочь, ходилъ вчера въ кухню и самъ готовилъ кушанье для ангеловъ. Ему тамъ нужно было что-то такое посолить, для того, чтобы милые гости имѣли послѣ чего хотъ воды напиться. Вотъ онъ обратился къ женѣ: «дай тамъ еще немножко соли»! Тогда покойница мать, будучи нерада гостямъ, пожалѣла для отца и для гостей соли. За это ее, видно, и наказалъ Господь». (Мнѣніе раввиновъ.¹⁾).

Утѣшая въ одномъ словѣ Давида въ томъ, что ему не удалось жениться на старшей дочерѣ Саула Меровѣ, Млодзяновскій изображаетъ при этомъ жену, у которой, какъ говорится, мужъ подъ башмакомъ.

¹⁾ I, 251—252.

Какое счастье для Давида взять дочь Саула! Ибо кто дѣлается королевскимъ зятемъ, тотъ не родившись королевичемъ, дѣлается однако королевичемъ. Доступъ ad thorum (sic)—доступъ ad thronum. Но не обманетъ ли Давида такое счастье? А вотъ—Давидъ готовится къ свадьбѣ, а женится между тѣмъ другой; Давидъ думаетъ, что вотъ-вотъ-вотъ будетъ королевскимъ зятемъ, а между тѣмъ по прежнему остается только слугой. Data est Hadrieli Molathitae uxor (1 Цар. 18, 19).

Буду я утѣшать Давида въ томъ, что ему не посчастливилось въ женитьбѣ: «не печалься, милый Давидъ. Эта Меровъ не была бы хозяйкой, ни о чемъ бы она не заботилась въ домѣ; родившись королевной, она все хотѣла бы попанси—ничего не дѣлать. Къ тому же Меровъ съ еврейскаго и сирійскаго значитъ *rugnans*—*бьющаяся* и *magisterium*—*учительство*. Давидъ! не жену взялъ бы ты, а учительницу—*magisterium*. Да и въ домѣ она постоянно то и дѣло шумѣла бы, колотила бы челядь; досталось бы, думаю, отъ нея и тебѣ, ну—а ты, какъ человѣкъ военный не вынесъ бы, разумѣется, этого *rugnans*. Обыкновенно соединяются въ женщинѣ *magisterium*—постоянно она хочетъ учить мужа уму разуму—и *rugnans*—бранчивость. Утѣшаю тебя, Давидъ, еще и вотъ чѣмъ: этой Меровъ хочется выйти за Молатита, что значитъ *sithara* или цитра. Хочетъ она, значитъ, имѣть мужемъ не Давида, но этого *цистру*, хочетъ, чтобы мужъ былъ для нея цитрой или лучше *цифрой* (т. е. нулемъ), хочетъ, чтобы мужъ замѣнялъ ей цифру, которая должна играть такъ, какъ по ней ударять, должна пѣть ту пѣсенку, какая понравится Меровъ, а Меровъ будетъ только перебирать пальцами—*rugnans*. Поэтому не безпокойся, Давидъ, что тебѣ не досталась Меровъ. Правда, ты и самъ умѣешь перебирать на цитрѣ: играя на ней ты даже прогонялъ бѣса отъ Саула. Но едвали бы тебѣ захотѣлось са-

тому превратиться въ цитру, которую Мероувъ держала бы въ рукахъ» ¹⁾.

Въ бесѣдѣ на Воскресеніе Христово, по поводу словъ евангелиста Марка: *et cum transisset sabbatum, Maria Magdalene, et Maria Jacobi et Salome emerunt aromata, ut venientes ungerent Iesum* (гл. 16, 1), Млодвяновскій говоритъ между прочимъ: «Услышавши имя *Maria*, прислушиваюсь и думаю, вѣрно дальше будетъ: *mater Iesu*, но нѣтъ — стоитъ *Magdalene*. Опять ударило въ уши слово *Maria* и я опять думаю: ну, Магдалину почтили какъ гостью, но дальше ужъ навѣрное наступитъ *mater Iesu*. Но нѣтъ, наступаетъ *Maria Jacobi et Salome*. Гдѣ же мать Господа Иисуса? *Емиссенъ* отвѣчаетъ: *delicatis manibus delicato pectore tangens, viribus pariter et spiritu attenuata, alicubi sola in secreto sedebat*—ослабѣвши отъ печали, одна сидѣла въ тайномъ мѣстѣ и нѣжными руками била себя въ нѣжную грудь. Хочешь знать, какой женщинѣ наиболѣе жаль покойника? Не той, что ходитъ къ его гробу, или закупаетъ разныя тамъ разности по аптекамъ, но той, что ея никогда не видно, никуда она не выйдетъ *sola*. Вотъ этой послѣдней именно жаль покойника какъ родной матери, а другимъ жаль его какъ *Маріи Магдалинѣ*» ²⁾.

Въ другой гомиліи, по поводу словъ Иисуса Христа къ Марѣ: *ego sum resurrectio... credis hoc?* и отвѣта Марѣ: *utique, Domine, ego credidi, quia tu es Christus filius Dei vivi* (Іоан. 11, 25. 27), Млодвяновскій говоритъ: «Господь спрашиваетъ: вѣришь ли этому Марѣа?—Марѣа отвѣчаетъ: да, вѣдь я Господи увѣровала, что ты Сынъ Бога живаго. Златоустъ неодобряетъ этого отвѣта: *Videtur mihi, говоритъ онъ, non intellexisse mulier, quod dictum est*. Это—къ утѣшенію проповѣдниковъ; пусть не печалятся они, если какая нибудь Марѣа не пойметъ

1) I, 270.

2) III, 521.

чего либо изъ словъ Господнихъ. Тебя, Марѳа, хвалили, что ты философка, но видно напрасно. Ты должна была отвѣчать вѣрю, или невѣрю; *concedo-nego*, такъ приказываетъ и учить мужская философія. *Sed, quoniam*, продолжаетъ Златоустъ, *magnum quid egat, intellexit* хоть и не поняла словъ Господнихъ, однако догадалась, что Господь сказалъ нѣчто великое: *propterea aliud interrogata, aliud respondit* и потому спрошенная объ одномъ, отвѣчала другое.—Такъ и на самомъ дѣлѣ бываетъ. Неновость для женщинъ—быть спрошенными объ одномъ, а отвѣчать совершенно другое. Просить, напримѣръ, какой-нибудь монахъ милостыни, а ея милость говорить: «нѣтъ дома его милости». Да не объ его милости спрашиваетъ монахъ, онъ требуетъ только подаянія. Спрашиваютъ вдову: не вышла ли бы она замужъ послѣ перваго покойника? а она начинаетъ разглагольствовать о *свѣтольскихъ контрактахъ*: *aliud interrogata, aliud respondit*. Говоритъ Господь къ Самарянкѣ: а знаешь ли, вѣдь ты имѣла пять мужей, но ни одинъ изъ нихъ не былъ твоимъ. А она что отвѣчаетъ?— «почему это вы приказываете молиться въ Иерусалимѣ, а не здѣсь—у насъ?» *Aliud interrogata, aliud respondit*. Такой же женскій обычай обнаружила и Марѳа. Иисусъ Христосъ спрашиваетъ: вѣришь ли ты, что Лазарь воскреснетъ? А она отвѣчаетъ: я увѣровала, что ты—Сынъ Божій». *Credis hoc*. Того же мнѣнія придерживается и Теофилактъ болгарскій. И онъ говоритъ, что Марѳа въ своемъ отвѣтѣ ошиблась. *Adhuc mulier egat mulier*, присовокупляетъ онъ при этомъ: женщина осталась таки женщиной. Любезный епископъ болгарскій! Полагая, что Марѳа ошиблась потому, что была женщиной, ты, значитъ, хочешь, чтобы женщина не была женщиной? *Adhuc mulier egat mulier*—въ такомъ случаѣ ни одной женщины не окажется мудрой, а ради мудрости нельзя же измѣнить пола. Правда, у васъ тамъ въ Болгаріи мужчины и женщины одинаково ходятъ въ *коне-*

някъ ¹⁾; да и у насъ въ Польшѣ женщины иногда дѣлаются совершенно похожими на мужчинъ своими шапочками—*крылками*, жаль только, что не разумомъ,—однако, какъ тѣ, такъ и другія не дѣлаются отъ этого мужчинами. Для чего же ты приписываешь имъ заблужденіе потому только, что онѣ женщины, если даже, нося мужескую одежду, онѣ остаются все-таки женщинами?—Нежелая обидѣть всѣхъ женщинъ, ибо есть между ними и умныя госпожи и разсудительныя жены—разсудительнѣе иногда даже, чѣмъ самъ мужъ; къ тому же и такъ думая себѣ: «если я начну упрекать женщинъ, будто онѣ потому ошибаются, что суть женщины, то наберусь довольно хлопотъ»,—*Оеофилактъ* присовокупляетъ: *Non intellexit, quod ei dixerat Dominus, prae dolore, opinor, extra mentem constituta* ²⁾).

Подшучивая надъ женщинами въ ихъ супружескихъ и въ другихъ болѣе или менѣе мірскихъ отношеніяхъ, *Младзяновскій* не оставляетъ ихъ въ покоѣ и тогда, когда дѣло касается вообще нравственно-религіозныхъ вопросовъ.

«Знаете ли, говорить онъ въ одной гомиліи, кто служитъ дверью къ смерти—мужчина или женщина?—А откуда вы, поляки, выучились поговоркѣ: *идѣ не можетъ бѣсѣ, туда шлетъ женщину?*—Незнаю. Но св. *Максимъ* тоже, вѣроятно, въ видѣ поговорки сказалъ вотъ что: *visitatus enim ad discipiendum sexus est*—этотъ полъ способенъ къ искушенію. Придумывалъ бѣсѣ средство, которымъ бы могъ искусить ап. *Петра*, напалъ наконецъ на привратницу *Кайафы* и сказалъ: вотъ у меня средство на *Петра*. Но развѣ ты, св. *Петръ*, не могъ выбрать и отогнать отъ себя этой женщины? Св. *Кириллъ* говоритъ, что легко могъ *Петръ* сдѣлать это: *pes derulit mulierculam, licet facile potuisset*. Почему же ты не отважился на это, св. *Петръ*?

¹⁾ *Копнякъ*—плащъ, мужеская длинная одежда безъ рукавовъ.

²⁾ IV, 614—615.

Кирилль говорить: боялся, чтобы послѣ не говорили о немъ: какой безпоскойный этотъ Петръ, не могъ снести упрека отъ женщины. Но если бы эта служанка Каиафы ничего не сказала Петру и не прицѣпилась къ нему, тогда женщины говорили бы послѣ: «мы не вошли въ исторію страданій Господнихъ, не слышать о насъ въ Христовой пассіи, а о мущинахъ тамъ написано множество». Не величайтесь такъ слишкомъ! Помните, до чего довели вы св. Петра! Говорить *Друтмаръ*: et iste sexus non defuit a persecutione Domini¹⁾.

Изъясняя притчу о женщинѣ заквашивающей хлѣбъ, Млюдзяновскій говорить: «*aliam pagabolam locutus est eis* (Матѣ. 13, 33). Будь это ктонибудь другой, а не Господь Христосъ, я увѣренъ, что женщины сердились бы на него за то, что онъ уподобилъ царство небесное царю, а не царцѣ, хозяйну—святелю, но не хозяйкѣ. Теперь, когда Господь началъ *aliam pagabolam*, женщины сейчасъ же подумали: «вотъ, наконецъ, и о насъ вспомнить Господь, сравнить и съ нами царствіе небесное». Но Господь вошелъ въ кухню и уподобилъ свое царство не кухаркѣ какойнибудь, не женщинѣ, заквашивающей тѣсто, но скорѣе самой квашнѣ. Не удивляйся, женскій полъ, что не уподоблено вамъ царство небесное, что въ этомъ отношеніи больше почтена квашня—дѣло рукъ вашихъ, чѣмъ вы сами. Господь Христосъ такъ думалъ себѣ: «если я уподоблю небо женщинѣ, тогда люди смѣло начнутъ проводить время въ разныхъ развлеченіяхъ и разсѣянности, полагая, что небо можетъ совмѣститься съ мыслию о женщинѣ. Нѣтъ, помните разсѣянные люди, помни молодежь, что мысль о небѣ не можетъ совмѣститься съ мыслию о женщинѣ. Нужно забыть о женщинахъ, когда хочешь имѣть небо предъ глазами». Вы замѣтите мнѣ: «проповѣдникъ самъ забылъ, что царство небесное уподоблено

¹⁾ IV, 96—97.

десяти дѣвамъ». Не забылъ я, но вотъ въ чемъ дѣло. Уподоблено царство небесное человѣку-царю, и дѣйствительно— на этомъ свѣтѣ есть люди-цари; уподоблено царство небесное жовяину, и на этомъ свѣтѣ есть козяева; уподоблено царство небесное десяти дѣвамъ, но чтожь? Пять мудрыхъ изъ нихъ давно уже ушли на небо, а на этомъ свѣтѣ осталось только пять юродивыхъ. Но поелику ихъ, какъ глупыхъ, не захотать, вѣроятно, и знать, то, значить, царство небесное не уподоблено женщинамъ, которыя еще остаются на этомъ свѣтѣ¹⁾. Ту же мысль выражаетъ Млодзяновскій и въ другомъ мѣстѣ. По поводу словъ евангелія Луки: *Petrus autem surgens cussigit ad monumentum, Петръ востаетъ тече ко гробу* (24, 12), онъ говоритъ: «Прилично спросать здѣсь: почему это Петръ отрекся отъ Христа? Одни говорятъ потому, что вступилъ въ разговоръ съ женщиной, да еще дворовой (т. е. съ служанкой Каиафы). И св. Петръ такъ хорошо помнилъ этотъ случай, что послѣ, когда ему сама Магдалина начала рассказывать о воскресеніи Иисуса Христа, какъ читаемъ объ этомъ у евангелиста Луки, онъ не захотѣлъ и съ нею разговаривать, но скорѣе ушелъ отъ нея ко гробу: *Petrus autem surgens cussigit ad monumentum*. Онъ не захотѣлъ услышать отъ нея хорошей даже вещи; обратись я лучше, думалъ онъ, ко гробу, гробъ мнѣ будетъ учителемъ. *Foeminam non facile audit*, какъ замѣчаетъ *Хрисологъ*. Не легко было ему слушать женщину: такъ напугала его придверница Каиафы. Но вѣдь это уже Магдалина, Петръ святой, вѣдь она будетъ говорить съ тобою объ Иисусѣ? «Магдалина-то, пожалуй, Магдалина, но все же женщина!» *Foeminam non facile audit*. Поэтому, хочешь быть св. Петромъ, уходи отъ женщины, помни о гробѣ, о смерти. Другіе слагають паденіе Петра на дурное сообщество. Вовны—не твоя

1) II, 386.

это компанія, св. Петръ. Ты вѣдь апостоль... Иди поэтому лучше къ брату Андрею, къ Іоанну, а не къ служителямъ. Не смотришь ты, Петръ, на Господа: *sequebatur eum a longe* (Лук. 22. 54). Да и не мужественный человѣкъ изъ тебя: «немножко ты просябъ тамъ, и сейчасъ же нуженъ тебѣ каминъ, нужна печка»¹⁾).

Одинъ только, кажется, разъ во всѣхъ своихъ толкованіяхъ Млодзяновскій съ добрымъ словомъ отнесся къ женщинамъ. Изъясняя въ одной гомили притчу о женщинѣ искавшей монету (Лук. 15, 8 и д.), проповѣдникъ говоритъ: «Господь нашъ окончивши притчу о пастырѣ, искавшемъ овцу, предлагаетъ сейчасъ же и другую притчу о женщинѣ, искавшей пропавшій грошъ. Предлагаю себѣ вопросъ: почему не сказалъ Господь, что пропавшій грошъ искалъ мужчина? Вѣроятно вотъ почему. Думалъ себѣ Христосъ: «почтилъ я уже мужескій полъ и тѣмъ, что воплотился въ мужескую природу, и тѣмъ, что сравнилъ себя съ пастыремъ—мужиною. Со стороны женщинъ легко, поэтому, можетъ возникнуть зависть. Господь нашъ, сважуть онѣ, ласковѣ больше къ этимъ мужчинамъ: съ ними сравниваетъ себя, говоритъ, что Онъ подобенъ пастырю, значить мужчинѣ, а насъ забываетъ. Не безпокойтесь: думаетъ Господь и о васъ. Вотъ онъ уподобляетъ себя женщинѣ, ищущей грошъ. Да и въ церкви есть чины и должности не только мужескія, но и женскія: такъ, есть не только *abbas*, но и *абатисса*, игумень и игуменья, пріоръ и пріорша. Предлагаю и другую причину, почему сказалъ Господь, что пропавшій грошъ искала женщина. Этимъ онъ хотѣлъ выразить, что богатѣть, собирать деньги, считать, искать ихъ—о, не мужеское это дѣло! Нужно предоставить его женщинамъ. Мужчина много пропьеть, больше раздарить, еще больше проиграетъ, вообще онъ не

¹⁾ II, 114.

слишкомъ жалѣеть денегъ. Пусть же ницетъ ихъ женщина; пусть заботится, пусть дѣлаетъ о нихъ ровнскъ женскій полъ»¹⁾).

Въ своихъ толкованіяхъ Млодзяновскій не рѣдко имѣетъ въ виду воспитательный бытъ польскаго шляхетства, бытъ дѣтскій, какъ семейный, домашній, такъ и школьный.

Въ одномъ словѣ, начиная разсказывать объ отшествіи Іакова изъ дома родительскаго къ Лавану, проповѣдникъ говоритъ: «Завялика Ревекка младшаго своего сына, только не знаю, какъ при этомъ говорила она къ нему. Вѣроятно говорила *Кубко?*²⁾ О нѣтъ, потому что Іаковъ—эта простая душа—*vir simplex et rectus* подумалъ бы, что матери его какъ чется кубка, изъ котораго пилъ старикъ Исаакъ. (Чтобы сама старушка Ревекка пила вино, этого я нигдѣ не начиналъ; но старикъ музъ пивалъ его: *obtulit ei etiam vinum, quo hauso* (Быт. 27, 26). Не говорила Ревекка и *Кубась,*³⁾; потому что дѣтя слышалось бы и подумало бы, что зовъ этотъ относится къ маленькому барабачику, котораго *Исаакдза* (жена Исаака) вѣроятно откармливала для старика Исаака. Нѣтъ, Ревекка серьезно сказала Іакову: *filii mi* сынъ мой! О, еслибы и другія матери научились этой степенности въ называніи своихъ сыновей!»⁴⁾).

Разсказывая въ другомъ мѣстѣ объ угощеніи Іосифомъ своихъ братьевъ, Млодзяновскій говоритъ: «Послѣ этого радушный хозяинъ началъ потчивать своихъ гостей. Гости ничего, не брезгаютъ угощеніемъ. Но я, ставши при стульчкѣ Веніаминка, начну предостерегать его: Веніаминко, не пей! А Ве-

¹⁾ I, 259.

²⁾ Уменьшительное польское измѣненіе имени Іаковъ, употребляемое въ семейномъ быту.

³⁾ Другое подобное же измѣненіе имени Іаковъ.

⁴⁾ II, 404.

веніаминко еще и сердится, говорить: «видишь какъ уже порочно подпилъ Рувимъ, уже гubet, уже разкраси́лся, да и Левій тоже, да и другіе.» Веніаминко! они другое дѣло, а ты еще молодъ. А Веніаминко по старому—къ рюмочкѣ. Веніаминко, эй не пей! Будеть спрашивать отецъ, какъ ты вель себя въ гостяхъ и когда ему скажутъ, что ты ужъ слишкомъ много выпивалъ, то будетъ плохо. Вспомни свой родъ. Ты вѣдь сынъ Іакова и Рахили, а между тѣмъ будутъ говорить о тебѣ: «вѣрно онъ никогда вина и не видѣлъ, что такъ лако́мъ до него.» Ты не надѣйся, Веніаминко, на любовь своихъ братьевъ: ушьешься, а къ утру и знать не будешь, какъ они продадутъ тебѣ гдѣ нибудь въ неволю. Край это чужой, вась могутъ обокрасть, или въ чемъ нибудь обвинить. Перешоптываюсь я себѣ съ Веніаминкомъ, а между тѣмъ вижу, что слуга Іосифовъ насторожилъ уши и, когда я сказалъ: или въ чемъ нибудь обвинить,—встревожился. Онъ догадался, что о немъ тутъ рѣчь. Ибо передъ этимъ онъ получилъ отъ Іосифа приказаніе вложить въ мѣшокъ Веніамина кубокъ, изъ котораго пилъ Іосифъ» и проч. ¹⁾

«Наступили дни очищенія Пресв. Дѣвы, рассказываетъ еще въ одномъ мѣстѣ Младзяновскій, сповила она Господа Іисуса и вѣроятно, хотъ Онъ былъ еще младенцемъ, сказала Ему: «пойдемъ въ церковь.» Возвратилась Пресв. Дѣва изъ Египта въ іудейскую землю, нѣсколько разъ все собирается въ дорогу, а Господь Іисусъ спрашиваетъ ее: «куда же это, дражайшая мать! «Въ церковь, мое сокровище, въ церковь, мой Іисусъ!» И вотъ вошло въ обычай у Господа Іисуса ходить въ церковь *secundum consuetudinem diei festi*. Научившась ходить въ церковь, узнавши къ ней дорогу, Господь Іисусъ самъ разъ даже остался въ храмѣ, и былъ здѣсь найденъ: *invenerunt eum in templo*. Богородаце Дѣво! Благочестивое ты даешь воспитаніе своему

¹⁾ I, 340.

ruga studebat in spiritualibus охотно учился духовным наукамъ, т. е. слушалъ теологію. Не стану упрекать здѣсь студентовъ въ чемънибудь. Правда есть между ними такіе, что возьмешь, напр., его тетрадь, — она замарана, всё почти листъ онъ иссачкалъ чернилами, или какойнибудь другой жидкостью, учится-то онъ, значить, не *sine macula*; иногда лекція бываетъ очень трудна, слишкомъ скоро, вѣроятно, продиктована, и онъ морщится *non studet sine ruga*. Но я не хочу упрекать студентовъ. Скажу только вотъ что: чрезъ что Іаковъ такъ возмущился? Чрезъ науку!-¹⁾

А вотъ сатира на школьника, слишкомъ скоро покинушаго іезуитскій коллегіумъ. Изъясняя притчу о десяти дѣвахъ, Младзяновскій, по поводу словъ: *Fatae autem sapientibus dixerunt date nobis de oleo vestro, quia lampades nostrae extinguuntur* (Мата. 25, 8), говоритъ между прочимъ: «*Fatae autem*. А былъ ли этотъ молодой панъ когданибудь въ школахъ? Былъ! Что-то не видно по нему. Вѣрно гнилъ только въ инфимѣ нѣсколько лѣтъ? О, нѣтъ! На тринадцатомъ году былъ уже въ риторикѣ. Въ риторикѣ? Почемужъ теперь ничего не знаетъ? Скоро потомъ вышелъ изъ школы. Книжки за печку, а на столъ карты, вмѣсто чернильницы трубка, вмѣсто бумаги поле и гончія, — вотъ что сдѣлалось его занятіемъ. Поэтому неудивительно, что теперь онъ похожъ на юродивую дѣву. Имѣлъ масло въ головѣ, но не упражнялъ его, не доучился, потому теперь и *extinguuntur* погасъ, оглушѣлъ.»²⁾ А вотъ шутливый намекъ вообще на польскія академіи и коллегіумы, стѣны которыхъ оглашались въ то время постоянными диспутами. Изъясняя рѣчь Іисуса Христа къ апостоламъ при посольствѣ ихъ на проповѣдь, Младзяновскій по поводу словъ Господа: *intranses autem in domum, salutate*

¹⁾ IV, 465.

²⁾ IV, 580.

am dicentes: pax huic domui входя въ домъ, привѣтствуйте
его: миръ дому сему (Матѣ. 10, 12), говорить: «А если, Гос-
юди мой, апостолъ твой придетъ въ какую нибудь академію,
коллегіумъ, школу (вѣдь св. Павелъ заходилъ же въ Ареопагъ),
то какую орацію онъ долженъ произнести при этомъ? Кто
нибудь замѣтитъ: «не домами они зовутся, да и о мирѣ тамъ
не спрашивай. Тамъ одно его причиняетъ постоянный шумъ
и непокой. Но такое возраженіе не имѣетъ силы, когда при
несогласіи въ нѣкоторыхъ школьныхъ сентенціяхъ, существу-
етъ согласіе въ обычаяхъ и общей жизни школы. А съ другой
стороны что общество, то и домъ». ¹⁾ Въ другомъ мѣстѣ
Млодзяновскій поднимаетъ предъидущій намеръ. Взявши текстомъ
слова евангелія: euntes ergo *шедше убо*, проповѣдникъ гово-
ритъ къ началу приступа: «Въ школахъ, гдѣ читаются отдѣльно
или вмѣстѣ философія и теологія, каждый легко можетъ на-
слушаться этого словца: ergo. Даже инфимисты, и тѣ ужъ зна-
ютъ объ этомъ ergo, прислушавшись къ нему на открытыхъ
и частныхъ диспутахъ. ²⁾ Кстати замѣтимъ, что одинъ изъ
таковыхъ диспутовъ Млодзяновскій нашелъ въ Евангеліи. Раз-
сказывая разъ объ одномъ законникѣ, искушавшемъ Иисуса Хри-
ста вопросами (Лук. 10, 25 и дал.), проповѣдникъ говоритъ:
«въ школахъ теперь вакаціи ³⁾, а въ Евангеліи происходятъ дис-
путаціи. Въ Сорбоннѣ одинъ диспутъ, предшествующій полу-
ченію степени доктора, называется tentativa (desputatio) какъ
бы искушающій, что кто знаетъ. Подобный диспутъ и теперь
начинается: quidam legisperitus surrexit tentans illum одинъ изъ
законовѣдцевъ всталъ и началъ искушать Иисуса Христа во-
просами. Иисусъ Христосъ въ свою очередь спрашиваетъ его:

¹⁾ IV, 178.

²⁾ II, 418.

³⁾ Проповѣдь говорена была именно въ канникулярное время.

читалъ ли ты что нибудь? не уменъ ли ты только на словахъ, а на самомъ дѣлѣ неучъ? Если же читалъ какія нибудь печатныя или писанныя книги, то справься *quid legis?* Умникъ выскочка матеріею диспута избралъ такой вопросъ: *quis est meus proximus?*—*Titus Bostrensis* говорить, что законникъ выразилъ этимъ свое тщеславіе и свою спѣсь. Онъ какъ бы спрашивалъ: кто равенъ мнѣ въ добродѣтели и въ знаніи законовъ? О, недоучка, нужно было прійти тебѣ на коронный трибуналъ: здѣсь скоро спала бы твоя спѣсь. Ибо обыкновенно такъ бываетъ: тѣ, которые славятся въ уѣздныхъ и земскихъ судахъ, и думаютъ, что умнѣе и краснорѣчивѣе ихъ и нѣтъ уже никого на свѣтѣ, спускаютъ немного свою спѣсь, когда придутъ на трибуналъ. Здѣсь они даже *интродуковать* (вчинать) дѣла не смѣютъ... Понятно почему. Трибуналъ есть отчизна краснорѣчія, гдѣздо знанія законовъ» и т. п. ¹⁾).

Въ своихъ толкованіяхъ Млодзяновскій не оставляетъ иногда въ покоѣ и своей же братьи—проповѣдниковъ, и его остроумныя сатирическія замѣтки довольно рельефно рисуютъ предъ нами нѣкоторыя стороны современнаго ему польскаго проповѣдничества. Многое изъ того, что говоритъ Млодзяновскій о современныхъ ему проповѣдникахъ, идетъ какъ нельзя лучше къ нему самому. Въ своихъ бѣглыхъ замѣткахъ объ этомъ предметѣ, Млодзяновскій то характеризуетъ внутреннюю и внѣшнюю сторону тогдашнихъ проповѣдей, то рисуетъ отношеніе общества къ проповѣдникамъ и ихъ проповѣдамъ, то даетъ наконецъ нѣкоторые гомилетическіе совѣты.

Въ одномъ словѣ, взявши текстомъ слова Евангелія: *tanquam justi*, повидимому будто справедливы (Лук. 18, 9), Млодзяновскій говоритъ въ приступѣ: «слово *будто tanquam*

¹⁾ I, 438.

—это язва человѣческихъ нравовъ, болѣзнь добродѣтели и прекрасныхъ свойствъ, слабая сторона славы и всякихъ похвалъ. Оно и въ устахъ людей нерѣдко, но болѣе часто въ самой жизни. Иной, *будто* проповѣдникъ, другой *будто* умный, тотъ *будто* пріятель, этотъ *будто* благочестивый. Словомъ сказать, это *будто* можно встрѣтить во всѣхъ состояніяхъ жизни. Въ настоящемъ словѣ хотѣлъ бы я полѣчить это *будто*, чтобы какъ нибудь поменьше было его межъ людьми. Вы знаете хорошо, что въ *тиріякхъ* и *митридатъ* ¹⁾ входятъ змѣи. Вотъ этимъ— то змѣемъ я и начну лѣчить это *будто* (sic) ad majorem Dei gloriam».

Послѣ этого Млодзяновскій такъ начинаеть первую часть: «Мать наша Ева! Черезъ тебя и насъ (т. е. проповѣдниковъ) постоянно попрекають. Когда ты жила въ раю, то, кажется, ты была слишкомъ ужъ большая говорунья и не имѣя съ кѣмъ говорить, начала болтать со змѣемъ. Поэтому и между людьми обыкновенно такъ отзываются о проповѣдникахъ: «слишкомъ много уже говорить этотъ священникъ», а другой прибавляетъ: это перешло къ нему отъ матери нашей Евы». Что касается до меня, то я недумаю говорить теперь слишкомъ длиннаго слова, а только кратко, но узловато хочу противоудѣйствовать этому *будто*. Начну съ *будто* проповѣдническаго. Если и достанется кому нибудь въ проповѣди, то я могу отговориться: «вѣдь проповѣдникъ началъ съ себя». Пусть же будетъ первое *будто* проповѣдническое *будто*. «Люди обыкновенно такъ говорятъ: когда проповѣдникъ не удовлетворяетъ, не льститъ правительству, начальству, то онъ *будто* проповѣдникъ.—Такой проповѣдникъ, когда онъ говоритъ и о Богѣ, то только *будто* бы о Немъ говорить. Сдается, что пустыми словами наполняетъ онъ все свое слово: такъ что то скажетъ *будто* изъ священ-

¹⁾ Травы, имѣющія свойство противоудѣйствовать яду.

наго Писанія, *будто* изъ учителей церкви. Вотъ вамъ *будто* проповѣдническое. Нужно это *будто* вылѣчить змѣемъ (*sic*). Не говорилъ, но слово твой *министръ* (протестантскій пасторъ, *предиантовалъ* змѣй Евѣ, и началъ свою *предиакцію* отъ суг: суг праесерit vobis Deus, ut non comederitis de omni ligno paradisi? Господь Богъ нашъ, дѣйствительно уже сказалъ прежде Адаму: ex omni paradisi ligno comedere. Что же? Я усматриваю здѣсь вотъ какую разность: дѣволъ сказалъ: de omni ligno, а Богъ, ex omni ligno. Я предложу причину этой разности и поваямствую ее изъ латинскаго языка. Въ словѣ *ex* заключается крестъ, ибо буква *x* есть знакъ креста. Поэтому и сказалъ Богъ: ex omni ligno, со всякаго дерева ѣшь, какъ бы благословляя этимъ крестомъ вкушеніе. Но сатана, боясь креста и не смѣя даже вспомнить его, не говоритъ: ex omni ligno, но de omni ligno. Теперь вы видите, какъ сатана приводитъ слово Божіе. Богъ говоритъ *ex*, сатана говоритъ *de*, совершенно одно и то же по видимому; Богъ говоритъ: ex omni, бѣсъ тоже говоритъ: de omni, съ всякаго. Богъ говоритъ: ligno, бѣсъ тоже говоритъ ligno, со всякаго дерева. Богъ говоритъ paradisi, сатана тоже сказалъ paradisi. Развѣ это не слово Божіе? Развѣ это не дѣйствительная заповѣдь Божія? Но вотъ въ чемъ дѣло. Богъ сказалъ слово comedere, а сатана присовокупилъ къ нему не много—одно только non: ut non comederitis. Также точно поступаетъ и *будто* проповѣдникъ. Онъ приведетъ вѣчто изъ св. Писанія и слова Божія, но непременно уже переверотитъ его на свой ладъ. И когда Господь сказалъ comedere ѣшь, онъ непременно скажетъ: не ѣшь, не дѣлай ¹⁾).

Показавши, какъ иногда проповѣдники обращаются съ св. Писаніемъ, Младаяновскій въ другомъ мѣстѣ рисуетъ предъ нами общій характеръ изложенія современныхъ ему *казаній*.

¹⁾ I, 403—4.

По поводу словъ Иисуса Христа къ апостоламъ: *intellexistis haec omnia?* (Матѣ. 3, 51), онъ говоритъ между прочимъ: «Господь нашъ! Ты повелѣваешь во всемъ подражать Тебѣ, ибо, Ты образецъ всѣхъ святыхъ поступковъ. Но такъ какъ Ты спросилъ послѣ своего слова: *intellexistis haec omnia*, поняли ли вы все?, то и намъ, значить, нужно спрашивать послѣ своихъ проповѣдей: «а поняли ли вы, что вамъ было говорено?» Еслибн теперь такъ спрашивали проповѣдники, то имѣющіе много слушателей разогнали бы ихъ всѣхъ, а имѣющіе мало остались бы безъ виновго. Чтожъ, станемъ ли мы подражать въ этомъ случаѣ Христу? Нѣтъ, не станемъ! Ибо намъ скажутъ: «Иное дѣло Христовъ, а иное вы». *Intellexistis haec omnia*: Иногда вотъ что бываетъ между проповѣдниками; скажетъ иной: *кончю*, а между тѣмъ до конца еще дѣлая половина проповѣди. А иной даже совершенно, повидимому, кончилъ слово, но потомъ вдругъ опять начнетъ какую нибудь матерію, такъ что выйдетъ новое, хоть и короткое, но все же новое слово. Вы спросите: чтожъ, хорошо это? а вѣроятно хорошо; потому что вотъ и Господь Иисусъ такъ дѣлалъ. Вотъ Онъ теперь началъ *экзамени*, или изслѣдованіе о томъ, что было сказано Имъ въ проповѣди и вѣроятно употребилъ на это не мало времени. Говорю это, а въ душѣ боюсь, чтобы кто нибудь изъ васъ не подумалъ: «о, низачто не пошелъ бы я на проповѣдь Господа Иисуса, потому что не имѣю хорошей памяти и, спрошенный о чемъ нибудь, долженъ былъ бы молчать и краснѣть отъ стыда». Нѣтъ, не отвращайтесь, люди, отъ слова Христова. Господь нашъ былъ скромнъ; Онъ не хотѣлъ указывать пальцемъ на непонятливыхъ. Онъ спрашивалъ только своего Петра, своего Іакова, своего Іоанна, учителей міра» ¹⁾).

Для того, чтобы вамъ нѣсколько дѣше представился смыслъ

¹⁾ IV, 546—547.

только что приведенных нами выдержекъ, приведемъ болѣе положительныя отзывы Млодзяновскаго о современныхъ ему проповѣдникахъ и проповѣдахъ.

Говоря въ одномъ мѣстѣ, что Иисусъ Христосъ предлагалъ свое ученіе въ понятныхъ для народа притчахъ, Млодзяновскій замѣчаетъ: «Проповѣдники часто считаютъ для себя пріятностію, какимъ-то удовольствіемъ заботиться о томъ, чтобы ихъ не поняли, чтобы не дошли до того, что они говорятъ, и темному своему ученію называютъ тонкостію»¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ, по поводу выраженія *amen*, онъ говоритъ: «*Amen dico vobis*. Обыкновенно въ Евангеліи еврейскія слова употребляются съ переводомъ, напр. *lma sabachtani* и т. п. Почему же, однако, никогда не переводится такъ часто употребляемое въ Евангеліи слово *amen*? Св. Писаніе знало, что на свѣтѣ много лжецовъ и что поэтому многіе изъ нихъ не стали бы произносить *amen*, еслибы оно было переведено. Ложь такого слова не можетъ произносить, ложь никогда не говоритъ правды: *Amen enim interpretatur verum*. *Amen* вмѣсто значить *правда*. Вотъ потому-то, угождая людской слабости, евангеліе и не перевело слова *amen*. «*Amen dico vobis*. Обыкновенно то теряетъ свою важность, что для всѣхъ ясно, всѣмъ извѣстно. Поэтому, есть такіе церковныя ораторы, которые нарочно усиливаются быть непонятными, полагая, что они меньше будутъ значить, если ихъ сразу будутъ понимать. Но это непохвально. Впрочемъ, въ утѣшеніе проповѣдникамъ, можно сказать вотъ что: если ихъ не каждый понимаетъ, то это еще не значить, что они нехороши. Вотъ и *amen* хорошее слово, хотя и не каждый его понимаетъ»²⁾.

Въ одномъ мѣстѣ Млодзяновскій намекаетъ, какъ иногда составлялись тогдашнія проповѣди. Объясняя разъ слова псалма:

²⁾ II, 388.

¹⁾ II, 448.

anni nostri sicut aranea meditantur ¹⁾), онъ говоритъ: «Изъ этого текста скажу я правду и о школьныхъ занятіяхъ. Обращаю вниманіе на ту черту наука, что онъ постоянно изнутри себя вьетъ свои сѣти. Такъ же точно и наука. Для нея нужно взять кое-что изнутри себя, надъ нею нужно потерять свое здоровье. Такъ дѣйствительно и описывается наука нѣгдѣ: de occultis trahitur sapientia. Но пусть только знаютъ, что какой-нибудь, напримѣръ, проповѣдникъ дергаетъ свое слово изъ той или другой книжки, что оно достается ему какъ бы лежа, ut jacet, что онъ говоритъ слово, такъ сказать, *постельное*, такое, что можно на немъ хорошо спать, когда знаютъ, что проповѣдникъ самостоятельно не трудится для своего слова, то такое слово не будетъ имѣть особенной похвалы, ибо оно de occultis trahitur. Такому проповѣднику скажутъ: «это списано оттуда, а вонъ то стянута оттуда» ²⁾).

Младяновскій совѣтуетъ произнести проповѣди громко. По поводу словъ Евангелія: haec dicens clamat, *сіа славола возласи*, онъ говоритъ между прочимъ: «Предложивши въ первой части своего слова притчу, когда дошло дѣло до второй части, до истолкованія, Господь вдругъ переиживаетъ гонимую, начинаетъ говорить гораздо громче: haec dicens clamat. Не удивительно, Онъ приступалъ ко второй части, къ той части, которою думалъ принести особенную пользу своимъ слушателямъ. Господи! но вѣдь Ты слабъ, Ты зачать въ дѣвичьей утробѣ, Ты деликатной комплексіи, надорвалъ Ты себя. Но для Господа все это ничего: haec dicens clamat. Онъ имѣлъ въ виду единственно благо душъ. Но, Господи мой, развѣ жъ благо душъ зависить отъ этого clamat, отъ этого взыванія, отъ этого крика? Вѣроятно Господь собственнымъ примѣромъ хотѣлъ за-

¹⁾ Псал. 89, 10.

²⁾ IV, 396.

окотить проповѣдниковъ говорить проповѣди громко. Вотъ и я не жалю себя, не послаблю себя¹⁾.

Въ одномъ словѣ Млодзяновскій открываетъ намъ, какіе иногда титулы давали въ его время проповѣдникамъ: «Проповѣдывалъ къ людямъ Іезекіиль, но не зналъ, по вкусу ли были его проповѣди или нѣтъ, ибо стыдно спрашивать объ этомъ; но вотъ какъ-то разъ самъ Богъ говоритъ ему: знаешь ли, что ты значишь у своихъ слушателей? Es eis quasi sagmen musicum, ты для нихъ словно музыкантъ²⁾. Какъ же это? Быть можетъ Іезекіиль прежде чѣмъ началъ проповѣдывать былъ музыкантомъ и, когда говорилъ проповѣди, то отражалась въ нихъ его музыка? Или, быть можетъ, его считали больше рифмоплетомъ (wiegzeris), чѣмъ церковнымъ ораторомъ? Я уже говорилъ вамъ когда-то, что въ сужденіяхъ о проповѣдникахъ слышны одни порицанія и колкости. Въ словахъ Іезекіили я усматриваю тоже самое. Обыкновенно люди даютъ такіе титулы проповѣдникамъ: «у этого проповѣдника *концепты* неосновательныя, дѣтскія, это настоящій *диспантъ казнодѣльскій*: es eis quasi sagmen musicum. У того мало жестовъ, еще меньше правоучелья, но зато довольно слабаге, или голоса, это *басъ казнодѣльскій*. У этого мысли высоки, *концепты* тонки и замисловаты, да кромѣ того есть у него и пріятность, и сладость возвышенная, но его едва-едва кто понимаетъ, не всякому легко дойти туда, куда онъ поднимается: это *альтъ казнодѣльскій*. Иной коверкаетъ, переворачиваетъ на свой ладъ св. Писаніе, хочетъ сказать нѣчто высокое, но не можетъ, и говоритъ ни то, ни се, это *фистула*, это *фальцетъ казнодѣльскій*. Другой недержится темы, тамъ урветъ, тамъ положитъ, это *казнодѣльскій сакантъ*³⁾»).

¹⁾ III, 113—114.

²⁾ Іезек. 3, 83.

³⁾ Голосъ ни къ одному изъ 4-хъ главныхъ тоновъ не подходящій.

Наконецъ иной идетъ валомъ, серединой, какъ рѣка; есть въ немъ и нравоученіе и духъ и концептъ; есть и враспорѣченъ словомъ идетъ онъ настоящей дорогой *казнодѣльйской* это *теноръ казнодѣльйскій* *es eis quasi carmen musicum*»¹⁾).

Въ гомилиі на евангеліе о насыщеніи семью хлѣбами четырехъ тысячъ человѣкъ, по поводу словъ Іисуса Христа *misereor super turbas*. Млодзяновскій говоритъ: «Св. Амвросій, будучи докторомъ церкви, рѣшилса быть докторомъ, лѣкаремъ и для тѣла и преимущественно на одну болѣзнь. На какую же это? А на ту, когда кто не можетъ ѣсть, теряетъ аппетитъ, когда вьнетъ отъ голода, не чувствуя его. Какой же рецептъ дастъ св. Амвросій? Ой, еслибы узвать, а то и вотъ тотъ панъ, и ототъ его милость совершенно потеряли аппетитъ! Знайте же, что проповѣдь это самое лучшее, единственное въ своемъ родѣ возбужденіе къ ѣдѣ. Три дня народъ слушалъ Господа и три дня алкалъ. Не хочешь ѣсть, иди на проповѣдь, непременно наберешься аппетита. И въ самомъ дѣлѣ разѣ не бываетъ обыкновенно такъ? Иной жалуется: «ахъ, какъ не скоро звонятъ на проповѣдь!» Другой говоритъ: «длинная проповѣдь, а вчера былъ постъ!»²⁾. И такимъ образомъ, во время проповѣди у всякаго на умѣ аппетитъ, всякій чьавится своимъ аппетитомъ. Вотъ слова Амвросія: *dum audire incipit (turbas), incipit esurire.*»³⁾. — Млодзяновскій того мнѣнія, что не нужно утомлять слушателя слишкомъ длинными проповѣдями; самъ онъ впрочемъ рѣдко выполняетъ свой собственный совѣтъ: его слова и гомилиі болышею частію очень и очень длинны. Какъ бы тамъ ни было, вотъ что онъ говоритъ разъ по поводу словъ апостоловъ къ Іисусу Христу въ исторіи насыщенія пяти тысячъ пятью хлѣбами: *hora jam praeteriit; dimitte turbas, ut euntes in castella emanant sibi escas* (Мате. 14, 15): «Апостолы

¹⁾ I, 245—246.

²⁾ Т. е. суббота.

³⁾ I, 328.

Господни говорятъ своему учителю: Господи, разговорился Ты уже слишкомъ... *hora jam praeteriit*, часъ уже минулъ! Какіе же вы, апостолы, ненабожныи! Съ неохотою слушаете проповѣдь. Не много тамъ перешло времени, а вы сейчасъ же и ропщете: пора уже ѣсть—*hora jam praeteriit; dimitte turbas, ut... emanant sibi escas*, прошель часъ, распусти слушателей, пусть идутъ и покупать себѣ ѣсть. Намъ, проповѣдникамъ предостереженіе: хотъ бы проповѣдь слушали и сами апостолы, а говорилъ проповѣдь самъ Христось, но если сверхъ времени продолжать, то будетъ ропоть: *hora jam praeteriit!* А откудажъ вы, апостолы, узнали, что прошло уже время? Вѣдь тамъ въ пустыни, часы не били? А имѣть карманные часы не по вашему было состоянію. Да и Христось не далъ бы вамъ на это позволенія... Вѣроятно, апостолы руководствовались въ этомъ случаѣ своими внутренними часами, т. е. желудкомъ. «У насъ, Господи, давно уже выбило!» Руководствовались также и тѣми часами, мастеромъ коихъ былъ самъ Богъ, т. е. солнцемъ: *vespere autem facta*. Здѣсь апостолы подають примѣръ порядка: и въ ѣдѣ нужно наблюдать время. Пани апостолы занимались рыбною ловлею, а не служили обществу, они, вѣроятно, часовъ не считали: не часы тогда управляли занятіями, а занятія часами. Но когда они вступили въ апостольскій коллегіумъ, когда призваны были на судейство—*judicantes duodecim tribus*, то и для ѣды имѣли положенный часъ: *hora jam praeteriit*. Господь нашъ, увидѣвши, что уже слишкомъ продлилъ проповѣдь, что дѣйствительно уже прошель часъ, говоритъ ученикамъ: *date illis vos manducare*, вы дайте имъ ѣсть. Намъ, проповѣдникамъ, опять наука. Если не имѣешь чѣмъ накормить слушателей, если не думаешь запросить ихъ на обѣдъ, то недолго говори проповѣдь. Ибо и самъ Иисусъ Христось, продолживши слово, запросилъ слушателей на подтвержденіе: *dade illis vos manducare*. Апостолы

отвѣчаютъ: ничего у насъ нѣтъ, кромѣ пяти хлѣбовъ и двухъ рыбъ. А св. Іоаннъ говоритъ, что не апостолы имѣли этотъ хлѣбъ, а какой-то мальчикъ *est puer unus hic* (Іоан. 6, 9). Небыль ли это какой-нибудь инфимистъ, что и на проповѣдь, и въ школу никогда не отправляется безъ хлѣба? Слушаль, а между тѣмъ чамкалъ тамъ себѣ. Да и дивный то былъ какой-то мальчикъ, такъ много хлѣбовъ носилъ, — цѣлыхъ пять! и вѣроятно еще не малыхъ!» и проч.

Впрочемъ, какъ увѣряетъ насъ Млодяновскій, въ его время существовалъ свой особенный масштабъ для измѣренія такой или другой длины проповѣдей. По поводу словъ Іисуса Христа: *si quis diligit me, sermonem meum servabit; qui non diligit me, sermones meos non servat* (Іоан. 14, 23—24), Млодяновскій говоритъ между прочимъ такъ: «Когда Господь нашъ говоритъ о любви къ себѣ, то о своемъ словѣ, о своей рѣчи упоминаетъ единично, *in singulari*: *si quis diligit me, sermonem meum servabit*. А когда пришлось говорить о тѣхъ, что Господь не любятъ, то Господь употребляетъ уже не единственное число, говоритъ *in plurali*, говоритъ какъ о многихъ рѣчахъ своихъ: *qui non diligit me, sermones meos non servat*. Этимъ желаетъ выразить Господь какъ бы вотъ что: кто любитъ кого, тотъ съ охотою слушаетъ его, хоть будетъ и много словъ, хоть будетъ и обширная рѣчь, все это покажется ему короткимъ, покажется ему какъ бы однимъ только словомъ: *sermonem servat*. Но когда существуетъ непріязнь, нелюбовь; когда существуетъ *non diligit me*, то рѣчь покажется ему такою длиною: *sermones*... Скажешь ему одно слово, а онъ разведетъ, растянеть его до того, что вместо одного слова покажется ему десять. А почему? *Non diligit!* Все это причиняетъ нелюбовь, непріязнь. Кто расположенъ къ проповѣднику, для него проповѣдь покажется очень короткою: *sermo*. Почему? А потому, что онъ любитъ проповѣдника. Кто же не располо-

ленъ въ проповѣднику, для того все сдается, что проповѣдникъ слишкомъ долго уже говоритъ: *sermone*. А почему? *Non diligit!*

Постоянно стараясь приспособлять толкованіе Писанія къ шляхетской жизни, во всѣхъ ея видахъ и сторонахъ, Млодзяновскій часто указываетъ на самыя частныя черты этой жизни. Даже обыденныя мелочи, совершенно неспособныя, повидимому, остановить на себѣ вниманіе церковнаго оратора, не срывались отъ наблюдательныхъ взоровъ нашего проповѣдника: и онѣ испытывали на себѣ всю соль его *казмодзѣйской* шутиливой сатиры.

Такъ, рассказывая въ одномъ мѣстѣ объ Іосифѣ, Млодзяновскій, по поводу словъ Библии: *fecit (Іаковъ) ei tunicam polymitam* (Быт. 37, 39), говоритъ: *fecit ei tunicam polymitam*—одѣлалъ ему, пусть ополачится Гречизна, *polymyta suknia, tunicam polymitam*. Гуго, первый кардиналъ изъ ордена св. Доминика, говоритъ, что *mythos* значитъ *fabula сказка*, значитъ также, если пишется *mitos*, *мишка*; отсюда напр., слово *hexamitum*, шестиниточная какъ бы матерія. Привожу буквально стихъ Гуго: *Est, mihi crede, mitos licium, sed mythos fabula; de mitos hexamitum, de mythos mythologia*. Бываетъ иногда *suknia polymytha* одежда сказочная. Теперь довольно народилось такихъ сказочныхъ одеждъ. Чтобъ венгерецъ превратился въ поляна—сказка это. Поэтому сказочная одежда—эти венгерки, пошитыя мѣшкомъ, только съ рукавами: *vestis polymytha* разъ такъ, другой—иначе; ходитъ не-то онъ мужикъ, не-то попъ, словомъ одежда сказочная, *polymytha*. Чтобы изъ человѣка сдѣлалась удятка, —и это сказка. Поэтому сказочная одежда, когда иной въ самый трескучій морозъ выглядываетъ безъ верхней одежды, какъ нецокрытая удятка: *vestis polymytha*. Сказка и то, будто есть такое животное, у котораго спина соболья или лисья, а бока херьковые, или бараньи. Поэтому, сказочная одежда,—во-

рстникъ соболій, спина лисья, но *caetera de baranis* или *de nied-zwiadki* (sic). Что же касается Иакова, то онъ сдѣлалъ для Идсифа одежду скорѣй узорчатую, не *polymitham tunicam*, но *polymitam*, т. е. сотканную изъ многихъ нитокъ и цвѣтовъ.¹⁾

А вотъ изображеніе польскихъ заѣздныхъ дворовъ или корчомъ. Изясняя притчу о милосердомъ самарянинѣ, Младзяновскій по поводу словъ Евангелія: *duxit in stabulum* *privede* *eio в гостиницу* (Лук. 10, 34), говоритъ: «А комужь принадлежала эта конюшня? ²⁾. Эрикъ говоритъ, что этому же самому самарянину: *duxit eum in stabulum suum, hoc est, ad hospitium suum*. Иностранцы скажутъ, что этотъ самарянинъ—настоящій полякъ; потому что и въ Польшѣ часто гостяницы или корчмы словно твои конюшни или хлѣва: нужно спать вмѣстѣ съ лошадьми или между поросятами: *hospitium suum—stabulum suum.*» ³⁾.

Л. Мацьевичъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ IV, 468—469.

²⁾ *Stabulum* значить конюшня, хлѣвъ, вообще загоны для скота.

³⁾ I; 456.

ЛАТИНО-ИЕЗУИТСКАЯ ПРОПАГАНДА ВЪ КОНСТАНТИНОПОЛѢ ВЪ КОНЦѢ XVI И ВЪ НАЧАЛѢ XVII СТОЛѢТІЯ.

Со времени отдѣленія западной церкви отъ восточной, римскіе папы, заразившись духомъ мірскаго властолюбія, неоднократно покушались подчинить своей власти церковь греческую. Исторія попытокъ къ соединенію церквей въ XIII, XIV и XV ст. ясно показываетъ, что римскіе первосвященники употребляли всевозможныя мѣры къ тому, чтобы склонить греческихъ императоровъ къ подчиненію папской власти. Затруднительныя обстоятельства Византійской имперіи, влонившейся уже къ паденію, и были причиною того, что императоры поддавались краснорѣчивымъ обѣщаніямъ матеріальной помощи отъ духовныхъ владыкъ запада. Не нужно забывать, что всѣ попытки къ соединенію церквей имѣли характеръ исключительно политической. Каждый разъ, когда имперіи угрожала опасность, греческіе императоры, неимѣя силъ противиться врагамъ собственными силами, желали купить помощь у запада цѣною подчиненія греческой церкви папѣ, не узнавши предварительно ни мнѣнія самой церкви, ни мнѣнія общественнаго. Въ минуту опасности императоры смотрѣли на соединеніе церквей какъ на средство для спасенія имперіи; но когда они видѣли, что цѣль, какой они хотѣли достигнуть чрезъ соединеніе церквей, не достигалась, или когда опасность для имперіи прекраща-

лась, они оставляли свои стремленія къ соединенію до новыхъ опасностей. Флорентинская унія (1439 г.) особенно ясно показала, что греческій народъ съ негодованіемъ смотрѣлъ на властолюбивые замыслы папъ и твердо хранилъ чистоту своей вѣры. Если и былъ подписанъ актъ соединенія нѣкоторыми греческими епископами на флорентинскомъ соборѣ, то единственно только по настоянію императора. Католическій писатель Пихлеръ говоритъ, что Греки вовсе не хотѣли и слышать о соединеніи церквей и что большая часть подписавшихся сдѣлали это изъ повиновенія приказанію императора ¹⁾. Дѣйствительно, какъ скоро возвратились въ Константинополь бывшіе на соборѣ епископы, они тотчасъ признались, что подписались подъ актотъ соединенія сдѣлана ими по насилію. «Мы измѣнили своей вѣрѣ, мы осквернились опрѣсноками и сдѣлались отступниками. Да упадетъ рука, подписавшая это соединеніе, да исторгнется языкъ, изрекшій роковое согласіе», говорили они ²⁾. Патріархи предали анаѳемѣ ложный флорентинскій соборъ, осудили тогдашняго константинопольскаго патріарха Митрофана, сочувствовавшаго этому собору, и даже самому императору угрожали отлученіемъ отъ церкви, если онъ не оставитъ своихъ плановъ соединенія церквей ³⁾. Избранный императоромъ на мѣсто Митрофана патріархъ Григорій также долженъ былъ удалиться, потому что духовенство и народъ не хотѣли признавать его патріархомъ и имѣть съ нимъ какое бы то ни было общеніе.

Когда послѣдній греческій императоръ Константинъ Палологъ, при крайнемъ положеніи имперіи, вынужденный обратиться за помощію къ папѣ, принялъ въ Софійскую церковь

¹⁾ Geschichte d. kirchliche Trennung S. 396.

²⁾ Ducas. Hist. Biz. ed. Migne (Patr. T. 137) p. 1013.

³⁾ Leo Allatius. De Eccles. orient. atque occid. perpetua consensioe p. 938 и сл.

измѣнника Исидора, то народъ побѣжалъ въ обитель Пантакратора къ затворнику Геннадію, будущему знаменитому патриарху, подвизавшемуся подъ мірскимъ именемъ Георгія Схоларія за истину на Флорентинскомъ соборѣ. Но затворникъ, не выходя къ толпѣ, выслалъ хартію, на которой пророчески начертаны слѣдующія слова: «Для чего обольщаетесь, несчастные Ромей, и удаляетесь отъ упованія на Бога? Надѣетесь на силу Франковъ и хотите вмѣстѣ съ городомъ, имѣющимъ погибнуть, утратить и благочестіе ваше? Милостивъ буди мнѣ Господи! Предъ Нимъ свидѣтельствую, что я чистъ отъ сего пятна. Разсудите, что творите, бѣдствующіе сограждане! Да не лишитесь съ грядущимъ на васъ игомъ и отеческаго преданія; исповѣдавъ нечестіе, да не погибнете въ день судный!»¹⁾ Между тѣмъ, греческой имперіи угрожало совершеннѣйшее порабоженіе и приближался часъ окончательнаго ея паденія. Изъ западныхъ государей никто не подалъ грекамъ руку помощи, между тѣмъ какъ папы, постоянно высылая въ Константинополь своихъ клеветовъ и поставляя отъ своего имени патриарховъ, усиляли только въ погибающемъ народѣ раздѣленіе, не смотря на то, что политическое состояніе Греціи требовало единодушнаго совокупленія народныхъ силъ для отраженія варварскихъ посящцъ. Наконецъ, 29 мая 1453 года палъ Константинополь, покоренный оружіемъ Магомета II. Разсмотримъ же тѣ отношенія, въ какія поставило себя новое правительство къ греческой церкви.

I.

Магометъ II, взявшій Константинополь послѣ 53 дневной осады и сдѣлавшійся обладателемъ всей греческой имперіи, былъ человѣкъ по природѣ весьма жестокой. О ха-

¹⁾ Объ отн. римск. церкви стр. 328.

растерѣ его могутъ дать понятіе тѣмъ страданіямъ христіанъ, ка-
кимъ подвергались они въ первые дни его владычества. Спустя
нѣсколько дней послѣ взятія Константинополя, султанъ во время
праздника, отуманенный виномъ, приказалъ привести къ себѣ
младшаго сына князя Нотараса для удовлетворенія постыдной
страсти. Отецъ, объятый ужасомъ, велѣлъ сказать султану, что
не дастъ своего сына для мерзкаго дѣла. Тогда султанъ при-
казалъ палачу силою привести отца съ дѣтьми къ себѣ, и
удовлетворивъ свое любострастіе, изрекъ всему семейству
смертный приговоръ. Несчастный отецъ имѣлъ настолько му-
жества, что далъ предъ смертію наставленіе дѣтямъ безъ страха
встрѣтить смерть въ надеждѣ на божественное правосудіе; сы-
новья его были обезглавлены и когда очередь дошла до него,
онъ просилъ палача помедлить нѣсколько минутъ и отправился
помолиться въ ближайшую церковь. По окончаніи молитвы онъ
былъ обезглавленъ, и трупъ отца упалъ на окровавленные и
еще теплые трупы дѣтей. Обнаженные тѣла ихъ оставлены
безъ погребенія, а головы принесены во дворецъ султана, ко-
торый имѣлъ такую же страсть къ крови, какъ и къ вину ¹⁾.
Но этихъ жертвъ было недостаточно для утоленія жестокости
султана. Въ тотъ же вечеръ султанъ, по желанію одной ино-
странный своей фаворитки, приказалъ убить нѣсколькихъ гре-
ковъ у подножія статуи императора Аркадія ²⁾. Если султанъ
позволялъ себѣ подобныя неистовства, то что же сказать о его
войскахъ? Вотъ что говоритъ объ этомъ историкъ Дуга: «Палатки
солдатъ были переполнены плѣнниками и добычей. Солдаты
ѣли и пили изъ священныхъ сосудовъ. Громадныя кныи вѣнчъ
были навалены въ повозки и отправляемы на востокъ и западъ;
за самую маленькую монету покупали всѣ сочиненія Аристо-

¹⁾ Hammer, Histoire de l'empire Ottoman p. 422, 423.

²⁾ Hammer, Hist. de l'emp. Ott. p. 422, 423.

теля, Платона, знаменитых греческих богословов и других писателей. Варвары отдирали золотыя доски, украшавшія евангелія, продавали золото, а книги бросали. Святныя иконы бросали въ огонь, на которомъ варили себѣ пишу ¹⁾.

Очнувшись отъ оргіи, Магометъ увидѣлъ, что недостаточно только завоевать имперію; нужно еще удержать ее за собою. И дѣйствительно своими распоряженіями онъ показалъ, что имѣлъ способности государственнаго человѣка. Спустя нѣсколько дней послѣ взятія столицы, Магометъ далъ приказаніе, чтобы всѣ жители столицы, оставившіе ее во время нашествія завоевателей, свободно и безъ страха возвращались въ свои дома и жили по своимъ прежнимъ обычаямъ. Столица почти совершенно опустѣла, такъ что не видно было не только ни одного человѣка, но даже и домашняго животнаго ²⁾. Внимая голосу новаго повелителя, многіе греки, оставившіе столицу, возвратились въ нее опять. Магометъ сознавалъ, что необходимо нужно было шадить побѣжденных и даже примирить съ ними побѣдителей. Чтобы обнадежить жителей оставившихъ столицу въ справедливости своихъ обѣщаній, Магометъ въ то же время приказалъ на мѣсто убитаго при осадѣ патріарха Аѳанасія избрать и посвятить другаго, сообразно древнему обычаю и древнимъ постановленіямъ ³⁾. Для внушенія въ себѣ довѣрія грековъ султанъ считалъ лучшимъ средствомъ показать имъ, что онъ не станетъ стѣснять ихъ религіи. Дѣйствительно греки начали возвращаться въ столицу; кромѣ того, Магометъ въ послѣдствіи вызвалъ значительное число греческихъ семействъ изъ Адрианополя, Иракліи и другихъ городовъ, обязавъ этихъ переселенцевъ, подъ страхомъ смерти, оставаться въ Константинополѣ. Нѣсколько епископовъ и дру-

¹⁾ Ducas, Hist. Biz. c. XLII ed. Migne p. 1125.

²⁾ Pharantza, Chronicon ed. Migne p. 896.

³⁾ Pharantza p. 893.

гихъ грековъ, находившихся въ городѣ, избрали патриархомъ Георгія Схоларія, одного изъ ученѣйшихъ людей своего времени, который былъ способенъ управлять церковію въ столь трудныхъ обстоятельствахъ. Схоларій послѣ посвященія принялъ имя Геннадія.

Султанъ, подражая обычаю византійскихъ императоровъ при нареченіи патриарха, пригласилъ вновь посвященнаго въ свой дворецъ, и съ знаками почтенія и благоволенія къ святителю, вручилъ ему драгоцѣнный пастырскій жезлъ, прося принять его. Потомъ самъ провожалъ патриарха изъ своего дворца, и придворнымъ своимъ велѣлъ сопровождать его до патриаршаго дома ¹⁾. Во время нареченія султанъ разговаривалъ съ патриархомъ, и главнымъ предметомъ ихъ разговора была безъ сомнѣнія участь грековъ. Нѣкоторые справедливо думаютъ, что тѣ незначительныя льготы, которыя султанъ далъ грекамъ, обязаны своимъ происхожденіемъ мудрому ходатайству патриарха. Магометъ, покровительствовавшій наукамъ, весьма уважалъ Геннадія за его высокое образованіе и часто любилъ бесѣдовать съ нимъ ²⁾.

Льготы, предоставленныя грекамъ новымъ повелителемъ, были едва достаточны для гарантіи ихъ существованія. Кромѣ чрезмѣрныхъ налоговъ, они обложены были еще поголовною податью, называвшеюся *хараджъ*, которую платили всѣ греки, начиная съ 10-лѣтняго возраста, какъ выкупъ собственной жизни. Въ этомъ распоряженіи, очевидно, высказалась та мысль, что греки недостойны жить на магометанской землѣ. Пятый изъ греческихъ дѣтей мужескаго пола былъ отрываемъ отъ родной семьи для воспитанія въ мусульманской религіи и поступленія въ янычарскій корпусъ ³⁾.

¹⁾ Hammer p. 427.

²⁾ Pharentza p. 715.

³⁾ Grece depuis la conquête romaine par Blanchet p. 366.

Но лишивъ грековъ всякой свободы политической, Магометъ предоставилъ имъ однако свободное исповѣданіе религій. Опредѣленіемъ султана постановлено: 1) чтобы христіанскіе храмы не были обращаемы въ мечети; 2) браки, погребенія и другія церковныя церемоніи не были воспрещаемы; 3) христіане могли праздновать Пасху со всею торжественностію и въ теченіе первыхъ трехъ дней праздника ворта Фанара, греческаго квартала въ Константинополѣ, оставались отпертыми ¹⁾.

Много другихъ правъ гражданскихъ и церковныхъ, предоставленныхъ патріарху, изложены въ султанскомъ бератѣ, данномъ патріарху послѣ его избранія. Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ правъ.

«Сообразно древнему обычаю греческому и прежнимъ постановленіямъ, мы желаемъ, чтобы на вакантную патріаршую кафедру, синодъ, состоящій изъ митрополитовъ ближайшихъ къ нашей императорской столицѣ (каковы ираклійскій, визическій, никомидійскій, халкидонскій), а также изъ всѣхъ митрополитовъ, живущихъ въ Константинополѣ, свободно приступилъ къ избранію новаго патріарха, преимущественно изъ митрополитовъ; каковъ новозбранный патріархъ получаетъ утвержденіе чрезъ установленный дипломъ, когда синодъ официально сообщитъ объ этомъ предметѣ нашей Высокой Портѣ».

«Мы повелѣваемъ, чтобы въ случаѣ жалобъ на патріарха, наша Высокая Порта не иначе давала имъ значеніе какъ только тогда, когда онѣ заявлены всѣмъ синодомъ единодушно; а жалобы частныя отъ одного митрополита, или обвиненія отъ частнаго лица, должны подлежать изслѣдованію и разбирательству самого синода, который дѣлаетъ нашей Высокой Портѣ вѣрное и точное представленіе, послѣ коего будетъ отдана справедливость этимъ жалобамъ по мѣрѣ вины.

¹⁾ Hammer p. 428.

«Мы повелѣваемъ, чтобы патріархъ сохранялъ право своего мѣста совершенно также какъ и его предшественники; чтобы онъ управлялъ при содѣйствіи и помощи всѣхъ митрополитовъ синода, дѣйствовалъ бы въ совершенномъ согласіи съ ними и пользовался полною свободою въ исполненіи своихъ обязанностей; чтобы никто (кромѣ членовъ синода) никогда не заявлялъ противорѣчія тѣмъ распоряженіямъ, какія произошли отъ рѣшительнаго опредѣленія патріархата; чтобы все, касающееся общей администраціи греческаго народа на всемъ пространствѣ имперіи, какъ-то: управленіе церквами, монастырями, ихъ экономія, приходы и расходы, находилось по прежнему въ вѣдѣніи одного патріархата и синода.

«Мы желаемъ, чтобы патріархатъ и синодъ одни имѣли право поставлять митрополитовъ, архіепископовъ и епископовъ; чтобы они по своей волѣ свободно распоряжались этими должностями, а равно и священниковъ и монаховъ патріархатъ и синодъ имѣютъ въ непосредственномъ своемъ распоряженіи; всѣ жалобы на этихъ лицъ и всѣ требованія изложенія или ссылки ихъ, заявляемыя губернаторами и провинціальными магистратами, признаются положительнымъ зломъ, если эти жалобы не заявлены прежде патріарху и синоду; всѣ распоряженія, сдѣланныя относительно этихъ лицъ признаются ничего незначащими даже и въ томъ случаѣ, когда протестующіе имѣютъ въ рукахъ фирманы нашей Высокой Порты.

Далѣе распоряженію патріарха и синода предоставляются бератомъ султана всѣ дѣла брачныя, бракоразводныя; утверждается неприкосновенность церковныхъ и патріаршихъ владѣній, какъ то: садовъ, виноградниковъ и пр.

Патріархъ имѣлъ право посылать своихъ уполномоченныхъ для сбора опредѣленной ему суммы отъ архіепископовъ, епископовъ, священниковъ и проч.; въ случаѣ отказа, ему предоставлена власть наказывать ослушниковъ. Дозволяется также

всякому греку жертвовать даже треть своего имущества въ пользу патріарха, митрополитовъ, а также въ пользу церкви и монастырей, на содержаніе бѣдныхъ, увѣчныхъ и на другія богоугодныя учрежденія.

Судебные процессы о дѣлахъ патріарха и высшей іерархіи рассматривались въ султанскомъ Диванѣ, а отнюдь не въ какой нибудь другой судебной инстанціи. Митрополитъ и даже простой священникъ не иначе могли быть подвергнуты аресту, какъ по предварительномъ извѣщеніи объ этомъ патріарха.

Изъ этого повидимому можно было бы заключить, что греческая церковь подъ владычествомъ турокъ, пользовалась полною независимостію и свободою вѣроисповѣданія. Но свобода вѣроисповѣданія и права данныя патріарху, были только дѣломъ политическаго расчета со стороны Магомета II. По необходимости Магометъ долженъ былъ находиться въ хорошихъ отношеніяхъ съ покоренными христіанами; но, опасаясь дать имъ права гражданскія, онъ могъ предоставить имъ свободу только религіозную, и даже полную. А предоставляя значительную власть патріарху, Магометъ II хотѣлъ держать въ своихъ рукахъ все греческое духовенство. Нельзя было не предоставить преимуществъ патріаршему престолу, который управлялъ не только архіепископами и епископами всѣхъ областей и острововъ Греціи, но и церквами малой Азіи, Крыма Болгаріи, Сербіи, Босніи, Албаніи, Молдавіи и Валахіи ¹⁾).

Нѣкоторые западные писатели, зараженные туркофильствомъ (англичанинъ Финлей), видятъ вѣротерпимость турокъ въ этихъ привилегіяхъ, предоставленныхъ патріарху Магометомъ II. Но эти писатели забываютъ, что султаны, какъ и самъ Магометъ II, никогда не уважали своихъ собственныхъ постановленій относительно христіанъ и постоянно ихъ нарушали.

¹⁾ Grèce par le Brunet p. 368.

Бѣдственное положеніе христіанъ подъ турецкимъ владычествомъ происходило не столько отъ недостатка формально утвержденныхъ правъ и привилегій, сколько отъ нарушенія этихъ правъ со стороны тѣхъ, кои ихъ предоставили. Имѣя не мало формально утвержденныхъ привилегій и правъ, христіане никогда вполнѣ не пользовались ни однимъ изъ нихъ. Они постоянно должны были подчиняться капризу турокъ и каждую минуту дрожать за собственное свое существованіе. Такъ напримѣръ султанъ Селимъ (1512—1520) пришелъ къ мысли истребить всѣхъ христіанъ, или по крайней мѣрѣ, уничтожить ихъ храмы. По этому случаю онъ требуетъ къ себѣ однажды муфтія Джемали и предлагаетъ ему такой вопросъ: «Скажи мнѣ въ чемъ больше заслуги: покорить ли цѣлый міръ, или обратить народы въ исламизмъ?» Муфтію, не подозрѣвавшій намѣреній султана, отвѣтилъ, что обращеніе невѣрныхъ есть дѣло заслуживающее самой высшей награды и весьма пріятное Богу. На слѣдующій день Селимъ призвалъ великаго визиря и сказалъ ему: «Долго невѣрные райи заражали воздухъ своимъ дыханіемъ; пусть они или сокроются съ глазъ моихъ, или вступятъ въ праведную жизнь» (т. е. обратятся въ исламизмъ). Затѣмъ, онъ приказалъ визирю обратить всѣ храмы въ мечети, запретить христіанское богослуженіе и казнить смертію всѣхъ, кто откажется принять исламизмъ. Пораженный такимъ кровавымъ приказомъ, визирь отправился за совѣтомъ къ муфтію. Результатомъ ихъ совѣщаній былъ секретный совѣтъ патриарху просить аудіенціи у султана. Онъ сначала отказалъ просьбѣ патриарха и потребовалъ къ себѣ великаго визиря и муфтія. Но патриархъ, сопровождаемый всѣмъ своимъ клиромъ, былъ наконецъ допущенъ къ султану. Прося гровнаго повелителя правовѣрныхъ о пощадѣ христіанъ, патриархъ опирался на обѣщаніе торжественно данное Магометомъ II, завоевателемъ Константинополя, обѣщаніе не обращать христіанскихъ храмовъ въ мечети и предоставить

христіанамъ свободное отправленіе ихъ богослуженія. Патріархъ приводилъ мѣста изъ Корана, который запрещаетъ обращать силою въ исламизмъ и заповѣдуетъ терпимость къ народамъ немусульманскимъ. Селимъ уважилъ рѣшеніе Корана и слово завоевателя, предоставившаго христіанамъ свободное отправленіе богослуженія; но такъ какъ не было закона, предоставлявшаго для богослуженія христіанскаго (по понятіямъ Селима—идольскаго) и всѣ прекрасныя константинопольскія церкви, султанъ приказалъ обратить всѣ константинопольскіе храмы въ мечети, не отнимая впрочемъ у христіанъ права строить новые деревянные храмы и возобновлять разрушенныя. Такимъ образомъ Селимъ, хотя и не исполнилъ страшнаго намѣренія убить христіанъ, но за то лишилъ ихъ прекрасныхъ храмовъ ¹⁾.

Другіе султаны преслѣдовали подобныя же планы относительно христіанъ. Такъ султанъ Мурадъ III сказалъ, что Магометъ II предоставилъ христіанамъ привилегіи только потому, что ими нужно было населить столицу; но теперь, когда турки уже весьма многочисленны, этой необходимости не существуетъ, а потому и нѣтъ причины щадить христіанъ. Только большая сумма денегъ и ходатайство иностранныхъ посланниковъ спасли жизнь христіанъ въ это время ²⁾.

Привилегіи, данныя Магометомъ II константинопольскому патріарху весьма мало уважались. Достоинство патріарха буквально сдѣлалось продажнымъ; патріархъ возводился и низлагался султаномъ по его волѣ. Въ слѣдствіе этого константинопольскіе патріархи перемѣнялись весьма часто. Отъ взятія Константинополя въ 1453 году до 1733 года было 95 патріарховъ константинопольскихъ, тогда какъ въ Іерусалимѣ въ

¹⁾ Hammer, Hist. de l'emp. Ottom. т. I 803.

²⁾ Ibid. т. II. p. 310.

теченіе этого времени было патриарховъ только 13 ¹⁾. Самъ Магометъ II весьма скоро показавъ, какъ онъ думавъ исполнять свои обѣщанія относительно независимости патриарховъ; третьему патриарху послѣ взятія Константинополя турками Магометъ велѣлъ обречь городъ за то, что онъ не согласился разрѣшить бракъ противный церковнымъ канонамъ. Въ правленіе же Магомета II начало продаваться и достоинство патриарха: ни одинъ патриархъ не могъ вступить на патриаршій престолъ не заплативши извѣстной суммы денегъ, которая постепенно увеличивалась и иногда доходила до громаднаго количества 100,000 дукатовъ. Слѣдствіемъ такой продажности патриаршаго сана было то, что патриархами весьма часто были люди богатые, но недостойные во всѣхъ отношеніяхъ этого высокаго званія.

Естественно, что подобная тираннія султановъ надъ патриархами чувствовалась всею церковію, которая стала теперь чрезвычайно бѣдною. Но не смотря на постоянныя преслѣдованія, коимъ подвергалась церковь греческая подъ владычествомъ турокъ, она никогда не теряла характера истинной апостольской церкви. «Ты радуешься, писалъ Иерусалимскій патриархъ одному протестанту, ты радуешься, что въ этихъ странахъ есть люди, вѣрующіе во св. Троицу; знай же, что мы хотя и подпали рабству, однако остаемся твердыми въ вѣрѣ» ²⁾. Божественное Провидѣніе обращало во благо церкви даже самыя ужасныя плавы тирановъ. Самое величіе патриаршей власти, которое, по планамъ завосвателя, должно было сдѣлаться орудіемъ рабства, это величіе имѣло совершенно противоположныя результаты. Величайшее благо патриаршей власти заключалось въ томъ, что она поддержала единство греческаго народа и

¹⁾ Le Quien Oriens Christianus Ind. p. II—VIII p. VI—IX.

²⁾ Orat. de statu Ecclesiae in Graecia 1582 p. 72.

подъ игомъ рабства сообщила ему одинъ духъ, одни чаянія ¹⁾. Церковь спасла Грекамъ не только чистоту ученія, но и языкъ и національность и все. У греческой націи, говоритъ Виллемъ, разсѣянной по разнымъ странамъ и смѣшанной вездѣ съ своими завоевателями, существуетъ невидимая власть, распространяющаяся отъ Малой Азій до острововъ сопредѣльныхъ Венеціи. Эта власть—власть патріаршая, сохранившая греческій народъ отъ погибели ²⁾. Положеніе и дѣятельность константинопольскаго патріарха прекрасно очерчена Бланшемъ: «Подвергаясь внезапному паденію, низверженію или ссылке, патріархи, говоритъ онъ, пользовались властью не менѣе случайною власти великихъ визирей, своихъ опасныхъ противниковъ. Но всетаки патріархъ имѣлъ въ себѣ нѣчто великое, потому что онъ служилъ образомъ единства вѣры побѣжденныхъ, живымъ свидѣтельствомъ непоколебимости религіи, объединявшей греческій народъ, страдающій подъ игомъ рабства ³⁾».

II.

Нужно было думать, что съ паденіемъ Константинополя папы перестанутъ тревожить восточныхъ христіанъ. Но это политическое бѣдствіе не охладило пламеннаго желанія папъ возложить свое иго на души и совѣсти и безъ того страдавшихъ подъ крестомъ восточныхъ христіанъ. Поводомъ къ такимъ усиліямъ папъ сперва была, повидимому, заботливость о христіанахъ римскаго исповѣданія. Извѣстно, что въ Малой Азій, въ Родосѣ, Кипрѣ, въ Константинополѣ и на островахъ Архипелага, еще во время крестовыхъ походовъ, поселились многіе западные европейцы, или женившись на туземкахъ, остались на Востокѣ по родственнымъ связямъ. Поэтому папы не

¹⁾ Ibid. p. 190.

²⁾ Uillemain, Lascaris p. 187.

³⁾ Grèce p. 369.

переставали высылать своихъ агентовъ на Востокъ. вмѣстѣ съ тѣмъ, они поставляли для восточныхъ странъ латинскихъ епископовъ и даже патріарховъ, хотя послѣдніе никогда не видали Востока. Папы хотѣли этимъ только показать Европѣ, что они владѣютъ въ цѣломъ христіанскомъ мірѣ. Кромѣ того и европейскіе государи, дорожа торговлею своихъ народовъ съ Левантомъ, держали своихъ посланниковъ и консуловъ во всѣхъ знаменитѣйшихъ городахъ Востока. вмѣстѣ съ тѣмъ, частію побуждаемые папами и епископами, а частію въ томъ убѣжденіи, что чѣмъ больше будетъ ихъ единовѣрцевъ въ торговыхъ мѣстахъ, тѣмъ выгоднѣе будетъ идти ихъ торговля, государи вмѣняли своимъ посланникамъ и консуламъ въ непремѣнную обязанность всячески содѣйствовать папскимъ агентамъ и миссіонерамъ. Какъ поселившіеся на Востокѣ, такъ и вновь прибывшіе туда латиняне до такой степени преслѣдовали православныхъ, что даже папы не одобряли этого. Такъ папа Иннокентій IV, отправляя на Востокъ своего легата Лаврентія минорита, вмѣнилъ ему въ обязанность защищать православныхъ отъ преслѣдованія латинянъ ¹⁾. По свидѣтельству Льва Алліція, въ тѣхъ провинціяхъ, кои подчинены были генуэзцамъ и венеціанцамъ, православныхъ жестоко преслѣдовали. Епископы и пресвитеры этихъ областей были подвергаемы жестокимъ пыткамъ, заключаемы въ тюрьмы и даже умерщвляемы только за то, что не хотѣли вспоминать на литургіи имени папы; всѣ храмы были запечатаны, и православные не знали что выбирать: подчиненіе папѣ или смерть ²⁾. На островѣ Кипрѣ фанатизмъ папистовъ дошелъ до того, что православныхъ монаховъ заключали въ тюрьмы и тамъ въ теченіе трехъ лѣтъ подвергали страшнымъ пыткамъ. Но когда и эти страданія не

¹⁾ Объ отн. р. ц. стр. 332 прим.

²⁾ Leo Allatius. De Eccles. orient atque occident. perpetua consensione p. 693.

могли пожелать вѣры православныхъ монаховъ, паписты привязывали ихъ къ конскимъ хвостамъ и владели до тѣхъ поръ, пока тѣ не умирали. Наконецъ преслѣдованія дошли до того, что въ 1575 году на островѣ Критѣ всѣ православные епископы и священники были изгнаны папистами ¹⁾. Левъ Алляцій говоритъ, что папы усердно заботились о облеченіи ига грековъ ²⁾, но исторія невѣдаетъ сношеній папъ съ султанами по этому предмету; извѣстно только, что папа Пій II писалъ письмо къ завоевателю Византіи Магомету II, въ которомъ признаетъ его законнымъ императоромъ грековъ и всего Востока ³⁾.

Римскіе писатели всевозможными уловками усиливаются доказать, что греческая церковь, во время взытія Константинополя турками, признавала флорентійскій соборъ, а слѣдовательно и главенство папы. Мы не намѣрены вдаваться въ полемику объ этомъ предметѣ, потому что латинская неправда сама за себя говоритъ. Спросимъ только, почему римскіе же писатели и даже первосвященники римской церкви успѣхи завоевателей Константинополя приписываютъ отступничеству грековъ, нехотѣвшихъ подчиниться папскому авторитету и флорентійскому собору? ⁴⁾ Историкъ латинскихъ миссій замѣчаетъ, что въ

1) Pichler, Lucaris p. 39.

2) Leo Allatius p. 950. In tanta fortunarum oppressione semper Romani Pontifices auxiliis quibus ipsi poterant, christianos illos tum graecos, tum latinos sublevare non destiterunt.

3) Nos te, писалъ султану папа, nos te graecorum et orientis imperatorem appellabimus, et quo modo vi occupas et cum injuria tenes, possidebis jure. Tuum brachium in eos imploraremus, qui jura ecclesiae romanae nonnunquam usurpant et contra matrem suam cornua erigunt... Nos te juvabimus et omnium eorum legitimum principem constituemus. (Aeneae Silvii epist. 396).

4) Вотъ что писалъ папа Григорій VIII Велик. кн. Московскому: Qua in sententia (consilii Flor.) utinam permanere volluissent (graeci), nunquam enim in tam graves miserias incidissent. Nunc autem, dum sese Romanae Ecclesiae ac Pontificis conflexibus subtrahere voluerunt, intolerabile immanis tyranni jugum subierunt.

онстантинополь православные были столь огорчены дѣйстви-
ли папистовъ на флорентійскомъ соборѣ, что когда въ 1453
ду, уже при Николаѣ V, кардиналь Исидоръ, измѣнникъ, и
оминиканецъ Леонардъ усиливались склонить грековъ къ сое-
иненію съ римлянами, одинъ изъ первыхъ греческихъ сена-
оровъ, бывшій въ званіи адмирала, отвѣчалъ, что онъ лучше
велаеть видѣть, чтобы въ Константинополь господствовала
гурецкая чалма, нежели кардинальская шапка ¹⁾).

Внутренняя борьба, произшедшая въ католической церкви
въ концѣ XV и въ началѣ XVI вв. на время отклонила взоры
папъ отъ греческой церкви. Появленіе Лютера и другихъ реформ-
маторовъ заставило самихъ папъ опасаться за то, какъ бы не
потерять своей власти, богатства, вліянія на правительства
и народы даже на самомъ западѣ. Некогда было думать о вла-
дычествѣ надъ греческою церковію. Но во второй половинѣ
XVI столѣтія послѣ тридентскаго собора, скрѣпившаго распа-
давшуюся латинскую церковь и особенно послѣ организациі
ордена іезуитовъ, вѣрныхъ слугъ папы, властолюбивые замыслы
римскихъ первосвященниковъ на греческую церковь снова на-
чинають обнаруживаться. Первый, кто возобновилъ сношенія
съ константинопольскимъ патріархомъ, послѣ взятія Констан-
тинополя, былъ папа Григорій XIII. Онъ писалъ письмо па-
тріарху Іереміи по поводу введенія на западѣ новаго календаря
григоріанскаго, предлагая патріарху ввести этотъ календарь въ
употребленіе и на востокѣ. Іеремія отвѣчалъ, что только рим-
ская церковь любитъ нововведенія *χαίρει ταῖς καινοτομίαις*, а
церковь восточная не имѣетъ обычая перемѣнять то, что она
получила по преданію.

Григорій XIII надолго нарушилъ миръ греческой церкви
отправленіемъ въ Константинополь іезуитской миссіи. Орденъ

¹⁾ Объ отн. римск. ц. Востокова, стр. 389.

іезуитовъ, учрежденный не задолго (1540 г.) до времени вступленія на папскій престолъ Григорія XIII, воплотилъ въ себѣ папство, со всѣми его намѣреніями, цѣлями и притязаніями. Довольно было знать необыкновенные успѣхи этого ордена, распространившагося тогда почти по всѣмъ частямъ свѣта, довольно было знать главный законъ, служившій основаніемъ его дѣйствій и отличавшій его отъ всѣхъ другихъ орденовъ ¹⁾, чтобы быть увѣреннымъ, что рано или поздно происки іезуитовъ будутъ направлены и въ ту сторону, гдѣ папство въ продолженіе многихъ вѣковъ имѣло всего менѣе успѣха, не смотря на неотступныя свои попытки. Скоро явился на римскомъ престолѣ и человекъ, которому суждено было водворить іезуитовъ въ столицѣ православнаго христіанскаго востока—Константинополь. Это былъ тотъ же Григорій XIII. Никто такъ не цѣнилъ заслугъ іезуитовъ для папства и не видѣлъ въ іезуитахъ столько умѣнья и способности выполнить всѣ планы римскаго двора, какъ этотъ папа. Не безъ цѣли онъ жертвовалъ милліонами изъ своей казны, чтобы увеличить число и средства іезуитовъ, сдѣлалъ ихъ приближеннѣйшими къ себѣ лицами и всюду первыми своими агентами. Историкъ папства Ранке говоритъ о Григоріѣ XIII: «главнымъ образомъ старался онъ о поддержаніи воспитанія въ строго-латинскомъ духѣ и съ чрезвычайною щедростію подкрѣплялъ іезуитскія коллегіи. Можетъ быть не было ни одной іезуитской школы, которая не получила бы чего нибудь отъ его щедрости. Двадцать двѣ коллегіи іезуитовъ ему собственно были обязаны своимъ происхожденіемъ» ²⁾.

¹⁾ Этотъ законъ гласилъ: «Іезуиты должны дѣлать все, что прикажетъ имъ всякій папа, идти во всякую страну, къ туркамъ, язычникамъ, еретикамъ, куда бы онъ ихъ ни послалъ, и притомъ безъ противорѣчія, безъ условій и награды, немедленно. Рим. папы, ихъ церк. и гос. Ранке кн. 2 стр. 170.

²⁾ Ранке кн. IV, стр. 395.

Григорій XIII обратилъ свое вниманіе и на воспитаніе греческой молодежи въ строго-латинскомъ духѣ. 13 января 1577 года Григорій XIII учредилъ въ Римѣ греческую коллегію, съ цѣлію *освободить отъ заблужденій грековъ, томящихся въ физическомъ и духовномъ плъль и присоеди- нить ихъ навсегда къ латинской церкви* ¹⁾. Въ эту коллегію принимаемы были греческіе мальчики отъ тринадцати до шестнадцатилѣтняго возраста, не только изъ Корфу и Кандіи но даже изъ Константинополя, Морей и Солуны. Они имѣли греческихъ наставниковъ, одѣвались въ кафтаны и венеціанскіе бареты; ихъ воспитывали въ греческомъ духѣ и постоянно заставляли думать о томъ, что имъ придется возвратиться на родину. Обычаи ихъ сохранялись также, какъ и языкъ, и все это съ цѣлію подчинить греческую церковь единовластію папы, какъ очевидно изъ того, что воспитаніе ихъ происходило на основаніи положеній флорентійскаго собора ²⁾. Но заботы папъ олатинить греческое юношество въ римской греческой коллегіи не только не достигли своей цѣли, но были положительно вредны для папскихъ замысловъ. Ровно чрезъ сто лѣтъ со времени основанія этой коллегіи самъ секретарь пропаганды для распространенія вѣры (*propagandae fidei*) Урбанъ Черри говорилъ: «греческая коллегія въ Римѣ приноситъ болѣе вреда, чѣмъ пользы; многіе изъ ея воспитанниковъ дѣлаются даже врагами католицизма, *узнавши тамъ слабыя ея стороны*. На всемъ востокѣ господствуетъ общее убѣжденіе (т. е. у латинскихъ миссіонеровъ) въ необходимости закрыть это заведеніе» ³⁾.

Такъ и въ этомъ случаѣ оборвались корытолюбивые замыслы папъ на греческую церковь. Осталась одна надежда на

¹⁾ Овербекъ, Свѣтъ съ востока стр. 30.

²⁾ Ранке кн. IV, стр. 391.

³⁾ Оверб. Свѣтъ съ востока стр. 32.

учениковъ Игнатія Лойолы, посвятившихъ свою жизнь интересамъ папства. Греческая церковь хорошо знала притязанія папъ, и поэтому сами папы понимали необходимость дѣйствовать съ величайшею осторожностію касательно отправления въ Константинополь іезуитской миссіи. Нужно было выждать благопріятнаго случая, и этотъ случай скоро представился.

Въ 1583 г. латиняне, проживавшіе въ Перѣ и Галатѣ, рѣшились просить миссіонеровъ *для утвержденія благодѣтельности между ними и возбужденія охоты въ юношествахъ къ занятіямъ*. Такую причину вызова миссіонеровъ представляетъ одинъ іезуитъ Флеръ, написавшій сочиненіе о состояніи греческихъ миссій ¹⁾. Для исполненія своего намѣренія латиняне считали за лучшее возбудить ревность западныхъ королей, покровительствовавшихъ католической религіи въ Левантѣ. Посланникомъ французскаго короля Генриха III при Сулейманѣ II былъ тогда баронъ Іаковъ Жермини; къ нему и обратились латиняне съ просьбою хлопотать о миссіонерахъ предъ папою Григоріемъ XIII, отъ имени Генриха III. Этотъ папа и самъ уже давно искалъ случая учредить миссію въ Константинополь. Просьба французскаго посланника подоспѣла какъ нельзя болѣе кстати. Папа совѣтовался объ этомъ съ генераломъ ордена, предоставивъ ему избрать способныхъ для миссіи іезуитовъ. Аквавива, бывшій тогда генераломъ ордена, вызвалъ іезуита Юлія Мансинелли (итальянца), и поручивъ ему начальство надъ двумя другими іезуитами, приказалъ всѣмъ тремъ отправиться въ путь. Получивъ благословеніе отъ папы и инструкціи отъ генерала, они отправились въ путь и прибыли въ Константинополь 8 ноября 1583 года.

По прибытіи въ Константинополь, іезуиты вручили двѣ папскія грамоты, одну посланнику французскому, другую

¹⁾ Оно издаво въ 1693 году.

венеціанскому. Эти два министра приняли іезуитовъ миссіонеровъ весьма радушно; они поселили ихъ даже въ своихъ палатахъ, пока не нашлось удобнаго помѣщенія. Іезуиты начали отправлять богослуженіе въ церкви св. Венедикта, уступленной Солиманомъ французскому посланнику. Посланникъ венеціанской республики Морозини съ своей стороны сдѣлалъ значительныя пожертванія для мебелировки дома, въ которомъ поселились миссіонеры, и для благолѣпія церкви, въ которой они совершали свое богослуженіе ¹⁾.

Устроившись, іезуиты начали дѣйствія своей миссіи. Цѣлю ихъ миссіи было вовсе не наставленіе римскихъ католиковъ, какъ хочетъ увѣрить іезуитъ Флерьо (см. выше); тѣмъ менѣе цѣль эта заключалась въ пропагандѣ латинства между турками. Рассказывая о миссіи въ Константинополѣ, историкъ іезуитовъ Кретино-Жоли говоритъ, что іезуиты отправлены были туда, не для пораженія мусульманскихъ заблужденій, ибо святой престоль заповѣдалъ не жертвовать обильною жатвою невѣрной надеждѣ—обратить нѣсколькихъ турокъ ²⁾. Итакъ главная цѣль, предложенная іезуитами, заключалась въ соединеніи церкви греческой съ церковью римскою, или, какъ они выражаются, «въ постепенномъ разрушеніи схизмы, столь укоренившейся на востокѣ, и въ приведеніи заблуждшихъ овецъ къ общему пастырю церкви (т. е. папѣ) ³⁾. Подобная цѣль не могла не казаться эфемерною развѣ только однимъ іезуитамъ; они хотѣли достигнуть того, чего не достигли папы въ теченіе многихъ вѣковъ, словомъ хотѣли достигнуть невозможнаго..

Іезуиты прежде всего начали проповѣдывать въ церкви св. Венедикта. Проповѣди ихъ производили столь сильное дѣй-

¹⁾ Hist. Soc. Iesu, ч. V, стр. 421.

²⁾ Hist. relig. polit. et litter. de la comp. de Iesu, 1851. vol. III, p. 219.

³⁾ Fleuriau p. 202.

ствіе, что эта церковь не могла вмѣстить собиравшихся туда слушателей, и іезуиты вынуждены были проповѣдывать въ другихъ церквахъ ¹⁾). Не говоря о католикахъ, и греки не считали неприличнымъ присутствовать въ этихъ проповѣдяхъ, потому что іезуиты весьма остерегались касаться пунктовъ различія между церквами греческою и римскою. Многіе простодушные греки стали даже ходить на исповѣдь къ новымъ проповѣдникамъ. Такъ какъ эти проповѣди, говоритъ Флерью, чрезвычайно трогали совѣсть, то скоро принесли и плоды; исповѣдь, бывшая прежде весьма рѣдкою, сдѣлалась частою ²⁾). Дѣйствительно, іезуиты этимъ весьма много выигрывали. Посредствомъ исповѣди они привлекали преимущественно женщинъ, съ которыми обращались по обыкновенію въ высшей степени снисходительно. Такъ они не обязывали ихъ строгими эпитиміями и постами. Ибо, говорили благочестивые отцы, заставлять женщинъ блѣднѣть отъ поста—это негуманно, недостойно общества Іисуса ³⁾). Легко понять, что іезуиты, забравъ женщинъ въ свои руки, не находили болѣе никакой трудности проводить свое ученіе въ цѣлое семейство.

Другое средство, которому ученики Лойолы всегда давали величайшее значеніе, заключалось въ томъ, чтобы взять въ свои руки воспитаніе юношества. И дѣйствительно, іезуиты открыли въ Перѣ школу, гдѣ даромъ (*gratis*) обучали грамматикѣ, свободнымъ искусствамъ и языкамъ. Греки, которымъ обстоятельства не позволяли имѣть школы, и которые съ дру-

¹⁾ Fleuriau p. 17.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Quas (т. е. женщинъ) illi jejuniis pallidas et morosiores reddere, aut tetricis poenitentibus absterrere inhumanum prorsus et societate sua indignissimum ducebantur. Chrysoscolus (Логоветъ велъ церкви), Narratio historica turbarum, quas Constantinopoli moverunt jesuitae. Aymon Monuments authentiques p. 204.

ГОЙ стороны весьма уважали просвѣщеніе, были весьма рады этой школѣ іезуитовъ, тѣмъ болѣе, что они могли обучать своихъ дѣтей безъ всякихъ издержекъ ¹⁾. Не подозрѣвая намѣреній новыхъ учителей, греки не только не препятствовали своимъ дѣтямъ ходить въ эту коллегію, но часто сами сопровождали ихъ туда, чтобы воспользоваться обученіемъ, какое въ ней давалось ²⁾. Іезуиты съ величайшею ревностію занимались дѣломъ воспитанія, и потому неудивительно, что греческое юношество, обучавшееся у нихъ, находилось подъ сильнымъ ихъ вліяніемъ. «Чтобы оказать, говоритъ іезуитъ Флерьо, существенное благодѣяніе грекамъ, іезуиты съ величайшею заботою воспитываютъ греческихъ дѣтей. Между дѣтьми есть столь ревностные и столь образованные, что мы часто видѣли, какъ они вступали въ диспуты съ схизматиками (православными), и тѣ едва находились что отвѣчать и были приводимы въ смущеніе. Черезъ дѣтей мы примирили съ римскою церковью многихъ изъ ихъ родителей и даже цѣлыя семейства ³⁾».

Упомянемъ еще объ одномъ средствѣ, которое отцы знаменитаго ордена употребляли въ Константинополѣ для разрушенія православія. «Два миссіонера, говоритъ Флерьо, постоянно занимались посѣщеніемъ христіанъ; ходили изъ одной части города въ другую, изъ лавки въ лавку; собирали въ домъ все семейство, даже если можно было и съ сосѣдами, и въ этой маленькой аудиторіи предлагали домашнія назиданія, сообразно нуждамъ лицъ съ которыми бесѣдовали ⁴⁾».

Іезуиты кромѣ того часто имѣли совѣщанія съ греческими священниками, монахами, епископами и даже патріархами. Но Флерьо безъ сомнѣнія преувеличиваетъ послѣдствія этихъ со-

¹⁾ Chrysoscol. p. 203.

²⁾ Fleuriau p. 19.

³⁾ Ibid. p. 239.

⁴⁾ Fleuriau p. 86. 87.

вѣщаній въ пользу своего общества. «Греческій антиохійскій патріархъ, говоритъ онъ, и патріархъ александрійскій часто приходили къ Мансинелли за совѣтомъ относительно различныхъ вопросовъ совѣсти и нѣкоторыхъ смущавшихъ ихъ сомнѣній; нечувствительно въ этихъ бесѣдахъ они такъ убѣдились въ истинности католической религіи и приматствѣ церкви римской, что писали папѣ о подчиненіи. Митрополиты ефесскій и кесарійскій послѣдовали ихъ примѣру и собственноручно подписали актъ подчиненія папѣ; одиннадцать другихъ священниковъ, всѣ митрополиты и почетные греческіе граждане сдѣлали тоже самое. Патріархъ армянскій и архіепископъ востокскій (?), патріархъ и примасъ всей Албаніи, послѣ многихъ совѣщаній, обратили наконецъ очи къ истинѣ; для доказательства искренности своего возвращенія въ лоно римской церкви, они хотѣли лично идти пѣшкомъ въ Римъ, чтобы тамъ облобызать ногу викарія Іисуса Христа. Патріархъ константинопольскій Іеремія отправилъ двухъ священниковъ въ Римъ представить папѣ исповѣданіе своей вѣры. Этотъ патріархъ, спусти нѣсколько времени, былъ вытѣсненъ однимъ монахомъ Баптистомъ (?), который, получивъ отъ своего брата большое наследство, далъ 80,000 экю Портѣ, чтобы взойти на патріаршій тронъ; онъ произвелъ большое смятеніе въ церкви восточной. Когда этотъ интриганъ занялъ мѣсто, котораго былъ недостойнъ, то отцы іезуиты, говоритъ Флерью, не переставали представлять болѣе благонамѣреннымъ лицамъ изъ греческаго духовенства о губельныхъ послѣдствіяхъ такой узурпаціи, и они дѣлали это безполезно, потому что греческіе епископы, приобрѣвъ довѣріе отцовъ (іезуитовъ) и рассказавъ о жалкомъ состояніи церкви, собрались у нихъ, избрали изъ своей среды епископа, котораго отправили въ Римъ, чтобы засвидѣтельствовать подчиненіе святому отцу. Папа принялъ его съ выраженіемъ необычайной радости, остался очень доволенъ этой

депутаціей, и узнавши, что инициатива этого дѣла принадлежитъ Митрофану, патриарху антиохійскому, его святѣйшество послалъ ему палліумъ чрезъ епископа сидонійскаго. Въ то же время и миссіонерамъ онъ выразилъ свою признательность тѣмъ, что предоставилъ имъ честь собственноручно доставить этотъ палліумъ патриарху ¹⁾).

Если признать справедливымъ этотъ рассказъ Флерьо, то нужно было бы допустить, что іезуиты дѣлали чудеса, обративъ въ такое короткое время почти всѣхъ епископовъ греческой церкви, не говоря уже о мірянахъ.

Но дѣло въ томъ, что этотъ рассказъ іезуита заключаетъ въ себѣ много преувеличеній и явной лжи. Такъ относительно посольства епископа сидонійскаго вѣрно только то, что онъ былъ посланъ папою Сикстомъ V на востокъ къ патриарху антиохійскому съ предложеніемъ соединиться съ римскою церковью на основаніи флорентійскаго собора и принять новый календарь. Но добрый патриархъ, который не хотѣлъ ничего знать, чтобы отвязаться отъ папскаго легата, простодушно отвѣтилъ ему, что онъ ничего не знаетъ ни о соборѣ флорентійскомъ, ни о церкви римской. «Мы не можемъ, сказалъ ему патриархъ, ни признать флорентійскаго собора, ни принять реформу календаря, прежде чѣмъ два великіе патриарха константинопольскій и александрійскій выскажутъ свое мнѣніе объ этихъ предметахъ ²⁾).

Не менѣе ложенъ рассказъ Флерьо и объ Іереміи, патриархѣ константинопольскомъ. Этотъ патриархъ вовсе не послалъ двухъ священниковъ въ Римъ для засвидѣтельствованія подчиненія папѣ. Правда только то, что Григорій XIII писалъ

¹⁾ Fleurieau p. и слѣд.

²⁾ Hammer Hist. de l'emp. Ottom. ed. I, vol. IV, p. 162; ed. II, vol II, p. 545, 546.

этому патриарху о введеніи новаго календаря ¹⁾, но Іеремія отвѣчалъ отрицательно. Онъ даже осудилъ новый календарь на соборѣ, бывшемъ подъ его предсѣдательствомъ и въ присутствіи патриарха александрійскаго. Патриархъ Іеремія, который такъ хорошо понималъ различіе между церквами восточною и протестантскою, не могъ не знати громаднаго разстоянія, существовавшаго между церквами восточною и римскою. Мы видимъ это весьма ясно въ письмѣ, которое патриархъ писалъ венеціанскому дожу Николо да Понте (1578—1585) относительно новаго календаря. Въ немъ патриархъ весьма хорошо высказываетъ самое существенное различіе, которое раздѣляетъ двѣ церкви и служитъ источникомъ всѣхъ другихъ разностей. «Намъ нельзя принять, писалъ онъ къ дожу, этого нововведенія, которое причинило такъ много смутъ. Восточная церковь всегда тщательно хранила то, что приняла по преданію. Что же касается церкви римской, то она можетъ дѣлать какъ хочетъ (*ὡς θέλει καὶ βύλεται*), но мы, православные, не можемъ дѣлать ничего противнаго преданію. Ибо патриархи нашей церкви обязаны подчиняться канонамъ и правиламъ церковнымъ и сохранять преданіе: при такомъ образѣ дѣйствій вѣра святыхъ отцевъ осталась у насъ ненарушеною. Мы не считаемъ себя выше канонсвъ, какъ дѣлаютъ это тѣ, которые удалились отъ истины» ²⁾. Нѣтъ нужды объяснять кто, по мнѣнію Іеремія, удалился отъ истины: это былъ никто другой какъ папа.

Итакъ результаты, коихъ достигли іезуиты вовсе не были такъ важны, какими ихъ хочетъ представить Флерьо. Да наконецъ, эта первая миссія іезуитовъ была непродолжительна: въ 1585 году Мансинелли, отправившись въ Италію къ генералу

¹⁾ Theiner, *Annal. eccl.* 1583, XLV.

²⁾ Это письмо въ первый разъ издано ученымъ Софокломъ Экономосомъ въ *Деннахъ* въ 1860 году.

ордена за новыми ресурсами для миссіонеровъ, на дорогѣ заболѣлъ и умеръ въ Неаполѣ. Вслѣдъ за тѣмъ, страшная моровая язва, свирѣпствовавшая въ Константинополѣ, заставила и другихъ іезуитовъ оставить этотъ городъ ¹⁾).

Только спустя 12 лѣтъ іезуиты опять являются въ Константинополѣ. Французскій король Генрихъ IV, благодаря вліянію своего придворнаго исповѣдника іезуита Котона, началъ покровительствовать іезуитамъ и далъ средства для содержанія десяти миссіонеровъ въ Константинополѣ ²⁾).

Вслѣдствіе этого десять іезуитовъ подъ начальствомъ отца Калиньяка, отправились сначала въ Римъ для полученія инструкцій, а оттуда въ Константинополь, куда и прибыли въ 1609 году въ сентябрѣ мѣсяцѣ.

Доказательствомъ, что іезуиты во время первой миссіи не произвели хорошаго впечатлѣнія, служатъ уже то, что они теперь были приняты весьма неблагоприятно и имъ было отказано въ церкви св. Венедикта. Дѣйствительно Греки наконецъ поняли, что блестящія рѣчи и школы іезуитовъ имѣли совсѣмъ другую цѣль, чѣмъ какъ они прежде думали. Александрійскій патріархъ Мелетій Пига, человекъ съ громадною эрудиціей, перешелъ на жительство въ Константинополь и въ своихъ рѣчахъ къ народу громилъ интриги іезуитовъ, которыхъ продѣлалъ онъ узналъ въ Польшѣ. Не только православные, но и католики были недовольны новою миссіею іезуитовъ. Послѣдніе, т. е. католики, будучи привязаны къ доминиканцамъ и францисканцамъ, опасались, чтобы новый орденъ, полный интригъ, не нарушилъ ихъ спокойствія ³⁾). Латинскіе монахи были еще болѣе

¹⁾ Fleuriau loc. cit. p. 29. 30.

²⁾ Iuvencius, Hist. Soc. Iesu p. V, tom. post. p. 421.

³⁾ Chrisocol. Narrat. hist. turbarum, quas Constantinop. moverunt jesuitae, p. 203. «Qui (латины) antiquis Francisci et Dominici familiis magis addicti, verebantur serio ne societas haec nova et negociosa nimium sibi arrogando, vetera privilegia in descrimen adduceret».

недовольны иезуитами, хотѣвшими все захватить въ свои руки ¹⁾). Турецкое правительство также съ недовѣріемъ смотрѣло на это общество, которое всюду вносило съ собою безпорядокъ ²⁾). Такъ великій визирь говорилъ французскому посланнику, что онъ лучше будетъ терпѣть въ Перѣ десять обыкновенныхъ другахъ монаховъ, чѣмъ одного иезуита ³⁾).

Иезуиты между тѣмъ не тѣряли энергіи. На первый разъ они удовольствовались маленькою церковію св. Севастіана, и пользовались ею до тѣхъ поръ, пока, вслѣдствіе ходайства французскаго посланника Салиньяка, не получили во владѣніе церкви св. Венедикта: французскіе посланники имѣли приказаніе покровительствовать иезуитамъ всѣми мѣрами, какъ объ этомъ говорится въ инструкціи, данной Мансинелли ⁴⁾).

Спустя немного времени по прибытіи иезуитовъ въ Константинополь, баронъ Салиньякъ оказалъ имъ большую услугу. Иезуиты признаны были людьми подозрительными, шпионами папы, полицейскими агентами Испаніи, и вообще опасными людьми, старавшимися вредить турецкому государству ⁵⁾). Вслѣдствіе этого, великій визирь далъ приказаніе разыскивать иезуитовъ, жизнь ихъ была въ опасности. Но французскій посланникъ, узнавъ объ этомъ по прибытіи въ Константинополь, тотчасъ отправился къ великому визирю и выхлопоталъ иезуитамъ свободу ⁶⁾). Иезуиты съ своей стороны отблагодарили посланника тѣмъ, что обратили въ католицизмъ его брата Карлака, бывшаго протестантомъ ⁷⁾). Но Салиньякъ скоро умеръ,

¹⁾ Hammer. Hist. de l'emp. ottom. I. vol. IV, p. 438.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Baudier, Inventaire de l'hist gener. des Turcs. Paris 1631. p. 701.

⁴⁾ Fleuriau p. 136 и сл.

⁵⁾ Ibid. p. 34; Baudier p. 701.

⁶⁾ Baudier p. 701.

⁷⁾ Fleuriau p. 36 и сл.

и іезуиты, лишившись своего покровителя, подверглись еще большому преслѣдованію. Ихъ съ безчестіемъ водили въ трибуналъ изъ Галаты чрезъ весь Константинополь и бросили въ тюрьму, вырытую въ землѣ на 12 футовъ отъ поверхности. Новый посланникъ Гарлей Санси, прибывши въ Константинополь и узнавъ о несчастіи постигшемъ іезуитовъ, энергичеки началъ дѣйствовать въ ихъ пользу, и дѣйствительно спасъ имъ жизнь и свободу; впрочемъ ему дозволено было держать при себѣ не болѣе двухъ іезуитовъ ¹⁾. Однакожь это изгнаніе продолжалось не долго. Іезуиты опять возвратились въ Константинополь и начали свою пропаганду съ новою ревностію. Теперь они пользовались такою свободою, что начальникъ миссіи іезуитъ Калиньякъ отправился во Францію за новыми миссіонерами, съ цѣлію устроить миссіонерскія отдѣленія во всѣхъ главнѣйшихъ городахъ Оттоманской имперіи ²⁾.

Нѣкоторые римскіе писатели приписываютъ эти преслѣдованія іезуитовъ интригамъ протестантовъ и находятъ причину этихъ преслѣдованій въ религіозной ревности первыхъ. Но это не совсѣмъ точно. Правда, іезуиты никогда ни могли находиться въ дружбѣ съ протестантами; это понятно. Но они были преслѣдуемы и въ странахъ исключительно католическихъ и даже самими римскими первосвященниками. Слѣдовательно интригами протестантовъ нельзя объяснять какъ всѣхъ вообще преслѣдованій іезуитовъ, такъ и въ частности тѣхъ, коимъ они подвергались въ Константинополѣ. Причина этихъ преслѣдованій заключается въ тѣхъ смутахъ, которыя іезуиты вносили съ собою всюду, гдѣ ни появлялись. Довказательствомъ нашей мысли можетъ служить то, что даже посланникъ венеціанскій, католикъ, первый стоялъ на томъ,

¹⁾ Ibidem. p. 47 и сл.

²⁾ Ibidem. p. 52.

чтобы иезуиты были изгнаны изъ Константинополя. Онъ былъ главнымъ виновникомъ тѣхъ преслѣдованій, какимъ подверглись иезуиты въ 1610 году и о которыхъ мы сейчасъ будемъ говорить.

Въ концѣ августа этого года иезуиты были посажены въ тюрьму. Ихъ обвиняли во многихъ преступленіяхъ, за которыя у турокъ назначалась смертная казнь. Такъ напримѣръ, ихъ обвиняли въ томъ, что они давали разрѣшенія отъ грѣховъ вѣроотступникамъ, скрывали бѣглыхъ рабовъ и отправляли ихъ въ христіанскія страны. Но самымъ главнымъ обвиненіемъ было то, что иезуиты проповѣдывали доктрину, которая дозволяла убивать царей, если они управляли тиранически. Это обвиненіе основывали на сочиненіи одного испанскаго иезуита, оправдывавшаго царубійство ¹⁾: Иезуиты вслѣдствіе этихъ обвиненій находились въ крайней опасности. Хотя по ходатайству французскаго посланника они и были выпущены изъ тюрьмы, но всетаки принуждены были оставить Константинополь, не смотря даже на 30,000 дукатовъ, которые туркамъ уплатилъ посланникъ за дозволеніе иезуитамъ остаться въ Константинополь ²⁾.

Но иезуиты принадлежали къ тѣмъ людямъ, которые, какъ говорятъ, лѣзутъ въ окно тамъ, гдѣ ихъ гонять въ дверь. Въ мирномъ вѣнскомъ трактатѣ между Австріей и Турціей въ седьмомъ пунктѣ было сказано, что христіане, т. е., тѣ, которые вѣруютъ въ Иисуса—Jewi—могутъ свободно исповѣдывать свою религію. Иезуиты, относя слово «Jewi» исключительно къ своему обществу, требовали, на основаніи указаннаго пункта, позволенія снова возвратиться въ Константинополь.

¹⁾ Baudier p. 787 и сл.

²⁾ Hammer, Hist. de l'emp. ottom. I. ed. vol. IV, p. 804.

III.

Семнадцатый вѣкъ былъ временемъ тяжелыхъ испытаній для восточной греческой церкви, находившейся подъ игомъ мусульманскихъ турокъ. Однакожь и въ это тяжелое для нея время бѣдствій истинность и чистота ея вѣры была признана врагами ея—католиками и протестантами.

Послѣ реформаціи, возникшей въ лоно римской церкви, споры и распри въ сей послѣдней продолжались съ большею силою. Но послѣ взаимныхъ укоризнъ обѣ партіи—католическая и протестантская—пришли наконецъ къ сознанию того, что ни католикамъ невозможно уничтожить реформаціи, ни протестантамъ нельзя вступить въ лоно римской церкви. Причина этого была весьма простая: ни та, ни другая сторона не обладала полною истиною. Но церковь восточная владѣла совершенною истиною; ея ученіе не стояло въ противорѣчій ни съ св. Писаніемъ, ни съ св. преданіемъ; ученіе Иисуса Христа сохранилось въ ней неврушеннымъ. Промыслу угодно было, чтобы сами католики и протестанты, можетъ быть и невольно, засвидѣтельствовали чистоту ученія восточной церкви. Утомленные постоянными спорами, они рѣшились обратиться къ восточной церкви, какъ къ высшему судѣ. Важнѣйшій вопросъ состоялъ въ томъ, какая вѣра болѣе согласна съ ученіемъ православной церкви, католическая или протестантская. А это служило свидѣтельствомъ того, что на церковь православную они смотрѣли какъ на единственную хранительницу истины. Но вмѣсто того, чтобы подчиниться и признать эту истину, и католики и протестанты старались навязать ей свои заблужденія. Такъ напр. протестанты говорили, что православные вмѣстѣ съ ними отвергли ученіе о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Христовой въ таинствѣ Евхаристіи, католики, съ своей стороны, утверждали, что восточная церковь, одинаково съ римскою, употребляетъ причащеніе подѣ

однимъ видомъ тѣла Христова и проч. Объ этомъ вопросѣ даже возгорѣлся весьма серьезный споръ на западѣ и преимущественно во Франціи... Впрочемъ мы займемся здѣсь тѣми смутами, которыя возникли въ Константинополѣ въ первой четверти XVII столѣтія; это — борьба между іезуитами и католическими посланниками съ одной стороны, и посланниками протестантскими съ другой изъ за патріарха Кирилла Лукариса.

Этотъ патріархъ не любилъ римской церкви, но еще болѣе не любилъ іезуитовъ. Онъ обличалъ ихъ всюду, въ Польшѣ, въ Валахія и въ самомъ Константинополѣ, когда временно управлялъ этою церковію за смертію патріарха. Понятно, что іезуиты были весьма недовольны возведеніемъ Кирилла на патріаршую кафедру. Они предвидѣли, что всѣ ихъ усилія, всѣ средства олатинить православныхъ останутся недѣйствительными при бдительности этого пастыря, пользовавшагося всеобщою любовію. Дѣйствительно, Кирилль, сдѣлавшись патріархомъ, обратилъ вниманіе на іезуитскую пропаганду, собралъ соборъ, и, желая предупредить православныхъ о козняхъ іезуитовъ, отправилъ окружное посланіе, въ которомъ совѣтовалъ православнымъ избѣгать всякаго общенія съ латинствующими. Онъ хорошо понималъ, что этимъ навлечетъ на себя ненависть іезуитовъ, но пастырская ревность побуждала его сохранять свое духовное стадо отъ столь опаснаго врага.

Іезуиты рѣшились погубить или покрайней мѣрѣ низложить Кирилла. Пользуясь тогдашними политическими смутами и вліяніемъ французскаго посланника, графа Сези (Ceszy), они рѣшились возвести на константинопольскую кафедру антипатріарха. Нашелся и человѣкъ для этой дѣли; это былъ епископъ амасійскій Григорій, находившійся въ тайныхъ сношеніяхъ съ папою и признававшій его юрисдикцію. Но народъ и клиръ отказались признавать патріархомъ этого интригана, и Кирилль съ четырьмя архіепископами и всѣмъ клиромъ произ-

несъ отлученіе на Григорія, изложилъ предварительно въ одушевленной рѣчи всѣ интриги этого самозваннаго патріарха и ту опасность, въ которую онъ могъ бы ввести церковь. Въ то же самое время посланники англійскій и голландскій препроводили Портѣ ноту о незаконномъ избраніи Григорія, — и онъ былъ низложенъ и сосланъ въ заточеніе. Кирилль такимъ образомъ остался на константинопольской патріаршей кафедрѣ.

Неудавшаяся затѣя іезуитовъ погубить Кирилла однакожъ не ослабила ихъ коварной ревности: вѣскольکو времени спустя они употребили другое средство противъ Кирилла, средство, къ которому весьма часто и съ успѣхомъ обращались. Это была клевета. Извѣстно, что по нравственному іезуитскому кодексу клевета считается простительнымъ грѣхомъ, если она употребляется въ дѣло для гибели врага. ¹⁾ Іезуиты оклеветали патріарха предъ Портою, обвиняя его въ темныхъ сношеніяхъ съ великимъ герцогомъ тосканскимъ, съ цѣлію будто-бы подчинить ему острова Архипелага. Клевета эта была весьма хитро задумана: турецкое правительство весьма часто смущали военные корабли герцога, крейсировавшіе у береговъ Средиземнаго моря ²⁾. Большую дѣйствительность этой лжи дали впрочемъ 20,000 дукатовъ, предложенныхъ іезуитами великому визирю Меръ-Гуссейну. Этотъ человѣкъ, албанецъ весьма низкаго происхожденія и наклонностей, началъ свою карьеру поваромъ и наконецъ купилъ у янычаръ великій визиратъ, обѣщавъ уплатить имъ 100,000 дукатовъ. Нуждаясь въ деньгахъ для поддержанія своей власти, Гуссейнъ взялъ деньги, предложенныя іезуитами и французскимъ посланникомъ, низложилъ патріарха Кирилла и отправилъ его на островъ Родось, мѣсто ссылки государственныхъ преступниковъ ³⁾.

¹⁾ Cf. *Lettres Provinciales*, lettre XV.

²⁾ *Relazioni degli ambasciatori veneti al senato*, ed. Alberti vol. IX, p. 442.

³⁾ Hammer, *Hist. de l'emp. ottom.* 2 ed. vol. II, p. 812.

Глубокая скорбь овладѣла всѣми православными, когда они узнали о тиранническомъ низложеніи ихъ любимаго пастыря. Знаменитый историкъ Оттоманской имперіи Гаммеръ, котораго нельзя упрекать ни въ пристрастіи къ Восточной церкви, ни въ частности къ Кириллу, говоритъ, на основаніи подлинныхъ документовъ, (реляцій англійскаго и венеціанскаго посланниковъ), что Греки предложили Портѣ 50,000 эку за освобожденіе своего духовнаго пастыря: это служить доказательствомъ того, что Кириллъ былъ весьма любимъ народомъ ¹⁾. Между тѣмъ римскіе писатели рассказываютъ объ этомъ вещи совершенно невозможныя. По ихъ рассказамъ, патріархъ былъ низложенъ не по интригамъ іезуитовъ, не за деньги и вліяніе французскаго посланника, но будто бы соборомъ православныхъ за склонность его къ кальвинизму ²⁾. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ римскій писатель Пихлеръ написалъ біографію Кирилла, въ которой считаетъ невозможнымъ и даже нелѣпымъ, чтобы Кириллъ былъ низложенъ вслѣдствіе іезуитскихъ интригъ: «возможно ли допустить, спрашиваетъ онъ, чтобы поддюжины монаховъ могли низложить патріарха, поддерживаемаго посланниками великихъ державъ ³⁾?» Поддюжины монаховъ!!.. Не забылъ ли Пихлеръ, что поддюжины іезуитовъ несравненно болѣе значать, чѣмъ десять дюжинъ другихъ монаховъ? Даже великій визирь судилъ лучше Пихлера, когда говорилъ, какъ мы видѣли, что онъ лучше готовъ терпѣть въ Константинополѣ десять францисканцевъ, чѣмъ одного іезуита. Послѣ обнародованія письма французскаго посланника графа Сези, адресованнаго папѣ, невозможно сомнѣваться въ интригахъ іезуитовъ:

¹⁾ Hammer 1 с. p. 824.

²⁾ Allatius, De Eccl. occid. et orient. perpet. consens. p. 1075 Jd (т. е. кальвинизмъ Кирилла) non ferens Ecclesia orientalis, congregata synodo, hominem abigit, et exilio in insula Rhodo mulctat.

³⁾ Der Patriarch Cyrillus und seine Zeit, München 1862, S. 123.

«мое ревностное желаніе, писалъ посланникъ, повиноваться королю и быть полезнымъ римской церкви внушили мнѣ средство удалить Кирилла и возвести на патріаршую кафедру человѣка преданнаго (т. е. папѣ), отъ котораго можно ожидать многого». Папа Урбанъ VII написалъ посланнику письмо, въ которомъ благодарить его за низверженіе Кирилла ¹⁾.

По низверженіи Кирилла, когда предложено было приступить къ избранію новаго патріарха, народъ и клиръ формально начали протестовать. «Мы имѣемъ законнаго пастыря, говорили они, зачѣмъ еще избирать другаго!» Кирилль Лукарисъ въ ссылкѣ, возвратите его намъ!» Но сильнѣе всякихъ протестацій подѣйствовало то, что православные отказались платить новому патріарху *пескесси*, т. е. извѣстную сумму денегъ, которую всегда платили новому патріарху при его избраніи. Іезуиты теперь находились въ большомъ затрудненіи, потому что, истратившись на низложеніе Кирилла, они не имѣли денегъ, французскій посланникъ не могъ быть имъ полезнымъ въ этомъ отношеніи: онъ самъ имѣлъ большіе долги, такъ что не могъ выходить изъ дому, опасаясь преслѣдованія кредиторовъ. ²⁾ Іезуиты однакожъ нашли средство устранить и это препятствіе. Они обратились къ адріанопольскому архіепископу Авеиму, человѣку безъ всякихъ заслугъ, но весьма богатому и честолюбивому, и предложили ему патріаршую кафедру съ условіемъ уплатить имъ необходимую сумму денегъ. Авеимъ принялъ предложеніе. Впрочемъ онъ, по своей неспособности, не былъ пригоденъ іезуитамъ для осуществленія ихъ замысловъ, они хотѣли только чрезъ него устранить моментальное препятствіе. Надѣясь скоро получить деньги изъ Италіи, они послѣ могли выбрать патріарха болѣе способнаго. Но

¹⁾ Codinus, de offic. magn. Eccl. cur. Jac. Goar, p. 421.

²⁾ Zinkeisen, Hist. de l'emp. Ottom. vol. IV, p. 217, 221.

теперь, пользуясь случаемъ, они украли изъ патриаршаго дома всѣ древнія рукописи и все, что было драгоценнаго.

Но торжество іезуитовъ было непродолжительно. Протестантскіе посланники напрягли всевозможныя усилія возвратить Кирилла изъ ссылки. Англійскій посланникъ Томасъ Роу (Rowe) грозилъ даже великому визирю порвать всякія сношенія съ турецкимъ правительствомъ, если Кирилль не будетъ освобожденъ. Испугавшись такой угрозы, визирь далъ приказаніе возвратить изъ ссылки Кирилла. 1-го сентября Кирилль возвратился въ Константинополь и съ живѣйшею радостію былъ принятъ всѣмъ народомъ и клиромъ. Громадныя толпы народа тѣснились вокругъ колесницы патриарха, чтобы видѣть и получить благословеніе отъ изгнанника. Самъ Аѳеимъ отказался отъ своихъ притязаній и подчинился Кириллу. Но французскій посланникъ, узнавши объ этомъ, призвалъ къ себѣ Аѳеима, упрекалъ его въ трусливости и малодушіи и увѣщевалъ не отказываться отъ патриаршей кафедрѣ, обѣщая не только протекцію папы и французскаго короля, но даже и сумму денегъ въ 40,000 дукатовъ. Аѳеимъ сначала согласился на предложеніе французскаго посланника, но потомъ вскорѣ раскаялся, тайно пришелъ ночью къ Кириллу и, испросивъ у него прощеніе, удалился на Аѳонскую гору, гдѣ провелъ остатокъ дней своей жизни въ монастырѣ св. Аѳанасія.

Кирилль такимъ образомъ былъ восстановленъ на патриаршей кафедрѣ, но это стоило православнымъ 60,000 эку, кои впрочемъ уплочены ими съ удовольствіемъ: они были очень рады, что имѣютъ наконецъ законнаго пастыря.

Неудача іезуитовъ была полная; но это всетаки не препятствовало имъ дѣлать новыя усилія къ низверженію Кирилла. Они видѣли, что Кирилль былъ обязанъ своею свободою покровительству протестантскихъ посланниковъ. Поэтому сначала они пустили слухъ, что Кирилль раздѣляетъ кальвин-

скія заблужденія. Но православные хорошо знали своего пастыря по его проповѣдамъ, и не обратили вниманія на этотъ ложный слухъ. Но всетаки эту клевету поддерживала римская конгрегация *propagandae fidei*. Первый президентъ конгрегации кардиналъ Бандини послалъ въ Константинополь одного грека, воспитаннаго іезуитами, по имени Конахіо Росси съ подробными инструкціями относительно того, какъ достигнуть изложенія Кирилла. «Церковь римская, писалъ кардиналъ, всегда желала единенія и мира со всѣми церквами и въ частности съ церковію Восточною, которая оказала такъ много услугъ церкви католической. Не только во времена прошедшія, но и недавно, во время патріарха Іереміи, она сдѣлала что только можно для церковнаго единенія, не щадя при этомъ ни издержекъ, ни трудовъ. Такъ, съ этою цѣлію римская церковь основала коллегію для греческаго юношества, чтобы въ этой благородной и даровитой націи процвѣтали благочестіе и наука, какъ было въ прежнее время. Въ частности, что касается нынѣшняго патріарха (т. е. Кирилла), то нашъ первосвященникъ, который весьма благоволяетъ къ греческому народу, давалъ ему большую сумму денегъ, чтобы соединить съ церковію *этого благороднаго члена*, и чтобы помочь каеедрѣ (Константинопольской), отъ которой зависитъ весь Востокъ. Но если доносы, которые постоянно приходятъ изъ Константинополя на этого патріарха, справедливы, то папа не видитъ никакой возможности достигнуть церковнаго единенія.» «Мы извѣщены, пишетъ далѣе кардиналъ, что Кириллъ отвергаетъ призваніе святыхъ, почитаніе иконъ и св. мощей, дѣйствительное присутствіе Иисуса Христа въ таинствѣ Евхаристіи, свободную волю, авторитетъ св. соборовъ, преданія св. отцевъ, и проповѣдуетъ новое исповѣданіе; что съ цѣлію поддержать и распространить это новое исповѣданіе, Кириллъ отправляетъ молодыхъ грековъ въ англійскій уни-

верситетъ, гдѣ проповѣдуется это ученіе, что онъ предписы-
ваетъ епископамъ держаться особаго катихизиса, полного за-
блужденій. Его святѣйшество желаетъ убѣдиться, что всѣ
эти доносы были ложны и что патріархъ, какъ начальникъ
столь великой націи, есть дѣйствительно таковъ, какого тре-
буютъ духовныя и матеріальныя нужды его подчиненныхъ.
Если всѣ вышеупомянутыя доносы суть не божье, какъ кле-
вета, и если патріархъ желаетъ доказать его святѣйшеству свою
невинность, то онъ долженъ извѣстить объ этомъ француз-
скаго посланника или короля, онъ долженъ представить папѣ
свое исповѣданіе вѣры, въ которомъ выскажетъ, что онъ при-
знаетъ флорентійскій соборъ и осуждаетъ ереси кальвини-
стовъ и лютеранъ. Послѣ этого апостольскій престолъ не за-
медлитъ возвратитъ свое благоволеніе патріарху. Его святѣй-
шество не требуетъ ни отъ патріарха, ни отъ греческихъ
епископовъ никакихъ другихъ условій, кромѣ тѣхъ, какія
изложены въ опредѣленіяхъ флорентійскаго собора.»

Такимъ образомъ мы видимъ, что іезуиты дошли до та-
кой дерзости, что даже осмѣливались дѣлать подступы къ Ки-
риллу, съ цѣлію привлечь на свою сторону патріарха, — *этого*
благороднаго члена церкви, котораго они же недавно назы-
вали *сыномъ тьмы и адскимъ борцомъ*! Римская курія обѣ-
щаетъ ему не только деньги и могущественную протекцію въ
лицѣ папы, но даже признаетъ его верховнымъ владыкою всего
Востока, такъ чтобы всѣ церкви восточныя зависѣли отъ цер-
кви Константинопольской; а такія вещи не могли вс соблаз-
нить другаго божье честолюбиваго патріарха. Но Кириллъ,
оскорбленный такими льстивыми обѣщаніями римскаго перво-
священника, не удостоилъ ихъ даже и отвѣта. Лучше и нель-
зя было поступить! Римскіе писатели впрочемъ говорятъ ина-
че: «Кириллъ, по словамъ Алляція, принялъ предложеніе іезу-
итовъ и согласился на все, что отъ него требовали, чтобы

только дали ему денегъ и оставили на каедрѣ¹⁾). Но подобныя сообщенія совершенно ложны, какъ показываютъ послѣдствія.

Иезуиты послѣ того страшно возненавидѣли Кирилла, потому что всѣ ихъ козни противъ него падали однѣ за другими, и они стали пользоваться всякимъ случаемъ, чтобы вредить патріарху. Мы впрочемъ не считаемъ нужнымъ излагать здѣсь всѣ ихъ интриги и махинаціи. Коснемся только самаго важнаго злодѣйства, учиненнаго обществомъ Лойолы.

Одинъ греческій монахъ, изъ острова Кефалонія, по имени Никодимъ Метакса, живя долгое время въ Англии, пришелъ къ счастливой мысли устроить въ своей странѣ типографію. Это было большимъ благодѣяніемъ для грековъ, которымъ подъ турецкимъ игомъ угрожало полнѣйшее невѣжество, за неимѣніемъ книгъ, могшихъ служить къ ихъ просвѣщенію и познанію догматовъ своей церкви. Кромѣ того, грекамъ угрожала опасность еще въ томъ отношеніи, что они могли только читать «*boni libri*» распространяемыя иезуитами.

Православные находились между двумя крайностями: или остаться безъ просвѣщенія, или подвергнуться опасности отъ чтенія иезуитскихъ книгъ. Желая уврачевать эту рану, Метакса изучилъ въ Англии типографское искусство, купилъ матеріалъ необходимый для устройства типографіи и издалъ въ Лондонѣ свой первый опытъ—греческія богословскія сочиненія, которыя посвятилъ четыремъ патріархамъ. Эта коллекція заключала въ себѣ сочиненіе патріарха Геннадія Схоларія о причинѣ схизмы подъ заглавіемъ *Orthodoxi refugium*; кромѣ того, два сочиненія Максима Маргуніа противъ латинянъ,

1) Allatius, De Eccl. occid. et orient. perpet. cons. p. 1072. Ubi haec relata sunt ad Cyrillum, bona et aequa esse omnia dixit comprobavitque; addens, paratum se esse, ea admittere, dummodo pecunia sibi succurratur, nec ipse turbaretur a sede.

нѣсколько посланій и другихъ небольшихъ сочиненій александрийскаго патріарха Мелетія Пига и наконецъ сочиненіе Георгія Корезія.

Прибывши въ Константинополь на англійскомъ кораблѣ, Метакса тотчасъ отправился къ патріарху съ просьбою оказать покровительство своему предпріятію. Кириллъ, какъ истинный пастырь и патриотъ, вполне сознавая ту громадную услугу, которую можетъ оказать типографія отечеству и религіи, не только обѣщаль Метаксѣ свое покровительство, но, предвидя всѣ трудности, могшія представиться при осуществленіи этого предпріятія, поспѣшилъ отрекомендовать Метаксу англійскому посланнику Роэ, имѣвшему большое вліяніе при Оттоманской Портѣ.

Роэ, послѣ нѣсколькихъ колебаній, уступая настояніямъ Кирилла и александрийскаго патріарха Герасима Спаталіота, взялся выхлопотать Метаксѣ разрѣшеніе правительства на устройство типографіи и даже уступилъ ему домъ близъ своего отеля.

На первыхъ порахъ все шло хорошо, и Метакса уже имѣлъ возможность приступить къ работѣ; въ томъ же 1627 году были отпечатаны многія сочиненія, между коими и трактатъ патріарха Кирилла противъ іудеевъ. Но іезуиты, полагая, что ихъ *boni libri* не найдутъ болѣе читателей между православными и что изъ сочиненій, вышедшихъ изъ типографіи Метаксы, православные узнаютъ истинныя намѣренія и дѣли іезуитовъ, рѣшились во что бы то ни стало закрыть типографію. Но прежде чѣмъ нанести первый ударъ, они задумали сдѣлать попытку—прибрать къ своимъ рукамъ Метаксу; это была бы двойная побѣда: не только врагъ былъ бы обезоруженъ, но они могли бы употребить въ дѣло его же оружіе. Іезуиты начали поддѣлываться къ Метаксѣ, часто приглашали его къ себѣ и старались вверастся въ его довѣренность. Но такъ

какъ Метакса ничего не хотѣлъ знать, то іезуиты рѣшились употребить другое средство. Они стали распускать слухъ, что Метакса, обучаясь долгое время въ Англіи, самъ сдѣлался еретикомъ и лютераниномъ, и въ то же время говорили Метаксѣ, что слухъ этотъ тотчасъ прекратится, какъ скоро Метакса приметъ ихъ сторону. Когда же и это средство осталось безплоднымъ, то іезуиты хотѣли посягнуть на его жизнь. Метакса былъ извѣщенъ, что если не приметъ предосторожности, то будетъ убитъ кинжаломъ или въ своей постелѣ, или на улицѣ. Метакса убѣждалъ къ англійскому посланнику, который далъ ему помѣщеніе въ своемъ отелѣ.

Тогда іезуиты взяли за свое любимое оружіе—клевету. Вотъ какимъ образомъ возбудили они подозрѣніе правительства къ своему врагу. Мы видѣли, что Метакса привезъ съ собою въ Константинополь вѣскольکو книгъ, которыя были отпечатаны еще въ Лондонѣ. На заглавномъ и конечномъ листахъ въ этихъ книгахъ были изображены военные доспѣхи англійскаго короля. Іезуиты, пользуясь этимъ обстоятельствомъ, обвинили Метаксу въ томъ, что онъ оружейный мастеръ и человекъ способный къ войнѣ, что онъ прибылъ съ цѣлію взволновать греческій народъ противъ турецкаго правительства. Типографія, говорили они, устроена для того, чтобы чеканить фальшивую монету. Кромѣ того, они обвиняли Метаксу въ распространеніи книгъ противныхъ магометанской религіи, указывая въ этомъ случаѣ на нѣкоторыя мѣста въ сочиненіи патріарха Кирилла противъ іудеевъ, въ которыхъ, по ихъ словамъ, патріархъ нападалъ на Коранъ. Въ такомъ возмущеніи іезуиты обвиняли не только Метаксу, но и Кирилла, и даже нѣкоторымъ образомъ англійскаго посланника, покровительствовавшаго Грекамъ. Вотъ какъ разказываетъ объ этомъ событіи французскій историкъ Бодье, большой приверженецъ іезуитовъ, жившій въ эту эпоху:

Каймаванъ, имѣвшій въ своихъ рукахъ власть за отсутствіемъ великаго визиря, извѣщенный о такой опасности, безъ всякаго ислѣдованія основательности обвиненій, далъ приказаніе уничтожить типографію, разрушить все, что тамъ находилось, захватить книги и бумаги и арестовать Метаксу. Исполненіе этого приказа должно было послѣдовать 4 генваря, но французскій посланникъ для собственнаго удовольствія отсрочилъ его на два дня, т. е. до дня Богоявленія; онъ зналъ, что англійскій посланникъ въ этотъ самый день приглашалъ къ себѣ многихъ высшихъ сановниковъ, между которыми должны были находиться патріархъ и посланникъ венеціанскій, и французскому посланнику хотѣлось, какъ острить Бодье, *подбавить соусу въ рагу* ¹⁾.

Въ день Богоявленія, въ 12 часовъ дня, полтороста янычаръ напали на домъ Метакса и выполнили данный имъ приказъ съ тою жестокостію, какая характеризуетъ этотъ корпусъ. Начальникъ отряда велѣлъ схватить и перевязать всѣхъ слугъ, разломать шкафы; захватилъ мебель, столы, прессы, книги, одежду, однимъ словомъ все. Къ счастью, Метаксы не было дома въ это время и онъ могъ снасться въ отель своего повровителя. Французскій посланникъ извѣстилъ объ этомъ янычарскаго капитана, но тотъ отвѣчалъ, что въ его ордерѣ нѣтъ приказа отыскивать Метаксу ²⁾.

Въ то время какъ іезуиты задумали погубить Кирилла и Метаксу, не дремала въ Римѣ конгрегация пропаганды: одновременно съ исполненіемъ іезуитскихъ козней, прибылъ въ Константинополь курьеръ изъ Рима. Удивительное единодушіе! И въ Римѣ и Константинополѣ одновременно задумали погубить патріарха, и однимъ и тѣмъ же средствомъ—влеветом!

¹⁾ Baudier, Inventaire de l'hist des Turcs p. 630.

²⁾ Baudier loc. cit.

Резолюціей знаменитой конгрегаціи было постановлено обвинить Кирилла въ возбужденіи Грековъ къ мятежу противъ турецкаго правительства ¹⁾.

Англійскій посланникъ Роэ, узнавши объ арестѣ типографіи, отправился къ каймакану, жаловался на несправедливое преслѣдованіе Метаксы, которому само правительство разрѣшило открыть типографію, и требовалъ удовлетворенія. Каймаканъ приказалъ разобрать обвиненіе и особенно книгу патріарха противъ іудеевъ, на которую іезуиты указывали какъ на протестъ противъ религіи Могомета. Но обвиненія іезуитовъ оказались ложными, а муфтій заявилъ, что въ книгѣ патріарха нѣтъ ничего противъ магометанской религіи.

Невинность патріарха и Метаксы такимъ образомъ была вполне восстановлена; каймаканъ извинился предъ англійскимъ посланникомъ въ своемъ поступкѣ, оправдываясь тѣмъ, что былъ введенъ въ заблужденіе интригами іезуитовъ. Посланникъ потребовалъ, чтобы виновники ложнаго доноса іезуиты были наказаны съ примѣрною строгостію, а Метакса былъ опять введенъ во владѣніе всѣми своими имуществами. На клевету іезуитовъ принесли жалобу патріархъ, посланники шведскій, голландскій и венеціанскій.

Іезуиты, видя опасность, скрылись въ домѣ французскаго посланника, гдѣ оставались двѣ недѣли; по истеченіи этого времени, когда они возвратились въ свое помѣщеніе, то были схвачены и брошены въ тюрьму. Бодье говорить, что пришедшіе схватить іезуитовъ нашли у одного изъ нихъ Алкоранъ и рукопись, въ которой іезуитъ опровергалъ ученіе Могомета. Ихъ заковали въ кандалы и заключили въ такое мѣсто, гдѣ никто не могъ видѣть ихъ и говорить съ ними ²⁾.

¹⁾ Estrato d'una consulta fatta in Roma nella congregazione de preorganza fide, alli 13 di novembre 1627.

²⁾ Baudier p. 361.

Каймаканомъ было постановлено изгнать іезуитовъ изъ всей турецкой имперіи. Французскій посланникъ протестовалъ противъ такого рѣшенія; онъ угрожалъ даже оставить Константинополь, если іезуитамъ не будетъ возвращена свобода. Но всѣ его протестаціи были бесполезны. Каймаканъ отвѣчалъ ему, что султанъ весьма уважаетъ короля франковъ, что онъ смотритъ на него какъ на своего лучшаго и старѣйшаго друга между христіанскими государями; но онъ не думаетъ, чтобы эта дружба могла существовать только подъ условіемъ покровительства измѣнникамъ. «Если вы хотите остаться, говорилъ онъ посланнику, то должны вести себя какъ прилично послу; вы будете хорошо приняты и вамъ будетъ отдаваться честь приличная вашему достоинству. Но если вы думаете, что ваше право состоитъ въ покровительствѣ врагамъ Порты, и если полагаете, что дружба вашего короля основывается только на этомъ, то можете уѣхать когда угодно, а королю будетъ сообщено настоящее положеніе вещей¹⁾». Впрочемъ посланникъ понималъ, что не можетъ исполнить своей угрозы: кредиторы, число которыхъ было весьма значительно, не позволяли ему оставить Константинополя²⁾).

Іезуиты оставались въ тюрьмѣ до 10 марта; потомъ ихъ отправили на корабль подъ вѣрнымъ карауломъ на о. Хіосъ. Но объ этомъ событіи мы скажемъ словами письма, адресованнаго изъ Константинополя барону де-Ту, отъ 18 марта 1627 года, спустя 8 дней послѣ отплытія іезуитовъ:

«Продержавъ іезуитовъ въ тюрьмѣ до 10 марта, каймаканъ въ это число, въ самую полночь, приказалъ вывести ихъ изъ тюрьмы и въ оковахъ, въ сопровожденіи вооруженной стражи изъ 200 турокъ, отправилъ на о. Хіосъ на ко-

¹⁾ Zinkeisen, Hist. de l'emp. Ottom. IV, p. 374.

²⁾ Ibidem.

раблѣ, приготовленномъ для этой цѣли, давъ стражѣ какія—то секретныя порученія и сообщенія начальникамъ другихъ острововъ Архипелага.»

«Грекъ Конахіо Росси также былъ заключенъ въ тюрьму. Онъ настроилъ конгрегацію пропаганды, каковыми средствами можно погубить патріарха Кирилла; имущество этого грека было конфисковано.»

«Французскій посланникъ былъ весьма опечаленъ такимъ оборотомъ дѣла іезуитовъ и угрожалъ патріарху и посланнику венеціанскому, что король французскій разорветъ союзъ и дружбу съ Турціей; кромѣ того, онъ запечаталъ всѣ французскіе магазины, запретилъ французскимъ вупцамъ торговать и даже не позволялъ Марсельскимъ кораблямъ отплывать въ Константинополь и если таковыя прибывали, то отправляли ихъ назадъ.»

Но не смотря на всѣ эти усилія, дѣло іезуитовъ не поправилось. Ихъ отъѣздомъ изъ Константинополя весьма были довольны даже сами католики, и особенно монахи другихъ католическихъ орденовъ¹⁾.

Но каково же было изумленіе всѣхъ, когда чрезъ нѣсколько дней іезуиты опять возвратились въ Константинополь! Это случилось вотъ какимъ образомъ. Когда они прибыли въ Геллеспонтскій замокъ, то тамошній губернаторъ, подкупленный французскимъ посланникомъ, не позволилъ имъ плыть далѣе подъ тѣмъ предлогомъ, что у нихъ небыло паспортовъ. Такимъ образомъ они возвратились въ Константинополь въ тѣхъ же оковахъ и въ сопровожденіи той же стражи. Каймаканъ въ первомъ порывѣ гнѣва приказалъ немедленно умертвить всѣхъ іезуитовъ; но скоро воздержался отъ этого и опять отправилъ ихъ на островъ Хиосъ.

¹⁾ Aumon, Manuscrits p. 231.

Патріархъ Кирилль думалъ теперь спокойно провести остатокъ дней своей жизни. Но онъ обманулся въ своихъ надеждахъ! Англійскій посланникъ Ровъ, его другъ и могущественный покровитель, вскорѣ долженъ былъ оставить Константинополь, и французскому посланнику теперь не трудно было выхлопотать у турецкаго правительства позволеніе іезуитамъ снова возвратиться въ Константинополь.

Въ этотъ разъ Кирилль палъ жертвою іезуитскихъ козней. Пользуясь войною Турціи съ Россіей, іезуиты обвинили Кирилла въ сношеніяхъ съ нашимъ правительствомъ и, подкрѣпивъ эту клевету 40,000 эвю, достигли того, что Кирилль былъ заключенъ въ одинъ замокъ на Черномъ морѣ: тамъ его задушили и трупъ бросили въ море.

Іезуитскія миссіи въ Константинополь существовали и послѣ этого; миссіонерами снабжала Константинополь преимущественно Франція. Она ошибочно думала, что іезуиты будутъ лучшими пропагандистами ихъ вліянія на Востокѣ. Но Франція забывала, что это коварное воинство папы всюду преслѣдовало только исключительно свои интересы и поддерживало ту или другую сторону только до тѣхъ поръ, пока это было нужно для ихъ цѣлей, готовое въ противномъ случаѣ замѣнить свою притворную дружбу самою непритворною ненавистью и враждою.

Θ. Четьркинъ.

ПРАВСТВЕННЫЯ И РЕЛИГИОЗНЫЯ ПОНЯТІЯ У ДРЕВНИХЪ ГРЕЧЕСКИХЪ ФИЛОСОФОВЪ.

Ни въ какомъ другомъ отношеніи древній міръ такъ существенно не различается отъ новаго, какъ въ отношеніи нравственныхъ понятій. Какъ бы ни была близка связь цивилизаціи новыхъ народовъ съ образованностію древнихъ, но при этомъ нравственныя понятія у тѣхъ и другихъ составляютъ основу того глубокаго различія между ними, по причинѣ котораго требуется отъ насъ не мало усилій, дабы понять и представить во всей широтѣ характеръ, господствовавшій въ нравахъ и вообще въ жизни древности. Между тѣмъ нравственныя понятія и стремленія образуютъ столь существенную и выдающуюся сторону въ жизни древнихъ, что, какъ мы увидимъ, умственные силы древности преимущественно были сосредоточены на разработкѣ вопросовъ нравственныхъ. Дѣятельность умственныхъ силъ была тогда направлена главнымъ образомъ къ начертанію идеала нравственной жизни и указанію средствъ осуществленія его въ жизни. Вотъ почему цивилизація древняго міра имѣетъ характеръ исключительно гуманній. Вотъ почему также нравственныя идеи и стремленія, провозглашенныя христіанствомъ, какъ не гармонизировавшія съ общимъ характеромъ жизни древнихъ народовъ, рѣшительно испровергали прежній порядокъ вещей и послужили основаніемъ для

новой цивилизаціи. Борьба христіанства съ политеизмомъ безспорно была ведена съ такою рѣшительностію, что при этомъ неизбѣжно должно было послѣдовать торжество одной изъ силъ, участвовавшихъ въ этой борьбѣ, и паденіе другой; но въ особенности глубоко и многознаменательно было разногласіе между новою христіанскою нравственностію и нравственными понятіями, бывшими въ древности. Если не вникнуть въ сущность нравственныхъ идей ниспровергнутыхъ христіанствомъ, то нельзя также имѣть вполне яснаго представленія и объ отличительномъ характерѣ послѣдняго, равно какъ объ отношеніи его къ древнему классическому міру. Нравственныя воззрѣнія древнихъ философовъ имѣютъ безспорную важность въ этомъ отношеніи, представляя въ формѣ логически опредѣленныхъ положеній и выводовъ все то, что заключалось въ неопредѣленныхъ чувствованіяхъ, симпатіяхъ и антипатіяхъ, стремленіяхъ, одобрительныхъ и неодобрительныхъ сужденій народа, однимъ словомъ все, изъ чего слагался общій характеръ жизни въ то время. Если справедливо замѣчаніе, что древняя философія развивалась въ ближайшей связи и взаимодѣйствіи съ жизнью, то въ особенности слѣдуетъ сказать это относительно нравственныхъ воззрѣній, которыя мы находимъ у древнихъ философовъ. Ибо философія древняя не только повторяетъ нравственныя убѣжденія, бывшія въ общественномъ сознаніи, но и стремится, сверхъ того, найти разумныя основанія для нѣкоторыхъ изъ тѣхъ предразсудковъ, существовавшихъ въ области этихъ убѣжденій, которые были такъ губельны для политической и общественной жизни древнихъ. Древніе философы, не смотря на различіе и даже противоположность, встрѣчающіяся въ ихъ нравственныхъ понятіяхъ, въ общемъ и существенномъ ни мало не отступали отъ духа нравовъ, бывшихъ въ тогдашней дѣйствительности. Изложеніе нравственныхъ понятій, представляемыхъ древнею философіей, покажетъ

намъ, что философія въ этомъ отношеніи не въ силахъ была расторгнуть тѣ границы, въ которыхъ замкнуто было нравственное сознаніе общества того времени. Явленіе это тѣмъ болѣе замѣчательно, что въ отношеніи теоретическомъ философія съ особенною полнотою и ясностію выразила тотъ общечеловѣчскій элементъ, который связываетъ самыми родственными узами образованность новыхъ временъ съ классическою цивилизаціею и который дѣлаетъ для насъ благотворнымъ изученіе древнихъ. Если наука имѣетъ для насъ значеніе необходимой и притомъ главной образовательной силы, то мы должны замѣтить, что не только идеаль научнаго знанія и первые опыты умственной дѣятельности, направленной къ осуществленію этого идеала, но и безкорыстную любовь къ истинѣ, искренность и послѣдовательность мысли, одушевленной этою любовью, мы находимъ у древнихъ; притомъ, все это представляетъ такую могущественную энергію и свѣжесть ума, что именно въ этомъ отношеніи, въ отношеніи къ пробужденію высшихъ умственныхъ интересовъ, древніе, по всей справедливости, могутъ быть признаны воспитателями человѣчества. Но нельзя сказать, какъ думаютъ иногда, что древность классическая есть представительница гуманизма не только въ умственномъ, но и нравственномъ отношеніи, противопоставлять свѣтлую и свободную, будто бы, нравственность древнихъ той аскетической морали, которая внесена, говорятъ, въ жизнь христіанствомъ и которая убиваетъ все человѣческое, живое. На самомъ дѣлѣ, въ собственномъ смыслѣ гуманизмъ, истинно человѣческая нравственность, была основана въ мірѣ христіанствомъ; между тѣмъ мораль, свойственная древности, такова, что съ нею не совмѣстимы ни истинное чувство свободы, ни истинная любовь къ человѣчеству и полное признаніе человѣческаго достоинства, открывающее путь къ осуществленію общаго благосостоянія человѣчества. Дѣйствительно, существо-

ный характеръ классической древности есть гуманизмъ, но этотъ гуманизмъ въ сравненіи съ началами жизни, провозглашенными христіанствомъ, является въ нравственномъ отношеніи одностороннимъ и узкимъ.

I.

1) Долгое время въ Греціи стремленія и нравы, свойственные характеру національной жизни, не были предметомъ теоретическаго высказыванія и изслѣдованія. У древнихъ поэтовъ и мудрецовъ греческихъ встрѣчаемъ только немногіе отрывочные образы и изреченія, довольно неопредѣленные, какъ первые опыты выраженія въ сжатомъ, но легко воспринимаемомъ очеркѣ того, что или признавалось или должно быть признано, соотвѣтственно общему строю жизни, практическимъ правиломъ, или цѣлю, достойною стремленій каждаго. Сократъ, по всей справедливости, признается первымъ греческимъ мудрецомъ, обратившимъ исключительное вниманіе на изслѣдованіе этическихъ вопросовъ и кромѣ того положившимъ начало тому философскому направленію мысли, въ какомъ эти вопросы разсматривались послѣдующими философами. Сущность нравоучительной философіи Сократа заключается въ самомъ общемъ требованіи, но это требованіе, во всей широтѣ практическаго его значенія, Сократъ первый высказалъ и развилъ въ своихъ собесѣдованіяхъ. Требованіе это состоитъ въ томъ, что для послѣдовательности и нравственнаго достоинства дѣйствій необходимо предварительное сознательное выясненіе для себя общихъ нравственныхъ идей о томъ, что справедливо и что несправедливо, что честно и что постыдно, что свято, и что нечестиво ¹⁾. Этимъ требованіемъ сверхъ того признается необходимымъ для всякаго члена общества ясное пониманіе и сознательное вы-

¹⁾ Мет. Хен. I, 1, 16.

полненіе того, что только относится къ его общественной дѣятельности и что составляетъ необходимое условіе ея благоуспѣшности. Вообще основная мысль, изъ которой изъясняется характеръ и направленіе собесѣдованій Сократа, есть требованіе самосознанія. Изъ собесѣдованій Сократа мы видимъ, что онъ при всякомъ удобномъ случаѣ, но всегда примѣнительно къ общественному положенію и дѣятельности собесѣдника, или проводить мысль о необходимости обдуманнаго, соединеннаго съ яснымъ пониманіемъ своей дѣятельности, осуществленія относящихся къ ней задачъ, или же прямо, при отсутствіи такого сознательнаго отношенія къ своимъ обязанностямъ, вызываетъ въ собесѣдникѣ интересъ къ изслѣдованію предметовъ и различныхъ вопросовъ, касающихся общественнаго его призванія: людямъ самыхъ различныхъ общественныхъ положеній и занятій онъ предлагаетъ вопросы, ближайшіе къ ихъ непосредственнымъ жизненнымъ интересамъ, требуетъ отъ нихъ мнѣній по поводу предложенныхъ вопросовъ и затѣмъ посредствомъ критики этихъ мнѣній показываетъ своимъ собесѣдникамъ недостаточность или совершенное отсутствіе у нихъ знаній, наиболѣе необходимыхъ имъ для успѣшнаго веденія дѣлъ общественныхъ и частныхъ. Впрочемъ, самъ Сократъ ясно высказываетъ, въ какомъ смыслѣ стремленіе къ самосознанію необходимо для каждаго. Такъ онъ спрашиваетъ Эвтидема: замѣтилъ ли ты на храмѣ (дельфійскомъ) надпись: познай самого себя? Эвтидемъ отвѣчаетъ утвердительно. Но обратилъ ли ты, продолжаетъ Сократъ, вниманіе на эту надпись, подумалъ ли объ этомъ, рѣшился ли изслѣдовать себя, дабы знать, кто ты?—Въ самомъ дѣлѣ, объ этомъ я не думалъ. Но я увѣренъ въ томъ, что совершенно знаю себя, ибо какимъ образомъ я могъ бы знать что нибудь другое, не зная себя? Ужъ не кажется ли тебѣ, что знать себя значитъ знать только свое имя, и не должно ли скорѣе признать знающимъ себя того,

кто дѣлаетъ подобно покупщикамъ лошадей, которые только тогда увѣрены въ томъ, что знаютъ лошадь, когда изслѣдуютъ, послушна ли она или своенравна, крѣпка, или слаба, скоро ли или медленно бѣгаетъ и какова она по другимъ качествамъ, благопріятнымъ, или неудобнымъ къ ея употребленію. Не такъ ли и тотъ, кто съ точностію узналъ о себѣ, насколько онъ способенъ къ человѣческой жизни, приобретаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ знаніе о своихъ силахъ? Не очевидно ли и то, что посредствомъ самопознанія люди достигаютъ наибольшихъ преимуществъ, напротивъ, въ слѣдствіе самообольщенія подвергаются многимъ бѣдствіямъ? Ибо знающіе себя знаютъ также, что для нихъ необходимо, равнымъ образомъ ясно различаютъ то, что въ состояніи они дѣлать отъ того, чего не могутъ сдѣлать; дѣлая только то, что разумѣютъ, достигаютъ всего необходимаго для себя и такимъ образомъ наслаждаются благосостояніемъ; избѣгая же того, чего не знаютъ, бываютъ свободны отъ ошибокъ и не подвергаются участи терпѣть неудачи. Такъ какъ знаніе себя даетъ возможность вѣрно судить и о другихъ людяхъ, то обладающіе такимъ знаніемъ умѣютъ и при помощи другихъ также достигать важныхъ преимуществъ для себя и избѣгать всего непріятнаго. Тѣже, которые не имѣютъ знанія о себѣ, какъ относительно своихъ силъ заблуждаются, такъ и въ отношеніи къ другимъ людямъ, равно какъ и къ инымъ человѣческимъ занятіямъ находятся въ томъ же положеніи: такіе люди не знаютъ ни того, что для нихъ необходимо, ни того, чѣмъ они заняты, ни тѣхъ, съ кѣмъ имѣютъ сношенія, но заблуждаясь относительно всего этого, теряютъ выгоды, какія могли бы имѣть, и подвергаются бѣдствіямъ. Далѣе, тѣ, которые знаютъ, что дѣлаютъ, достигая того, надъ чѣмъ трудятся, приобретаютъ добрую о себѣ славу и почетъ, а другіе, подобные имъ охотно вступаютъ съ ними въ сношенія; не имѣющіе успѣха въ своихъ дѣлахъ обращаются къ

нимъ за совѣтами, подчиняются ихъ руководству, чрезъ нихъ надѣются на пріобрѣтеніе выгодъ и за то любятъ ихъ болѣе, нежели всѣхъ другихъ. Тѣ же, которые не знаютъ того, что дѣлаютъ, во всемъ совершая неправильный выборъ, терпя неудачи въ предпріятіяхъ, не только чрезъ это одно страдаютъ и наказываются, но еще сверхъ этого должны выносить дурную о себѣ молву и посмѣяніе и такимъ образомъ по необходимости ведутъ жизнь бѣдственную, будучи презираемы, встрѣчая повсюду неуваженіе въ себѣ. Ты можешь видѣть это и на примѣрѣ цѣлыхъ государствъ, именно, что тѣ, которыя по незнанію себя, преувеличиваютъ свою силу и рѣшаются на борьбу съ другими, болѣе сильными, или подвергаются разрушенію или теряютъ свободу и впадаютъ въ рабство ¹⁾. Очевидно изъ этихъ словъ Сократа, что самосознаніе онъ понималъ въ смыслѣ вѣрной предварительной оцѣнки своихъ силъ, цѣлю которой должно быть избраніе соотвѣтствующей имъ дѣятельности; необходимость самосознанія въ этомъ смыслѣ вытекаетъ, по Сократу, изъ того, что оно есть единственное условіе правильнаго и успѣшнаго веденія своихъ дѣлъ для каждаго члена общества. Но кромѣ испытанія и оцѣнки своихъ силъ, таже потребность самосознанія заключаетъ въ себѣ признаніе необходимости для всякаго гражданина знаній, относящихся къ тому роду дѣятельности общественной, которому тотъ желаетъ посвятить себя. вмѣстѣ съ испытаніемъ своихъ силъ требуется еще тѣмъ же принципомъ самосознанія въ смыслѣ Сократа тщательное пріобрѣтеніе необходимыхъ знаній о томъ, какъ должно дѣйствовать и какія средства избирать для успѣшности дѣйствій въ кругу тѣхъ занятій, которыя предпринимаетъ кто либо, будучи увѣренъ въ соотвѣтствіи тѣхъ занятій своимъ силамъ. Такимъ образомъ принципъ, изъ котораго проистека-

¹⁾ Xen. Mem. IV, 2.

ютъ и на которомъ основываются правоучительныя воззрѣнія Сократа, имѣеть характеръ непосредственно практическаго требованія. Потребность самосознанія, высказанная Сократомъ, сама по себѣ есть начало общечеловѣческое, начало имѣющее безусловную важность въ развитіи всякой человѣческой дѣятельности. Но хотя эта потребность и есть необходимая основа для всѣхъ высшихъ человѣческихъ стремленій, когда бы и при какихъ бы условіяхъ ни обнаруживалась жизнь человѣческая, однако Сократъ, какъ это ясно изъ предъидущаго, далеко не въ столь общемъ смыслѣ высказываетъ требованіе самосознанія. Такъ какъ первоначально съ особенною силою Сократъ долженъ былъ почувствовать отсутствіе самосознанія именно въ сферѣ практической дѣятельности, во всѣхъ ея видахъ и направленіяхъ въ средѣ общественной жизни, то поэтому онъ, высказывая требованіе самосознанія, даетъ этому требованію характеръ настоятельной необходимости, вызываемой и нуждами общественной жизни и стремленіемъ каждаго къ своему личному благосостоянію, именно, мысль объ этомъ требованіи онъ развиваетъ примѣнительно къ условіямъ общественной жизни и личнымъ стремленіямъ къ счастію. Собственно здѣсь, въ такомъ мотивированіи требованія самосознанія мы не видимъ еще ясныхъ слѣдовъ побужденій или стремленій чисто нравственнаго характера. Самосознаніе безспорно есть существенное условіе и даже источникъ нравственнаго преуспѣянія. Но Сократъ не требуетъ отъ человѣка тщательнаго изслѣдованія своихъ внутреннихъ побужденій съ исключительною цѣлію усовершенія себя въ нравственномъ отношеніи, а ограничиваетъ требованіе самосознанія необходимостію избранія соотвѣтствующей своимъ силамъ дѣятельности и приобрѣтенія опытныхъ знаній, для удачнаго веденія своихъ дѣлъ въ видахъ личнаго благосостоянія и счастливаго положенія въ обществѣ. И самая оцѣнка силъ, требуемая Сократомъ, хотя по

видимому отрываетъ путь къ нравственному самовоспитанію, не для этой цѣли признается необходимою, а предлагается только какъ лучшее средство къ наиболѣе удачному избранію по своимъ склонностямъ и сообразно съ природными своими средствами извѣстнаго положенія въ обществѣ и рода занятій. Поэтому тотъ способъ, какимъ всего удобнѣе, по Сократу, можетъ быть достигнута такая вѣрная оцѣнка своихъ силъ, есть просто практическое испытаніе себя въ извѣстномъ родѣ дѣятельности требуемая отъ того, кто бы пожелалъ принять на себя эту именно дѣятельность. Въ одной изъ своихъ бесѣдъ, Сократъ, показавъ Главкону, который домогался высшей власти въ государствѣ, что онъ не имѣетъ необходимыхъ для этого знаній, совѣтуетъ ему предварительно испытать, можетъ ли быть соразмѣрна съ его силами высшая государственная власть, взявъ на себя трудъ управленія домою своего дяди, такъ какъ, въ сущности, управленіе домою и управленіе государствомъ, имѣютъ много общаго, по мнѣнію Сократа. Такъ какъ городъ, говоритъ Сократъ, состоитъ болѣе чѣмъ изъ десяти тысячъ домовъ и очень трудно въ одно время заботиться о такомъ количествѣ домовъ, то почему ты не попытаешься сначала одинъ домъ, напр. твоего дѣда, усовершенствовать; встать въ этомъ онъ нуждается. И если ты въ состояніи будешь это исполнить, тогда можешь рѣшиться тоже сдѣлать и въ отношеніи ко многимъ другимъ. А если ты одному не въ состояніи помочь, то какъ могутъ быть достаточны твои силы для многихъ? Ибо если кто не можетъ нести одинъ талантъ, очевидно ли, что тому нельзя и думать о томъ, чтобы нести много талантовъ ¹⁾? Такимъ образомъ требованіе самосознанія, какъ основной принципъ нравоученія Сократа имѣетъ довольно ограниченный смыслъ; ибо этимъ требованіемъ имѣется въ виду

¹⁾ Mem. Xen. III, 6. 14.

только направить силы каждаго къ соотвѣтственной имъ дѣятельности въ обществѣ и въ то же время возбудить въ каждомъ интересъ къ сознательному, цѣлесообразному выполнению предпринятой уже дѣятельности, при чемъ какъ на главное побужденіе къ сознательности въ дѣйствіяхъ указывается на зависимость отъ такого характера дѣятельности личнаго благосостоянія гражданина. Но мы увидимъ въ послѣдствіи, что съ этою потребностію самосознанія, которую Сократъ и въ себѣ чувствовалъ живѣйшимъ образомъ, и у другихъ пробуждалъ, не смотря на то, что она высказывается у Сократа повидимому въ направленіи слишкомъ ограниченномъ, существеннымъ образомъ соединяются задатки повстинѣ человѣческаго нравственнаго развитія силъ и стремленій человѣческой природы. При томъ же, именно потому, что это требованіе самосознанія высказывается Сократомъ въ такомъ непосредственно практическомъ направленіи и въ столь опредѣленномъ ограниченіи его ближайшими жизненными цѣлями, оно имѣетъ всю силу убѣдительности для всякаго, самую наглядную очевидность для непосредственнаго пракческаго смысла. Что всѣ преимущества имѣетъ на своей сторонѣ тотъ, кто дѣйствуетъ съ полнымъ сознаніемъ своихъ силъ и при этомъ рѣшается только на то, въ чемъ можетъ имѣть дѣйствительный успѣхъ, и слѣдовательно кто, будучи въ своихъ дѣйствіяхъ искреннимъ, удаляется отъ всего ложнаго, призрачнаго, расчитаннаго только на невѣрчивую молву о себѣ людей, это въ особенности наглядно показываетъ Сократъ, когда въ одномъ изъ своихъ разговоровъ обращаетъ вниманіе на то, къ какимъ послѣдствіямъ приводитъ человѣка желаніе казаться тѣмъ, чѣмъ онъ не можетъ быть на самомъ дѣлѣ, желаніе, внушаемое пустымъ тщеславіемъ. Желая передать, какъ Сократъ предостерегалъ своихъ друзей отъ пустаго хвастовства (*δλαζουσία*), Ксенофонтъ рассказываетъ слѣдующее: онъ, Сократъ, всегда говорилъ, что

нѣтъ лучшаго пути къ пріобрѣтенію уваженія отъ другихъ, какъ тотъ, чтобы быть наилучшимъ въ томъ, въ чемъ желаешь казаться способнѣйшимъ. А что онъ говорилъ истину, это онъ доказывалъ слѣдующимъ образомъ: представимъ себѣ, сказалъ онъ, что кто нибудь захотѣлъ бы прослыть хорошимъ игрокомъ на флейтѣ, не будучи такимъ на самомъ дѣлѣ, — что нужно было бы ему дѣлать? Не долженъ ли онъ стараться подражать лучшимъ флейтистамъ въ вещахъ маловажныхъ въ дѣлѣ искусства? Такъ какъ во первыхъ тѣ являются облеченными въ пышныя одежды (*σκηβη τε καλὰ*) и сопровождаемые многими слугами, то и желающій казаться игрокомъ долженъ поступать также; затѣмъ, если хорошихъ игроковъ многіе восхваляютъ, то и желающій казаться такимъ долженъ окружать себя хвалителями. Но при этомъ онъ никогда не долженъ рѣшаться на самое дѣло — играть на флейтѣ: иначе подвергается опасности оказаться смѣшнымъ не только какъ плохой игрокъ, но и какъ человѣкъ достойный презрѣнія. А дѣлать издержки, ничего чрезъ это не пріобрѣтая, напротивъ въ добавокъ къ этимъ издержкамъ распространяя о себѣ дурную молву, не значить ли это вести жизнь трудную, бесполезную и смѣшную? Равнымъ образомъ, еслибы кто захотѣлъ казаться хорошимъ полководцемъ, не будучи имъ дѣйствительно, или кормчимъ, подумавъ, что произошло бы въ слѣдствіе этого? Еслибы такой человѣкъ, не смотря на всѣ усилія оказаться способнымъ въ томъ или другомъ искусствѣ, не въ состояніи былъ бы убѣдить въ этомъ никого, то не прискорбно ли одно это? А еслибы успѣлъ убѣдить въ томъ другихъ, то не было ли бы это еще печальнѣе? Ибо, не очевидно ли, что, будучи поставленъ кормчимъ или управляющимъ войскомъ, человѣкъ незнающій ни того, ни другаго искусства, погубилъ бы тѣхъ, кого всего менѣе желалъ бы погубить и самъ оставилъ бы свою должность, преслѣдуемый стыдомъ и позоромъ? Также точно онъ

отвергалъ стремленіе, какъ совершенно бесполезное, посредствомъ обмана казаться богатымъ, храбрымъ, сильнымъ. Ибо тѣ; на которыхъ возлагается больше, чѣмъ сколько дозволяютъ ихъ силы, хотя и не могутъ исполнить того, за что взялись, но такъ какъ считаются способными въ тому, потому что кажутся такими, не могутъ рассчитывать ни на какое снисхожденіе. Онъ называлъ лжецомъ, и притомъ не малымъ того, кто посредствомъ хитрости взявъ у другаго деньги, лишаетъ его собственности; но несравненно большимъ лжецомъ онъ признавалъ того, кто обольщаетъ народъ, убѣждая, чтобы призналъ его способнымъ въ управленію государствомъ, нисколько въ то же время не заслуживая такой чести. И мнѣ кажется, что говоря такимъ образомъ, онъ побуждалъ своихъ друзей избѣгать хвастовства ¹⁾. Здѣсь указывается черта, въ особенности дающая опредѣленность и непосредственное жизненное значеніе тому требованію самосознанія, въ которомъ нельзя не видѣть основанія этическихъ стремленій Сократа. Въ приведенныхъ выше словахъ проводится мысль о томъ же принципѣ самосознанія; но только въ отрицательной формѣ. Какъ въ томъ случаѣ, когда Сократъ положительнымъ образомъ высказываетъ необходимость познанія себя, такъ и здѣсь, желая отклонить своихъ друзей отъ всякихъ попытокъ къ приобрѣтенію лучшаго мнѣнія о себѣ въ обществѣ не на основаніи дѣйствительныхъ качествъ и способностей своихъ, а только посредствомъ лжи и обмана, въ обоихъ этихъ случаяхъ Сократъ ссылается на одно и то же побужденіе, какъ на основаніе того, чтобы стремиться къ этому (самосознанію) и избѣгать другаго (самообольщенія)—это побужденіе есть естественное желаніе каждаго улучшить свое личное благосостояніе въ жизни общественной. Желаніе казаться не тѣмъ, что есть на самомъ дѣлѣ, возможно только

¹⁾ Мен. Xen. I. 7.

ри отсутствіи самосознанія. Только по причинѣ самообольщенія можетъ быть у человѣка увѣренность въ достижимости того, что на самомъ дѣлѣ недоступно даннымъ ему природою силамъ. Вотъ почему нерѣдко бываетъ, что примѣръ людей, достигшихъ своими талантами и заслугами извѣстности и уваженія въ обществѣ, легко увлекаетъ многихъ другихъ, неимѣющихъ тѣхъ же способностей и не могущихъ оказать подобныя услуги обществу, къ подражанію первымъ въ вещахъ несущественныхъ, ради пріобрѣтенія подобнаго же счастливаго положенія и лучшаго мнѣнія о себѣ въ обществѣ. Всѣ подобныя пустыя надежды и ложныя стремленія рѣшительно исключаются самою сознаниемъ, при которомъ невозможно какъ самому обманываться относительно себя, такъ и другихъ вводить въ тотъ же обманъ. Но дабы вполне видѣть, что изложенныя выше требованія Сократа не суть ничто случайное, напротивъ имѣютъ прямое отношеніе къ общему характеру нравовъ и практическихъ стремленій тогдашняго времени, для этого стоитъ прежде всего обратить вниманіе на это направленіе жизни, современной Сократу, представителями котораго являются софисты.

Платонъ и Аристотель называютъ то направленіе, которое было проводимо въ греческомъ обществѣ софистами, прізрачною мудростію ¹⁾. Названіе это объясняется тѣмъ, что софисты, являясь повсюду въ Греціи, путешествуя изъ города въ городъ въ качествѣ воспитателей юношества, несравненно болѣе общались, нежели сколько дѣйствительно могли сообщить молодымъ людямъ, обращавшимся къ нимъ за наставленіями. Софисты стремились преподавать обществу все необходимое при тогдашнихъ условіяхъ жизни для успѣшнаго веденія дѣлъ, какъ общественныхъ такъ и частныхъ; они хотѣли сообщить юношеству ту практическую мудрость, которая состоитъ въ умѣньи

¹⁾ Plat. Soph. 231 и дал.; Arist. Met. T. 2. 1004, B.,.

устроить и обезпечить личное свое благосостояніе и въ способности не только пріобрѣсть нѣкоторое вліяніе на ходъ общественныхъ дѣлъ, но и съ достоинствомъ поддерживать его. Что софисты въ состояніи были достигать и дѣйствительно достигали въ нѣкоторой мѣрѣ подобной цѣли, это повидимому доказываетъ ихъ необычайный успѣхъ въ свое время. Но очевидно, что та цѣль, которую предназначали для своей воспитательной дѣятельности софисты, имѣетъ слишкомъ общій характеръ; цѣль эта состояла ни болѣе ни менѣе какъ въ томъ, чтобы научить всякаго, кто изъявлялъ о томъ желаніе, какъ должно вести жизнь въ обществѣ и счастливую и вмѣстѣ достойную уваженія. По выраженію Исократы, софисты учили юношество мыслить, говорить и дѣйствовать. Естественно является вопросъ: въ какой мѣрѣ достаточны были средства, которыя были предназначаемы софистами для достиженія столь общей, столь широкой цѣли? Если они въ состояніи были удовлетворять такой цѣли, то въ какой степени? Мы знаемъ, что образованіе, которое могло заимствоваться у софистовъ, имѣло исключительно формальный характеръ; они, какъ извѣстно, учили юношество краснорѣчію и діалектическому искусству слова, слѣдовательно все вниманіе ихъ было обращено на образованіе способности говорить. При такомъ направленіи того образованія, которое было сообщаемо софистами въ греческомъ обществѣ, естественно, что софисты не въ состояніи были дать этому обществу какія либо опредѣленные твердыя убѣжденія нравственныя и соціальныя, такъ что именно того, что составляетъ существенную принадлежность и условіе разумнаго человѣческаго развитія, недоставало въ образованіи софистическомъ. Можно бы сказать при этомъ случаѣ, что софисты не имѣли надобности передавать обществу опредѣленные воззрѣнія относительно нравственной и общественной жизни потому, что предоставляли каждому сообразоваться съ тѣми убѣждені-

ями, которыя уже существовали въ обществѣ, но въ такомъ случаѣ какой же смыслъ имѣеть намѣреніе софистовъ учить добродѣтели, которое было открыто высказываемо ими? Притомъ мы знаемъ, что софисты ставили вопросы самые разнообразныя, имѣющіе важность и въ теоретическомъ и въ практическомъ отношеніи, и не смотря на то, какъ это утверждаетъ Гротъ, они и сами не имѣли и не передавали никому какихъ либо опредѣленныхъ доктринъ. Какъ въ отношеніи къ нравамъ общественной практической жизни, хотя софисты имѣли въ виду въ своей дѣятельности удовлетвореніе ближайшимъ непосредственнымъ ея потребностямъ, образованіе софистическое не оказало никакого положительнаго вліянія, такъ равнымъ образомъ и въ отношеніи къ интересамъ теоретическаго умственнаго образованія мы не можемъ, правда, совершенно отрицать всякое значеніе софистовъ, но въ тоже время должно согласиться, что и въ этомъ отношеніи нельзя указать ничего положительнаго, чѣмъ было бы обязано софистамъ умственное развитіе грековъ, выразившееся въ греческой философіи. Между тѣмъ несомнѣнно, что образованіе софистическое имѣетъ ближайшее отношеніе и къ философіи греческой и къ характеру современной общественной жизни въ Греціи. Вотъ почему для того, чтобы опредѣлить значеніе софистовъ въ общественной жизни грековъ, надобно разсматривать то направленіе, котораго они были представителями, въ связи съ предшествующимъ имъ развитіемъ философіи, а также съ общимъ характеромъ общественной жизни тогдашняго времени.

Что касается философіи, то исключительнымъ предметомъ, на который до тѣхъ поръ были обращены усилія философской мысли, была природа физическая и ея явленія. Главная задача при этомъ состояла въ томъ, чтобы найти и опредѣлить общее начало, на которомъ основывается порядокъ видимой природы, и изъ котораго можно было бы изъяснить всю совокупность

ея явленій. Но всѣ попытки философской мысли указать такое начало въ видимой природѣ не привели ни къ какимъ положительнымъ выводамъ, которые имѣли бы научную достовѣрность. Философія представляла въ этомъ отношеніи не болѣе, какъ только послѣдовательный рядъ взаимно противорѣчащихъ и одинаково неоправданныхъ точнымъ научнымъ образомъ предположеній. Неудовлетворительность философскихъ умозрѣній о мірѣ, повидимому была очевиднымъ доказательствомъ невозможности постигнуть природу вещей. И софисты дѣйствительно сознають эту невозможность. Но съ этимъ вмѣстѣ соединялся у софистовъ оригинальный взглядъ на познаніе. Прежняя философія не въ состояніи была представить въ своихъ окончательныхъ выводахъ ничего такого, что могло бы быть признано одинаково всѣми за истину, напротивъ если одна теорія провозгласила извѣстное воззрѣніе на природу съ увѣренностію въ истинности его, то по другому ученію, при сравненіи его съ прежними, тоже самое воззрѣніе оказывалось или недостаточнымъ или совершенно ложнымъ, но вмѣсто того устанавлилась иная точка зрѣнія на вещи, инымъ образомъ опредѣлялось начало предполагаемое въ основаніи вещей, какъ общая ихъ сущность. Это именно обстоятельство естественно приводило къ мысли, что истинность и ложность не есть вѣчто безусловно принадлежащее извѣстному воззрѣнію, или предположенію, независимо отъ признанія его въ томъ или другомъ смыслѣ, вѣмъ либо, но именно заключается въ самомъ этомъ признаніи. Когда извѣстная мысль, извѣстное положеніе или мнѣніе признаются истинными, то истинность ихъ состоитъ именно въ этомъ признаніи, такъ что пока продолжается такое признаніе, до тѣхъ поръ и дѣйствительно истинно то, что признается истиннымъ и конечно только въ отношеніи къ тому кто имѣетъ и высказываетъ такое признаніе. Однимъ словомъ, истинность и ложность, — это только личныя наши мнѣнія о до-

стойствъ даннаго предположенія. Отождествляя истинность и ложность мнѣній съ нашимъ субъективнымъ признаніемъ ихъ въ томъ или иномъ смыслѣ, софисты не опредѣляли точно, какимъ образомъ каждый приходитъ къ тому, что одно признаетъ истиннымъ, иное же отрицаетъ какъ ложное. Казалось, что каждый въ этомъ отношеніи руководится личными своими впечатлѣніями, то есть, иначе говоря, то, что обыкновенно бываетъ въ дѣйствительности между людьми, именно признаніе одного истиннымъ, а другаго ложнымъ на основаніи совершенно случайныхъ, личныхъ побужденій, зависящихъ отъ ощущеній въ данный моментъ, настроенія и органическихъ состояній,—этотъ фактъ былъ признанъ софистами общимъ правиломъ, которому всѣ по необходимости своей природы будто бы слѣдуютъ, такъ что съ точки зрѣнія софистовъ никакого иного ручательства истинности признаваемаго нами мнѣнія и быть не можетъ кромѣ того, что оно кажется намъ истиннымъ. Но если это такъ, если, то есть, признаніе чего либо истиннымъ или ложнымъ исключительно зависитъ отъ признающаго и есть результатъ случайнаго настроенія его, случайно данныхъ въ немъ впечатлѣній, слѣдовательно отъ элемента въ высшей степени подвижнаго и измѣнчиваго, то отсюда самъ собою вытекалъ особенный взглядъ, чуждый прежней философіи. Именно, не слѣдуетъ ли отсюда, что и самое познаніе есть иѣчто вполне измѣнчивое и непостоянное, зависящее отъ субъективныхъ состояній познающаго, ибо извѣстное представленіе и признаніе его истиннымъ или ложнымъ неразрывно связаны между собою и какъ послѣднее зависитъ отъ личныхъ свойствъ каждаго и есть только выраженіе индивидуальныхъ склонностей, привычекъ, состояній, впечатлѣній, то и познаніе вещей есть также дѣятельность, особеннымъ образомъ происходящая и видоизмѣняющаяся по личнымъ свойствамъ и состояніямъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ; дѣятельность приводящая каждаго человѣка, смотря по

его привычкамъ, склонностямъ и состояніямъ къ особеннымъ мнѣніямъ о вещахъ, свойственнымъ только ему, а не кому либо другому; согласіе между людьми въ этомъ отношеніи можетъ происходить, по такому взгляду, только случайнымъ образомъ. Такова была точка зрѣнія у софистовъ по вопросу о познаніи. Единственнымъ источникомъ для познанія вещей признавались ощущенія и какъ ощущенія непостоянны, но образуютъ въ каждой личности элементъ текучій, измѣнчивый, то поэтому и познаніе есть процессъ измѣняющійся, неразрывно связанный съ индивидуальными свойствами личности, въ которой онъ происходитъ. Хотя познанія и отражаютъ на себѣ состояніе вещей, но только въ моментъ встрѣчи этихъ состояній съ познающимъ, при чемъ и самыя вещи тоже измѣнчивы, и эта измѣнчивость ихъ такъ совпадаетъ съ теченіемъ субъективныхъ ощущеній личности познающаго, что и въ этомъ отношеніи познанія у различныхъ лицъ, хотя бы относились къ одному предмету, не могутъ имѣть ничего тождественнаго. Теперь понятно, почему мы встрѣчаемъ у софистовъ повидимому противорѣчащія, на самомъ же дѣлѣ выражающія одно и тоже, слѣдующія положенія: всѣ человѣческія мнѣнія истины, (Протагоръ) и другое: всѣ мнѣнія ложны (Горгій); первое утверждается въ томъ смыслѣ, что для всякаго принадлежащія ему мнѣнія истины, но въ томъ же смыслѣ было высказано и другое положеніе, ибо всякое мнѣніе только для того, кто высказываетъ его, истинно, для всѣхъ же другихъ ложно.

Такимъ образомъ взглядъ на состояніе прежней философіи привелъ софистовъ къ вульгарнымъ представленіямъ объ истинѣ и познаніи. Аристотель, упоминая объ ученіи Протагора о познаніи, называетъ его ничего не говорящимъ. Въ самомъ дѣлѣ, по обыкновенному непосредственному представленію, всякій, имѣющій какое либо понятіе или мнѣніе о данномъ предметѣ, какъ скоро увѣренъ въ истинности того мнѣнія, или

представленія, уже признаетъ себя знающимъ этотъ предметъ. Обыкновенно, обо всемъ, что только испытано въ непосредственномъ наблюденіи въ какомъ бы то ни было отношеніи, говорится какъ о дѣйствительномъ знаніи; истинность знанія при этомъ понимается какъ дѣйствительность опытной встрѣчи съ предметомъ, а не вѣрное, согласное съ существомъ его представленіе; съ точки зрѣнія непосредственнаго, вульгарнаго сознанія всякому, имѣющему опытное знакомство съ предметомъ, его собственное случайно возникшее представленіе о немъ кажется истиннымъ. Здѣсь не можетъ быть рѣчи о какихъ либо опредѣленныхъ методахъ познанаія, точнымъ образомъ установленныхъ и сознательно употребляемыхъ съ преднамѣренною цѣлю достиженія вполне достовѣрнаго познанаія вещи. Держась обыденныхъ, ничего общаго не имѣющихъ съ научными понятіями, представленийъ о познаніи, софисты были того мнѣнія относительно происхожденія знанія, что оно прямо заключается въ непосредственныхъ чувственныхъ ощущеніяхъ и высказывается въ формѣ мнѣній и что поэтому всякій вправѣ признавать для себя дѣйствительнымъ знаніемъ всякое случайное свѣдѣніе о предметѣ, заключающееся въ чувственныхъ впечатлѣніяхъ, безъ дальнѣйшей умственной обработки ихъ, о которой софисты не имѣли впрочемъ никакихъ точныхъ понятій. Очевидно, что такого рода взглядъ на познаніе возможенъ былъ только при отсутствіи всякихъ научныхъ знаній какъ имѣющихъ достовѣрность независимую отъ признанія ихъ истинности кѣмъ либо, напротивъ вынуждающую такое признаніе у всякаго, кто только усваиваетъ его строго научнымъ путемъ. Между тѣмъ, держась такого отрицательнаго въ научномъ отношеніи взгляда на познаніе, софисты не могли уже вслѣдствіе этого питать въ себѣ самихъ серьезныхъ стремленія къ приобрѣтенію твердыхъ знаній, тѣмъ менѣе въ состояніи были способствовать къ возбужденію и развитію въ

обществѣ подобныхъ стремленій, напротивъ уничтожали ихъ въ самомъ зародышѣ. Что же оставалось для общественной дѣятельности софистовъ какъ воспитателей юношества, за исключеніемъ всякаго серьезнаго стремленія къ знанію, которымъ безспорно питалось и поддерживалось прежне развитіе философскихъ ученій? При такомъ условіи не было мѣста для высшихъ интересовъ умственной дѣятельности, которая въ какомъ бы направленіи ни развивалась и какъ бы была безплодна въ прежней философіи въ научномъ отношеніи, но какъ выраженіе безкорыстной любви къ истинѣ, во всякомъ случаѣ есть проявленіе высшихъ побужденій въ человѣческой природѣ, облагораживающее ее, сообщающее ей сознательность и нравственное достоинство! При отсутствіи ясныхъ и опредѣленныхъ понятій о законахъ и назначеніи умственной дѣятельности человѣческой, вслѣдствіе чего софисты не сознавали ясно различія между истиннымъ и ложнымъ, кромѣ ближайшихъ практическихъ интересовъ, основанныхъ на эгоистическихъ побужденіяхъ человѣка, они конечно ничего иного не могли представить, что заслуживало бы въ ихъ глазахъ всевозможныхъ усилій и стремленій каждаго. И если мы встрѣчаемъ у нѣкоторыхъ софистовъ (Протагоръ и Продикъ) ¹⁾ желаніе посредствомъ изображеній контраста между добродѣтельною и

¹⁾ Въ известномъ разсказѣ Продика о Гераклѣ, избирающемъ родъ жизни вотъ что говоритъ ему добродѣтель, представленная въ видѣ женщины, непорочной и скромной, одѣтой въ чистую незапятнанную одежду: «я дружна съ богами и людьми; безъ меня не дѣлается ничего прекраснаго ни у боговъ ни у людей. Художнику я добрая помощница; отцу семейства—вѣрный стражъ; слугѣ—любезное пособіе. Я честная участница въ мирныхъ занятіяхъ, надежная союзница въ войнѣ и вѣрнѣйшій другъ Питье, пища и сонъ друзьямъ моимъ доставляютъ больше наслажденія, чѣмъ дѣнницамъ, ибо они предаются всѣмъ этимъ удовольствіямъ, когда явится потребность. Юноши въ любви у стариковъ, старики въ уваженіи у юношей, и т. д. Мет. Хен. II, I, 32. Никакихъ опредѣленныхъ понятій о добродѣтели здѣсь не высказывается.

порочною жизнью привлечь симпатіи общества на сторону первой, то самыя понятія о добродѣтельной жизни столько ограниченны, сколько и неопредѣленны; понятія эти взяты прямо изъ области ходячихъ, популярныхъ и потому въ высшей степени сбивчивыхъ представленій; одно только и есть, что было очевидно, и что въ особенности софисты хотѣли въ этомъ случаѣ поставить на первомъ планѣ, — это тѣ выгоды, которыя сопряжены съ добродѣтельною жизнью въ отношеніи къ личному благосостоянію человѣка; добродѣтель, какъ средство къ достиженію этой послѣдней цѣли, конечно не могла имѣть особенныхъ качествъ либо высшихъ достоинствъ. Другое слѣдствіе и самое характеристическое слѣдствіе отсутствія у софистовъ опредѣленныхъ, точныхъ понятій о познаніи и различіи между понятіями истиннаго и ложнаго есть то, что въ отношеніи къ мнѣніямъ человѣческимъ для софистовъ ясно было только одно различіе между выгодными и неудобными мнѣніями, различіе, которое для каждаго измѣряется и опредѣляется его личными вкусами, желаніями и склонностями —, точно также какъ въ отношеніи къ практическимъ дѣйствіямъ софисты ясно совнавали различіе между желательнымъ и нежелательнымъ и потому признали это различіе окончательною нормою человѣческихъ стремленій и дѣйствій. Отсюда объясняется легко характеръ того общественнаго образованія и направленія нравовъ, представителями котораго были софисты. Учить добродѣтели по понятіямъ софистовъ значило сообщать желающимъ средства къ достиженію въ общественной жизни превосходства надъ другими. Но средства эти по причинѣ отсутствія у софистовъ опредѣленныхъ положительныхъ убѣжденій сознательно и послѣдовательно выработанныхъ, были исключительно формальныя. Главною цѣлю общественной дѣятельности софистовъ было сообщать всѣмъ, кто только искалъ у нихъ образованія, тѣ именно формальныя качества, которыя при тогдашнихъ

условіяхъ жизни найбілье могли способствовать достиженію личнаго благосостоянія, находчивость и изворотливость мышленія и ловкость въ употребленіи слова. Главный интересъ, которому посвящали свою воспитательную дѣятельность софисты, состоялъ въ томъ, чтобы образовать искусство съ успѣхомъ отстаивать свои мнѣнія при столкновеніи ихъ съ мнѣніями другихъ, вообще искусство убѣждать, доказывать и оспаривать. Такъ какъ, съ точки зрѣнія софистовъ, для всякаго его личнаго мнѣнія истинны, то очевидно, что торжество однихъ мнѣній надъ другими съ этой точки зрѣнія можетъ быть достигнуто не истинностію ихъ, а ловкостію рѣчи, умѣньемъ сообщить имъ силу убѣдительности, которой сами въ себѣ они не имѣютъ, уговорить, заставить другихъ силою діалектики вѣрить въ истинность предлагаемыхъ имъ мнѣній: въ такомъ искусствѣ софисты видѣли средство господствовать надъ умами людей. Вотъ почему нѣкоторые софисты главное вниманіе обращали на анализъ языка, конечно неимѣющій никакого научнаго значенія. Въ языкѣ они видѣли орудіе, помощію котораго высказываются мнѣнія, и посредствомъ искуснаго употребленія его, казалось имъ, можно всякаго расположить въ пользу своихъ мнѣній, каковы бы они ни были по своему достоинству. Разнообразіе и неопредѣленность значеній, свойственныхъ отдѣльнымъ словамъ, вслѣдствіе случайностей употребленія ихъ въ языкѣ, какъ нельзя болѣе способствовали, повидимому, къ образованію искусства играть словами, по требованію обстоятельствъ привязывая мысль къ тому или иному смыслу выраженія, пользуясь пригодными въ данномъ случаѣ и опускаая неблагопріятныя значенія. Игра словами, которую Платонъ сравниваетъ съ тѣмъ, какъ если кто подставляетъ другому ногу или отодвигаетъ скамейку, желая чтобы тотъ упалъ (Эвтидемъ), не была впрочемъ предвѣренными, сознательно употребляемымъ обманомъ со стороны

софистовъ. Напротивъ, для самихъ софистовъ, положившихъ начало изученію языка, представлялось удивительнымъ то явленіе, что слова при различномъ ихъ употребленіи измѣняютъ свой смыслъ, такъ что одно и тоже слово оказывалось содержащимъ въ себѣ многое. Явленіе это противорѣчило тому обычному для грековъ представленію, которое было естественнымъ выраженіемъ пластическаго характера, свойственнаго ихъ уму, именно что всякое слово есть представитель одной вещи, одного понятія: если всякая вещь одна, то какимъ образомъ, казалось, возможно, чтобы въ словѣ, обозначающемъ эту одну вещь, содержалось не одно, а многое, или наоборотъ почему для одной вещи существуетъ много названій. Вотъ почему одни (Продикъ) ¹⁾ избирали своею спеціальною тщательный разборъ значеній, свойственныхъ отдѣльнымъ выраженіямъ въ языкѣ и строго разграничивали сходныя выраженія, означающія повидимому одно и тоже, прискивая для каждаго особый, соотвѣтствующій ему предметъ. Другіе же (Протагоръ) въ томъ обстоятельствѣ, что для обозначенія одной вещи существуетъ въ языкѣ много выраженій и каждое отдѣльное выраженіе означаетъ многое, видѣли слѣдствіе непрерывной измѣняемости вещей. Такъ какъ ни одна вещь не равна самой себѣ, но есть нѣчто измѣняющееся, текучее, то поэтому невозможно, чтобы объ одной вещи существовало только одно понятіе или представленіе; всякая вещь возбуждаетъ различныя и даже противоположныя ощущенія у различныхъ лицъ и даже въ одномъ и томъ же человѣкѣ, но только въ различное время и при различныхъ обстоятельствахъ ²⁾.

¹⁾ См. Протагоръ Платона 337 с., гдѣ приводится рѣчь Продика, въ которой онъ всякій разъ, сказавъ извѣстное слово, указываетъ различіе его отъ другаго подобнаго ему по значенію. Такъ онъ говоритъ, что надобно спорить, но не ссориться, ибо кто только споритъ достоинъ одобренія, но не похвалы, ибо первое выходитъ изъ души.

²⁾ Met. Arist. Т. 4. 1076. Здѣсь Аристотель доказываетъ противъ со-

Изъ этихъ замѣчаній относительно софистовъ слѣдуетъ, что какого бы порицанія ни заслуживало направленіе, свойственное софистамъ, во всякомъ случаѣ переносить такое порицаніе отъ воззрѣнія и понятій, которыя высказывались софистами, на самихъ софистовъ было бы несправедливо. Во всякомъ случаѣ это были большею частію лучшие люди своего времени, а то общее направленіе понятій и нравовъ, представителями котораго были софисты, принадлежать не столько имъ собственно, сколько условіямъ и духу тогдашней общественной жизни. Нельзя конечно требовать отъ софистовъ, чтобы они были выше уровня понятій и стремленій, господствовавшихъ въ то время. Поэтому нельзя сказать, что софисты были виновниками испорченности нравовъ, шактости и неопредѣленности понятій, если все это дѣйствительно тогда было въ греческомъ обществѣ. Если софисты сообщали современному имъ обществу ложное направленіе, увлекали юношество на путь обмана и заблужденій, то потому, что прежде всего сами обманывались и заблуждались. Такъ въ отношеніи къ познанію, какъ мы видѣли, въ отношеніи къ тому, что должно разумѣть подъ истинностію и ложностію мнѣній, и какъ образуется у насъ знаніе, откуда оно происходитъ, мы не только не встрѣчаемъ у софистовъ ясныхъ понятій, напротивъ, существовали мнѣнія, противныя всякому здравому въ научномъ смыслѣ понятію объ умственной человѣческой дѣятельности; ибо этими мнѣніями въ самой сущности отрицалось стремленіе къ научному знанію и любовь къ истинѣ не могла совмѣщаться съ тѣми мнѣніями. Но это не значитъ, что софисты сознательно отрицали возможность научнаго знанія, такъ какъ такого знанія въ то время не существовало еще, слѣдователь-

фистовъ, что всякое выраженіе, сколько бы ни имѣло значеній, должно имѣть опредѣленный смыслъ, иначе невозможна понятная рѣчь.

но не можетъ быть ясныхъ понятій о томъ, что такое знаніе, и какіе возможны способы или методы для приобрѣтенія его. Нельзя же было отрицать того, о чемъ не имѣли еще понятія, иначе говоря, если существовали нѣкоторые взгляды или мнѣнія относительно познавательной дѣятельности человѣческой, относительно того, какъ происходитъ познаніе вещей, и въ чемъ оно состоитъ, то такіе взгляды высказывались не вслѣдствіе философской критики научныхъ понятій о знаніи и методовъ для приобрѣтенія знаній, а просто это были первыя попытки къ обобщенію и изъясненію смысла общеупотребительныхъ выраженій относительно познавательной дѣятельности ума человѣческаго, каковы выраженія: знаніе, незнаніе, истинное, ложное. Поэтому софисты просто признавали знаніемъ то, что признается обыкновенно знаніемъ въ общепринятомъ вульгарномъ смыслѣ, словомъ они не были скептиками, не смотря на видящую ихъ близость къ послѣднимъ. Нельзя не признать справедливости мнѣнія, высказаннаго въ этомъ отношеніи Гротомъ, именно что софисты не принадлежали къ одной какой либо школѣ, что это былъ классъ людей, исключительно занимавшихся образованіемъ юношества и что ни въ какомъ отношеніи не было какой либо одной доктрины, въ которой бы всѣ софисты сходились между собою. Въ самомъ дѣлѣ, тотъ взглядъ на познаніе, который былъ изложенъ выше, принадлежитъ только Протагору, а не есть такое ученіе, которое бы проводили всѣ софисты, но онъ какъ нельзя болѣе служитъ къ характеристикѣ софистическаго направленія; въ немъ выражена сущность умственнаго направленія, свойственнаго софистамъ. Вотъ почему, для характеристики умственнаго направленія софистовъ, мы изложили выше ученіе Протагора о познаніи. Какъ представители общества и воспитатели юношества, стремившіеся удовлетворить ближайшимъ жизненнымъ потребностямъ его,

софисты могли и вовсе неимѣть какихъ бы то ни было философскихъ воззрѣній. При отсутствіи въ то время научныхъ знаній въ собственномъ смыслѣ, въ отношеніи къ умственному созванію, по общей точкѣ зрѣнія на вещи, равно какъ по характеру разсмотрѣнія и отношенія къ различнымъ вопросамъ, какіе только могли тогда встрѣчаться въ обществѣ, во всемъ этомъ софисты въ сущности не различались отъ умственного состоянія большинства; поэтому какъ скоро представлялись какіе либо вопросы философскіе, то такіе вопросы рѣшались софистами или въ духѣ общепринятыхъ мнѣній, или же по крайней мѣрѣ тѣмъ способомъ, какой сразу представляется для простаго, не развитаго научнымъ образованіемъ смысла. Вотъ почему и по вопросу о познаніи Протагоръ высказываетъ мнѣнія, соотвѣтственные указаніямъ въ этомъ отношеніи простаго общаго смысла. Въ отношеніи нравственномъ мы также встрѣчаемся съ нѣкоторыми положеніями и сужденіями, высказанными софистами; конечно и этого рода сужденія таковы, что не только не благопріятствуютъ развитію нравственныхъ побужденій, напротивъ скорѣе могутъ противодействовать этому, тѣмъ не менѣе было бы слишкомъ опрометчиво на этомъ основаніи признать софистовъ людьми, лишенными всякаго нравственнаго характера, подрывавшими общественную нравственность. И въ этомъ отношеніи мы должны замѣтить, что тѣ сужденія, которыя были высказываемы софистами относительно вопросовъ нравственныхъ, образовались изъ элементовъ, уже содержавшихся въ общепринятыхъ мнѣніяхъ. Кромѣ того нужно также помнить и то, что до времени софистовъ никто еще не ставилъ опредѣленнымъ образомъ вопросовъ, касающихся нравственно-практической жизни, и потому еще не было опытовъ обдуманнаго сознательнаго рѣшенія подобныхъ вопросовъ, которое было бы плодомъ особаго изслѣдованія или обсужденія этихъ вопросовъ. Смѣшеніе

достоинства возрѣній, принадлежащихъ софистамъ съ достоинствомъ въ умственномъ и нравственномъ отношеніи самихъ софистовъ должно быть рѣшительно отвергнуто, потому что такое смѣшеніе послужило поводомъ для противоположныхъ и между тѣмъ одинаково невѣрныхъ сужденій о софистахъ. Прежде слишкомъ презрительно высказывались объ нихъ, смотря на нихъ какъ на развратителей общества, испровергавшихъ все, къ чему издавна народъ привыкъ относиться съ полнымъ довѣріемъ и уваженіемъ. Такой взглядъ на софистовъ давно уже отвергнутъ, но есть иной взглядъ на софистовъ, высказанный Гротомъ, который не только пытается защитить софистовъ, но и воспитательную дѣятельность ихъ безусловно оправдываетъ, причемъ возрѣнія слишкомъ грубыя и противныя здоровымъ нравственнымъ началамъ жизни, высказанныя софистами, отрицаются на томъ основаніи, что они пристрастно будто бы излагаются у писателей бывшихъ противниками софистовъ. Справедливо во взглядѣ Грота на софистовъ то, что они по своимъ понятіямъ были не болѣе, какъ представители своего времени, что они ни мало не возвышались надъ уровнемъ современнаго имъ общества въ умственномъ и нравственномъ отношеніи, хотя безспорно были лучшими и способнѣйшими людьми своего времени. Направленіе понятій и стремленія, господствовавшія въ общественной жизни, были только высказаны и формулированы софистами. Но именно такое значеніе софистовъ для своего времени можетъ служить для насъ достаточнымъ основаніемъ ни мало не сомнѣваться въ исторической достовѣрности мнѣній, приписываемыхъ Платономъ софистамъ. Здѣсь мы въ существенныхъ чертахъ изложимъ взглядъ, высказанный Гротомъ на софистовъ, отчасти для дополненія сказаннаго уже о софистахъ, отчасти же для того, чтобы прійти къ окончательному выводу относительно значенія ихъ для своего времени; а это необходимо для насъ

потому, что нравственные понятія Сократа и Платона могутъ быть вполне поняты и оцѣнены только при разсмотрѣніи ихъ въ связи съ тѣмъ общимъ характеромъ практическихъ воззрѣній и стремленій тогдашняго времени, представителями котораго по справедливости признаются софисты. Въ своей исторіи Греціи Гротъ высказываетъ ту мысль, что появленіе въ Греціи риториковъ и діалектиковъ съ 450 годовъ объясняется потребностями общественнаго воспитанія, развитыми поэзією (трагедією и комедією), политическимъ состояніемъ общества и наконецъ философіей. Эту мысль онъ выводитъ изъ слѣдующихъ соображеній. Нельзя сомнѣваться, говоритъ онъ, что дѣйствіе замѣчательныхъ произведеній трагиковъ Эсхила, Софокла и Эврипида на чувство, сужденіе и умъ общества было благотѣльнымъ и въ высокой степени нравственнымъ. Три великіе трагики Эсхиль, Софокль и Эврипидъ интересны для насъ не только по причинѣ положительныхъ красотъ каждаго, но и вслѣдствіе различія между ними въ характерѣ обработки сюжета, въ стилѣ и чувствѣ, а также и потому, что это различіе изъясняетъ для насъ незамѣтные послѣдовательныя измѣненія въ духѣ аеинскаго народа. Хотя предметы, лица и событія трагедій заимствовались изъ міра легендарнаго и стояли высоко надъ уровнемъ современной жизни, однако драматическая манера обработки ихъ чувствительно измѣнилась даже у Софокла сравнительно съ Эсхиломъ, а еще болѣе у Эврипида вслѣдствіе вліянія демократіи, политической борьбы, устройства судовъ и философій. У Эсхила идеаль обнаруживается и въ характерѣ обработки сюжета, а не только въ избраніи предмета. Страсти, которыя онъ изображаетъ, имѣютъ характеръ мужественный и строгій, фигуры у него величественныя, но представленныя въ полусвѣтѣ и въ самыхъ общихъ чертахъ; языкъ богатый смѣлыми метафорами и быстрыми переходами, пышный до крайности и часто болѣе близокъ къ восточной непосредственности, чѣмъ къ греческой

ясности. Софоклъ очевидно ближе къ реальной жизни: кругъ мотивовъ болѣе разнообразный, фигуры выступаютъ болѣе опредѣленно, дѣйствіе заканчивается полнѣе и очевиднѣе; не только драматическій строй болѣе выработанъ, но и діалогъ болѣе развитъ и сравнительная простота языка ближе къ языку живыхъ грековъ. Здѣсь мы находимъ также среди поэтическихъ красотъ иногда риторическую декламацию. Когда же мы переходимъ къ Эврипиду, то этотъ элементъ риторики дѣлается для насъ замѣтнѣе и является болѣе развитымъ: сверхъестественная возвышенность легендарныхъ характеровъ исчезаетъ; чувства любви и сожалѣнія провозглашаются въ такой мѣрѣ, что Эсхиль призналъ бы ихъ несомѣстными съ достоинствомъ героическаго лица. Сверхъ того, дѣлается обращеніе къ разсудку, представляются состязанія между изображаемыми лицами посредствомъ доказательствъ... Что касается комедіи, то, по замѣчанію Грота, еслибы мы не имѣли предъ глазами Аристофана, то нельзя было бы вообразить такую неограниченную свободу и такое безпощадное нападеніе, которое древняя комедія дозволяла себѣ въ Афинахъ въ отношеніи къ богамъ, учрежденіямъ, политикамъ, философамъ, поэтамъ, простымъ гражданамъ, выводимымъ подъ собственными именами, даже въ отношеніи женщинъ, жизнь которыхъ была исключительно домашняя. Съ этою универсальною свободою въ выборѣ предмета соединяются въ греческой комедіи колкое осмѣяніе и сатира, плодovitость воображенія, разнообразіе оборотовъ и богатство поэтическаго выраженія.

Отличительная черта этой поэзіи (драматической) сравнительно съ прежнею заключается не только въ болѣе высокой степени воображенія и силы сужденія, необходимой для того, чтобы построить драму и правильную и реальную. Эти достоинства показываютъ уже не маловажный прогрессъ въ развитіи поэзіи; но расположеніе Одиссеи, столь древней, пред-

ставляет въ себѣ степень композиторскаго таланта, совершенно равную той, какую мы видимъ въ наиболѣе симметрической драмѣ Софокла. Великая особенность поэтовъ драматическихъ состоитъ въ духѣ реторики, діалектики и морали, которымъ проникнута ихъ поэзія. вмѣсто того, какъ это было прежде, чтобы рассказывать подвиги совершенные, или страданія, испытанныя героемъ, вмѣсто того, чтобы изливать свои ощущенія въ отношеніи къ извѣстному событію или данному моменту, поэтъ трагическій выводитъ самія лица мнѣшескія и заставляетъ ихъ говорить, разбирать, обвинять, защищаться, отвергать, горевать, угрожать, совѣтывать, убѣждать... все это происходитъ между ними, но предъ слушателемъ. Въ драмѣ ничего дѣйствительно не дѣлается: все есть только разговоръ, при чемъ принимается то, что уже сдѣлано, какъ происшедшее или какъ происшедшее въ другомъ мѣстѣ. Поэтъ драматическій говоритъ постоянно, но каждый разъ устами отличнаго лица, выполняетъ намѣренія всякаго характера, выводимаго имъ, посредствомъ словъ, могущихъ вліять на другіе характеры и приспособленныхъ къ каждому послѣдующему моменту. Риторическія изысканности здѣсь отъ начала до конца, потому что весь интересъ пьесы держится на какомъ либо спорѣ, или борьбѣ, поддерживаемой помощію разговора; пренія, совѣщанія, возраженія не прекращаются, такъ что каждое лице, доброе или злое, благоразумное или враждебное должно имѣть въ запасѣ языкъ, годный для защиты своихъ дѣйствій, для нападокъ и опроверженія противниковъ и вообще для оправданія относительнаго значенія, которое усвоится ему; талантъ діалектики, развитый въ высокой степени, здѣсь необходимъ. Наконецъ сила и разнообразіе нравственнаго чувства также отличаютъ греческую драму отъ прежней поэзіи: дѣлать или переносить ужасное — вотъ предметъ трагедіи по Аристотелю. И мысли, и затаенные мотивы лица дѣйствующаго или стра-

дающаго, мотивы, съ которыми связывается интересъ нравственный, трагичны представляютъ открыто, съ точностію, невозможною дотолѣ. Кромѣ того, предметъ, свойственный трагедіи греческой, является плодотворнымъ не только относительно нравственныхъ симпатій, имъ возбуждаемыхъ, но и въ отношеніи споровъ о философіи нравственной. Характеры, представляющіе смѣсь добра со зломъ, несправедливость, сдѣланная и оправдываемая въ глазахъ ея виновника, если не зрителя, понесенною прежде несправедливостію—вотъ любимые предметы Эсхила и его великихъ преемниковъ въ искусствѣ. Клитемнестра убиваетъ своего мужа Агамемнона, по возвращеніи его отъ Трои: она оправдываетъ себя тѣмъ, что тотъ принесъ въ жертву Ифигенію, ихъ собственную дочь. Сынъ ея, Орестъ, въ свою очередь убиваетъ ее, вполне убѣжденный, что обязанъ отмстить за смерть отца и даже дѣлаетъ это съ разрѣшенія Аполлона. Мстительныя Эвмениды преслѣдуютъ его за это преступленіе, и Эсхиль всѣ партіи приводитъ къ собранію Ареопага съ Аеиною предсѣдательницею: тамъ рассматривается дѣло по всей справедливости. Эвмениды обвиняютъ, а Аполлонъ защищаетъ обвиненнаго, процессъ оканчивается равенствомъ голосовъ суда на той и другой сторонѣ; тогда Аеина даетъ свой перевѣшивающій голосъ за освобожденіе Ореста. Другой примѣръ—замѣчательное столкновеніе обязанностей, равно священныхъ, представленное въ Антигонѣ Софокломъ. Креонъ приказываетъ, чтобы тѣло Полиника, какъ измѣнника, возставшаго противъ отечества, было лишено погребенія; Антигона, сестра Полиника, объявляетъ это запрещеніе несправедливымъ и нарушаетъ его подъ вліяніемъ убѣжденія, что она исполняетъ обязанность любви къ брату; Креонъ повелѣваетъ своему сыну закопать Антигону, которая была уже невѣстою послѣдняго, живую и тѣмъ повергаетъ его въ мучительную борьбу между ужасомъ предъ такою жестокостію и долгомъ по-

виновенія своему отцу. Подобныя сцены въ каждомъ зрителѣ, кто только имѣлъ малѣйшую подвижность ума и чувства, должны были неизбежно возбуждать нѣкоторое усиліе духа для разрѣшенія возникающихъ при этомъ вопросовъ, наприм. вопроса о томъ, на какой сторонѣ долженъ быть выборъ при столкновеніи обязанностей равно священныя, но противорѣчащія такъ, что съ исполненіемъ одной связывается нарушение другой,—и вообще требовались усилія мысли къ открытію столь возвышеннаго принципа, на которомъ должны бы основываться всѣ нравственныя правила. Только чрезъ посредство трагедій, заключаетъ Гротъ, литература греческая перешла къ риторикѣ, диалектикѣ и нравственной философіи V вѣка.

Далѣе V вѣкъ—это первый вѣкъ демократіи въ Аѳинахъ, Сициліи и другихъ мѣстахъ. Въ эту эпоху политическія сношенія между городами дѣлаются шире и постояннѣе, и потому тѣмъ большая степень талантливости требовалась отъ государственныхъ людей, управлявшихъ ими. Еслибы не имѣлось дара убѣждать и опровергать, защищаться противъ обвиненія, или въ случаѣ нужды обвинять другихъ, тогда не было бы возможности ни для кого удержать за собою высшее положеніе въ обществѣ. Вѣроятно, не меньшая была надобность въ ораторскомъ талантѣ для переговоровъ частныхъ, неофіціальныхъ, когда требовалось убѣдить своихъ политическихъ союзниковъ, какъ и для того, чтобы говорить предъ собраніемъ народнымъ, формально созваннымъ. Даже у предводителя арміи и флота, при отсутствіи воинскихъ законовъ и дисциплинарныхъ привычекъ, умѣнье поддерживать доброе расположеніе въ подчиненныхъ, довѣріе и готовность повиноваться, не мало зависѣло отъ способности говорить. Но не только для людей, бывшихъ во главѣ управленія, такой талантъ былъ необходимостію. Во всѣхъ демократіяхъ собранія судей были болѣе или менѣе многочисленны и отправленіе суда совершалось гласно и извустно.

Въ Афинахъ въ особенности были многочисленны дикастеріи, и судьи, засѣдавшіе въ нихъ, получали отъ общества денежное вознагражденіе. Всякій гражданинъ, неимѣя права вмѣсто себя представить къ суду адвоката, долженъ былъ являться предъ нимъ самъ, если имѣлъ надобность просить объ удовлетвореніи за обиду, понесенную имъ, или если былъ кѣмъ нибудь обвиненъ въ совершеніи несправедливости. Итакъ не было чловѣка, который не могъ бы потерѣть неудачу въ процессѣ, даже въ томъ случаѣ, если справедливость была на его сторонѣ, какъ только онъ не владѣлъ даромъ слова, достаточнымъ для того, чтобы представить, какъ слѣдуетъ, свое дѣло предъ дикастерією, опровергнуть выдумки, или разоблачить софизмы противника. Мало того, для всякаго гражданина, имѣвшаго видное положеніе, или принадлежавшаго известной фамиліи, неспособность слѣдить за ходомъ диспута непрерывно и безъ замѣшательства, обнаруженная въ присутствіи друзей и враговъ, была униженіемъ не менѣе мучительнымъ, какъ и проигрышъ дѣла. Для избѣжанія такого рода опасностей, отъ которыхъ никто, ни богатый, ни бѣдный, не могъ быть свободенъ, каждому необходима была опытность въ словѣ не менѣе, какъ и искусство владѣть оружіемъ. Безъ одного гражданина не въ состояніи былъ исполнить обязанность гоплита въ ряду другихъ при защитѣ отечества, безъ другаго онъ не могъ бы спасти отъ опасности свое счастье или честь, ни избѣгнуть униженія въ глазахъ другихъ, въ случаѣ, еслибы былъ позванъ къ суду, и вромѣ того, не могъ бы оказать помощи никому изъ своихъ друзей, которымъ случилось бы подвергнуться той же необходимости. По всѣмъ этимъ причинамъ было необходимо въ Афинахъ какъ и въ цѣлой Греціи развивать искусство ораторское и діалентическое. Дѣйствительно, въ это время практической потребности этихъ искусствъ явились люди, приобрѣтшіе популярность риторическимъ своимъ искусствомъ и діалектикою. То

были философы Эмпедокль и Зенонъ, а также Тизіасъ и Кораксъ Сиракузовскій, о которыхъ упоминается какъ о первыхъ наставникахъ реторики.

Въ то же время получило свое начало движеніе діалектическаго искусства въ школѣ Элейской. Съ этого времени, именно послѣ Зенона, вмѣстѣ съ діалектикою является въ философіи методъ отрицательный, — сила, которая изслѣдуетъ, испытываетъ. Сторона отрицательная является въ греческой философіи съ тѣхъ поръ выдающеюся и представляетъ столь же важную часть умственной дѣятельности, какъ и положительная. Недостаточно было того, чтобы только достигнуть заключенія, основаннаго на извѣстномъ числѣ вѣроятныхъ посылокъ и затѣмъ провозгласить его какъ рѣшительный догматъ, не обращая вниманія на тѣхъ, которые не соглашались съ тѣмъ выводомъ, или унижая ихъ. Не это было цѣлю стремленій философіи. Разоблачить не только положительный вымыселъ, но и всякое простое положеніе, неутвержденное посредствомъ доказательствъ, равнымъ образомъ изобличить увѣренность въ томъ, что сомнительно, и тщеславіе призрачными знаніями, рассмотреть вопросъ со всѣхъ сторонъ и показать трудности, сопряженныя съ разрѣшеніемъ его, дѣлать отчетъ въ выводахъ, извлеченныхъ изъ утвердительнаго довода, даже въ томъ случаѣ, еслибы сдѣланные выводы и были признаны истинными послѣ испытанія, — всѣ эти процессы преобладали въ дѣятельности философской великихъ мыслителей Греціи. Существенное условіе всякой прогрессивной философіи состоятъ въ томъ, чтобы отрицательные доводы были представлены также, какъ и мотивы положительные. Дѣйствительно, со времени Зенона два пути философствованія продолжаютъ чрезъ всю исторію и путь отрицательный представляетъ болѣе важности и есть болѣе характеристическій. Въ одномъ изъ сочиненій Платона (Парменидъ) Парменидъ совѣтуетъ Сократу всякую гипотезу

разсматривать съ двухъ сторонъ, изслѣдовать какъ отрицательную сторону довавательствъ, такъ и положительную съ равною настойчивостію и равною свободою критики.

Такимъ образомъ съ 450 годовъ до Р. Хр. мы встрѣчаемся въ Греціи съ двумя классами людей, неизвѣстныхъ Солону и даже Клизсѣну, именно риторовъ и діалектиковъ, почва для которыхъ была постепенно приготовлена политикою, поэзією и философією прежняго времени. Изученіе реторики имѣло цѣлью споспѣшествовать людямъ въ ихъ практической дѣятельности, развить способность рѣчи, обращенной къ собранію: для людей, посвящавшихъ себя практическимъ занятіямъ и воодушевленныхъ честолюбіемъ, это былъ родъ упражненія въ искусствѣ защищать свои права и свое достоинство, въ случаѣ еслибы они были призваны къ суду. Но трудъ діалектики не имѣлъ прямого отношенія ни къ жизни общественной, ни къ судебной процедурѣ и не имѣлъ въ виду огромнаго числа людей, собравшихся вмѣстѣ. Это былъ діалогъ между двумя личностями, ведшими диспутъ въ присутствіи небольшого числа слушателей съ намѣреніемъ прояснить что либо темное, поставить въ тупикъ отвѣчающихъ и противорѣчающихъ, сдѣлать попытку съ двухъ сторонъ (положительно и отрицательно) овладѣть предметомъ, или разобрать тщательно послѣдствія какаго либо вѣроятнаго предположенія. Это былъ разговоръ свободный, систематическій, возбуждавшій дѣятельность мысли и служившій средствомъ усовершенія, котораго другимъ способомъ нельзя было достигнуть, искусство, бывшее для нѣкоторыхъ источникомъ обогащенія и тщеславія. Діалектика отрывала путь къ серьезному умственному труду людямъ, одареннымъ склонностію къ философскимъ изслѣдованіямъ, которымъ недоставало голоса, смѣлости, твердой памяти, дабы говорить публично, или которые хотѣли держаться вдали отъ политической вражды и юриспруденціи времени.

Хотя было много аэинянъ, которые соединяли въ различной мѣрѣ изученіе философіи съ практическими занятіями, но говоря вообще, двѣ стези умственнаго движенія, одна, направленная къ дѣламъ общественнымъ, другая къ раскрытію мнѣній и стремленію къ истинѣ теоретической съ ея доказательствами существовали одновременно и раздѣльно одна отъ другой. Между этими двумя направленіями умственнаго движенія постоянно господствовалъ духъ вражды и взаимнаго пренебреженія. Платонъ презиралъ софистовъ и раторовъ, и Сократъ унижалъ тѣхъ, которые тратили время на споры о единствѣ и множествѣ добродѣтелей. Даже между представителями той же интеллектуальной профессіи было личное соперничество, которое подвергало всѣхъ нападеніямъ со стороны общаго врага всякому умственному движенію—со стороны чувства ревниваго невѣжества со стороны антипатіи противъ новыхъ идей... Отсюда объясняется пристрастность критики, павшая въ особенности на долю софистовъ. Кто же были софисты? Это были общественные воспитатели....

Въ половинѣ V вѣка являются люди, одаренные всѣми талантами и образованностію эпохи, учившіе астрономіи, географіи, физикѣ и способные поддерживать діалектическій споръ съ учениками о различныхъ вопросахъ, бывшихъ тогда въ ходу у людей, преданныхъ высшимъ духовнымъ интересамъ. Это были софисты, люди называвшіеся такъ сначала въ собственномъ смыслѣ этого слова, а затѣмъ въ смыслѣ ограниченномъ, усвоенномъ ему Платономъ. Первоначально слово софистъ означало мудреца. Этимъ именемъ назывался всякій, кто только отличался умомъ или талантомъ въ какомъ нибудь родѣ. Но вмѣстѣ съ этою идеею о человѣкѣ въ какомъ либо отношеніи превосходящемъ людей обыкновенныхъ, названіе мудреца возбуждало натуральное чувство зависти, подъ вліяніемъ котораго и самый смыслъ названія измѣнился. Когда послѣ 450 года

явились въ Афинахъ наставники реторики и словесности (музыки) и другіе, славные въ умственномъ отношеніи люди, ихъ называли софистами. Между тѣмъ была у нихъ одна характеристическая черта, въ слѣдствіе которой они вызвали противъ себя двойнѣ то чувство зависти, которое уже и безъ того соединилось съ этимъ именемъ: софисты учили за деньги; естественно, что болѣе замѣчательные изъ нихъ учили только людей богатыхъ и пріобрѣли значительныя суммы денегъ,—фактъ, который неизбежно возбуждалъ зависть въ большинствѣ, не пользовавшемся отъ нихъ ничѣмъ, а еще болѣе между нившими, менѣе способными послѣдователями ихъ собственнаго призванія. Даже великіе умы, Сократъ и Платонъ, хотя конечно не были доступны для зависти, питали въ это время самое враждебное чувство противъ обычая софистовъ брать за ученіе деньги. Сократъ видѣлъ въ этомъ обмѣненіи софистовъ рабство учителя въ отношеніи къ своимъ ученикамъ, лишившее его свободнаго выбора какъ относительно воспитанниковъ, такъ и въ способъ обученія... Въ слѣдствіе этого именемъ софистовъ, которое прежде означало умственное превосходство, стали называть наставниковъ, бравшихъ вознагражденіе за уроки. Могущественный геній Платона, сильное вліяніе и постоянная полемика его привязали это названіе къ людямъ, противъ которыхъ онъ писалъ, какъ еслибы это было признаннымъ прозвищемъ ихъ, законнымъ и спеціальнымъ. И не только онъ отступилъ отъ общаго употребленія этого названія и привязалъ его спеціально къ своимъ противникамъ, наставникамъ, бравшимъ деньги, но сверхъ того присоединилъ къ нему признаки, слишкомъ унижающіе, вовсе не входившіе въ первоначальный, общепризнанный смыслъ его и отличные вполнѣ отъ того широкаго, неопредѣленнаго чувства отчужденія, которое еще прежде соединялось съ тѣмъ именемъ. Аристотель, слѣдуя примѣру наставника, далъ опредѣленіе слову софистъ, подобное

*

тому, какое оно имѣетъ въ новѣйшихъ языкахъ... На этомъ основаніи о софистахъ говорятъ какъ о новомъ классѣ людей, какъ еслибы они явились впервые тогда въ Греціи, изображаютъ ихъ какъ обманщиковъ, исполненныхъ тщесловія, которые будто бы обольщали богатыхъ молодыхъ людей для своей пользы, вредили нравственности общественной и частной въ Аѳинахъ и побуждали своихъ воспитанниковъ слѣдовать смѣло внушеніямъ честолюбія и алчности. Утверждаютъ даже, что они успѣли разрушить общественную нравственность. Сократъ напротивъ обыкновенно представляется человѣкомъ праведнымъ, возставшимъ противъ этихъ ложныхъ пророковъ и обличившимъ ихъ... Но хотя личность Сократа была явленіемъ новымъ, имѣвшимъ невыразимую важность, появленіе софистовъ не было новостію; ново было только употребленіе слова стараго, сдѣланное Платономъ. Софисты не отличались существенно отъ предшественниковъ своихъ на поприщѣ общественнаго воспитанія. Призваніемъ ихъ было готовить юношество къ обязанностямъ, занятіямъ и успѣху въ жизни дѣятельной, частной и общественной. Другіе дѣлали тоже и прежде, но софисты, дабы съ большею полнотою осуществить свою задачу, внесли въ ея область болѣе широкій кругъ знаній съ большимъ разнообразіемъ предметовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ соединялось еще искусство рѣчи и умѣнье учить такому искусству... Но это было очевидно только расширеніемъ, въ слѣдствіе котораго софисты степенью только отличались отъ прежнихъ учителей. Причиной такого расширенія задачи образованія были потребности времени. Протагоръ, Горгіи отвѣчали этимъ потребностямъ съ успѣхомъ, неслыханнымъ дотолѣ. Презрѣніе Платона къ софистамъ объясняется реформаторскимъ духомъ его и болѣе высокою точкою зрѣнія, тогда какъ софисты были просто представителями времени. Отсюда ложное мнѣніе, что они произвели порчу нравственности, мнѣніе обличаемое успѣхомъ софистовъ

и самымъ призваніемъ ихъ, состоявшимъ въ томъ, чтобы учить юношество мыслить, говорить и дѣйствовать¹⁾).

Итакъ софисты, по Гроту, были наставниками риторическаго и діалектическаго искусствъ, потребность которыхъ въ особенности была сильна въ то время въ общественной жизни, развившись подъ вліяніемъ поэзіи, политики и философіи. Дѣйствительно, преобладающими цѣлями въ воспитательной дѣятельности софистовъ было обученіе риторикѣ и діалектикѣ, вообще искусству слова, несмотря на разнообразіе предметовъ, входившихъ въ кругъ ихъ дѣятельности. Это легко видѣть изъ самаго общаго обзорѣнія тѣхъ специальностей въ воспитательной дѣятельности, по которымъ различались софисты, сходясь между собою только въ наиболѣе общихъ чертахъ свойственнаго имъ направленія. Для однихъ изъ софистовъ предметомъ тщеславія и усилій было само по себѣ, безъ дальнѣйшаго практическаго примѣненія, искусство слова такого рода, высшее достоинство котораго полагалось въ томъ, чтобы съ ловкостью доказывать и опровергать всякое представляющееся мнѣніе. Преимущественно относительно этого рода личностей имѣеть мѣсто то замѣчаніе, что игра словами, при употребленіи однихъ и тѣхъ же выраженій но въ различныхъ значеніяхъ, до такой степени сама по себѣ увлекала софистовъ, что въ слѣдствіе этого, при отсутствіи точныхъ понятій о различіи между истиннымъ и ложнымъ, образовалось убѣжденіе въ возможности доказывать и опровергать одно и то же съ одинаковою силою. По причинѣ исключительно формальнаго характера специальности этого рода, каково было обладаніе діалектическимъ искусствомъ и сообщеніе его другимъ, очевидно не имѣлось въ виду представителями ея приобрѣтеніе и распространеніе въ обществѣ опредѣленныхъ вакихъ либо знаній, или же прямое служеніе практическимъ

¹⁾ Исторія Греціи, Грота во французскомъ переводѣ т. 12, гл. 3. La drame, retorique et dialectique. Les sophistes.

цѣлямъ; отсюда само собою понятно, что если такія личности открыто высказывали увѣренность въ своемъ всезнаніи ¹⁾, и воображали о себѣ, что могутъ всему учить, то это въ высшей степени характеристическія черты для представителей такого діалектическаго искусства, каковы были напримѣръ Эвтидемъ и Діонисидоръ (см. Эвтидемъ Платона). Платонъ конечно подобнаго рода софистовъ имѣетъ въ виду, когда, пытался представить опредѣленное понятіе о софистѣ, говоритъ, что софистъ—это ловкій спорщикъ, о которомъ можно сказать, хоть и не безъ спора, что онъ очищаетъ душу отъ мнѣвій, препятствующихъ достиженію знанія; какъ любитель споровъ, онъ изъясняетъ готовность и другихъ научить оспаривать божественныя вещи, скрытыя отъ большинства людей, и все, что видимо на землѣ и на небѣ. Когда въ какомъ либо обществѣ возбужденъ вопросъ о происхожденіи и сущности вещей, то софистъ оказывается склоннымъ къ высказыванію противорѣчій и у другихъ вызываетъ ту же склонность. Софистъ беретъ также научить спорить о всемъ что относится къ законодательству и политикѣ. Наконецъ софистъ открыто учить, какъ можно сдѣлаться въ каждомъ искусствѣ умнѣе самого мастера (спеціалиста), словомъ обо всемъ софистъ имѣетъ воображаемое знаніе, но ни о чемъ дѣйствительно не знаетъ ²⁾. Аристотель говоритъ, что рѣчи софистовъ большею частію имѣютъ предметомъ

¹⁾ Горгіасъ 417.

²⁾ Платонъ, Софистъ ст. 231 и далѣе. Здѣсь говорится, что софистъ—это хорошо оплачиваемый охотникъ за богатыми ювонами (*νέων καὶ πλουσίων ἔμποδος θηρευτής*), что онъ продавецъ своихъ и чужихъ познаній для души, что онъ любитель споровъ, помогающій очищенію души отъ мнѣвій, препятствующихъ достиженію знанія; но софистъ беретъ спорить обо всемъ, и потому онъ имѣетъ не дѣйствительное, а призрачное знаніе (*τῆς ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους τις ἀθλητής, τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφωρισμένος .. πάντα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται... δοξαστικὴν ἄρα τινα περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστής ἡμῖν, ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται*).

своимъ относительное, случайное ¹⁾). Другіе софисты удовлетворяли потребности защищать свое дѣло предъ судомъ, отъ которой не былъ свободенъ ни одинъ гражданинъ, и потому въ виду этой потребности отчасти сами приготавливали рѣчи, отчасти же руководили другихъ къ этому искусству ²⁾). Поставляя цѣлюю для своей дѣятельности удовлетвореніе практическимъ нуждамъ, софисты этого рода съ презрѣніемъ относились къ діалектикамъ, признавая ихъ людьми бесполезными, какъ и вообще философію считали дѣломъ бесплоднымъ для жизни. Иные же какъ сами славились умѣньемъ свободно и много говорить на данную тему, такъ и другихъ учили такому же реторическому искусству, не дѣлая изъ него непосредственнаго примѣненія къ какому либо обстоятельству изъ жизни практической, но имѣя въ виду вообще необходимость ораторскаго таланта для всякаго желающаго имѣть успѣхъ въ обществѣ (Горгій, Полось). Главная цѣль, которая предназначалась при этомъ ораторскому искусству, заключалась въ приобрѣтеніи способности убѣждать другихъ въ чемъ бы то ни было по требованію обстоятельствъ. Наконецъ были и такіе софисты, которые главнымъ образомъ формулировали нѣкоторыя воззрѣнія относительно политики и морали какъ частной, такъ и общественной, причемъ или прямо высказывалось то настроеніе мысли, которое замѣчалось въ понятіяхъ и вкусахъ общества, или же вырабатывались нѣкоторыя сужденія въ подобномъ родѣ посредствомъ реторической обработки того матеріала нравственно-практическихъ идей, который содержался въ древнихъ поэтическихъ сказаніяхъ и мифахъ, а также въ изреченіяхъ мудрецовъ. (Протагоръ и Продикъ, Фразимахъ ³⁾):

¹⁾ Metaph. Arist. E. 2. 1026.

²⁾ Таковъ наприимѣръ былъ Агаонъ, см. Ксеноф. Мет. I, 6.

³⁾ Выше мы указали на рассказъ Продика въ этомъ родѣ; см. также рѣчь Протаг. въ Прот. Пл. стр. 326.

Такимъ образомъ софисты, будучи руководителями и представителями общества своего времени, ничего новаго не внесли въ сознание общественное. Тѣ представленія и мнѣнія въ нравственномъ отношеніи, какія были высказываемы софистами, или прямо заимствовались изъ области ходячихъ понятій и только болѣе или менѣе опредѣленнымъ образомъ высказывались и изъяснялись въ присутствіи слушателей, или по крайней мѣрѣ согласовались вообще со вкусами и господствовавшимъ духомъ нравовъ большинства. Ничего такого не заключалось въ рѣчахъ софистовъ, что могло бы руководить къ критической оцѣнкѣ современной жизни и сознательному образованію болѣе или менѣе здравыхъ жизненныхъ убѣжденій. Все, что принадлежитъ софистамъ въ характерѣ образованія, которое сообщалось ими обществу,—это было искусство риторическое и діалектическое, слѣдовательно только формальная обработка рѣчи, рассчитанная на удовлетвореніе практическихъ потребностей жизни. Какова же была діалектика и каково ораторское искусство рѣчи у софистовъ? Здѣсь мы должны замѣтить прежде всего, что и Платонъ и Аристотель діалектику отличаютъ отъ софистики; иначе и быть не могло, потому что элементъ діалектическій есть преобладающій у Сократа и Платона и однакоже ни того ни другаго нельзя причислить къ софистамъ. Сократа правда называли въ его время софистомъ, но это конечно въ томъ же смыслѣ, въ какомъ Аристофанъ изображаетъ его какъ представителя софистовъ. Нельзя не указать при этомъ случаѣ на замѣчаніе, сдѣланное Гротомъ, которое мы уже видѣли выше, именно что названіе софиста въ общемъ словоупотребленіи имѣло смыслъ неопредѣленный, что это названіе прилагали ко всѣмъ личностямъ, сколько нибудь отличавшимся отъ большинства людей знаніями и вообще какими либо способностями и талантами. Понятно, что названіе это въ общепринятомъ языкѣ не давало никакого точнаго понятія о личности, въ отношеніи

къ которой оно употреблялось. Поэтому, если это слово Платонъ употребляетъ въ спеціальномъ смыслѣ, обозначая имъ тотъ классъ людей, который впервые сообщилъ общественному воспитанію реторико-діалектическій характеръ, то для насъ несравненно важнѣе именно этотъ спеціальннй смыслъ, и о софистахъ скорѣе слѣдуетъ судить именно руководясь этимъ спеціальнымъ смысломъ названія, въ какомъ оно высказывается у Платона, нежели тѣмъ значеніемъ его, какое оно имѣло въ общемъ словоупотребленіи. Иначе, на основаніи этого послѣдняго смысла, какъ слишкомъ неопредѣленнаго, пришлось бы поставить Сократа также въ числѣ софистовъ, какъ это дѣйствительно и было. Гротъ хочетъ судить о софистахъ на основаніи общеупотребительнаго тогда смысла въ названіи софистъ, но кажется слѣдуетъ, совершенно наоборотъ, слѣдовать тому особенному значенію этого названія, которое высказывается Платономъ, ибо безспорно, Платонъ съ большею точностію и опредѣленностію могъ судить о софистахъ, нежели кто либо. Чтоже касается пристрастнаго характера критики Платона, происходящаго отъ того будто бы, что онъ судить о софистахъ съ своей слишкомъ возвышенной точки зрѣнія, то отсюда не слѣдуетъ однако, чтобы Платонъ передавалъ ложно самые факты какъ это утверждаетъ Гротъ, (т. 12, стр. 223) и кромѣ того мы увидимъ, что какова бы ни была у Платона точка зрѣнія, требованія его въ отношеніи къ ораторскому искусству въ особенности далеко не таковы, чтобы могли быть признаны необязательными для софистовъ даже какъ общественныхъ воспитателей. Наконецъ если и можно заподозрѣвать Платона въ пристрастіи къ софистамъ, какъ имѣвшаго къ нимъ болѣе близкое отношеніе, то никакъ нельзя сказать этого объ Аристотелѣ, который вообще въ исторической критикѣ отличается безпристрастіемъ и который притомъ далеко не имѣлъ такого непосредственнаго отношенія къ со-

фистамъ, какъ это мы видимъ у Платона; онъ уже не ведетъ подобно Платону полемики съ софистами съ такою настойчивостію и постоянствомъ, онъ не озабоченъ слишкомъ разбирательствомъ софистическихъ мнѣній уже потому, что въ этомъ не было особенной нужды, не говоря уже о томъ, что это зависѣло также и отъ самаго метода, которому слѣдуетъ Аристотель въ изложеніи своей философіи, имѣющаго характеръ по преимуществу положительнаго развитія мысли, въ противоположность отрицательно-діалектическому методу Платона. Но вотъ какъ Аристотель разграничиваетъ діалектику отъ софистики: по опредѣленію Аристотеля, діалектикѣ подлежатъ только область мнѣній, болѣе или менѣе вѣроятныхъ; изъ этой области она собственно и не выходитъ, ибо діалектика въ томъ и состоитъ, чтобы утвержденію противоположать отрицаніе и наоборотъ. Поэтому она касается только того, что подлежитъ спору. Какъ скоро же найдено знаніе, не подлежащее спору, то такое знаніе есть аподиктическое, т. е. слѣдуетъ только систематически представить это знаніе, дабы явилось убѣжденіе въ его истинности. Діалектика же это собственно критика, рассматривающая болѣе или менѣе вѣроятное съ цѣлію показывать, насколько оно близко къ истинному и посредствомъ вѣроятнаго найти истинное. Поэтому хотя діалектика и не представляетъ дѣйствительнаго знанія, но при методическомъ употребленіи она ведетъ къ знанію ¹⁾. Дѣйствительно у Зенона, Сократа и Платона діалектика, т. е. критическое разсмотрѣніе мнѣній, всегда имѣетъ опредѣленную цѣль — посредствомъ

1) Область діалектики — вѣроятное, признаваемое всѣми, большинствомъ, или же только философами. (Тор. I, 1. 100, 6, 22); діалектика испытываетъ, критикуетъ. (Anal. Post. I, 2. 72, 9). Софистика и діалектика, говорятъ еще Аристотель, принадлежатъ той же области какъ и философія, но отъ діалектики отличается философія превосходствомъ ея силы τῶ τρόπῳ τῆς διουρίας т. е. къ чему діалектика только стремится, того философія достигаетъ, но отъ софистики — цѣльми направленіемъ ея стремленій. Met. T. 2. 1004, 6.

анализа данных мнѣній дойти до положительнаго вывода, который долженъ быть признанъ безспорно истиннымъ. Иное дѣло софистика. Она не имѣетъ въ виду истиннаго какъ цѣли, достижимой помощію діалектики, діалектика для софистовъ есть цѣль, а не средство, ибо для софистовъ ничего не было безспорнаго, такъ что не изысканіе истины, а само по себѣ искусство доваыванія и оспариванія могло только интересовать софистовъ. Это именно мы можемъ видѣть на слѣдующемъ примѣрѣ софистической діалектики. Въ одномъ изъ сочиненій Платона: «Эвтидемъ» софисты предлагаютъ молодому юношѣ Клиніасу слѣдующій вопросъ: учатся ли знающіе, или невѣжды? Надобно замѣтить, что всѣ выраженія, употребленныя въ этомъ вопросѣ двусмысленны: σοφός значить знающій и умный, ἀμαθής незнающій, или необразованный, и глупый, наконецъ μάθαιεи значить учиться и знать. Пользуясь этою двусмысленностію словъ, софисты попеременно опровергаютъ какъ одинъ, такъ и другой возможные отвѣты на предложенный вопросъ такимъ образомъ: когда Клиніасъ отвѣтилъ, что учатся умные (σοφοί), то Эвтидемъ, замѣтивъ, что учатся обыкновенно тому, чего еще не знаютъ, и потому тѣ, которые учатся, еще не могутъ назваться умными (σοφοί, что значить также знающими) выводитъ отсюда заключеніе, что если учатся умные, какъ сказалъ Клиніасъ, то будучи невѣждами (ἀμαθεῖς), а такъ какъ ἀμαθεῖς означаетъ: незнающіе и глупые, то заключеніе это имѣло и такой смыслъ: умные учатся, будучи глупыми. Далѣе возражаетъ противъ такого заключенія Діонисидоръ, что нужно же понимать то, чему учишься, по понимать и усвоить изучаемое могутъ только умные, итакъ учатся умные, а не невѣжды. Затѣмъ предлагается вопросъ: когда кто учится, то чему учится: тому ли, что уже знаетъ, или чего не знаетъ (πότῃ γὰρ οἱ μαθάνοντες μαθάνουσιν; ἢ ἐπίσταται, ἢ ἄ μὴ ἐπίσταται)? Такъ какъ μάθαιεи значить *учиться* и *знать*, то въ слѣдствіе этого происходитъ слѣдующее: когда

Клиніасъ отвѣчалъ, что учатся тому, чего не знаютъ, то этотъ отвѣтъ опровергается на томъ основаніи, что Клиніасъ знаетъ конечно всѣ буквы, изъ которыхъ состоятъ слова, а все что имъ говорятъ состоитъ изъ буквъ, слѣдовательно и учащіеся *знаютъ то, чему учатся*, ибо все, что только преподается имъ учителемъ, состоитъ изъ буквъ, которыя имъ извѣстны; затѣмъ и этотъ выводъ также опровергается посредствомъ того соображенія, что учиться (*τὸ μαθεύειν*) значитъ *приобрѣтати познаніе*, котораго прежде не имѣлось; изъ чего дѣлается заключеніе, что *учатся* тому, *чего не знаютъ* ¹⁾. Этотъ примѣръ софистической діалектики объясняется тѣмъ, что софисты признавали возможнымъ доказывать и оспаривать одно и то же съ равною силою, и дѣйствительно слѣдовали этому мнѣнію на практикѣ. Такой характеръ софистической діалектики вытекалъ изъ того, что имѣя въ виду образованіе и сообщеніе другимъ искусства—пользоваться даромъ слова, какъ удобнымъ и необходимымъ въ жизни орудіемъ для достиженія эгоистическихъ цѣлей, софисты уже по этому одному не чувствовали потребности по поводу какихъ либо спорныхъ вопросовъ, стремиться къ отысканію опредѣленныхъ рѣшеній и у другихъ возбуждать такое же стремленіе, словомъ руководить къ сознательному образованію для себя положительныхъ, опредѣленныхъ убѣжденій. Но если подобная цѣль софистическаго образованія изъясняетъ характеръ софистической діалектики, то этимъ *ничто* такая діалектика не оправдывается. Въ самомъ дѣлѣ какъ бы сами по себѣ софисты ни относились къ нравственнымъ вопросамъ жизни, но уже само по себѣ искусство слова, тажъ

1) Эвидемъ 275—279. Что такая бесплодная діалектика была въ большомъ ходу у софистовъ, можно также заключать изъ того, что Аристотель доказываетъ, что нельзя продолжать доказыванія въ безконечность, что должны быть даны принципы доказательства, знаніе которыхъ непосредственно *приобрѣтается*.

как оно сообщалось софистами въ видѣ діалектической изворотливости въ доказываніи и оспариваніи, способно было внушить самое легкомысленное отношеніе къ утвердившимся въ общественной жизни понятіямъ и правамъ. И неужели можно признать платоновскую критику софистическаго образованія несправедливою только потому, что она есть слѣдствіе слишкомъ возвышенной точки зрѣнія и реформаторскаго его духа? Не въ томъ - ли состоитъ возвышенная точка зрѣнія и реформаторскій духъ Платона, что онъ требуетъ говорить всегда только истину и сообщать другимъ не призрачное, а дѣйствительное знаніе, понимая послѣднее какъ мысль о предметѣ, логически выработанную, опредѣленнымъ образомъ выражающую существенныя его свойства? Но критика Платона потому въ особенности заслуживаетъ полнаго довѣрія, что и для самого Платона, большею частію, истинное опредѣленіе, рѣшительный выводъ по поводу какого либо вопроса есть не болѣе какъ только задача, которую онъ еще и самъ не знаетъ, какъ рѣшить: философія Платона не есть готовая, во всѣхъ частяхъ законченная, доктрина; напротивъ она есть большею частію тщательный анализъ различныхъ мнѣній, бывшихъ по поводу различныхъ философскихъ вопросовъ, при чемъ руководящимъ началомъ для критики Платона служить единственно любовь къ познанію истины и убѣжденіе въ достижимости ея извѣстнымъ путемъ. Наконецъ еслибы, ограничиваясь исключительно служеніемъ практическимъ потребностямъ общественнаго воспитанія, софисты не имѣли никакого отношенія къ интересамъ философіи, тогда, пожалуй, не имѣлъ бы права Платонъ относиться къ софистамъ со всею строгостію философской критики. Но мы знаемъ, что нѣкоторые изъ софистовъ общее направленіе того образованія, которое сообщали они юношеству, пытались основать на нѣкоторыхъ общихъ философскихъ соображеніяхъ, каковы на примѣръ были мнѣнія софистовъ о томъ,

въ чемъ состоитъ знаніе и какъ оно приобретається, а также въ чемъ состоитъ истинность познанія,—подобными предположеніями софисты встрѣчались съ философами въ одномъ общемъ вопросѣ о познаніи, вопросѣ, составляющемъ важнѣйшую, основную часть въ философіи Платона и Аристотеля. Поэтому нельзя сказать, какъ это утверждаетъ Гротъ, что Платонъ неправильно судить о софистахъ, смотря на нихъ съ своей высшей философской точки зрѣнія. Впрочемъ, что у Платона и нѣкоторыхъ софистовъ были общіе философскіе интересы, для этого достаточно даже сослаться на одно замѣчаніе, приводимое у Грота. Упомянувъ о томъ, какъ относились люди практическіе къ теоретикамъ, съ цѣлію указать на то, что между тѣми и другими не могло быть взаимнаго безпристрастія, Гротъ помѣщаетъ при этомъ случаѣ свидѣтельство Исократы, который осуждаетъ въ одной изъ своихъ рѣчей всѣхъ спекулятивныхъ, философствующихъ наставниковъ и причисляетъ къ нимъ извѣстныхъ софистовъ Протагора и Горгія, говоря что они теряютъ время и что ихъ обученіе состоитъ изъ парадоксовъ и безнолезныхъ споровъ (12 т. 182 стр.). Отсюда видно, что интересы философіи не вполнѣ были чужды софистамъ, не смотря на преобладающее практическое направленіе ихъ.

Что касается реторики, то вотъ какія понятія въ этомъ отношеніи высказываетъ Горгія, одинъ изъ наиболѣе извѣстныхъ софистовъ: предметъ ораторства, по его мнѣнію, есть не истинное, а только вѣроятное; отъ оратора требуется, чтобы онъ владѣлъ искусствомъ представить незначительное какъ значительное, новое какъ старое и наоборотъ; излишнимъ признается для оратора знать что справедливо, необходимо знать только желанія и мнѣнія народа и умѣть убѣждать въ дикастеріи судей, въ совѣтѣ совѣтниковъ, въ народномъ собраніи народъ ¹⁾). Слѣдуя Фразимаху, ораторъ обязанъ исвать благо-

¹⁾ См. Горгіаса Плат. 482 стр. Федръ 272 стр. въ концѣ; *ibid.* 267 стр.

склонности слушателей, возбуждая въ нихъ чувства и дѣйствуя на ихъ страсти ¹⁾. Для поясненія этихъ понятій объ ораторскомъ искусствѣ, можно привести слѣдующія слова, произносимыя отъ лица Сократа въ его апологїи. Онъ говоритъ здѣсь, что хотя частнымъ лицамъ умѣетъ давать совѣты, но не можетъ рѣшиться говорить предъ народомъ и высказывать совѣты о благѣ цѣлому собранію, ссылается при этомъ на свой демоническій голосъ, отклонявшій его отъ участія въ дѣлахъ общественныхъ и обращается къ судьямъ съ слѣдующими словами. «Это предостереженіе кажется мнѣ въ высшей степени благоразумнымъ, потому что знайте, мужи аѳинскіе, мое мнѣніе объ этомъ таково, что чѣмъ больше я занимался бы общественными дѣлами, тѣмъ скорѣе и неизбѣжнѣе была бы моя гибель, и ни вамъ, ни себѣ не принесъ бы пользы. И не будьте недоброжелательны ко мнѣ, если я выскажу свое убѣжденіе такъ: кто предъ вами, или въ какомъ либо другомъ народномъ собраніи, является и старается противодѣйствовать исполненію всего несправедливаго и противозаконнаго, тотъ несомнѣнно погибъ; напротивъ, кто не бесплодно хочетъ бороться за дѣло справедливости и въ тоже время хотя нѣкоторое время желаетъ сохранить жизнь свою, тотъ долженъ остаться частнымъ человѣкомъ и въ дѣла народа не вмѣшиваться ²⁾. Доказательство справедливости сказаннаго имъ сей часъ Сократъ видитъ въ тѣхъ пережитыхъ имъ фактахъ, которые показали, какъ небезопасно отстаивать публично дѣло справедливое и законное, если только оно не соотвѣтствуетъ желаніямъ народа. Надобно замѣтить сверхъ того, что со времени Перикла судебная власть въ Аѳинахъ была въ рукахъ народа. Отъ прежнихъ судей, архонтовъ и ареопага власть судебная по гражданскимъ и уголовнымъ дѣламъ была перенесена на многочисленныя дикастерїи, или

¹⁾ См. Федръ 267.

²⁾ Апол. Сократа стр. 32.

отдѣленія судей, набранныхъ по жребію изъ гражданъ. Сама процедура судебная состояла въ томъ, что послѣ изложенія спорнаго дѣла слѣдовали переговоры обвинителя и обвиненнаго или же истца и отвѣтника съ показаніями ихъ свидѣтелей. Дикастеріи — это были суды присяжныхъ, устроенные на самомъ широкомъ основаніи безъ сторонняго содѣйствія и контролѣ. Различіе дикастерій отъ новыхъ судовъ съ присяжными, по замѣчанію Грота, состоитъ въ томъ, что судъ присяжныхъ — это только часть въ судебной системѣ, надъ которою господствуетъ опека правителей и судей, представляющихъ искусственную систему законовъ. Въ Афинахъ же дикастеріи судили о законѣ также какъ и о фактѣ; законы были не многочисленны и извѣстны всякому гражданину. Опредѣлить сущность факта и рѣшить, когда факты были безспорны, примѣнимъ ли въ нихъ законъ, на который ссылались, — это составляло часть процесса, подлежавашаго суду и входило въ рѣшеніе. Даже болѣе того, каждая дикастерія изъясняла законъ сама по себѣ, не будучи обязанною слѣдовать рѣшеніямъ относительно того же закона другихъ, развѣ только такая аналогія случаевъ дѣйствительно могла вліять на убѣжденія судей. Это были лица свободно судившіе сами по себѣ, которымъ не содѣйствовали наставленія, но которыхъ также не увлекала могущественная власть суды спеціалиста, повиновавшіеся внушеніямъ своей совѣсти и не знавшіе много авторитета, кромѣ отечественныхъ законовъ, которые хорошо были извѣстны всѣмъ. Но вотъ каковы были слѣдствія такого устройства судовъ: чувства дикастовъ имѣли большее вліяніе на рѣшеніе дѣла, нежели ихъ разумъ не только по причинѣ ихъ большаго числа, которое естественно до болѣе высокой точки возбуждало чувство въ каждомъ индивидуумѣ, но еще и потому, что рѣчи ораторовъ или противныхъ сторонъ составляли болѣе значительную часть процесса, нежели показанія свидѣтелей. Дикастъ выслушивалъ свѣдѣніе только о не-

многихъ фактахъ подлежавшихъ его изслѣдованію, но партіи представляли ему въ изобиліи вымыслы болѣе или менѣе вѣроятныя, осужденія, наговоры и показанія, постороннія для дѣла и все это въ видѣ прикрасъ, приварованныхъ къ его характеру. То, что могъ сдѣлать умъ дикаста, такимъ образомъ значительно уменьшалось, между тѣмъ какъ дѣйствіе на него сочувствія, гнѣва было несравненно живѣе и сильнѣе, чѣмъ какъ это бываетъ въ новыхъ судахъ. Въ произведеніяхъ, оставшихся отъ древнихъ ораторовъ, по словамъ Грота, заключается много обмана, встрѣчается постоянно небреженіе въ отношеніи къ существенному вопросу и вызовы сочувствія, антипатіи и предразсудковъ всякаго рода, обращенные къ дикастеріи. Неизвѣстно, до какой степени ораторы извращали сужденіе слушателей... Тѣмъ не менѣе нельзя сомнѣваться, что въ значительномъ числѣ случаевъ успѣхъ менѣе зависѣлъ отъ существенныхъ свойствъ дѣла, нежели отъ казущихся признаковъ невинности и искренности, отъ умѣнья изъяснить факты и добраго характера вообще партій, ихъ свидѣтелей и друзей, являвшихся къ суду. Обвиненія ораторскія, въ которыхъ объявлялось наказаніе преступнику, высказывались съ негодованіемъ и жестокостію, непозволительною въ новыхъ судахъ. Имъ противопоставались апелляціи страстныя и рѣзкія, рассчитанныя со стороны обвиненныхъ или отвѣтчиковъ и ихъ друзей на состраданіе дикастовъ, и такія апелляціи тѣмъ чаще удавались, что онѣ провозносились послѣднія, непосредственно предъ произнесеніемъ приговора ¹⁾. При такомъ значеніи ораторскаго таланта въ судебныхъ учрежденіяхъ аѳинской демократіи, понятно, что софисты, учившіе юношество риторскому искусству, обращали исключительное вниманіе на техническія средства этого искусства, вовсе не заботясь о томъ, какое употребленіе его можетъ быть сдѣлано вполнѣдствіи тѣми, которыхъ они учили. Обычно-

¹⁾ Histoire de la Grèce, traduit. de Sadous, Grote т. VII-й, 383—389.

венный тогда способ преподаванія реторики имѣлъ цѣлю научить защищать съ успѣхомъ какую угодно, произвольно избранную задачу. При отсутствіи достаточныхъ опытныхъ и научныхъ знаній, необходимыхъ для того, чтобы слово было содержательно, при желаніи обо всемъ съ убѣдительностію говорить, реторика естественно должна была обратиться ко всевозможнымъ искусственнымъ формальнымъ средствамъ, на дѣйствіе которыхъ тѣмъ вѣрнѣе можно было рассчитывать, чѣмъ болѣе далека была простой смыслъ большинства отъ истиннаго пониманія какихъ бы то ни было вопросовъ ¹⁾. Здѣсь кстати можно указать на требованія, высказанныя Платономъ относительно ораторскаго искусства, дабы видѣть, насколько возвышенна въ этомъ отношеніи его точка зрѣнія, а также для того, чтобы въ послѣдствіи не возвращаться болѣе къ этому предмету. Замѣтимъ прежде всего, что дѣлая классификацію практическихъ искусствъ, Платонъ реторику поставляетъ въ такое же отношеніе къ законодательству, въ какомъ, по его мнѣнію, медицина находится къ гимнастикѣ. Какъ гимнастика есть средство развитія физическихъ силъ и сохраненія здоровья, а медицина возстановляетъ разрушенное здоровье, такъ равнымъ образомъ законодательство устраиваетъ и обезпечиваетъ благосостояніе общества, а помощію искусства ораторскаго возстановляется нарушенное право и исправляются законы. Платонъ требуетъ, чтобы въ государствѣ былъ особый классъ людей, который бы, владея ораторскимъ искусствомъ, разсматривалъ и обсуждалъ все, что или вновь должно быть введено, или измѣнено, что требуется рѣшить на основаніи законовъ, а также все, служащее къ ихъ исполненію. Но въ то же время Платонъ возстаетъ противъ современнаго характера ораторскаго искусства. Про-

¹⁾ Федръ 266 и 267. Здѣсь излагаются правила о томъ, изъ какихъ частей должна состоять рѣчь и въ какомъ порядкѣ эти части должны слѣдовать одна за другою.

тивъ формальной искусственной реторикѣ онъ требуетъ логической обработки предмета. Ораторское искусство должно основываться на умѣньи дѣлать опредѣленія и классификацію понятій и такимъ образомъ должно быть въ состояніи съ ясностію и точностію устанавливать сущность дѣла и дѣйствовать на слушателя силою логическихъ основаній, а не силою рѣчи. Но кромѣ логическихъ достоинствъ рѣчь оратора должна также основываться на психологическомъ знаніи какъ природы человѣческой вообще, такъ и въ особенности личныхъ качествъ тѣхъ, къ которымъ онъ обращаетъ свое слово. Послѣднее Платонъ признаетъ необходимымъ для того, чтобы ораторъ зналъ, какъ лучше можно подѣйствовать на тѣхъ или иныхъ людей, смотря по ихъ душевнымъ свойствамъ. Очевидно, что подобнымъ требованіемъ дается сомнительное направленіе ораторскому искусству. Если ораторъ долженъ имѣть исключительно въ виду торжество истины и справедливости, то для чего еще нужно приваровляться ему къ душевнымъ свойствамъ и расположеніямъ тѣхъ, кому онъ говоритъ? Такое требованіе свое Платонъ оправдываетъ тѣмъ, что когда ораторъ говоритъ въ пользу права и справедливости, въ пользу дѣйствительнаго общаго блага, тогда позволительно ему вмѣсто объективныхъ основаній и прямого дѣйствія на умъ слушателей, убѣждать приврачными доказательствами ¹⁾. Ибо только немногіе одарены здравымъ умомъ и способны къ обсужденію вопроса. Отсюда мы можемъ видѣть уже, какъ шатки и недостаточны были понятія въ то время объ истинномъ значеніи и цѣли ораторскаго искусства, если даже Платонъ, не смотря на свою возвышенную точку зрѣнія, находить доволительнымъ со стороны оратора обольщеніе слушателей ²⁾. Но не только для защиты своего дѣла въ судѣ и сво-

¹⁾ Респуб. 382 и 389.

²⁾ Гротъ говоритъ, что если софистовъ осуждать за тотъ характеръ, какой они сообщали ораторскому искусству, то то же самое осужденіе придется отнести ко всѣмъ риторамъ бывшимъ въ послѣдующія времена. Но нужно замѣтить



ихъ правъ необходимъ былъ даръ краснорѣчія; въ немъ нуждались также и всѣ люди съ честолюбіемъ, желавшіе достигнуть почестей въ обществѣ. Профессоръ Морисъ въ своей *Histoire de la Philosophie morale et metaphysique* (VI, 2, 1, 6, 9) по поводу людей, искавшихъ у софистовъ наставленій ради достиженія въ обществѣ власти, замѣчаетъ между прочимъ о софистахъ слѣдующее. Молодые Аѳиняне сознавали потребность въ искусствѣ мыслить, дѣйствовать и говорить обо всемъ для того, чтобы быть въ состояніи управлять народомъ по своему желанію. Имѣя такое намѣреніе, они искали содѣйствія ему у софиста или наставника. По необходимости своего призванія, софистъ, учившій мыслить, дѣйствовать и говорить, доходилъ до того, что смотрѣлъ на послѣднюю часть своей профессіи какъ на заключающую въ себѣ двѣ первыя. Онъ становился риторомъ и наставникомъ реторики. Если цѣлю его было вліаніе на духъ толпы, то въ слѣдствіе этого у его учениковъ софизмы легко могли получить то значеніе, въ какомъ мы привыкли понимать это слово. Противъ этого замѣчанія Гротъ возражаетъ, что тотъ существенный порокъ (*laideur essentielle*) софистовъ, который упоминается у Мориса и который онъ видитъ въ томъ, что приобрѣтеніе политической власти считалось высшею цѣлю стремленій, заключался, если слѣдовать изложенію самого Мориса, не въ софистахъ, а въ молодыхъ аѳинянахъ, которыхъ софисты учили. Эти молодые люди искали политической власти, удовлетворить своему честолюбію было ихъ цѣлю. Но не софисты внушили идею объ этой цѣли; она была и прежде въ обществѣ и софисты отнеслись къ ней какъ факту существующему независимо отъ нихъ. Послушаемъ, что говоритъ Ксенофонтъ (*Anabasis*, II. 6, 16) относительно Проксена и Горгіаса. Проксенъ Беотійскій, будучи еще мальчикомъ, захотѣлъ

что софисты первые дали то направленіе ораторскому искусству, которое оно удержало и впоследствии.

сдѣлаться человѣкомъ, способнымъ къ совершенію великихъ дѣлъ и, побуждаемый этимъ желаніемъ, далъ деньги Горгіасу Леоптинскому. Воспользовавшись въ продолженіи нѣкотораго времени его сообществомъ, Проксенъ считалъ уже себя способнымъ и управлять и имѣть близкія сношенія съ первыми людьми и вознаграждать за всѣ услуги, какія ему могли сдѣлать. Въ Протагорѣ Платона Сократъ представляетъ Гиппократа Протагору съ этими словами: «этотъ Иппократъ—молодой человѣкъ; принадлежащій къ одной изъ нашихъ знатныхъ и богатыхъ фамилій аѳинскихъ; по своимъ талантамъ онъ неуступаетъ никому изъ своихъ сверстниковъ. Онъ желаетъ пріобрѣсть извѣстность въ городѣ и думаетъ, что, благодаря твоему обществу, онъ совершенно будетъ въ состояніи достигнуть этой цѣли» (Прот. 316). Здѣсь мы видимъ, что не софистъ предназначалъ цѣль своимъ воспитанникамъ, но сами ученики предполагали для себя достиженіе извѣстныхъ цѣлей, подобно тому какъ и Алкивиадъ и Критіасъ, когда посѣщали Сократа, сами для себя предположили при этомъ извѣстную цѣль... Во всякомъ случаѣ софистъ отвѣтственъ за средства, но ни какъ не за цѣль. Но каковы были тѣ средства, которыя сообщались софистами? Способность убѣждать вмѣстѣ съ нѣкоторымъ объемомъ необходимыхъ для этой способности знаній, быстрая память и ловкость въ употребленіи словъ, подчиненная контролю свободного публичнаго разбирательства или противодѣйствія противной стороны. Называть зломъ пріобрѣтеніе всего этого можно только при томъ несостоятельномъ предположеніи, по которому языкъ есть средство, предназначенное къ обману—предположеніе, противъ котораго я не могу ничего присовокупить къ тому, что говорится въ этомъ отношеніи у Аристотеля и Квинтилиана ¹⁾). Для насъ достаточно знать, что хотя софисты и не

1) Исторія Грота во французскомъ переводѣ Sadouy т. XII ст. 178—181 примѣч.

внушали своимъ воспитанникамъ честолюбивыхъ стремленій, однако не только не противоудѣйствовали подобнымъ стремленіямъ, напротивъ относились къ нимъ съ полнымъ одобреніемъ; софисты были даже того мнѣнія, что главнѣйшая заслуга того образованія, которое они хотѣли дать юношеству, заключается именно въ возможности достиженія помощью его честолюбивыхъ цѣлей въ обществѣ, такъ что если тѣ честолюбивыя намѣренія, съ которыми приходили юноши къ софистамъ, принадлежатъ имъ самимъ, то въ то же время безспорно и софисты не мало способствовали къ возбужденію въ юношествѣ подобныхъ стремленій къ почестямъ, славѣ, вообще къ личному успѣху въ обществѣ ¹⁾). Нельзя не согласиться съ тѣмъ замѣчаніемъ, которое высказываетъ о софистахъ Штриммель: софисты, говоритъ онъ, въ такомъ точно смыслѣ занимались обученіемъ добродѣтели, какъ ремесленники и техники занимаются своими спеціальностями. Отношеніе между потребностями общества и этими спеціальностями, вызванными тѣми потребностями и отвѣчающими имъ, таково, что причина и дѣйствіе при этомъ взаимно усиливаютъ себя: то, что было потребностію, вслѣдствіе искусственнаго удовлетворенія ея, дѣлается прихотью. Какъ есть потребность въ пищѣ, одеждѣ, жилищѣ и всѣхъ способахъ къ удовлетворенію ей, точно также всѣмъ людямъ нужны нѣкоторое количество ума, познаній, способности, чтобы править домомъ и усовершеншать его и чтобы умѣть обходиться съ другими. Поэтому, какъ скоро умные наблюдатели, анатомы и физиологи общественной жизни, замѣчаютъ эти натуральныя стремленія, которыя обнаруживаются преимущественно въ юношествѣ, и въ эксплуатаціи подобныхъ явленій находятъ для себя выгодное

1) Горгіасъ называетъ искусство говорить обо всемъ убѣдительно величайшимъ благомъ и причиною какъ свободы людей, такъ и власти ихъ надъ другими въ каждомъ городѣ. Горгіасъ 452.

средство къ собственному благосостоянію, то такіе люди со всѣмъ искусствомъ и умомъ занимаются своимъ ремесломъ и въ свою очередь оказываютъ вліяніе на социальное состояніе, которому они обязаны своимъ существованіемъ; подобныя явленія преимущественно обнаруживаются во всей ихъ свободѣ и полнотѣ въ подвижной демократіи ¹⁾). Нельзя высоко цѣнить то образованіе, которое незнаетъ для себя иной нормы, кромѣ удовлетворенія желаній и споспѣшествованія эгоистическимъ стремленіямъ людей ищущихъ его. Другіе, говоритъ Протагоръ, портятъ юношей, потому что они заставляютъ ихъ изучать науки не смотря на нежеланіе тѣхъ изучать науки... напротивъ, приходящіе ко мнѣ учатся только тому, для чего приходятъ. Я преподаю имъ науку благоразумія въ дѣлахъ домашнихъ, т. е. какъ лучше управлять собственнымъ домомъ, и въ дѣлахъ общественныхъ, какъ искуснѣе дѣйствовать и говорить о дѣлахъ города ²⁾). При такомъ характерѣ софистическаго образованія, конечно нельзя и ожидать отъ софистовъ опредѣленнаго нравственнаго міровоззрѣнія. Что касается матеріала, которымъ пользовались софисты для достиженія своихъ цѣлей, для развитія ораторскихъ и діалектическихъ способностей, то естественно, что такимъ матеріаломъ для софистовъ служили тѣ разнообразныя и неопредѣленныя представленія и мнѣнія, выросшія на почвѣ отечественныхъ преданій и учреждений общественныхъ, которыя находились въ обращеніи между простыми гражданами. Повѣстно, что въ нравственномъ отношеніи софисты передавали другимъ въ своихъ рѣчахъ и постановленіяхъ большею частію тѣже самыя представленія и мотивы, подъ вліяніемъ которыхъ находился каждый въ общественной жизни.—Однако формально реторическое на-

¹⁾ Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen 31 стр.

²⁾ Протагоръ 318.

правленіе, свойственное софистамъ, не могло неотразиться особеннымъ образомъ какъ на нихъ самихъ, такъ и на тѣхъ, которые учились у нихъ, въ отношеніи идей нравственныхъ. Если, какъ замѣчено у Грота, драматическая греческая повѣсть должна была имѣть могущественное дѣйствіе на умы общества, возбуждая дѣятельность мысли, то образованіе софистическое практиковалось именно въ такомъ направленіи, что еще болѣе могло содѣйствовать къ возбужденію подвижности мысли. Эта подвижность мысли у нѣкоторыхъ софистовъ выразилась въ свободномъ обращеніи съ вопросами нравственными, въ смѣломъ и самоувѣренномъ высказываніи тѣхъ практическихъ тенденцій, которыя возникали у софистовъ сами собою вслѣдствіе того мнѣнія, котораго держались на практикѣ, именно, что обо всемъ можно такъ и иначе говорить. Здѣсь въ особенности слѣдуетъ замѣтить то, что привычка руководить другихъ къ достиженію ихъ личныхъ цѣлей, возбуждая сильное желаніе это служеніе практическимъ потребностямъ другихъ обратить въ средство къ собственному благосостоянію, въ тоже время приводило софистовъ къ тому воззрѣнію, которое пытается свести всѣ человѣческія дѣйствія и стремленія къ одному началу—исключительно эгоистическаго интереса. Отсюда все, что въ установленіяхъ и условіяхъ общественной жизни является ограничивающимъ, стѣсняющимъ свободное развитіе эгоистическихъ побужденій,—все подобное казалось софистамъ ненатуральнымъ, искусственно изобрѣтеннымъ хотя также по внушенію тѣхъ же эгоистическихъ стремленій. Какъ въ умственномъ отношеніи мнѣнія софистовъ не имѣютъ опредѣленности и послѣдовательности по причинѣ отсутствія у нихъ яснаго различенія понятій объ истинномъ и ложномъ: такъ и въ отношеніи практическомъ софисты не въ состояніи были представить ни опредѣленныхъ началъ дѣйствованія, ни твердо установленной точки зрѣнія для сужденій о нравственномъ достоинствѣ стремленій и дѣйствій человѣ-

ческих. При опредѣленіи того, къ чему должно стремиться и чего избѣгать, что справедливо и что несправедливо, относительно подобныхъ вопросовъ софисты искали разрѣшенія трудностей въ простыхъ представлявшихся на первый взглядъ указаніяхъ человѣческой природы, наблюдая и заимствуя понятія о ней изъ явлесій той общественной жизни, которая ихъ окружала. Такимъ образомъ сужденія и стремленія софистовъ въ нравственномъ отношеніи натурально были ближайшимъ плодомъ той почвы общественно - національной жизни, на которой сама она была явленіемъ исключительно свойственнымъ національному характеру грековъ, при той гибкости, подвижности и воспримчивости ума и страсти къ слову, — при этихъ качествахъ національнаго характера, которыхъ ни одинъ народъ въ мірѣ не проявлялъ въ такой степени, какъ греки. Преданія и нравы, утвержденные временемъ въ національной жизни грековъ, мало благопріятствовали къ развитію нравственныхъ совершенствъ въ собственномъ смыслѣ, ибо имѣли преимущественно характеръ чувственности, тѣмъ болѣе, что и религіозныя представленія благопріятствовали скорѣе возбужденію и развитію чувственныхъ побужденій, нежели къ ограниченію ихъ. Не смотря на то, нельзя не видѣть въ общемъ складѣ греческой жизни присутствія лучшихъ побужденій человѣческой природы во всей ихъ первобытной чистотѣ и силѣ. Сознаніе человѣческаго достоинства, хотя и привязанное къ условнымъ преимуществамъ гражданства, а также сознаніе безусловной важности общественныхъ обязанностей было присуще каждому гражданину, какъ живое чувство, одушевлявшее его дѣятельность. Характеръ возрѣвній, свойственныхъ національному духу грековъ, представляетъ художественное сочетаніе фантазіи съ трезвымъ чувствомъ реальности, равновѣсіе между стремленіемъ къ идеальному и привязанностію къ земному, между порывомъ и спокойнымъ созерцаніемъ; въ характерѣ греческаго народа въ оди-

наковой мѣрѣ совмѣщаются воспримчивость и дѣятельная способность, элементы духовный и чувственный. Эта именно черта—равновѣсіе и гармоническое сліянiе силъ духовной и чувственной природы—составляетъ общее явленіе, повторяющееся во всѣхъ направленіяхъ національнаго развитія греческаго духа. Такъ греческая поэзія божественное и идеальное соверчала только въ осязательныхъ формахъ природы и въ живомъ образѣ человѣка. Природа вся въ глазахъ грековъ проникнута духовною живнiю; все полно боговъ, сказалъ Галестъ; она повсюду оживлена, преисполнена, населена духовными существами. Грекъ относился къ природѣ съ чувствомъ религіознаго благоговѣнія, ибо ведаѣ онъ видѣлъ присутствие боговъ. Для понятія о государствѣ греки нуждались въ чувственно опредѣленномъ представленіи. Государство въ понятіяхъ грека есть это небольшое общество, которое въ собраніяхъ на площадяхъ, въ торжественныхъ шествіяхъ, можетъ быть видимо заравъ и охвачено однимъ взглядомъ, и такое представленіе о государствѣ сохраняется еще у философовъ Платона и Аристотеля: по мнѣнію Аристотеля слишкомъ большая масса населенія не можетъ быть приведена въ порядокъ. Въ національной этикѣ грековъ мы видимъ тотъ же характеръ пластической выразительности и единства матеріальной и духовной стороны. Не смотря на преобладающій характеръ чувственности, свойственный нравамъ греческаго народа, чувственность не обременяла и не подавляла энергіи внутренней жизни. Это было здоровое равновѣсіе между чувствомъ натурального удовлетворенія и мѣрою нравственныхъ, идеальныхъ инстинктовъ. Наивный гуманизмъ эпоса, говоритъ Дункеръ, строгій образъ возрѣвнiй временъ аристократизма требуютъ только того, чтобы человѣкъ слѣдовалъ внутреннимъ побужденіямъ своей души, чтобы онъ раскрывалъ въ своей жизни внутреннее свое существо. Задача только въ томъ, чтобы во

всемъ сохранять умѣренность, стремиться къ облагороженію натуральныхъ побужденій, въ самообладанію и господству надъ страстями. Ограниченіе эгоистическихъ побужденій требуется настолько, насколько это нужно, чтобы одинъ признавалъ права другаго, чтобы всякій отдѣльный членъ подчинялся порядку семейной и общественной жизни, могъ проникнуться духомъ жизни домашней и обязанностями общезитія.... Идеаль грековъ есть полный человѣкъ въ состояніи совершеннаго тѣлеснаго благосостоянія и красоты, когда съ бодростію физическихъ силъ соединяется свободное и искусное обладаніе членами своего тѣла,—человѣкъ наслаждающійся сознаніемъ полноты своей жизни и силы. Отсюда объясняется, почему греки такъ много заботились о всестороннемъ развитіи силъ физическихъ, красоты тѣла, быстроты и подвижности въ проявленіи силъ. Идеаль прекраснаго и добраго человѣка *καλὸς κἀγαθὸς*, одушевленнаго благороднымъ настроеніемъ въ исполненномъ силы и всесторонне развитомъ тѣлѣ,—былъ всеобщій. Но эта всеобщность идеала ограничивалась стремленіемъ къ тому, чтобы не просто быть прекраснымъ и добрымъ человѣкомъ въ показанномъ смыслѣ, но осуществить его въ средѣ извѣстныхъ, опредѣленныхъ отношеній, въ этомъ именно обществѣ, въ этомъ государствѣ. Идеаль прекраснаго и добраго человѣка у грековъ означалъ прекраснаго и добраго гражданина въ греческомъ государствѣ. ¹⁾ Но тѣ черты греческаго духа, на которыя мы здѣсь указали, не были ясно сознанными, выработанными опытомъ и размышленіемъ убѣжденіями, напротивъ онѣ непосредственно заключались въ задаткахъ природы греческаго народа и обнаруживались въ его жизни какъ естественныя расположенія и склонности, развившіяся частію подъ вліяніемъ историческихъ условій, преимущественно же подъ вліяніемъ

¹⁾ Geschichte des Alterthums, Max Duncker. Dritter Band s. 607—614.

особенностей мѣстныхъ. Въ совокупности своей эти черты образуютъ тотъ особенный складъ греческой національной жизни, который называютъ обыкновенно греческимъ объективизмомъ. Объективизмъ греческаго національнаго духа состоитъ въ томъ, что греки сообразовались во всемъ съ требованіями натурального порядка и условіями жизни, данными въ самой природѣ вещей, независимо отъ внутреннихъ субъективныхъ движеній и стремленій, порождаемыхъ искусственными порядками жизни. Близость греческаго народа къ природѣ имѣла слѣдствіемъ именно то, что и во внутреннемъ духовномъ строѣ греческой національности отразились тѣже черты порядка, стройности и силы, которая представляетъ повсюду природа, въ особенности та, среди которой жили греки. Грекъ стремился во всѣхъ отношеніяхъ къ возможно полному осуществленію того, что должно быть по самой природѣ вещей: его субъективная воля была скована этимъ естественнымъ стремленіемъ къ развитію въ жизни натуральныхъ побужденій: онъ былъ преданъ всецѣло, безъ всякаго слѣда сомнѣнія и умышленнаго анализа, тѣмъ началамъ гражданскаго существованія, которая образовались подъ вліяніемъ историческихъ и климатическихкихъ условій, стремясь всегда только къ возможно полному развитію ихъ и преодоленію встрѣчавшихся при этомъ препятствій. Едвали гдѣ съ такою очевидностію можно прослѣдить связь національнаго развитія съ натуральными условіями существованія, какъ въ исторіи грековъ. Понятно отсюда, что если и въ нравственномъ отношеніи, по причинѣ того же натурального характера въ развитіи грековъ, чувственность есть преобладающій мотивъ, то въ то же время проникновеніе чувственности духовнымъ элементомъ и ограниченіе ея послѣднимъ, является столь же естественнымъ слѣдствіемъ чувства красоты, мѣрности, опредѣленности, которое постоянно пыталось у грековъ близостію ихъ къ природѣ. Идея красоты, гар-

вѣи, порядка, мѣрности была для грековъ высшимъ натуральнымъ закономъ. Идея эта постоянно высказывается въ тѣхъ многихъ изреченіяхъ и образцахъ жизни добродѣтельной, едставленныхъ или въ видѣ повѣствованій о гражданскихъ блестяхъ миѳическихъ личностей, или въ формѣ теоретическаго начертанія идеальнаго образа жизни, которыя мы находимъ у поэтовъ и мудрецовъ греческихъ. Такъ общезвѣстно было въ Греціи древнее изреченіе: *ничего слишкомъ*. Вся нравственная философія пифагорейцевъ построена на идеѣ гармоніи, которая, по основному воззрѣнію пифагорейской философіи, есть всеобщій законъ міровой жизни. Какъ идея красоты, порядка, гармоніи, которая была господствующимъ мотивомъ стремленій, симпатій и антипатій въ нравахъ древней Греціи, имѣла характеръ непосредственнаго, натурального впечатленія, или чувства, то поэтому и тѣ изреченія и очерки нравственныхъ идеаловъ въ духѣ греческаго народа, которые записаны были поэтами и мудрецами позднѣйшимъ временамъ Греціи, суть ничто иное, какъ непосредственныя созерцанія, выраженныя въ пластической формѣ миѳа, сказанія или же въ видѣ предписаній: аналитической дѣятельности мышленія здѣсь еще нѣтъ. Первые опыты критическаго анализа и обобщеній въ области нравственныхъ идей, правда слишкомъ несовершенныя, но причинѣ отсутствія яснаго сознанія о методахъ логическаго мышленія, мы встречаемъ у софистовъ. Мы видѣли, что у софистовъ не было яснаго сознанія началъ теоретической умственной дѣятельности, небыло у нихъ болѣе или менѣе опредѣленныхъ понатій о томъ, въ чемъ состоитъ познаніе, какъ оно достигается и чѣмъ обуславливается его истинность; въ этомъ отношеніи софисты не шли далѣе общаго, неопредѣленнаго смысла, не смотря на то, что въ прежней философіи были относительно этого недостаточныя конечно, но во многихъ случаяхъ меткія и

сообразныя съ существомъ дѣла указанія. Но что касается идей нравственно-практическихъ, то софисты и этого не имѣли. Для того, чтобы правильно судить о значеніи софистовъ, надобно помнить, что относительно нравственно-практическихъ вопросовъ жизни, которые естественно возбуждались вслѣдствіе вліянія политикъ, поэзіи и философіи на общество, софисты неимѣли ничего въ прежней исторіи развитія греческой жизни, кромѣ неопредѣленнаго и многосложнаго матеріала разнообразныхъ чувствъ, стремленій, симпатій и антипатій, одобрительныхъ и неодобрительныхъ сужденій, которыя группировались около того или иного дѣйствія и соединялись съ тѣмъ или другимъ выраженіемъ, обозначающимъ цѣлый рядъ дѣйствій извѣстнаго рода. На практикѣ неопредѣленность, неразграниченность выраженій языка, обозначающихъ какъ дѣйствія, такъ и сужденія объ нихъ, конечно ни мало не препятствовали опредѣленности дѣйствій и болѣе или менѣе согласной оцѣнкѣ ихъ, потому что какъ дѣйствія такъ и сужденія объ нихъ въ общемъ сознаніи не основывались на смыслѣ и значеніи выраженій, употреблявшихся въ подобныхъ случаяхъ; совершенно на оборотъ: содержаніе словъ, служившихъ къ обозначенію нравственныхъ идей, заимствовалось отъ свойствъ и практическихъ условій поступка и сопровождающаго его чувства одобренія или неодобренія, между тѣмъ въ теоріи опредѣленіе дѣйствій и сужденіе объ немъ зависятъ отъ ясности понятій, относящихся къ этому дѣйствію. Отсюда объясняется, почему всякій могъ безошибочно сказать, что на практикѣ означаетъ извѣстное выраженіе, что разумѣется напр. подъ благочестіемъ въ дѣйствительности, но никто не въ состояніи былъ опредѣлить, что такое благочестіе не какъ дѣйствіе, а какъ понятіе обнимающее цѣлую совокупность дѣйствій извѣстнаго рода при всѣхъ возможныхъ условіяхъ..., почему одно дѣйствіе въ одномъ случаѣ одобряется, а въ дру-

гомъ осуждается, не смотря на тожество имени. Мы видѣли, что нравственныя побужденія, дѣятельныя стремленія и сопровождающія ихъ представленія держались главнымъ образомъ на неопредѣленномъ въ логическомъ отношеніи, хотя имѣли естественную крѣпость, представленія красоты, порядка, гармоніи, благоразумія и соразмѣрности. Естественно, что первые опыты рефлексивной дѣятельности мышленія, первыя попытки найти болѣе или менѣе ясныя для логическаго сознанія опредѣленія о томъ, что справедливо и что несправедливо, къ чему должно стремиться и чего избѣгать, что добродѣтельно и что порочно, должны были оказаться разрушительными по отношенію къ привычнымъ, но совершенно наивнымъ представленіямъ и сужденіямъ относительно мотивовъ и фактовъ практической дѣятельности. При логической обработкѣ понятій требовалось признать что либо опредѣленное за исходный пунктъ и опираясь на немъ послѣдовательно развивать рядъ сужденій. Понятно, что пытаясь удовлетворить этой потребности, нельзя было удержать въ логическихъ комбинаціяхъ той сложности неопредѣленныхъ мотивовъ, которыми на практикѣ въ каждомъ данномъ случаѣ опредѣлялся выборъ дѣйствія подъ преобладающимъ вліяніемъ стольже неопредѣленного и мало доступнаго для логическаго анализа чувства красоты. Очевидно было съ перваго взгляда только то общее различіе въ практическихъ мотивахъ дѣйствій, по которому одно желательно, а другое не желательно, различіе, которое происходитъ изъ различнаго отношенія къ нашему эгоистическому чувству ожидаемыхъ послѣдствій при всякомъ данномъ дѣйствіи. Именно то, что общаесть нашимъ натуральнымъ потребностямъ и желаніямъ удовлетвореніе, съ которыми соединяется чувство удовольствія, естественно является предметомъ стремленій; напротивъ все, требующее нѣкотораго насилія надъ побужденіями нашей природы, что приноситъ съ собой чувство неудовольствія, избирается для дѣятельности съ трудомъ и

только въ слѣдствіе болѣе или менѣе далекихъ соображеній. Ничего нѣтъ удивительнаго поэтому въ томъ, что въ первыхъ попыткахъ сдѣлать отчетъ о нравственныхъ побужденіяхъ и дѣляхъ человѣческой дѣятельности мы встрѣчаемъ у софистовъ стремленіе основать практическую дѣятельность человѣка на эгоистическихъ побужденіяхъ чувственной природы, при чемъ въ этихъ опытахъ мы видимъ тѣже качества наивной послѣдовательности, искренности, отсутствіе всякихъ сдѣлокъ и уступокъ какому либо постороннимъ побужденіямъ, которыхъ софисты не сознавали въ себѣ ясно,—все то, что характеризуетъ греческую національную нравственность и жизнь вообще. Надобно замѣтить, что какъ воспитательная дѣятельность софистовъ представляетъ двѣ стороны—реторическую и деалектическую, такъ и въ отношеніи ихъ къ практическимъ вопросамъ жизни нельзя не видѣть двойнаго характера. Одни изъ софистовъ избирали древніе поэтическіе образы и сказанія, заключавшія въ себѣ элементъ поучительный, или же при случаѣ пользовались ими исключительно для реторической обработки; и понятно, что при такомъ отношеніи къ предмету, софисты въ подобныхъ случаяхъ собственно ничего новаго не высказывали, а только пріучали смотрѣть на древніе поэтическіе образы съ точки зрѣнія популярной морали ¹⁾. Другіе же разсматривали вопросы нравственные независимо отъ того, какъ относилась къ нимъ народная этика, подвергали эти вопросы болѣе или менѣе логическому анализу и такимъ образомъ доходили до самостоятельныхъ выводовъ. Для насъ конечно важнѣе опыты послѣдняго рода и потому мы коснемся ихъ здѣсь. Вотъ какъ нѣкоторые рѣшали вопросъ о томъ, что та-

¹⁾ Можно указать, какъ на примѣры такого рода обработки древнихъ мифовъ, на рассказъ Продика о Гераклѣ, избирающемъ дорогу жизни (Хен. Мет. II, 1). въ русскомъ переводѣ см. Штоля, Мифы классич. древности (1,86),—и на изъясненіе мифа о Прометѣѣ Прот. Горюмъ. Prot. Plat. 320.

кое справедливость. Дѣлая различіе между природою и положительнымъ закономъ, Каликлъ высказываетъ мысль, что по закону дѣлать несправедливое ненавистиѣе, нежели переносить несправедливость, между тѣмъ какъ по природѣ наоборотъ. Терпѣть несправедливое, говоритъ онъ, слѣдуетъ предоставить рабамъ, которые недостойны жизни и молчаливо должны переносить обиды. Постановленія закона ничто иное, какъ измышленіе слабыхъ въ защиту себя противъ сильныхъ, ибо, слѣдуя этимъ постановленіямъ, первые одобряютъ послѣднихъ въ случаѣ если они оказываются слабыми и недѣлаютъ того что могутъ, и наоборотъ осуждаютъ ихъ, если тѣ поступаютъ такъ, какъ того требуетъ право сильнаго. Природа ясно требуетъ, чтобы лучшій имѣлъ больше и чтобы сильнѣйшій господствовалъ надъ слабѣйшимъ, такъ что справедливость и сила по натуральному закону, тождественны. Истина этого положенія доказывается и образомъ жизни другихъ живыхъ существъ, равно какъ исторіею человѣческихъ обществъ ¹⁾). Подобнымъ же образомъ высказывается Эразимахъ. Справедливый или сообразный съ законами образъ дѣйствій есть тотъ, который имѣетъ цѣлю—служить пользѣ того, кто имѣетъ власть, ибо власть постановляетъ законы, заботясь при этомъ о томъ, чтобы исполненіе ихъ было для нея выгодно. Разсматривая дѣло съ практической точки зрѣнія, слѣдуетъ поѣтому утверждать, что называемое справедливостью, или законностію, есть дѣйствительное благо только для людей обладающихъ властью. Жизнь на каждомъ шагу подтверждаетъ это положеніе: какъ скоро два или нѣсколько предпринимаютъ одно и то же, то справедливый всегда остается въ убыткѣ; при увеличеніи подаей справедливый всегда больше платитъ, чѣмъ несправедливый, а въ случаѣ раздѣла первый всегда получаетъ менѣе

¹⁾ Горгіасъ 483.

последняго; въ службѣ государству справедливый пренебрегаетъ своими личными дѣлами, заботясь объ общемъ благѣ и возбуждаетъ чрезъ то вражду противъ себя друзей и родственниковъ; наконецъ несправедливость большею частію соединяется съ величайшимъ счастіемъ, справедливость же наоборотъ, влечетъ за собою однѣ бѣдствія. Игакъ справедливость не добродѣтель, а скорѣе глупость и то, что называютъ несправедливостію, не есть порокъ, но мудрая расчетливость¹⁾. По поводу замѣчаній, высказанныхъ здѣсь, Главконъ говоритъ, что, слушая Эразимаха и тысячи другихъ, онъ недоумѣваетъ относительно того, дѣйствительно ли лучше, т. е. полезнѣе быть справедливымъ, чѣмъ несправедливымъ; желая убѣдиться въ преимуществѣ справедливости, онъ требуетъ доказательствъ въ выгоды ея. Чтобы дать Сократу поводъ съ наибольшою силою доказать пользу справедливости, Главконъ беретъя превознести человѣка несправедливаго, высказывая въ этомъ случаѣ очевидно то, что говорятъ, по его собственнымъ словамъ, тысячи людей. Если мы различаемъ три рода благъ, говоритъ онъ,—тѣ которыя мы любимъ и желаемъ ради ихъ самихъ, другія, которыя мы любимъ какъ ради ихъ, такъ и по причинѣ слѣдствій, отъ нихъ происходящихъ, наконецъ тѣ, которыя мы любимъ единственно ради послѣдствій: то ясно что большая часть людей справедливость причисляетъ къ третьему виду благъ, ибо справедливость предпочитается ради похвалы и славы соединенной съ нею; саму же по себѣ ее избѣгаютъ. При этомъ ссылаются на происхожденіе справедливости. Отъ природы, говорятъ, дѣланіе несправедливаго есть благо, напротивъ испытывать несправедливость—зло. Но какъ послѣднее чаще случается, и такъ какъ въ обществѣ, гдѣ каждый желаетъ поступать несправедливо, но не хочетъ переносить не-

¹⁾ Респуб. Плат. 343 и 344.

справедливостей, безъ сомнѣнія никто не въ состояніи совершенно избѣгнуть послѣдняго, и слѣдовательно никто никогда не можетъ достигнуть исполненія своихъ желаній, то поэтому предпочли избрать условіе, которымъ исключались бы тотъ и другой случай, такъ какъ одинъ нежелателенъ, а другой невозможенъ, именно согласились въ томъ, чтобы ни дѣлать несправедливостей, ни терпѣть ихъ, и справедливость есть ничто иное, какъ слѣдствіе такого соглашенія. Съ этой точки зрѣнія устанавливаются законы и договоры, этимъ опредѣляется какъ дозволенное, такъ и то, что запрещается, и сущность справедливаго, законнаго состоитъ только въ томъ, чтобы соблюдать средину между двумя крайностями, между лучшимъ—дѣланіемъ несправедливостей и худшимъ—перенесеніемъ несправедливостей. Такимъ образомъ справедливость одобряется только по необходимости, и потому устройство общественной жизни въ видахъ справедливости есть насильственное, ибо было бы безуміемъ недѣлать несправедливаго, когда имѣется достаточная для того сила. И тотъ, кто поступаетъ справедливо, если бы имѣлъ полную свободу, вѣроятно воспользовался бы ею для того, чтобы дѣлать несправедливое. Затѣмъ указывается на практику жизни въ доказательство того, что человекъ несправедливый всегда счастливѣе справедливаго, а также на поетовъ, которые только похвалами и угрозами хотятъ возбудить любовь къ справедливости, при чемъ справедливость противопоставляется у нихъ, какъ нѣчто трудно достижимое, несправедливости, которая легка и пріятна. Притомъ же и жрецы поддерживаютъ склонность къ несправедливости своимъ ученіемъ, что человекъ богатый, хотя и несправедливый, можетъ умиловити боговъ дорогими жертвами. Неудивительно послѣ этого, что юношество ни въ обществѣ людей, ни посредствомъ религіи не научается любить справедливость, напротивъ скорѣе пріучается предпочитать господствующій надъ

всѣмъ призракъ истины. Не удивительно, если и лучшій человекъ, любящій справедливость, при такихъ обстоятельствахъ не можетъ устоять противъ всеобщаго предпочтенія несправедливости ¹⁾).

Удивительно повидимому здѣсь то, какимъ образомъ подобныя теоріи могли существовать и открыто высказываться въ греческомъ обществѣ, гдѣ, какъ извѣстно, въ высшей степени были развиты общественныя склонности и гдѣ благо общества, общіе интересы отечества для каждаго гражданина были выше всего. Не странно ли то, что софисты, воспитатели юношества и представители общества, могли проводить мнѣнія, обнаруживающія крайнія противообщественныя тенденціи? По мнѣнію Грота, подобныя взгляды, приводимые у Платона какъ дѣйствительно принадлежащія извѣстнымъ лицамъ, не болѣе какъ его вымыслы, ибо бессмысленно и невозможно допустить, чтобы кто нибудь отважился подобныя воззрѣнія провозглашать въ Аѣнахъ предъ гражданами, которые такъ ревниво оберегали и такъ гордились своими демократическими учрежденіями. Конечно, едвали могъ всякій безнаказанно высказываться подобнымъ образомъ предъ народнымъ собраніемъ, или судилищемъ, однако можно положительно утверждать, что состояніе аѣнской демократіи было именно таково, что допускало открытое высказываніе мнѣній, подобныхъ приведеннымъ выше: открывъ полный просторъ индивидуальной свободѣ, она естественно способствовала тѣмъ къ пробужденію наряду съ благородными силами стремленій эгоистическихъ и дикихъ; демократія могла служить поводомъ къ тому, что наиболѣе смѣлыя, но въ то же время преданныя грубымъ побужденіямъ личности стремились къ полному личному обладанію всѣми тѣми правами, которыя принадлежали цѣлому народу, и такимъ

¹⁾ Респуб. 357 и далѣе.

образомъ хотѣли бы демократію цѣлаго народа превратить въ демократію индивидуальную. Это именно мы и видимъ въ требованіи, которое нерѣдко повторяется въ это время въ Афинахъ, чтобы каждый дѣйствовалъ по своимъ желаніямъ и сообразно своей силѣ. Кромѣ того Сократъ въ Горгіасѣ говорить, что въ Афинахъ господствуетъ величайшая свобода рѣчи (461). Стоитъ припомнить, какъ часто и какъ открыто Сократъ осуждалъ афинскую демократію, а также то, что онъ говоритъ въ своей защитительной рѣчи предъ судьями, и если при этомъ взять во вниманіе, что Сократа никто не осуждалъ за такіа рѣчи, то высказанное Гротомъ замѣчаніе еще болѣе теряетъ свою силу. И самъ Гротъ вотъ что говоритъ, по поводу осужденія Сократа. «Имѣя въ виду, говоритъ онъ, ненависть столь сильную какъ по количеству, такъ и по качеству образовавшихся ее элементовъ, нельзя не удивляться, что Сократъ могъ столь долгое время оставаться среди общества для того, чтобы еще болѣе увеличивать ее и что обвиненіе Мелита могло случиться только въ позднѣйшую пору жизни Сократа, между тѣмъ какъ оно одинаково было уместно и прежде, такъ какъ щекотливый характеръ афинянъ въ отношеніи къ обвиненіямъ религіознымъ былъ вполне извѣстенъ. Въ этомъ случаѣ истина состоитъ въ томъ, что какъ одного только человѣка знаемъ мы въ исторіи такого, который посвятилъ всю свою жизнь дѣлу критическаго испытанія людей, предлагая имъ вопросы, такъ точно одинъ только существовалъ городъ, по крайней мѣрѣ въ древнемъ мірѣ, гдѣ этотъ человѣкъ могъ въ продолженіе двадцати пяти лѣтъ, не подвергаясь опасности, безнаказанно оставаться вѣрнымъ своему призванію,—и такимъ городомъ были Афины. Только благодаря либеральному духу, утвердившемуся вслѣдствіе демократическаго чувства въ Афинахъ, благородная эксцентричность Сократа не встрѣчала столь долгое время противодѣйствія со стороны многочисленныхъ его

враговъ ¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ вотъ что говоритъ Гротъ о свободѣ, господствовавшей въ Аѣнахъ. По поводу надгробной рѣчи Перикла, въ которой онъ изображаетъ широкую свободу и преимущество общественной жизни въ Аѣнахъ, сравнительно съ другими государствами, Гротъ высказываетъ слѣдующія замѣчанія. Рѣчь Перикла можетъ служить лучшимъ средствомъ въ повѣрѣ того мнѣнія, которое часто высказывается безъ достаточнаго обсуждения, именно, что древнія общества личностію жертвовали государству и что только въ новѣйшія времена индивидуальной дѣятельности предоставлена свобода въ надлежащей мѣрѣ. Это справедливо относительно Спарты, равнымъ образомъ это мнѣніе истинно въ отношеніи къ идеальнымъ обществамъ, которыя изображаютъ Платонъ и Аристотель, но оно совершенно ложно относительно аѣнской демократіи.. Безспорно, когда Периклъ изображаетъ свободу въ аѣнской жизни, то ему представлялось при этомъ сравненіе общественной жизни въ Аѣнахъ съ ограниченностію и строгостію Спарты, и слѣдовательно его положенія относительно свободы въ Аѣнахъ, надобно предполагать, были высказаны имъ въ преувеличенномъ смыслѣ подъ влияніемъ этого контраста. Но если даже сдѣлать эту уступку, та настойчивость, съ какою онъ говоритъ о свободѣ мысли и дѣйствія въ Аѣнахъ, гдѣ не знали не только чрезмѣрнаго насилія со стороны закона, но даже практической нетерпимости частныхъ лицъ во взаимныхъ ихъ отношеніяхъ и тиранніи большинства надъ отдѣльными личностями, отличавшимися отъ него вкусами и занятіями, эта настойчивость даетъ замѣтить одну изъ особенностей національнаго характера, отъ которой существенно зависѣло интеллектуальное развитіе эпохи. Национальному характеру грековъ въ высокой степени свойственна была терпимость

1) G. Grote, Histoire de la Grèce, XII, 310.

по отношенію ко всѣмъ различіямъ положительнаго движенія. Отличительныя побужденія въ каждой душѣ могли свободно развиваться и приносить плодъ, не будучи подавляемы мнѣніемъ другихъ и не будучи приводимы къ насильственному однообразію съ какимъ либо принятымъ типомъ. Антипатіи противъ какихъ бы то нибыло личныхъ стремленій не входили въ привычную нравственность гражданина. Если столь большое число причинъ, возбуждающихъ человѣческую ненависть, теряли чрезъ это свою дѣйствующую силу и если общество въ слѣдствіе того было болѣе пріятнымъ, образовательнымъ и воодушевляющимъ, то всѣ задатки производительнаго духа находили въ этой атмосферѣ наибольшую степень возбужденія. Въ предѣлахъ закона, который конечно также вѣрно соблюдался въ Афинахъ, какъ и во всякомъ другомъ мѣстѣ въ Греціи, движенія, вкусы и даже эксцентричности индивидуальныя, были встрѣчаемы съ терпимостію вмѣсто того, чтобы служить цѣлью сарказмовъ со стороны сосѣдей или враждебнаго общества... Эта свобода въ проявленіи индивидуальной дѣятельности, которой не угрожали ни принудительная власть закона, ни тиранія ревниваго мнѣнія, конечно болѣе свойственна демократіи, (гдѣ нѣтъ одного властелина избраннаго и гдѣ нѣтъ также многихъ, которые бы имѣли авторитетъ для всѣхъ другихъ и всему давали бы тонъ), нежели всякой другой формѣ правительства. Но даже въ демократіяхъ такая свобода—рѣдкое явленіе. Ни одна изъ правительственныхъ формъ новѣйшаго времени, ни демократическая, ни аристократическая или монархическая не представляютъ ничего подобнаго той картинѣ широкой терпимости въ отношеніи къ разногласіямъ общественнымъ и подвижности индивидуальнаго вкуса, какую мы находимъ въ рѣчи государственнаго мужа Афинъ ¹⁾. Точно

¹⁾ G. Grote, Histoire de la Grèce—VIII, 179—180.

также Платонъ рельефными чертами изображаетъ намъ свободу, свойственную демократіи, но только въ иномъ духѣ; безъ сомнѣнія черты эти взяты имъ съ природы. Демократія, по изображенію Платона, это такое государство свободы въ словѣ и дѣлѣ, въ которомъ каждый можетъ устраивать жизнь по своимъ желаніямъ и которое при всемъ различіи людей, присволяетъ однакожъ всѣмъ нѣкоторое равенство. Въ демократіи находятся люди всѣхъ возможныхъ видовъ и характеровъ: она подобна плащу, разукрашенному пестрыми цвѣтами и потому, какъ женщины и дѣти считаютъ подобную одежду прекрасною, призвается многими прекраснѣйшимъ изъ всѣхъ учреждений. Можно сказать, что демократія—это цѣлый складъ учреждений, изъ котораго каждый по своему вкусу можетъ дѣлать выборъ. Вполнѣ зависеть отъ тебя, хочешь ли принадлежать къ повелѣвающимъ, не имѣя къ тому способности, или же къ повинующимся; когда другіе ведутъ войну, можешь оставаться дома, а когда миръ надобѣлъ, то можно начать войну... Если ты присужденъ къ изгнанію, то можешь оставаться на своемъ мѣстѣ, потому что за этимъ никто не слѣдитъ. Никто также не обращаетъ вниманія на такія мелочи: воспитываешь ли своего сына и какъ, да это и не нужно, потому что можно братья за какія угодно дѣла, лишь бы только обо всемъ думать, какъ думаетъ народъ... Безъ знанія, безъ воспитанія, безъ правилъ, оберегающихъ душу человѣка, демократъ остается не защищеннымъ противъ увлеченія живыми и обольстительными рѣчами и мнѣніями. Простота чувства и желаніе лучшаго постепенно исчезаютъ, а на мѣсто ихъ проникаютъ въ душу обманчивыя мысли, порождая необузданность и безстыдства. Постыдныя дѣла называются благовоспитанностію, необузданность свободою, распутство великолѣпіемъ, безстыдство именуютъ мужествомъ. Если такой человѣкъ сдѣлается старѣе, а вмѣстѣ съ тѣмъ прежнія пожеланія и страсть къ

удовольствіямъ утрачиваютъ надъ нимъ нѣкоторую силу, тогда возникаютъ въ его душѣ лучшія стремленія, которыя прежде были подавлены необузданностію, но наряду съ ними постоянно прорываются также и привычныя склонности къ распутству и необузданности. Такъ образуется теорія, по которой такой человекъ всѣ чувства и желанія, не различая добрыхъ отъ худыхъ, признаетъ равно законными и ведетъ жизнь соотвѣтственно этой теоріи, переходя отъ однихъ удовольствій и развлеченій къ другимъ. Сегодня онъ пируетъ, наслаждаясь музыкой, завтра будетъ довольствоваться водою и станетъ изнувать себя; то онъ занятъ гимнастикой, то предается удовольствію ничего недѣланія, то напускаетъ на себя важность философа, но больше всего занятъ политикою и при этомъ въ рѣчахъ и на практикѣ дѣлаетъ постоянные скачки, то обнаруживаетъ ревность къ войнѣ, то увлекается торговлею и страстью къ пріобрѣтенію. Такимъ образомъ жизнь демократа не представляетъ ни внутренняго порядка, ни умѣренности, но по многосторонней пестротѣ чувствъ, желаній, мнѣній и дѣйствій демократъ вполне уподобляется демократіи въ цѣломъ ¹⁾. Такимъ образомъ несомнѣнно существовала во времена софистовъ въ Афинахъ возможность открыто высказывать и такія мнѣнія какъ тѣ, которыя приписываются Платономъ Каликлу и Θразимаху. Вопросъ, дѣйствительно ли тѣ сужденія принадлежать именно этимъ личностямъ, въ настоящемъ случаѣ не имѣетъ большой важности; достаточно для насъ знать, что подобныя сужденія могли быть высказываемы тогда кѣмъ бы то ни было. Однако и при этомъ еще остается недоумѣніе, какимъ образомъ возникли тѣ тенденціи совершенно противообщественнаго характера, которыя высказываются въ приведенныхъ выше воззрѣніяхъ относительно справедливости? Какова бы ни была сво-

¹⁾ Политика Плат. 537—562.

бода мысли и дѣйствія въ Аѳинахъ, однако несомнѣнно общественные интересы были всегда преобладающими, можно сказать даже исключительными мотивами дѣятельности каждаго гражданина, такъ что Гротъ въ этомъ случаѣ совершенно справедливо выражается, говоря, что только въ границахъ закона, въ предѣлахъ положительнаго развитія, гражданинъ въ Аѳинахъ пользовался полною свободою; между тѣмъ воззрѣнїя Каликла и Эразимаха въ отношенїи къ стремленїямъ общественнымъ имѣютъ характеръ отрицательный. Правда Гротъ говоритъ въ то же время, что мнѣнїе, по которому въ древнихъ обществахъ личность была принесена въ жертву общественнымъ интересамъ, совершенно ложно въ отношенїи Аѳинъ, но это конечно онъ говоритъ не въ томъ смыслѣ, чтобы свобода личности могла простирается до возможности отрицанїя во имя личныхъ интересовъ коренныхъ началъ общественной жизни. Гротъ безъ сомнѣнїя хочетъ сказать только, что служба интересамъ общества и будучи связанъ съ нимъ, каждый гражданинъ въ то же время не терялъ возможности дѣйствовать и высказываться согласно съ своими личными склонностями и убѣжденїями, однакожъ такъ, чтобы эти убѣжденїя и стремленїя не были въ противорѣчїи съ основными условїями общества. Однимъ словомъ несомнѣнно, что въ древности и именно въ Аѳинахъ свобода личности оригинальнымъ образомъ совмѣщалась съ подчиненностїю полною каждаго члена общества— въ отношенїи къ цѣлому. Вотъ почему, смотря на свободу и равнообравїе въ проявленїи личныхъ особенностей, историки не могутъ неудивляться той самостоятельности, какая была предоставлена тогда личности и въ то же время, если посмотрѣть на преобладающее значенїе въ жизни каждаго интересовъ общественныхъ, на всецѣлую преданность гражданина цѣлямъ общества, то съ этой стороны представляется легко та мысль, что личность въ древности совершенно терялась въ

обществѣ, что дѣятельнымъ и движущимъ началомъ вездѣ является общество, а не отдѣльная личность. Цѣлое, по выраженію Аристотеля, прежде своихъ частей, ибо первымъ условливается бытіе послѣднихъ; такъ точно и въ отношеніи въ человѣку общество существуетъ прежде отдѣльнаго лица въ томъ смыслѣ, что послѣднее вполнѣ зависимо отъ перваго какъ часть въ отношеніи къ цѣлому. Является вопросъ—какъ произошло и какимъ образомъ могло осуществиться соединеніе столь противоположныхъ повидимому началъ: личной свободы и съ другой стороны безусловнаго подчиненія личности обществу? Мы указали выше на общія характеристическія черты національнаго духа грековъ. Сущность этого характера заключается въ стремленіи къ полному всестороннему развитію силъ, положенныхъ въ природѣ человѣка. Это общее стремленіе, естественно, въ каждомъ индивидуумѣ обнаруживалось какъ побудительное чувство, руководившее cadaго къ проявленію въ жизни всѣхъ своихъ индивидуальныхъ особенностей. Такимъ образомъ въ самомъ характерѣ грековъ заключалось начало многосторонняго и разнообразнаго развитія. Начало это выразилось уже въ томъ, что греческая нація раздробилась на множество отдѣльныхъ обществъ и каждое общество жило своею индивидуальною жизнью; то же самое было и въ предѣлахъ одного отдѣльнаго общества, и здѣсь то же было разнообразіе индивидуальныхъ типовъ. Такимъ образомъ стремленіе къ индивидуальной свободѣ заключалось въ самой природѣ грековъ. Но эта свобода ограничивалась только правомъ на индивидуальное развитіе, которое каждый отдѣльный членъ какъ и отдѣльное общество стремились, не смотря ни на что, удержать за собою. Свобода эта очевидно имѣетъ совершенно натуральный характеръ; жизнь грека была свободна въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ о свободномъ и прихотливомъ развитіи произведеній природы, при существованіи благопріятствующихъ этому развитію усло-

вій. Поэтому, съ другой стороны, какъ въ природѣ, не смотря на разнообразіе индивидуальныхъ типовъ, существуетъ общая связь между ними, такъ и въ исторіи грековъ не только отдѣльными общества чувствуютъ свое близкое родство и стремятся выразить этотъ общій союзъ въ нѣкоторыхъ общихъ для всѣхъ учрежденіяхъ, но и въ частности, въ каждомъ обществѣ всецѣло былъ преданъ общимъ интересамъ каждый отдѣльный членъ его. вмѣстѣ съ натуральнымъ побужденіемъ къ индивидуальному развитію и къ достиженію счастливой и самодовольной жизни путемъ этого развитія, въ каждомъ членѣ общества всегда сохранялось то убѣжденіе, что онъ, какъ часть цѣлаго, можетъ удержать за собою это натуральное право на индивидуальное развитіе и стремленіе къ счастію только въ цѣломъ. Соответственно этому принципу, т. е. убѣжденію, что всякій гражданинъ можетъ существовать и достигать счастія только въ своемъ обществѣ, цѣль греческой жизни, какъ говоритъ Бернгарди ¹⁾, одинъ изъ ученѣйшихъ исследователей древности, цѣль греческой жизни и въ общественномъ законодательствѣ и по теоріи философовъ, полагается въ осуществленіи справедливости: справедливость должна опредѣлить власть и повиновеніе по мѣрѣ способностей и въ духѣ преданія. Почвою, на которой должна осуществиться справедливость, было гражданство, вовнѣ оно удерживаетъ противоположность между самостоятельными европейцами и поработченными азіатами, у которыхъ безграничная власть деспота господствуетъ надъ безправными рабами, но внутреннее существо его состоитъ въ соглашеніи двухъ элементовъ—личной свободы и преданности отечеству... Равновѣсіе этихъ двухъ элементовъ было необходимымъ условіемъ для того, чтобы общіе интересы отечества не только не противорѣчили достиженію лич-

¹⁾ Grundriss der Griechischen Litteratur, 1 Theil, dritte Bearb. 41.

наго счастья, напротивъ служили бы средствомъ къ этому. Греки только потому и дорожили своимъ отечествомъ, что нигдѣ въ иномъ мѣстѣ онъ не могъ найти той свободы для своего индивидуальнаго развитія, какою онъ пользовался въ предѣлахъ родной своей страны. «Греки чувствовали, что граждане, интересы которыхъ соединялись въ учрежденіяхъ и нравахъ, въ культѣ и воспитаніи, нигдѣ кромѣ своего отечества не могли быть счастливы и дѣятельны... Потому-то смерть за отечество, даже погибель въ борьбѣ политическихъ партій не была тягостнымъ событіемъ, которое нуждалось бы въ искусственной подготовкѣ и въ моральныхъ основаніяхъ утѣшенія. Напротивъ, изгнаніе было величайшимъ бѣдствіемъ и предпринимать далекія путешествія, какія дѣлали іонійцы, Платонъ и нѣкоторые его современники, — можно было только по неволѣ и ради пріобрѣтенія знаній, и то развѣ только до отдаленныхъ странъ греческихъ соплеменниковъ, не говоря уже о варварахъ ¹⁾). Такимъ образомъ и въ этомъ отношеніи, т. е. относительно условій гражданскаго существованія, мы видимъ у древнихъ грековъ ту же общую черту—гармоническое соединеніе двухъ противоположныхъ началъ личной свободы и безусловной преданности обществу, господство общества надъ личностію и съ другой стороны—свободу личнаго различія въ обществѣ; при этомъ одно начало условливалось другимъ. Но такое гармоническое сліяніе началъ личнаго и общественнаго могло существовать только до тѣхъ поръ, пока продолжался натурально образовавшійся бытъ народа въ духѣ преданій и обычаевъ, утвержденныхъ временемъ, пока сохранялся древній образъ жизни со всеми принадлежащими ему вѣрованіями и стремленіями. Въмѣстѣ съ пробужденіемъ въ обществѣ рефлексивной дѣятельности разсудка является стремленіе къ преимуществен-

¹⁾ Ibid. 45.

ному развитію личныхъ склонностей. Примѣръ тиранической власти послужилъ поводомъ для народа послѣ изгнанія тирановъ къ присвоенію себѣ власти съ такимъ же тираническимъ характеромъ. А то что принадлежало цѣлому народу, власть, неограниченная свобода, естественно сдѣлалось также предметомъ стремленій и для отдѣльныхъ личностей. При натуральномъ характерѣ быта въ отношеніи къ отдѣльной личности, говоритъ Беригарди, какъ члену натуральной жизни, не существовало болѣе высшаго требованія, кромѣ требованія подчиняться обществу: какъ природа въ цѣломъ обнаруживаетъ согласіе и крѣпость закона такъ и въ Елладѣ нравственность условливалась политическимъ дѣльмъ. Но если нравственность состояла въ общественномъ союзѣ ради общественныхъ цѣлей, которыми всѣ сознательно и съ патриотическимъ тактомъ были преданы, то греки до конца пелопонезской войны, въ границахъ своихъ собственныхъ государствъ, были поистинѣ нравственны ¹⁾. Времена аѳинской демократіи,—самый цвѣтущій періодъ въ исторіи Греціи: въ этотъ періодъ греческая жизнь достигаетъ самаго полного и всесторонняго развитія; важнѣйшимъ условіемъ этого блестящаго развитія жизни послужило безъ сомнѣнія то, что свобода личности въ словѣ и дѣлѣ никогда ни прежде, ни послѣ не достигала такой широты, съ какою является она въ это время. Однако нельзя не видѣть что демократическая власть народа въ равной мѣрѣ открывала путь къ совершенію великихъ дѣлъ, и къ проявленію страстей, такъ что наряду съ благородными стремленіями мы видимъ въ обществѣ аѳинскомъ въ это время притязанія эгоистическихъ склонностей большинства; поэтому и въ частности самая полная свобода обнаруженія индивидуальныхъ свойствъ личности въ это время соединяется съ тѣмъ же послѣдствіемъ,—именно съ прояв-

¹⁾ Ibid. 42.

ніемъ въ одинаковой мѣрѣ лучшихъ и худшихъ сторонъ индивидуальнаго развитія личности. Въ одно время съ началомъ пробужденія и развитія умственной дѣятельности и критическаго отношенія къ жизни, у отдѣльныхъ личностей является также стремленіе къ свободному обнаруженію эгоистическихъ склонностей и безпрепятственному удовлетворенію чувственнымъ побужденіямъ своей природы. Еще въ прежнія времена греческой исторіи, соотвѣтственно свѣтлому и гуманному настроенію въ характерѣ греческаго народа,—радостное чувство бытія и сознаніе силы, одушевлявшее натуральную жизнь грековъ, выражалось въ приверженности къ внѣшнимъ благамъ жизни и въ стремленіи къ возможно полному счастью, которое видѣли въ обладаніи внѣшними благопріятными условіями жизни. Но тогда эта преданность благамъ жизни и стремленіе къ личной счастливой жизни ограничивалось и умѣрялось столь же крѣпкою натуральною преданностію отечеству, стремленіемъ къ осуществленію общаго блага и натуральнымъ чувствомъ гармоніи, красоты, соразмѣрности и благоприличія въ жизни. Между тѣмъ чувство безопасности, какъ слѣдствіе господства и преобладанія Аѳинъ въ цѣлой Греціи, естественно ослабляло въ аѳинской демократіи, по крайней мѣрѣ въ отдѣльныхъ личностяхъ, прежнюю всецѣлую преданность общему благу, а полная свобода личности открывала путь къ преимущественному развитію личныхъ эгоистическихъ склонностей. Неудивительно поэтому, что въ первыхъ попыткахъ теоретическаго обсуждения и рѣшенія вопроса о томъ, въ чемъ заключается верховное благо и счастье человѣка, мы видимъ стремленіе поставить цѣлію личной жизни полное, безпрепятственное удовлетвореніе эгоистическимъ склонностямъ и свободное развитіе ихъ въ жизни. Это именно сознаніе, подготовленное жизнью, сознаніе личнаго полномочія каждаго не только къ свободному проявленію своихъ личныхъ склонностей и свойствъ, но и къ

изысканію всевозможныхъ средствъ удовлетворенія эгоистическимъ побужденіямъ своей чувственной природы, выразили софисты, а вмѣстѣ съ тѣмъ оно послужило для нѣкоторыхъ исходною точкою при опредѣленіи того, въ чемъ заключается счастье человѣка и что должно быть цѣлюю его жизни. Мы видѣли уже, что желаніе представить опредѣленное понятіе о справедливости—основномъ началѣ общественной жизни—привело къ противоположенію справедливости натуральной постановленіямъ заѣона, причемъ эта натуральная справедливость была понимаема какъ право всякаго сообразовать свои желанія и дѣйствія единственно со степенью своей силы. Въ такомъ же направленіи рѣшался и вопросъ о счастьи. Тотъ же Каликль счастье полагалъ въ неограниченной свободѣ личности, какъ необходимомъ условіи для безпрепятственнаго удовлетворенія всѣмъ своимъ желаніямъ такъ, чтобы наслажденіе удовольствіями могло непрерывно наполнять жизнь, продолжаться безъ конца. Жизнь общественная со всѣми ея условіями, ограничивающими свободу каждаго, представляется ему противоположною, основанною на обманѣ, ненормальностію, ибо внѣ общества каждый, по его мнѣнію, имѣетъ потребность развивать безъ конца свои желанія и искать удовлетворенія имъ какими бы то ни было средствами. »Прекрасное и справедливое по природѣ, о чемъ говорю тебѣ, смотря на дѣло безпристрастно, въ томъ и состоитъ, что человѣкъ правильно живущій не долженъ ограничивать свои желанія, какъ бы велики они ни были, напротивъ, чѣмъ сильнѣе желанія, тѣмъ болѣе слѣдуетъ содѣйствовать имъ при помощи мужества и благоразумія и удовлетворять всему, что только возбуждаетъ въ насъ всегдашнее желаніе. Но большинству, я полагаю, это недоступно. Вотъ почему осуждаютъ такихъ людей (ищущихъ удовлетворенія всѣмъ своимъ желаніямъ), стыдомъ прикрывая свое безсиліе, называютъ необузданность постыднымъ дѣломъ;

порабощенные людьми лучшими по природѣ, и будучи не въ силахъ достигнуть полноты удовольствій, въ слѣдствіе своего малодушія, хвалятъ благоразуміе и справедливость, но для тѣхъ, кому суждено судьбою быть сыновьями царей или удалось собственными силами пріобрѣсть власть, для такихъ людей что можетъ быть поистинѣ постыднѣе и хуже умѣренности (*σωφροσύνη*); тѣ которые имѣютъ возможность пользоваться благами жизни безпрепятственно, захотятъ ли признавать (*σταυράουσιν*) надъ собою власть, законъ, установленный большинствомъ, судъ и мнѣніе толпы? И не сдѣлались ли бы они людьми жалкими, отъ этого украшенія добродѣтелей справедливости и благоразумія, еслибы, обладая властію надъ городомъ, своимъ друзьямъ удѣляли нисколько не больше, какъ и врагамъ? По истинѣ, которой ты, Сократъ, ищешь, должно быть такъ: роскошь, отсутствіе воздержности и свобода, если имѣютъ опору, это и есть добродѣтель и счастье, все же прочее есть не болѣе, какъ красивыя рѣчи, противныя природѣ видумки (*σοφίσματα*), болтовня людей, не заслуживающая вниманія¹⁾.

Аристиппъ въ отношеніи къ государственной жизни высказываетъ такое равнодушіе, что всѣ заботы объ интересахъ государства, всякое участіе въ дѣлахъ общественныхъ признаетъ даже препятствіемъ къ достиженію счастья. Побужденіе къ удовольствію, въ чисто индивидуальной формѣ его, онъ признаетъ основнымъ закономъ жизни и удовлетвореніе этому побужденію высшею цѣлью. Я ничего болѣе не желаю, говорить онъ, какъ вести жизнь, по возможности пріятную, и довольствоваться наслажденіемъ настоящаго, ибо всякая мысль о будущемъ только обременяетъ нашими заботами. Такъ какъ и въ столь скромныхъ границахъ требуется уже все мое вни-

¹⁾ Горгіасъ, Плат. 492.

маніе, то какъ можетъ прійти мнѣ на умъ, если я не лишень его, заботиться о другихъ, въ особенности же о цѣломъ государствѣ, между тѣмъ какъ государство относится ко всякому человѣку, занятому какою либо должностію общественною, какъ къ своему рабу?... Твои заботы, Сократъ, о томъ, чтобы другихъ сдѣлать способными къ искусству управленія государствомъ, мнѣ кажется, не могутъ привести къ счастью, ибо никакого различія я не нахожу въ томъ, претерпѣваетъ ли кто добровольно, будучи архонтомъ и желая угодить народу,—голодь, жажду, холодъ, бессонныя ночи, или же недобровольно, по принужденію, какъ рабъ, который долженъ подставлять спину подъ удары. Напротивъ, такъ какъ въ государствѣ испытываютъ только притѣсненія, то я признаю за лучшее, дабы избѣгнуть зла, не привязываться ни къ какому государству, но вездѣ быть какъ бы чужимъ и жить только для себя ¹⁾).

Съ подобными понятіями о счастіи имѣеть связь еще и то положеніе, высказанное Полосомъ и Каликломъ, что власть надъ другими и неограниченное пользованіе ею для своего благосостоянія есть благо, достойное сильнѣйшихъ желаній, а также признаніе счастливыми людьми тирановъ, не смотря на всеобщую ненависть къ нимъ. Если наконецъ мы припомнимъ замѣчаніе Главкона, сказанное имъ по поводу мнѣнія Каликла о справедливости, приведеннаго выше, что онъ повсюду слышитъ подобныя мнѣнія и не знаетъ что сказать противъ нихъ, то едвали можно сомнѣваться въ распространенности подобныхъ идей о справедливости и счастіи въ тогдашнее время въ обществѣ.

Возвратимся теперь къ Сократу.

Исходная точка этическихъ понятій и стремленій у Сократа та же самая, какую мы видѣли и у софистовъ. Не смо-

¹⁾ Мемор. Xen. II. 1.

три на глубокое различіе правоучительной философіи Сократа отъ направленія идей и практическихъ тенденцій, свойственныхъ софистамъ, есть однакоже нѣчто общее, связывающее между собою вульгарныя воззрѣнія софистовъ съ глубоко-философскими стремленіями Сократа. Эта исходная точка, общая у Сократа и софистовъ, есть прямое, непосредственное отношеніе ихъ идей къ личности человѣка, признаніе ея за первоначальную основу, заключающую въ себѣ существенныя условія ея дѣятельности, независимо отъ дальнѣйшихъ отношеній этой дѣятельности къ жизни общественной. Это сознаніе о личномъ началѣ, какъ существенномъ для дѣятельности человѣческой, высказывается уже въ томъ, что вопросъ о личномъ счастіи разсматривается какъ вопросъ о послѣдней цѣли человѣческихъ стремленій, но счастье понимается какъ такое состояніе личности, при которомъ она чувствуетъ себя вполне удовлетворенною. При натуральномъ характерѣ національной жизни грековъ, когда каждый гражданинъ чувствовалъ себя связаннымъ съ обществомъ столь крѣпкими узами, что интересы общества были его собственными и всецѣло поглощали его дѣятельность, когда былъ немислимъ никакой другой образъ существованія кромѣ того, который былъ натуральнымъ слѣдствіемъ существовавшихъ общественныхъ отношеній, понятно, что тогда отношеніе къ обществу принималось за основаніе оцѣнки достоинствъ гражданина и таже связь съ обществомъ была равнымъ образомъ исключительнымъ условіемъ для достиженія счастья. Идеаль высшихъ совершенствъ человѣка заключался въ тѣхъ доблестяхъ, которыя обнаруживаются въ заботахъ о благосостояніи общества, простирающихся до самопожертвованія. Счастіе гражданина полагалось единственно въ достиженіи почета и славы у согражданъ, съ чѣмъ соединялось пользованіе внѣшними благами жизни. Какъ скоро же сознаніе личности обособилось отъ идеаловъ общественныхъ болѣе или

*

менѣе, то вмѣстѣ съ тѣмъ являются попытки какъ умственныя такъ и нравственныя стремленія личности основать на побужденіяхъ имѣющихъ характеръ индивидуальный, личный; но крайней мѣрѣ стремленія общезначительныя, въ отличіе отъ эгоистическихъ, казались уже второстепенными, условными, а не первоначально прирожденными человѣку. Общество разсматривается не какъ цѣль, къ которой должна направляться дѣятельность каждаго, а какъ средство, помощью котораго, при искусномъ пользованіи имъ, можно достигнуть осуществленія личнаго благосостоянія. Эта характеристическая черта, свойственная времени софистовъ, въ особенности ясно выразилась въ извѣстномъ изреченіи Протагора: всякій человѣкъ есть мѣра сущаго, какъ оно есть, и несущаго, поколику оно не есть ¹⁾. Каждый, — такова точка зрѣнія, характеристическая для направленія софистовъ, — въ самомъ себѣ имѣетъ мѣрку, съ которой сообразуется, когда признаетъ что либо истиннымъ или ложнымъ; въ самомъ же себѣ, въ своихъ потребностяхъ и стремленіяхъ къ счастью имѣетъ основаніе для дѣятельности практической и цѣль, къ осуществленію которой онъ долженъ направлять ее. Эта основная мысль, на которой держалось направленіе софистическаго образованія, не можетъ быть совершенно отвергнута, но несостоятельность софистовъ заключается въ томъ, что безъ всякой дальнѣйшей критики, такую мѣрою, съ которою каждый по необходимости будто бы соизмѣряетъ какъ свои мнѣнія, такъ и практическія свои стремленія, приняли именно то, что непосредственнымъ образомъ и очевидно всего представляется въ природѣ человѣка мало развитой и выработанной образованіемъ умственнымъ —

¹⁾ Γεσθητὴ Πλατ. 182. φησὶ γάρ κτο πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς ἀκ ἔστιν.

это штокъ чувственныхъ ощущеній и эгоистическихъ побужденій. Здѣсь заключается причина того, что софисты хотя ничего повидимому не внесли новаго въ жизнь общественную и были только представителями общественнаго духа и направленія того времени, и хотя по своимъ личнымъ качествамъ были все же лучшіе люди своего времени, тѣмъ не менѣе при неуклонномъ развитіи стремленій, обнаруженныхъ ими, грезила соревная опасность основамъ общественной жизни и соединеннымъ съ ними лучшимъ стремленіямъ человѣчества. Платонъ имѣлъ поэтому достаточное основаніе относиться къ софистамъ со всею строгостію своей философской критикѣ. Въ самомъ дѣлѣ, въ Протагорѣ Сократъ предостерегаетъ Ипнократа, который выразилъ желаніе обратиться къ Протагору съ цѣлію научиться у него мудрости, какъ бы тотъ не былъ обманутъ софистомъ, ввѣривъ ему свою душу, потому что софисты ¹⁾, подобно торговцамъ, расхваливаютъ свой товаръ, не зная о его достоинствахъ, и что въ особенности замѣчательно, Сократъ отличаетъ при этомъ софиста отъ грамматика, цитриста и гимнастика, спрашивая Ипнократа, не для того ли онъ хочетъ учиться у софиста, для чего бралъ уроки у тѣхъ учителей, т. е. чтобы получить только воспитаніе, а не сдѣлаться самому софистомъ, слѣдовательно отличаетъ здѣсь софистовъ отъ обменовенныхъ наставниковъ, каковы: грамматикъ, гимнастикъ... (312, 313). Такимъ образомъ софисты, ставъ на точку зрѣнія индивидуализма, выразили идею о полномочіи каждаго человѣка мыслить и дѣйствовать сообразно личнымъ своимъ склонностямъ въ виду личнаго благосостоянія или по-

¹⁾ Ἄρ' οὐκ ὡς Ἰππόκρατος, ὁ σοφιστῆς τυγχάνει ὡν ἐμπορὸς τις ἢ σάκτηλος τῶν ἀγαθῶν, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται; φαίνεται γὰρ ἔμπορε τοιοῦτος τις... καὶ ὅπως γὰρ μή, ὡς εἶπαίτε, ὁ σοφιστῆς ἑλαίνων ἂ πολλοὶ ἐξαιατήσῃ ἡμᾶς, ἄσχερον οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν, ὁ ἔμπορος τε καὶ κατήλος. 312.

крайней мѣрѣ дѣйствовали въ такомъ направленіи, сущность котораго заключается именно въ той идеѣ, но при этомъ были не въ состояніи опредѣленнымъ образомъ указать и утвердить въ сознаніи общества такіе принципы, которые бы, предоставляя личности и даже требуя отъ нея инициативы дѣятельности, дѣятельности по собственнымъ личнымъ побужденіямъ, въ то же время примирали бы такой индивидуальннй характеръ дѣятельности съ требованіями общаго благосостоянія преданностію интересамъ общимъ. И это зависѣло отъ того, что открывая просторъ и содѣйствуя возбужденію стремленія къ дѣятельности подъ исключительнымъ вліяніемъ личныхъ побужденій и склонностей, софисты въ то же время не въ силахъ были дѣйствовать на личность человѣка образовательно такъ, чтобы онъ былъ способенъ дѣйствовать на основаніи личныхъ убѣжденій и стремленій, и притомъ въ направленіи, способствующемъ благу общему, сообразно съ требованіями истины и справедливости. Но чего не въ состояніи были выполнить софисты, это и было главною задачею дѣятельности Сократа, т. е. воспитаніе личности. Отношеніе Сократа къ согражданамъ имѣло при этомъ характеръ столь же непосредственныхъ личныхъ сношеній, какъ и отношеніе софистовъ къ обществу. Между тѣмъ какъ софисты вызывали въ своихъ ученикахъ эгоистическія побужденія и пролагали дорогу къ развитію и преобладанію ихъ надъ лучшими сторонами человѣческой природы, Сократъ наоборотъ всѣми силами стремился къ тому, чтобы вліяніемъ своей личности и своей диалектики возбудить въ обществѣ дѣйствіе болѣе благородныхъ стремленій человѣческой души, признавая господство ихъ въ жизни необходимымъ и для блага общества и для благосостоянія каждаго въ отдѣльности. Вся его дѣятельность была направлена къ противодѣйствію низшимъ побужденіямъ своекорыстія, эгоизма, честолюбія, страсти къ чувственнымъ наслажденіямъ

нерѣдко самымъ уродливымъ и противоестественнымъ; а такъ какъ источникомъ всякаго зла въ обществѣ онъ признавалъ невѣжество, то главнымъ образомъ разоблачалъ отсутствіе знаній у людей, которые или признавались другими, или сами себя считали мудрыми, и возбуждалъ въ обществѣ стремленіе къ знанію. Сократъ такъ былъ убѣжденъ въ томъ, что человѣкъ въ самомъ себѣ имѣетъ средство противъ всего дурнаго, къ чему только влечетъ его животная природа, что путемъ самосознанія, требуя его отъ всѣхъ безразлично и содѣйствуя къ пробужденію его въ каждомъ, онъ хотѣлъ направить каждаго, съ кѣмъ только сталкивался, къ истиннымъ и разумнымъ цѣлямъ общественной дѣятельности. Но первоначально онъ въ самомъ себѣ сознавалъ лучшія нравственныя побужденія съ такою силою убѣжденія въ ихъ истинности и разумности, что только поэтому онъ ни мало не сомнѣвался въ возможности и для другихъ путемъ самосознанія дойти до такого же убѣжденія въ истинности и необходимости для себя тѣхъ же нравственныхъ мотивовъ. И такъ не случайно было то требованіе самосознанія, выраженное Сократомъ, на которое мы указали въ началѣ, напротивъ здѣсь существеннымъ и самымъ характеристическимъ образомъ обнаружилась воспитательная дѣятельность Сократа въ направленіи совершенно противоположномъ въ отношеніи къ направленію софистовъ. Даже и тотъ характеръ, въ какомъ высказано у Сократа это требованіе самосознанія, именно примѣненіе его къ практическимъ цѣлямъ, имѣетъ прямое отношеніе къ такому же направленію софистовъ. Образованіе, которое сообщалось юношеству софистами, было такого рода, что оно поселяло въ душѣ только самоувѣренность и пустое тщеславіе, ибо оно не давало ни положительныхъ твердыхъ знаній, ни серьезнаго умственнаго развитія, а только научало искусно владѣть рѣчью; поэтому всякій, кто зависывался у софистовъ ихъ наставленіями, могъ быть увѣ-

реннымъ въ въ своемъ превосходствѣ надъ другими и искать въ обществѣ особенныхъ преимуществъ для себя, руководясь въ своихъ намѣреніяхъ и стремленіяхъ понятіями выгоднаго, полезнаго для себя, а не понятіями справедливаго и честнаго, и при всемъ этомъ оставаться въ первобытномъ состояніи невѣжества и умственной ограниченности. Сократъ требуетъ прежде всего посредствомъ самоиспытанія опредѣлить для себя мѣру своихъ силъ и затѣмъ прилѣнительно къ степени своихъ силъ предпринимать соотвѣтствующую имъ дѣятельность общественную; такимъ образомъ онъ прямо дѣйствуетъ противъ самообольщенія и увлеченія пустыми надеждами на достиженіе въ обществѣ власти, почестей, богатства. И такое требованіе, требованіе самосознанія, Сократъ привязываетъ къ тѣмъ же мотивамъ, которые и для софистовъ были могущественнымъ орудіемъ ихъ вліянія на общество, именно общая каждому достиженіе счастья, личнаго благосостоянія подъ условіемъ выполнения этого требованія.

Сократъ сходилъ съ софистами въ сознаніи несостоятельности прежнихъ попытокъ философіи объяснить происхожденіе вещей и найти общее начало для опредѣленія порядка и сущности въ явленіяхъ природы. Сократъ былъ даже убѣжденъ въ томъ, что уму человѣческому недоступно познаніе физическаго міра. Единственно возможнымъ и доступнымъ для умственныхъ силъ человѣка предметомъ изслѣдованія, по убѣжденію его, могутъ быть только вопросы, касающіеся жизни человѣческой. Въ этомъ смыслѣ Цицеронъ выразился о Сократѣ, что онъ свелъ философію съ неба на землю. Если Сократъ сомнѣвался въ возможности познанія физическаго міра, то конечно поводомъ къ такому сомнѣнію послужило для него равногласіе въ этомъ отношеніи бывшихъ тогда философскихъ ученій. Но почему же Сократъ допускаетъ эту возможность познанія относительно вопросовъ нравственныхъ и даже тре-

буеть искать такого знанія, между тѣмъ какъ и въ этомъ отношеніи онъ повсюду встрѣтилъ тоже отсутствіе ясныхъ понятій, неопредѣленность и разногласіе мнѣній? То удивительное явленіе, что Сократъ и самъ, по собственному его сознанію не обладалъ знаніемъ относительно вопросовъ жизни, единственно возможнымъ по его убѣжденію, и у другихъ не находилъ его, и однаго всю жизнь продолжалъ неумышленно искать такого знанія и возбуждать у другихъ стремленіе къ нему.— это явленіе объясняется, по справедливому замѣчанію одного историка философіи ¹⁾, только тѣмъ, что самъ Сократъ былъ глубоко нравственною личностію и потому не на основаніи теоретическихъ соображеній и не путемъ наблюденій надъ жизнью Сократъ пришелъ къ убѣжденію, что нравственныя требованія человѣческой природы не только имѣютъ не меньшую силу и несравненно болѣе высокое достоинство, чѣмъ побужденія эгоистическія, но и должны быть признаны въ этомъ высшемъ своемъ достоинствѣ всѣми безъ различія, кто только способенъ къ самопознанію. Убѣжденіе это, напротивъ, было прямымъ, непосредственнымъ выраженіемъ его внутренней личной жизни, глубоко проникнутой нравственными идеями и стремленіями. Вотъ почему философія Сократа имѣетъ столь тѣсную связь съ его личностію, что должна быть разсматриваема не иначе какъ выраженіе его личныхъ свойствъ и стремленій. По той же причинѣ нравоучительная философія Сократа не можетъ быть представлена въ видѣ систематической доктрины, въ которой бы была проведена одна общая мысль; напротивъ какъ выраженіе свободно проявившихся дѣятельныхъ стремленій и силъ философа, она представляетъ соединеніе различныхъ идей и тенденцій, не приведенныхъ къ единству од-

¹⁾ Die Geschichte der practischen Philosophie der Griechen. Strümpel, 35 и 36 стр.

ной общей мысли или требованія. Здѣсь есть единство духа, направленія, единство жизни, а не теоріи.

Съ особенною энергіею обнаружилось въ личности Сократа и отразилось въ его собесѣдованіяхъ сознаніе духовной, внутренней природы человѣка, которая въ противоположность беспорядочности и неопредѣленности чувственныхъ возбужденій и страстей представляетъ въ себѣ начало гармоніи, порядка, законмѣрности, цѣлесообразности. Такое начало Сократъ видѣлъ въ разумности человѣческой души. Ибо въ разумѣ именно открывается требованіе послѣдовательности, опредѣленности, требованіе исключаящее произволь и беспорядочность какъ въ словѣ, такъ и въ дѣйствіи.

Соотвѣтственно практическому направленію личности Сократа, сознаніе разумности, какъ начало, которое должно быть въ человѣкѣ господствующимъ и управляющимъ его стремленіями и дѣйствіями, естественно выразилось главнымъ образомъ въ томъ практическомъ требованіи самосознанія, чтобы жизнь человѣка не была сдѣланиемъ случайностей, слѣпыхъ стремленій и дѣйствій, предпринимаемыхъ по увлеченію страстей, а не по убѣжденію въ разумной ихъ необходимости и цѣлесообразности. Напротивъ всякая человѣческая дѣятельность, по этому требованію, тогда только можетъ быть успѣшна и сообразна съ человѣческимъ достоинствомъ, когда она есть плодъ побужденій ясно сознанныхъ, соединенныхъ съ твердымъ убѣжденіемъ въ ихъ разумности и необходимости, когда всякая дѣятельность предпринимается съ яснымъ сознаніемъ цѣлей, которыя должны быть для нея предназначены и средствъ, необходимыхъ къ ея осуществленію. Затѣмъ, если Сократъ требованіе самосознанія понимаетъ въ томъ именно смыслѣ, чтобы каждый, предпринимая какую либо дѣятельность, напередъ испыталъ свои силы, чтобы видѣть, достаточны ли

нѣ для выполненія желательной дѣятельности, и такимъ образомъ, чтобы дѣйствія каждаго соответствовали его призна-
нiю въ обществѣ, то это имѣетъ связь съ тою характеристи-
ческою чертою личности Сократа, что онъ не иначе смотрѣлъ
на свою дѣятельность въ обществѣ, какъ на личное свое при-
званіе (см. апологія Сократа).

(Продолженіе будетъ).

П. Липицкій.

ДВА СЛОВА БОЛГАРСКАГО ПАТРИАРХА ЕВФИМІЯ .

(Изъ рукописей Аѳонскаго свято-Павловскаго монастыря).

I.

Похвальное Святому Михаилу Воину, списанное Святымъ Евфиміемъ патриархомъ Терновскимъ.

Благослови отче!

Радости вина днесъ и настоящее торжество. тайна веселе
любопраздственныхъ душе сугубо веселіе днесъ. сугубъ пиръ,
сугубо славословіе. сугубъ и соборъ Ангеломъ и чловѣкомъ.
Иже бо въ церковь входъ Дѣвы и Богородицѣ Господни Матере
вчера обрадованне и вседушне праздновахомъ. днесъ же пакы
славнаго Михаила сндохомсе честное торжествовати торжество.
Но Божіей Матери и Дѣвѣ и Богородицы должный первѣе до-
стоитъ отдати долгъ и тако на война выти повѣсть. Что убо
вчера праздновахомъ, и который той достоинъ воздали долгъ
херувимъ славнѣйшой серафимъ высшой. всѣхъ просто прене-
бесныхъ воинствъ никтоже той по достоянію возможетъ отдати
долгъ. ибо небо и землю исполнаго въ себѣ поноси Творца
міру Содѣтеля твари. его же ни умъ постигнути. ни слово
сказати возмогаеть. во чревѣ та пріеть. Темже обрадованіе
точію еже Гавріиль насъ научи то и приносимъ съ Ангеломъ
глаголюще радуйсе обрадованнаа Господь съ Тобою. и первѣе
съ тобою и нынѣ съ тобою. и въ вѣки съ тобою. яко превыш-
шей всѣе твари ты явилася еси. Вчера праздновахомъ, еже въ
церковь Богородицѣ входъ свѣтлое Дѣвѣ и отроковицѣ прово-

идение еже свыше и изъ начала Бого Отець прообрази, при-
едутсе рекъ царю Дѣвы вельдъ ее, и искренніе ее приведутсе,
ведутсе въ церковь цареву. Небѣ все въ необходимая введо-
пасе едина же тая отроковица введена бысть яко достойна
чинства послуженію, прочія же Дѣвы въ слѣдъ ее въ церковь
гочію. И бе тогда видѣти странну и ужасну вещь всѣмъ же
гогда зрѣщимъ, отроковицу малѣйшу всѣхъ, пророческими и
священническими подъемлему руками, и во внутреннѣе заѣмъ
вводиму идѣже архіереи единою входаше лѣта. и не просто
како, но на горѣйшемъ ту поставляетъ степени. Радуѣси
глаготеть возведение рода. праматернее влеть свободеніе.
адамово избавленіе. Тебе пророцы проповѣдаше тебе праведници
ублажиша. Ты еси запечатлѣнная книга. вертоградъ заключен-
ный. гедеоново руно. камень несѣкомый. дверь затворенная. ты
еси золотая ручка. жезлъ аароновъ. ты еси стамна инициа по
малѣ манну Христа въ себѣ. ты еси ноуевъ ковчегъ. спасти (sic)
хоте отъ потопа грѣховнаго весь міръ. ты еси теоранная
бразда и іаковля лѣствица. тебе вси ублажаютъ роди. земли
восхвалятъ, Ангели послужеть. волсви поклонятсе. геосимани
вмѣстятъ. Небеса подымутъ. греди отъ ливана невѣсто, соло-
моново да припѣваю и азъ. греди отъ ливана. Сія убо Захаріи
внутри олтара ко отроковици вѣщающу со свѣщами родителіе
и отроковице въ церкви. стоящее и горѣще всѣ въ руку тѣе
держаше и таковаа отъ священника Захаріе слышаше. чудда-
хуса недоумѣющесе къ себѣ, и глаголаху, что есть пресла-
ное се и недоумѣнное чудо. котораа вещь. котораа тайна. се
кто виде. или кто слыша отъ вѣва. и родовъ. отроковицу тря-
лѣтну во Святаа Святыхъ вводиму. и на руку приемлему въ не
входимыхъ Святительску. что вещь, что смотрѣніе. сіа и свце-
вая тѣмъ въ себѣ помышляющимъ и глаголющимъ Захарія
первыихъ держашесе глаголъ ко отроковици Маріи вѣщае ты
еси потребление влеть. ты еси Соломоновъ асчастный одръ.

пророкомъ событіе. праведнымъ радость святительству красота, роду назданіе. сего ради отроковице возлюбише те въ вою мѣра твоего текоше. введе те царь въ кѣтъ, рекше въ церковь свою. тѣмже слыши дщи отъ мене глаголы и виждь уготованное тебѣ мѣсто. и абіе взомъ посади ю на горнѣйшемъ святительскомъ престолѣ и се Ангель Гавріиль съ Небесе пришедъ. пищу той принесе. и тако внутрь Ангеломъ питаема бѣше. Отроковице же сія зреще ужасомъ исполнены бѣху и таковаа къ нѣй вызваху. распалила еси сердце наше. Сестро наша Невѣсто, распалила еси сердце наше. виждь и приклони ухо твое Гавріилу благовѣстію вожделѣ бо царь добротѣ Твоей. Сего ради лицу твоему помолитсе богатіи людстїи. сія убо тогда содѣлшесе и конецъ прїеша. намъ же къ подлежащей винѣ достонть обратите слово.

Гради убо ми нынѣ Христоименитое множество. градете Христови людїе избраннїи царїе землстїи, и вневя, богатїи и людстїи священникъ Ангелолѣпный чїне. старцы съ юношами. старїце и отроковице. видимъ кто собра насъ днесь. которая царская труба. который оруженосца. которая нужда. но всяко речете, яко ничтоже отъ сихъ. воинскїй бо вострубїи гласъ и всѣхъ насъ здѣсь совокупи. Михаилъ великїй призываетъ воинъ, и кто не потечеть. Михаилъ славный воевода. взредный храборникъ. благочестїа твердый столпъ. непобѣдимый оружникъ. прекрасная и свѣтлая здѣзда. иже отъ младенства себе Богови освятивый. стрѣла Божїа избранная. молнїа блистающая сущихъ окрестъ. гражданинъ вышняго Іеросалима. высокопарный орель. но что ми много о сихъ истошавати слово. его же бо святая Троица почте. всяческихъ иныхъ не требуетъ похвалъ.

Но аще годе есть видимъ отъ котораго мѣста и странѣ, таковїй къ намъ прїиде храборникъ. Романїа убо сице обычене зовомаа того изнесе. рожденїе же и воспитанїе весь глаголемая Потука. Яко убо смыслоу убрѣписе и въ юношескїй прї-

иде возрастъ. во всѣхъ хождаше заповѣдехъ Господнихъ, непорочне пребывае. въ цѣломудрїи и чистотѣ. въ кротости и простотѣ. зѣло бо отъ благородныхъ и нарочитыхъ сынъ. всѣми вѣдомъ бѣ. и за прекрасное лѣпоты и возраста въ воинскій избирается чинъ. и тако пребывае, всѣ въ добродѣтелехъ свое издиваше дни. многы же побѣды на бранехъ показа различныхъ. и ради сего и въ воеводскій въ чиненъ бываетъ санъ. Многимъ убо во емъ подъ нимъ сущимъ, вся бранная устрояема бѣху добрѣ же и по лѣпотѣ. отсюду убо слухъ о немъ по всюду прошедъ, всѣмъ вѣдома того устрои. не помнозе убо брань слышасе и брань паче всѣхъ лютѣйшая. Божїимъ бо тогда попущенїемъ, ими же судьбами вѣсть той Единъ. до конца повоеванъ бѣше отъ римлянъ весь греческій родъ. и елико со всѣми и царствующїй Константиновъ подъ собою имѣти градъ и всѣ окрестныя его страны на лѣта многая. Эѳіопяне же и Агаряне брань велику и нестерпиму на Римляне подвигоше. яко убо сіа слышавше Римляне, многіе и тїи съ бравше вое. тогда убо. тогда и славный призывается Михаилъ со всѣмъ своимъ воинствомъ. тому же пришедшу, урешдено бысть все Римлянское воинство. и обоимъ убо спешемся бранемъ. множество познавашеся Агарянское много.

Доблїй же Михаилъ яко множество Агарянское многое суще. быти усмотри. свое утверждаше вое глаголетъ. «страха же ихъ не убойтесе, ниже соблазнитесе, яко съ нами Богъ. не спасетсе царь многою силою. и исполнитъ не спасетсе во множествѣ крѣпости свое. сіи на колесницахъ и сіи на конѣхъ. мы же во имя Господа Бога нашего призовемъ. прочее помощь наша во имя Господне сотворшаго небо и землю.» Бранѣмъ убо обоимъ другъ на друга себе ополчившимъ. не возмогоша противитесе Римляне, и абїе бѣгу се ѣше. Яко убо сіа виде Божественный Михаилъ не надежному почудивсе бѣгству, и на небо воздѣвъ руцѣ со очима глаголетъ. «къ тебѣ возведуохъ

очи мои дивущему на небесѣхъ. Се яко очи рабъ въ руку Господей своихъ. и яко очи рабыне въ руку Господе свое. тако очи наши ко Господу Богу нашему, дожде ущедрити ны. и сія речъ, виде множества римлянская внезапно безъ вѣсти бывшая и въ пропасти распаденія себѣ скрывшее. себѣ же единого посредѣ варваръ оставлена. знаменіе вскорѣ всесечнаго креста на лицы своемъ сотвори и все поостриавъ на брань воинство. мужески храбрствовашу и мужески побѣждаху иже съ Миданомъ. Варвари же на множества надѣющеся воинскія, сполчачуся зѣдо. Господу же и всѣмъ волю боящихся его сотвори, своего раба не вредна храняше. молніямъ бо и громовомъ напрасно на сопротивные нападшимъ, въ страхъ нестерпимъ тѣхъ вложи. тѣмъ же яко видеши страшное сіе и нестерпимое прещеніе Божіе, вскорѣ къ бѣгству устремилшесе и многая трупія зверемъ земнымъ и птицамъ небеснымъ оставиша на снѣдъ. Божественный же воевода божественную побѣду извѣстно видѣвъ. Богови благодарственные отъ души возсылаше пѣснь. «вознесу те глаголетъ Господи яко подыеть ме. и нѣси возвеселилъ враговъ моихъ о мнѣ! Господи Боже мой возвахъ къ Тебѣ, и издѣлилъ ме еси. Господи возвелъ еси отъ ада душу мою и спаслъ ме еси отъ нисходящихъ въ ровъ. бѣ бо видѣти Моисеови исполнямы глаголы. еже како поженетъ единъ тысящу и два двигнета тмы аще не Богъ отдастъ ихъ и Господь предастъ ихъ.» Якоже убо виде праведный враги до конца въ студи облечены вѣченъ и свое до конца Богомъ сохраненно воинство. со свѣтлою побѣдою во свою отхождаше страну. и яко тамо приближисе. вся своя отпусти воинства съ многымъ дерзновеніемъ и корыстію. самъ же съ своими отроки въ своему устремисе поити дому. о семъ убо тому тщещусе и спѣшешу. приде до Тира(сіе)нскаго мѣста обычне сице зовомаго и сѣде еже упокоитесе бѣже и коніе свое; отроки убо отпусти за еже пасти коніе, самъ же ту почить, единого себѣ коня и отрока

оставь. Бѣше же убо ту близъ нѣгде езеро, въ немъ же змій живеше лють и превеликъ, исходе внѣ и поадае чловѣки и скоты. Въ сонъ убо той сведенъ бывъ глубокъ отъ путнаго труда рабъ его иже съ нимъ дымъ нѣвако чуденъ исходещъ видѣвъ, тамо устремисе, бываемое усмотрити. шедъ убо тамо, обрѣте дѣвицу у езера седѣщу и плячущу. тому же вину плача истежему отвѣща она со слезами и съ рыданіемъ плача жалостне же и умиленне. звѣринаго ради здѣ приведоша ме снѣденія. ибо въ семъ езерѣ звѣрь живеть зѣло лють. и чловѣки и скоты нещедно исходе поадаеть, никтоже можетъ противетеса ему. сего ради градъ сей, таковые хоте примѣнитися нуждѣ усмотри чеда своя по единому и единому отдати тому на снѣдъ и се нынѣ отцу моему должный прииде редъ, и приведе ме сѣмо. и се жду когда приидеть и поглотитъ ме окаянную. ожидаю душе моей умиленной разлученіе. увы мнѣ увы мнѣ. како претерплю горькое звѣря снѣденіе. вси убо иже слезы имущей мене плачатесе ничимже кого обидѣвшую, и умиленне погибаемую увы. Глагола къ ней отрокъ, и почто убо едина сѣдиши здѣ, и не отбѣгаеши отсюду никомуже тебе зрещу здѣ. она же отъ сердца среды отъ глубины душевныя воздохнувъ рече. лють есть юноше звѣрь и зѣло лють, и не имать кто камо убѣгнути отъ свѣрпства его. но молю те отъиди вскорѣ отсюду и прочее не косни, яко да не и самъ съ тѣломъ душу злѣ извержеши. отнюдь бо никакоже чловѣка боитсе. Возбнувъ убо Стратилать, и съ собою отрока не обрѣтъ, чуждашесе о того лишени. абіе же прииде онъ и вину отхожденія подробну тому сказа. Ревностию убо божественною раждегсетъ, и сердце ненадежднымъ уязви слышаніемъ, никакоже отложи. но вскорѣ шедъ в отроковицу тамо обрѣтъ вину вопрошаше тое ту закосяѣнія. она же отъ прежде реченныхъ ничтоже сокрытъ, но вся по чести тому сказа. Онъ же на милость преклонсе, отроковице глаголы уязвленъ. на молитву преклони себѣ. и помолисе къ Богу сице глаголетъ. «Боже иже въ Троицѣ

Святѣй покланяемый. иже всю тварь своею окормляя премудростію. изводей окованные мужествомъ. избавлей Даніила своего пророка отъ усть львовъ. и свою рабу первомученицу Феклу такожде отъ огня и отъ усть львовъ. и Іону отъ чрева китова. Ты и нынѣ Владыко призри на достояніе свое. и не предаждь его поглотенне быти отъ лукаваго діавола. ибо органъ себѣ ключимъ лютаго сего обрѣтъ змія, и симъ озлобляти начинаетъ изредко твое созданіе, его же Самъ Своєю искупилъ еси кровію. сего ради Твое молю многое милосердіе послати ми вскорѣ свою помощь, яко да иже въ семь звѣри живущаго побѣжду діавола. якоже иногда сподобилъ еси святаго своего угодника Θεодора яко да и въ семь прославится пречестное и великолѣпное име Твое Отца и Сына и Святаго Духа. вышѣ и присно и во вѣки вѣкомъ Аминь: конецъ молитвы:»

Скончавшу убо тому молитву, абіе змій отъ езера исхождаше. звизданія и сопанія безмѣстная творе, и всякъ ужасающа возрастъ. Яко убо Святый змія тако идуца видѣвъ. вскорѣ отроку съ конемъ далече отступити повелѣ. самъ же вземъ свой мечъ и цитъ не потресною стояше душею ожидае того пришествіе.

Но здѣ ми убо преклоните слухи. здѣ снидетесе вся. умное отверзите ухо, и видимъ чудо страха и ужаса всякаго исполненно. видимъ видимаго къ невидимому ополчающесе. не бо къ человѣку, но къ самому невидимому ополчающесе врагу. стояху убо ангели, невидимо почести держеще. владыка раба возмогаше. зрѣ своимъ владычнимъ обложима того, о человѣцѣхъ человѣколюбіемъ. Лукавому же нань устремившусе змію и главу на высоту воздвигшу, опашію же своею шествоваше по водахъ и яко ближае бысть. многострашную и злую свою съ высоты преклонивъ главу. на три сезане или на четири на высоту воздвигшену, и уста ненасытная разверзъ готову себѣ того имѣе ловитву. Абіе дивный страдалецъ мечъ напрасно

извлекъ, многолукавную и злую того отсеке главу. злонравный же тотъ змій злонравную свою свивъ опашь удари святаго въ десную заниту, и въ лѣвую руку, язвы того вѣло лютѣ. самъ же лукавый змій до конца умерщвленъ бывъ птицамъ и червемъ сладкая снѣдь явися. Граждане же яко сіе увѣдѣвше, изыдоша въ срѣтеніе его, славяще и хваляще Бога, и того угодника Михаила. дѣвицу же цѣлу и невредиму родителемъ предасть. научивъ тѣхъ правые держатисе вѣры и чистые уже къ Богу любви. и того вѣдѣти, ненадежное сіе даровавшаго чедо. и весь убо утверди тогда града того соборъ въ Божиємъ пребывати страсть. и того чистѣ заповѣди хранити. абіе къ своему отхождаше дому, имѣе предреченную отъ врага язву. время же убо мало тамо пребывъ, вся дома своего добре урядивъ. и вся имѣнія своя церквамъ и нищимъ убогимъ раздавъ, блаженнымъ успе своимъ. душу его Святымъ дароносцимъ Ангеломъ. отсюда убо праведницы радовахусе. мученицы усрѣтаху. преподобныи лобзаху. Христось вѣнчаваше. Небеса воспріеше. и възде до дому Божіа, въ гласъ радованія и исповѣданія шума празднующихъ. Многая же изцѣленія сотвори Богъ его ради. и оттолѣ даже и до нынѣ вси иже съ вѣрою къ рацѣ Его приходещіа различная приѣмлютъ изцѣленія, ему же аще хотеть недугу. по многихъ же лѣтѣхъ Царь болгарскій и кало-Іоаннъ егда на греки препоасесе, и всѣ грады ихъ разори. увѣдѣвъ яже о святѣмъ Михаилѣ. и шедъ съ великою честію, припесе всесвятое его тѣло, и многочестне опретавъ. положи въ велицей церкви патриархія, идѣже даже и до днесь лежитъ различная всѣмъ подавая изцѣленія.

Ты же послушателю. не яко мертвы суть кости зри, но невидимо отъ нихъ исходящую благодѣть сматраи. вѣры очима возри, и не вѣдоме приѣмши несказаную благодѣть. Освятисе приступивъ. насладисе воспріемъ. невѣрія отрини помысли. любить бо (Богъ) Господь свое угодники, паче всѣхъ селъ

Іаковль. наступати на зміе и на скорпіе и на всю силу вражію дасть имъ. имена ихъ написана суть на небесѣхъ, но душе ихъ тамо ликовствуютъ. тѣмже нынѣ и ангели ликовствовавати съ нами пріидоше. своего клеветета почести хотеще. не стыдетъ бо се съ нами торжествовати и свидетель вѣренъ глаголай. днесь ангельская воинства въ память страстотерпецъ пріидоше, вѣрныхъ мысли просвѣтити.

Умныма къ Богу взирай очима яко да отъ него возмогаемъ, подражатель праведнаго будещи не плача бо и сѣтованія. но веселія и радости есть день. Похваляемъ бо праведнику возвеселется людіе. праведнымъ убо довлѣетъ въ похвалу содѣянная отъ нихъ истина: прочимъ же отъ словеснаго сложенія составляютсе похвалы. тѣмъ же убо егда повѣдаемъ житія иже въ благочестіе скончавшихсе, славимъ первѣ Владыку рабовъ. похваляемъ же праведныхъ ради свидѣтельства ихъ свѣты. возвеселяемъ же люди о слышаніи благихъ. Сего ради нынѣ нашего вѣнечника со святыми яко свята похваляемъ. съ праведными яко праведна: съ страдальцы яко страдальца. съ цѣломудрыми яко цѣломудра. съ вѣнечники яко вѣнечника. Іосифа бо цѣломудреннаго во всемъ подража. не покорице сластемъ. отскочи отъ грѣха. добродѣтель возделѣ во ние Финіесовы ревности того далече обрещеши. ревнуе бо возревнова по Господѣ Вседержителю. во ние Ісуса Навіина далече отстоитъ. сѣче бо и сей ужасомъ главы сильныхъ. возметопасе и восколебашесе яко піяны. и вся мудрость ихъ поглощена бысть. подвигъ добрый подвизасе. теченіе сконча. вѣру соблюде. тѣмъ же и нынѣ ликовствуетъ съ пророки. съ праведными. съ патріархи съ мученики. съ преподобными. ангельскую Трисвятѣй Троицѣ воспѣвае цѣспъ. Но и мученикомъ и страдальцемъ удобреніе и всѣхъ святыхъ славная похвало воини Михаиле, намъ иже отъ тебе подвижимъ слово. и всѣмъ иже въ твою память сошедшимсе днесь, испроси грѣхомъ

оставленіе. недугомъ издѣленіе. отъ злыхъ освобожденіе. отъ всѣхъ Владыкъ Бога и Царя нашего. Яко тому подобаеъ всякая слава честь и поклоненіе Сыну со Отцемъ и съ Пресвятымъ и благимъ и животворящимъ Духомъ. нынѣ и присно и въ безконечныя вѣки вѣкомъ. Аминь.

II.

Маія 21 Евѣимія патриарха Терновскаго, похвальное святымъ великимъ и равноапостольнымъ царемъ Константину и Еленѣ.

Благослови отче!

Солнца свѣтлѣйшее настоящее показасе торжество всѣхъ просвѣщающее мысли и души веселящее. оно бо точію во дни сіяеъ, ноцію же покровено бываеъ. Се же и дню и ноцію сіяеъ, и всѣхъ къ ревности подвижеть. Кто бо не удивится и похвалитъ толикимъ благимъ виновнаго. Вина же благимъ всѣмъ великій естъ Царь. Велика же азъ Царя наричу суцаго во истинну велика и всѣхъ высшаго. его же престоль небесній кружи земля же подножіе ногама его. его же свѣтъ окружаетъ неприступный, ему же воинства предстоятъ ангельская. Того бо Владыку и Господа и Царя вѣдять пренеисчетенная она множества: ликове же архангельстіи такожде, Херувимы и Серафимы, Начала и Господствія, Власти же и Престоли и Силы, но и все всѣхъ святыхъ сословіе немолчное воспѣвають славословіе, и отъ присносуцаго Его свѣта лучами несвязанными оваряются.

Солнце же купно и луна и вся яже по небеси свѣтащая со многою служатъ красотою и благочиніемъ, непрестаннымъ сіяюще свѣтомъ. воздухъ же и всѣ птицы небесныя и събуцающая воздухъ; земля же и сади сплежущими всѣми; море же и источницы своя въ чину отдавають дѣйства. не точію же но и весь человѣческій родъ и вся множества, языцы же и пле-

мена и страны единогласное возсылають славословіе. Того Царя и Владыку и Бога вѣдать надъ всѣми и прежде всѣхъ и по всѣхъ. и единокорное Его Слово, печать равнообразную невидимаго Отца, Архіерея Великаго, Великаго совѣта Отца Ангела. Его же Моусей провозвѣсти и Пророцы прорекоша, Апостоли осязаша, мученицы исповѣдаша.

Сего и блаженный проповѣда Константинъ. Сему вседушно вѣрова, и весь того осіянь бысть свѣтомъ. Константинъ добля благочестія вѣтвь; Константинъ апостольскій ревнитель; Константинъ церковное утвержденіе; Константинъ идольскій разрушитель; Константинъ благовѣрія проповѣдникъ; Константинъ Христовъ подражатель; Константинъ крестный явитель; и что много глаголю, Константинъ царская похвала. Но гряди ми нынѣ и самъ Константине и слово даруй боеже о тебѣ начати слово, вся бо твоя чудная, вся красная твоя всякая церкви тобою украсися, всяко царство тобою утверждается, всякъ идоль тобою потребленъ бысть, вѣра христіанская тобою утверждена бысть.

Родися убо блаженный сей отъ Консты и Елены. воспита же се добрѣ же и чуднѣ; время же не многу прешедшу Діоклитіану и Максиміану Еркулію царствующема вdana бысть Конствѣ отцу Константинову въ жену Θεодора дщи Максиміана Еркуліа. бѣ же Конста анепсій Клавдіевъ, иже прежде Авлиріана царствовавшаго тривуна саномъ почтенъ. Елена же на восточныхъ странахъ сущи въ градѣ Дрепане, сиде обычне зовомѣмъ, послѣде же Еленополь преименованъ бысть, съ отрокомъ Константиномъ пребывающи, священнымъ того вдасть учитися книгамъ; и бѣ видѣти тогда матеръ о чадѣ веселящуся. Имаше бо возрастъ красенъ, обычай царскій, мудрованіе и правъ и вся яже къ похвалѣ влекущая. неутаена же се бысть Θεодорѣ женѣ Константиновѣ, отъ неяже имѣяше синовы три, имъ же имена суть: Константію. и Алавалианъ и

Далматіе, дщи же его бѣше Константіа жена Ликиніева. И абіе посла и приведоша отрока. убо явжесе Конста да не како лестию Константина погубять, посла его съ своимъ зетомъ Ликиніемъ и списанми къ Діоклитіану царю, пребывающу тогда въ Никомидіи Визевійской. Приетъ убо бысть въ царская и всякой учашесе эллинской премудрости, преспѣвающу же тому въ возрастъ же и учительствѣ зависть подвигоша сущи о Діоклитіанѣ; смотряюще, не точію яко самодержецъ хоцетъ быти, но и яко той хоцетъ быти разоритель эллинстей прелести. и всяку къ того убійству подвигоша кознь. Премудрый же Константинъ Богомъ научаемъ сокровенную извѣстно увѣдѣвъ лесть, вскорѣ напраснымъ бѣгствомъ Вретанію постиже. Отца же послѣднее дышуща недугомъ того содержима зѣльнымъ яко видѣ, вся подробну яже о себѣ сказа еже съ Ликиніемъ пошествіе яже на бранѣхъ мужества и храброванія, яже въ Египтѣ и Палестинѣ и по иныхъ бранныхъ мѣстохъ. Мужественно бо того видяще и храбра во бранѣхъ несмѣяху явѣ свою объявити кознь; на сильныя же того посылаху брани, еда како тамо убиенъ бывъ, тіа порока убѣгнутъ: вся бо воинственная множества единойдышуще съ Константиномъ бѣгомъ. и не токмо Максиміанъ лестию убити мя ко отцу глаголаше Константинъ, но и сверный Діоклитіанъ скверными слугами мое искаша убійство, аще не Божиими судьбами поврочень быти хотѣхъ и неначаемое спасеніе получихъ, благодать же Богови о неизглаголаннемъ Его дарѣ, яко Твоего сподоби ме зрѣнія, и желаемыя ми получитьи сытости. вся бо міру красная пивочтоже положихъ, Твоего хотещу ми насладитися видѣнія. Отець же Его Конста яко неначаемо пришествіе сыновнѣ видѣвъ, теплыми слезами юже къ Константину любовь извѣствоваше, и често взирая пань, Тебѣ глаголаше яко царствію достойна Богъ съ Собою приведѣ. таже весь Сунклитъ отай созва забыхъ одержающую его болѣанъ сыновнія ради радости,

вопрошае котораго отъ сыновъ его изволяютъ начальни имѣти? они же весь отвергну далече страхъ, Константина вседушно прошаху царя тѣмъ быти. и яко сія Конста слыша, радости весь исполнишася, и теплыми слезами сиповную тѣмъ извѣствоваше любовь. Таже яко себѣ разумѣ тежчайшимъ угѣтаема недугомъ, весь собра Сунклиту иѣстные же и нарочитые, и Константина царя нарече, и царскою багрянницею одѣвъ на престолѣ посади царскомъ. Се къ Сунклиту и ко всему прирече воинству, нынѣ слатчая мнѣ есть смерть паче живота, сыновнее видѣвъ пришествіе. сія и сицевая Конста изглаголавъ ко всѣмъ, все послушное сынови предасть, скончаше се Конста во Вретавин въ тринадѣсатое лѣто царствіи своего, пятьдесятъ же и шесть всѣхъ поживъ лѣтъ и царство Константину име отъ Елены сыну своему предасть. Тойже отчее тѣло честне опретавъ, изыде на брань поемъ съ собомъ мужы храбры и сильны дватцать хиліадъ Персомъ тогда подвигшимся и люте пленующимъ сущихъ тогда бранье убо сражене бывшии Перси яко злу искусни суще, побѣду поставише, царя же Константина еише, твердо стрещи Его повелѣше хотеце того жертву сквернымъ тѣхъ богомъ сотворити. сице убо непечальни бывше, прочее радовахуся и играху въ капище вшедше вси велиции и нарочити. обычай бо тѣмъ есть, внегда жертву хотеть творити, безъ оружія входить, тая далече негдѣ оставляюще. Богъ же моленіе Своего угодника Константина надолзѣ непревре, но вскорѣ отмщеніе сотвори. воина бо име съ Константиномъ бывшии, елици на брани угонезнуше, яко своего увѣдѣвшася царя держима и назакланіе готовима огаи пришедше и оружіе похитивше, посредѣ ихъ вскочише и своего царя восхитивше, вещедно тѣхъ ссѣцаху мечи. яко убо сіе венадеждносъ начальницы Персции видѣвшася, абіе на мольбу обраташася, и оттолѣ обѣты даше, нѣтому ратное на Кон-

стантина подвизавати, и миръ глубоко посредѣ ихъ устроише. и тако съ великою радостію иже въ святыхъ Константинъ въ Галлію Вретанійскую возвратише. не на мнозѣ же посредѣ сихъ Максиміанъ Эркуліе и Діоклитіанъ, якоже свазуетъ Евсеви Кесарійскій, царствіе отвергше, въ простомъ пребываху чину. и Максиміанъ убо Эркуліе ужемъ удавися. Діоклитіанъ же по вегда много мучити святаго Фотія и Аникита богопустнымъ гнѣвомъ тѣло его раздроблено бысть: разбившусе убо хульному языку его и множествомъ червѣи разстлѣну бывшу, самъ же отъ всѣхъ возненавиденъ бывъ, сице скверную свою изверже душу.

Геласіе же тоеяжде Кесаріи епископъ рече: вегда тѣмъ оставити царствіе, раскаяшесе, и паки то искати начеше, отъ всего Сунклита убіени быше. симъ убо отъ среды бывшемъ, и Константу якоже рѣхомъ къ Богу отшедшу, два царя прочее содержаху царство, иже во святыхъ Константинъ и Максиміанъ Галеріе. Овъ убо въ Галіяхъ Вретанійскихъ, овъ же въ Никомидіи восточной. Персомъ же тогда скиптра держашу Саворію и въ Римѣ епископствующу иже во святыхъ Сильвестру; но и Севиръ и Максиминъ кесарскимъ почтени бѣху саномъ. Максентій же сынъ Еркуліевъ отъ воинъ въ Римѣ поставленъ бысть царемъ. Сіи же вси неистовещесе на христіаны, нестерпимое воздвизаху гоненіе. Максентіе же мучитель Θεодоринъ же братъ яже вдана бѣше жена Констѣ отцу Константинову иже и уецъ бѣше Далматію и Анаваліану братіемъ великаго Константина не отъ Елены. Той лютостію и лукавствомъ всѣхъ превзыде иже преже его въ Римѣ пребывая нечистиве царствоваше, блудовы и хищенія, убійства же и лихоимства, и симъ подобная не прешодбне творяше. Съце убо Мексентію пресквернѣйшему въ Римѣ пребывающу, явѣ бысть всѣмъ того нечестіе. мнози иже отъ нарочитыхъ рим-

скихъ моленія къ великому послаху Константину, еже не на мнозе презрѣти матери градомъ Римъ. Христіанственнѣйшей же Константинъ множицею съ писаніемъ того наказа, престати отъ такового его беззаконія и неистовства; но муринъ никакоже въ бѣлость не восхотѣ преити. На восточныхъ же пакы Максиміанъ Галерее лютѣйшая сихъ творе бѣше. двѣма злома Востоку наслѣдовавшимъ и на христіаны нестерпиму брань воспаляющимъ. Тогда и Ликинія своего зета за свою ему сестру Константію суще Кесара постави, и вся царская дѣяти ему невозбранно отдасть; мнѣ того христіанская мудрствующа праве; но той волкъ бѣ овчю кожею прикровенъ. Севиру убо въ Римѣ отъ воинъ убіену бывшу Римъ отъ Максентіа нестерпимая подѣмаше лютая. востокъ же такожде отъ Максиміана Галерія мучимъ бѣ и озобляемъ. Тогда убо тогда божественнѣйшій Константинъ не могій терпѣти премногая мучителей злая божественною раждежся ревностію, и на мучителя себѣ вооружи. Нечестивый же Максентіс яко божественнаго Константина въ Италію пришедше увѣдѣ, римское изведе воинство, и мость льстивъ у сущія близъ Рима рѣки сотвори: хоте блаженнаго Константина лестію убити, и ту вое въ присѣдѣти устрои злокозненный. Константинъ же злокозненнаго лести боесе, отеческаго призываше Бога на помощь, еже явитсе ему кто есть, и невамнозе желасмое получи. Ходещу бо съ воинствомъ по нѣкоему полю и Бога въ умѣ призывающу на помощь, божественное тому явисе знаменіе въ полудневные часы, паче солнца луче испущающе, Креста образно себѣ показующи звѣзднымъ воображеніемъ и римскими словесы: симъ побѣждай Константине велещу.

К
Ш
Н
П О В Ъ С Ж А Н С И
Т
А
Н
Т
І
Н
Є

Царю же недоумѣющу о сихъ и сущихъ съ нимъ вопрошающу, аще что и ти видятъ. всѣмъ же единогласно тожде видѣти исповѣдавшимъ дивляшеса царь о бывшемъ видѣніи и весь въ ужасѣ препроводивъ день. Въ прешедшую же ночь съ знаменіемъ явльшимся является ему и Іисусъ Христосъ (ІН ХС) вмѣстѣ идѣже спаше и рече: подобіе явльшагося тебѣ на небеси знаменія сотвори, и предъ твоимъ воинствомъ носити се повѣли, и не токмо Максентія и того всѣ полки но и всѣ враги свое подъ ногама устроиши, и бѣсове саміи устрашятся. дневи же абіе наставшу сомногою радостію царь виденное сладце другомъ соповѣда. таже златаре хитрыс созва купно и знаменіе крестное на небеси явшееса ему на черта. они же вскорѣ повелѣнное въ дѣло изведоше, и бисромъ и каменіемъ многоцѣннымъ хитре зѣло украсивше, на высоцѣ копи того положише. якоже и до днесъ въ царскихъ обносится полкохъ, иже есть сопротивнигъ всѣмъ бѣсовскимъ силамъ, нанъ же и великій Константинъ всю возложи надежду. Сямъ убо знаменіемъ укрѣплся царь и все вополчивъ воинство, и предъ нимъ предходити, якоже предречесе, повелѣвъ, па сквернаго ополчися Максентія. Сраженію же обоемъ бывшимъ брацемъ страхъ и трепеть нападе на мучителя и на сущее съ нимъ вое, и бѣгу себѣ съ малыми пѣкиици.

Великій же въ царехъ и божественнѣйшій Константинъ вслѣдъ его погнавъ. Онъ же бѣже въ свою впаде сѣть юже во святыхъ Константину положилъ бѣше: мосту бо божественною силою разсѣдшусе той трекоаанный совсѣмъ воинствомъ въ рѣцѣ удависе, якоже иногда гордый онъ Фараонъ, и бе на немъ видѣти писанное оно, коня и всадника вверже въ море. Исполнисе же рѣка и фулвіи глаголемый мостъ коней со всадники удувленными, и исполнисе пророческое оно: ровъ взрѣи ископа и, и впаде се въ яму юже сотвори. Богопоставленный же царь Константинъ о сихъ всѣхъ благодарственные царемъ всѣхъ Богу и вседушевные возсылаше мольбы. Граждане же яко сіа видѣше римстїи, веселїа исполнисе премногаго, рудѣ на небо воздѣваху, и второе солнце божественнаго нарицаю Константина. Стеченію всенародному бывшу свѣтлѣ римскы Константина воспрїимаху, и съ великою славою въ царствующій вниде Римъ, и бѣ видѣти либи различныя въ сретенїе тому исходящее: Кнезе, вельмуже, благородныя, матере, дѣвїде, священники, ивоки, и ивокине. свѣтлыма очима и чистыми душами того воспрїемлюще, и побѣдоносному Кресту и царемъ благодарственные испущающе глаголы, избавльшесе лукаваго Максентїа мучительства.

Симъ убо сиде содѣянномъ римскому граду вся даров правства и на древнюю того возведе свободу всѣмъ челоукомъ крестное проповѣдуе знаменїе. Таме посредѣ града великопобѣдное воздвїже знаменїе, словесы римскими написавъ: сіе градъ нашъ ига мучительскаго свободы. По сихъ заповѣдъ всѣмъ и всюду мученическіе чествѣ сїбирати мощи и преподобному погребенїю тѣхъ предати. къ симъ и гоненїю еше на христїаны престати. сущихъ же въ темницахъ и заточенїяхъ на свободу отпушати повелѣ.

Слышаще же сіа даже до океана окрествїи языцы, радовахуся и всяку тому показоваху прїязнь, и того именемъ бра-

совахусе. Царская же сокровища отверзъ, нищимъ и убогимъ та расточи, Божественные же церкви обновляти повсюду начеть. Стежаніе же обильное и достояніа яко общій посѣтитель отъ Бога посланъ тѣмъ дарова, имъ же съ словомъ и дѣлы послѣдоваше, и вся почину бываху царски же и повелительнѣ.

Соборъ же Божіихъ слугъ совокупи въ Эмесе и того предѣлѣхъ, миръ Божій подавающъ церквамъ, и покарлющесе въ сласть пріимаше, противещеешесе отгоняше сими убо и сицевыми угождае Боголюбевнѣйшій царь, невредное церквамъ промышленіе творяше. Богъ же тому возмездіе подавае, всѣ варварскіе роды тому покори, и якоже повсюду и на всѣхъ побѣды воздвигъ, побѣдитель отъ всѣхъ нарицашесе. Сіа римляне видяше веселяхусе и красовахусе, празднующе Господеви праздникъ побѣдителя на семь дній, вѣровахуже и въ честный крестъ и усердно дѣловаху его поклоняющесе, и Константина приснопоминаго побѣдителя славаще.

Не помнозѣ же рѣше въ прокаженіа тому впасти страсть, и врачемъ многи хитрости подвижемъ отого исцѣленіа и не успѣвшимъ ничтоже, множество младенецъ заклати рекоше и въ тѣхъ крови Царевнѣ умытисе завещаше. Царь же яко отъ лова пріиде и воцль многъ плачевные испуцающъ гласы слышавъ вопрошаше сихъ вину. Они же виновное подробно тому исповѣдаше. Царь же зѣло умилисе о сихъ и всѣ матере съ чеды во своя имъ отпусти; лучше мнѣ сиде недугомъ держиму быти рекъ, нежели толикихъ душъ погибела виновенъ быти и въ переходящую ноцъ явшася ему Петръ и Павелъ Христови Апостоли глаголюще, мы есмы Петръ и Павелъ отъ Бога послани дати тебѣ спасенное крещеніе, послѣди убо и призови Сильвестра епископа, яко да подасть тебѣ баню крещеніа, яко да всякъ грозъ проказы очиститъ тебѣ, и жизни вѣчной сподобитъ те. Въ сихъ словесѣхъ возбуди все доблій Константинъ, виде обычнаго своего врача стоеща и лечѣбныи виды

тому готовща, и отвѣщавъ къ нему рече, къ тому ко мнѣ
пріити не преложи; не втому бо чловѣческія потребую по-
мощи, рука би Вседержителя Бога поможе ми и абіе посла
за блаженнаго Сильвестра, и отъ него Божественнаго сподо-
бисе пріети крещенія. Восходещу же ему отъ бани паки бы-
тія остави въ ней якоже рыбіе люспы прокаженія страсть, и
изыде весь здравъ, радостенъ же и душею и тѣломъ. Крести-
жесе съ нимъ и Криспъ первый сынъ его, и ублекосесе оба
въ бѣлы ризы славеца и благодареща Бога о толикихъ бла-
гихъ ихъ же сподобисесе Константинъ ибо святѣйшій Риму
содержатель бывъ, многи наветы и козни подымаше отъ рат-
никъ истинѣ, многими же и отравами напоиша его смерто-
носными; но той Христовою покрываемъ благодатію, невредимъ
проводяше животъ. Максимиліанъ же Галеріевъ сынъ и той
злѣ разврати житіе. Слышавъ бо яко Максентіе сынъ Ерку-
ліевъ въ рѣцѣ Римской совѣмъ воинствомъ своимъ отъ Кон-
стантина потопленъ бысть и убоясе и поеже мучити св. Пап-
телемона лютѣйшую и горчайшую на христіаны подвиже брань
и гоненіе нестерпимо, доблій же царь яко отъ младенства му-
чителей гнушаесе, бѣ увзвляяся сердцемъ, и утробы щедротъ
о Христовѣхъ подвиже работъ. слыше же въ Никомидіи без-
мѣстная и лютая отъ Максимиліана мучителя. Божественною
же раждегесе любовію и ревностію, отъ Рима подвижесе
съ Ликиніемъ Кесаремъ зѣтомъ своимъ, по суху же и по
морю на Максиміана крѣпку подвигъ брань. Овъ же сія слы-
шавъ, на чародѣянія и волхвованія надеесе, множество много
и той вои подвиже готова его въ руку свою нещуче имѣти,
крѣпко ополчисе нанъ, и яко крестное знаменіе предъидущее
тому въ срѣтеніе прескверный узрѣвъ, повелѣ всѣмъ иже
хитре стрѣляти вѣдящимъ креста образъ нещедно стрѣляти.
Крестному же знаменію приступльшу и рати сразившеся,
иже на басни надѣяйсе мучитель страхомъ объеть былъ мно-
земъ, отвергъ отъ себѣ царскую багряницу, бѣгу се ѣтъ.

и иже на множества воинская надѣявыйше внезапно отъ всѣхъ лишивсе, отъ веси въ весь сей гонимъ бѣше, и скверныя своя идолы обаянники же и прорицатели, яко прелестники ссѣче. Глаголетъ же се, яко толицей брани быти тогда, и толику сѣчу, и толицемъ мертвецемъ быти тогда, яковая же отъ вѣка не бысть. Восхотѣ же того ѣти царь Константинъ, но божественному суду того предваршу остави его: отъ безмѣрныхъ бо печали въ болѣзнь впаде люту, сгнившимъ бо се всѣмъ удомъ его и утробѣ такожде. ниць на земли валяесе обненъ, очесемъ его искочившимъ слѣпъ являяшесе непреподобный, плотемъ же его отъ костей до конца отпадшемъ, злѣ окаянную свою душу изверже.

Своему же зету Ликийю кесарю греческое отдасть начальство притворяюще христіанствовати, и въ славномъ пребывати тому Никомидійстѣмъ градѣ, нарече же его царя, и обѣщанія проси ему дати, яко да нечто на христіаны подвигнетъ зло. Онъ же вскорѣ обѣщасе тако творити, и добрѣ и благочестиве правити всѣ восточныя страны, сія убо творяху се въ тогдашнее время, и миръ устрои ся глубоко, и яже на христіаны отъ мучителей преста рать и всему римскому началству самодержецъ Константинъ устрои се, вся въ веселіи бѣху, царская же и послушная. яко убо сія вся добре устроишасе, абіе повсюду посла Святыхъ мученикъ честныя собрати мощи, и всякой чести и поклоненію тѣхъ сподоблявати, честныя же повсюду воздвизати церкви и идольскіе храмы подѣ тѣхъ вчинявати областію, христіаномъ же токмо воевати повелѣ Эллиномъ же никакоже отнюдь, и царстей сподобленномъ бывати чести въ идольстей пребывающихъ прелести главною казнити казнію, дары же велики и стяжанія земная довольно церквамъ дати завѣща. епископомъ же, и священникомъ, и діакonomъ отъ темницъ и заточеній воззваннымъ свое паки воспримати степеню. сяде велегласенъ проповѣдникъ устрои се, сяде процвѣте яко финикъ во всей все-

львицей. Красовахуся убо Божии людіе радовашесе и царь зря благочестіе предсѣвающее на всякъ день: Слышаше же сіи окрестнии азыцы, отвсюду приходяху и просвѣщаху себѣ святымъ крещеніемъ, приѣмлюще баню Святаго Духа. Нечестивѣйшій же Ликиніе на восточныхъ пребывае, притворяше себѣ христіанство Константина болсе, различными же кознями, люте христіаны озлобеваше не намнозѣ же въ забвеніе пріиде своего благодѣтельства явленно на христіаны гоненіе подвиже, прежде же сего мнози козни и лъсти на Константина подвиже, но добляго Константина ни чтоже утаися, множицею бо того съ писаніемъ наказа престати отъ таковыхъ начинаній, но мурины никогда же въ бѣлость пріити невозможе, но уты и утолсте и расшире, по писанному, и остави почетшаго и, и отступи отъ своего благодѣтеля и первѣе убо иже въ палати боляры отгна, забывъ иже къ великому Константину обѣты, по многихъ же и различныхъ мѣстохъ мнози и безчисленны Христова ради исповѣданія различнымъ предасть мукамъ прелукаваго діавола прескверный ученикъ. Блудовомъ же и хищеніемъ, убійствомъ же и грабленіемъ себѣ одасть, волхованіемъ же и чародѣяніемъ, и просто рещи ко всякой себѣ издасть злобѣ. Божественный же Константинъ на мнозѣ сея слышати не терпѣ, вое подвиже нань мнози по морю же и по суху; брани же сражене бѣгу се вдасть Ликиніе къ Халкидону, въ Хрисополи же ухваченъ бысть живъ. Но доблій Константинъ вышняго положи прибѣжище себѣ, многимъ бо челоувѣколюбіемъ побѣждаемъ, не восхотѣ тому смерть навести, но въ заточеніе въ Солунъ того отсла. Богомерзкій же той никако отъ злобы преста, но мало нѣкое время пождавъ, лестию варвары прельсти, многа тѣмъ дати общаваесе, на Константина паки воевати начинаше, по той козни его подробно разумѣвъ, посла и отсечѣ скверную его главу. И тако нечестія идолъ отъ среды бысть, и тако вселенней миръ устро-

ися глубоко, и въ тишинѣ вся устроишесе. Отъ толѣ Константиновъ самодержецъ всея вселенныя бысть, яко нечестіе до конца потребль, и креста знаменіе всѣмъ явѣ изъявль.

Градець убо бѣше малъ Визъ именовъ. егоже созда во дни свое Манассія царь іудейскій, нареченный Византія. Въ немъ убо варвары нѣщии живеху сурови же и непокорливи, никого же имуще тѣхъ обладающаго, на нихъже великій Константинъ поиде, хотѣ повинути ихъ. они же яко злу искусни суще, многи вое Константину погубише. На утріе же паки брани сражене бывши, паки иже съ Константиномъ победени быше. Вечеру же пришедшу и ноце приѣмши, и цареви въ недоумѣніи сущу, возврѣ на небо очима, и видѣ писаніе звѣздами написано сице: призови ме въ день печали твоее, и избавлю те и прославиши ме. Удивленъ же о семъ бывъ царь, и недоумѣяшесе что убо се будетъ; возврѣвъ же паки второе, видѣ крестъ звѣздами стоющъ на небеси и писаніе глаголюще сице: симъ знаменіемъ погубиши все враги свое.

Абіе же воставъ и вземъ ножъ свой и сотвори отъ древа крестъ и навысоцѣ возложъ древѣ предъ воинствомъ носити повелѣ. На утріе же сразившимсе обоимъ бравемъ побѣждени до конца быше Византіяне и прѣвети быше не къ тому оттолѣ быше самовластни.

Римское убо начельство и всю подъ собою вселенную устрои. изволи и въ свое имя создати градъ свѣтель же и красенъ. Богъ же тому яви Византію создати, еже и бысть, и спозда той богохранимый градъ, нарекъ того въ свое имя инакожъ и новый того именовъ Римъ, и въ немъ воздвиже столпъ велий зѣло, въ высоту превеликъ, и на немъ мужа постави мѣдна, и облако въ руку его вложи злату, и на немъ написа. Тебѣ Христе предаю градъ сей. И толико того украси, толико же почте, якоже по всему міру обносится того имени. но убо и се глаголется. яко въ подножіи порфираго столпа хитре поло-

зени лежеть пятихъ хлѣбъ иже пять тысящъ насыщихъ укрусъ, ихъ же спасови ученицы и Апостоли собраше, толику множества народа насыщусе. но и самѣи тѣи кошове семь въ нижне хлѣби лежаше и праведнаго Ноя съ неюже страшный онъ корабль удѣла сѣкира, иже вси тѣи лежеть въ самомъ томъ столпѣ, ихъ же своею рукою великѣи Константинъ положи и запечатлѣ. Непомнозѣ же сихъ слышеса, яко скифы браннымъ поучаютьсе, абѣи же царь вскорѣ дунавъ рѣкѣ постиже, и мостъ камень въ ней сотвори, скифы покори. Всечестному знаменію вкрестному тамо тому явльшусе на небеси якоже и преждѣ и вся яже тамо добрѣ устройвѣ. Промышляше прочее, како все-ленское тѣло добре соблюдетъ, и сына убо своего Константа Кесаря нарекъ, въ Галлію отпусти. въ Римѣ же тому сущу, великую тамо палату своимъ разори рукама приснопоминаемый сей Константинъ и церковь Господу нашему ІИ ХЕ устрои въ Никомидійствѣи же градѣ, такожде на мѣстѣ высоцѣ нарицаемѣи жестоко, красную воздвиже церковь, отъ лютаго Максимиана мученнымъ три тысячамъ и шесть сотъ и осмнадцать Христовемъ мученикомъ. И осморогою и красною въ Антиохіи церковь той сотвори. но и дрепану той назда въ память мученика Лукіана, тезоименитенъ матери своей нарече градъ Еленополь. Посемъ и всечестный храмъ воиня Святныя Премудрости, не нынѣшнюю, но малѣйшую вельми. Таже святую Ирину, не глаголю мученицу, но Христа моего иже есть миръ; по семь святые Апостоли, таже святаго Мокія; таже св. мученика Агаѣониба; по семь святаго Мину; потомъ честнаго Архистратига Михаила въ Анаплѣ и въ состѣни. Сіе всѣ великѣи въ царехъ и божественный Константинъ созда церквы, неточію же но и поинныхъ различныхъ мѣстохъ честные воздвиже храмы святымъ христовымъ угодникомъ и мученикомъ. Славны же и великы и всяческими тѣхъ богатствы обогати царскими же и мѣстными. Божественному убо Константину о благочестіи и о церковныхъ

упражняюшюся вещьхъ бѣсованіи равноименный Аріе въ Александріи на Христа возбѣсисе, и свое зломудріе всѣмъ явленно сотвори, Сына Божіаго Бога Господа нашего Іисуса Христа (ИИ ХА) въ тварь свести дерзнувъ, и бѣ нѣкогда Отець егда не бѣ Сынъ, свверними усты изрещи дерзнувъ, забывъ реченное: и слово бе къ Богу, и вся тѣмъ быше и безъ него ничтоже бысть еже бысть. И паки апостоль Павелъ явственнѣйше сказуе рече, послѣдѣ же Отець глагола намъ Сыномъ своимъ, имъ же и вѣки сотвори, иже сый сіяніе славы и образъ состава Его, но сеже вся глаголомъ силы своее, собою сотворъ очищеніе грѣхомъ нашимъ, сѣде одесную престола величествія на высокихъ. и паки Ѡма по страшнемъ ономъ осязаніи Господа и Бога того нарече. но и Нафанаиль: равви, Ты еси Сынъ Божій, Ты еси Царь Израилевъ. Сія вся лукавствія духомъ содержимъ Аріе никакоже во умѣ пріетъ, но ниже Соломона слыша глаголюща: Богъ премудростію утверди небеса Христось же есть Божія сила и Божія премудрость. Сія и сидевая злочестивый всея въ Божіи церкви раздранія и сонмице и вся церковная въ велице мятежѣ бѣху.

Слышавъ же сея благочестія поборникъ и Христовъ подражатель Константинъ, люте уязвисе сердцемъ, и душею вельми опечалисе. Не восхотѣ же молвѣ дати вину, но якоже благоразумень врачъ, премудре быліе смѣсивъ, премудре обомхъ въ миръ и тишину хотѣ превлещи, и церви безмятежіе устроити. Написавъ обомъ единообразне, яко да некто отъ нихъ на другаго вознесетя сердцемъ. и распря и молва безъ конца будетъ. Написаже посланіе имуще образъ сей: «побѣдитель Константинъ честный Александру и Арію. Сугубу ми язву сотвори вина вашего прерѣканія. сего ради самаго моихъ начинавій помощникомъ Спаса всѣхъ Бога творю свидѣтеля престати вамъ отъ такового прерѣканія. Аще ли ни, велій трудъ намъ хочете исходатайствовати, себѣ же не малу молву и студъ премногъ.

якоже всѣхъ языкъ разгласіе въ едино Богоразуміе собранное, и вселенныя тѣло въ едино соединившееся, вы паки на умъ раздѣлити начинаете. тѣмъ же пререкованіе всяко далече отринувше, миръ и единомысліе гоните, а не велію о семъ намъ возлагайте тяготу. Даруйте же ми тихіи убо дни, нощи же безъ печальны яко да и азъ нѣкую сладость чистаго свѣта и житія безъмолвнаго наслаждуся. Аще ли ни, стѣнати нужда и слѣзвити.» Сея Боголюбезнѣишій царь написавъ въ Александрію отпусти. Аріе же на время нѣколико умоливъ, паки множайшій подвизаше мятежъ. Множества же не мало отъ церкви отторгнувъ, прочіе раздоры и сонмище творяше. Христіанственнѣишій же Константинъ таковая слыше зѣло узавляшесе сердцемъ. И что сотворите недоумѣяшесе, зре раздоры и сонмище на многихъ шетающихся мѣстохъ. Совѣтъ убо Боголюбезенъ умысли всѣмъ иже по Богъ добрѣ разсудити могущимъ угоденъ, и по вселеннѣй всей вѣрѣикая распосла писанія принуждающая всѣ иже по вселеннѣй Божіе архіереевъ вкупу созвати, и отъ всѣхъ единомысленней утвердитисе вѣрѣ. еже бо во углѣ рече и особъ невѣрѣику и неутвержденно до конца есть. а еже отъ многихъ разсужденно и избранное, зѣло вѣрѣику и не поколеблемо. обрѣте же и градъ побѣды тезоименитъ, Нива именовъ и ту всѣмъ собратисе епископомъ завеща, тринадесетое имущъ лѣто еже отъ Рима своего пришествія. Начетъ же се отъ дванадесятаго дне маія мѣсяца, конецъ же пріетъ по тріехъ лѣтехъ и полъ: яко убо сія слышаше Божіей всея вселенныи Архіерее, радостію неизглаголанною объти бывше, всяко тщаніе отъ сердца подвизаху, и якоже крылы лѣтающе, никейскій иже къ Виеніи постизаху градъ, презмѣрно бо жслаіе имѣаху, еже таковаго царя благочестива насладитисе зрѣніа же и бесѣдъ. Елма убо снидошесе вси, дѣло Божіе бываемое нещеваше. ибо нетокмо тіа, но и страны и мѣста и языцы далече сущіи и равстоящесе отъ друга въ едино схождахусе, и единъ

всѣхъ воспринимаше градъ, якоже нѣкій великъ святительскій венець отъ красныхъ цвѣтовъ испещренъ, отъ всѣхъ церковь: Европіе глаголю всѣ, Левін же и Асіе, вкупѣ схождахусе Божи Святителе. Сиріе же купно и Киликіе, Финикіе же и Аравіе и Палестины; къ симъ Египетстіи и Оивейстіи, и Ливійстіи, Месопотамите же и Перстіи Епископи, но нжде Сицилійска оста страна, Понтъ же и Галатія, и Памфілія, Каппадокія же и Асія, и Фригія, но и Θракія и Македоняне, Ахаіане, и нже на суши, вси въ Никейскій схождахусе градъ. церковь бо нже тамо, яко отъ Бога упространенная всѣхъ вмѣщаше, не точію же, но и множества многая отъ всѣхъ свидошесе странъ, Богу тѣхъ подвигшу ради утвержденія вѣры. Елма же день нареченъ бысть собору вси вкупъ свидошесе, въ нихъ же бѣ Египтяненъ Паонутіе, мужъ чудотворецъ и святъ, и блаженнѣйшій Спиридонъ и нже въ чудесѣхъ прехвальнѣйшій Николае Мурскій, Павель новне Кесаріе, Леонтіе Кесарійскій епископъ, и великіе Арменіе Григоріе и Іаковъ и Іонисіанъ; вси чудотворцы вси знаменосци, яко и мертвые воскресивше, и прочіи вси пореду триста осьмнадцать, и каждо противу сану свое воспринимаше сѣдалище. Воемъ же безъ числа предстоящамъ всяко възбраняти безчynie. столху убо вси, цареву ожидающе пришествіе. Онъ же яко отъ Бога посланъ ангель свѣтлыми лучами яко же рещи бжещесе, свѣтлою предста баграницею и якоже до лика приде Апостольскаго, всѣмъ себѣ меньша показа, припадае и молесе, тѣхъ насладитесе молитвъ. Сіе же получивъ воста малу нѣкому тому уготовану сѣдалищу, на неже не первѣе сѣде дондеже первѣе честное архіерей сѣде сословіе. Епископомъ же прѣвствующія десная страна воставъ умѣренно отдаваху слово, Вседержителю Богу благодарственную воздаваше хвалу. Елма же и царь сѣде, молчаніе глубоко устроисе, всѣхъ очи нанъ взирающе. Онъ же свѣтлыми очима и красномъ лицемъ на всѣхъ возрѣвъ, сидевъ къ нимъ изрече гла-

голь: «Молитвы мое конецъ о Христовы слуги сіи бѣше, еже
Вашего насладитисе зрѣніа. Сіе же нынѣ получивъ вѣдающему
Царю всѣхъ благодать исповѣдую, яко ми ко всѣмъ инымъ бла-
гимъ и сіе лучшее благо видѣти дарова, еже собранны вкуцѣ
Васъ насладитисе, и единъ общій во всѣхъ разумъ видѣти.
Зѣло бо желаю невѣстѣ Божіей церкви въ тишинѣ необуре-
ваемо пребывати внѣгда бо уже на бранехъ побѣди мавіемъ
Христа моего Божіаго Сына показовахъ, ничтоже скорбно вмѣ-
няхъ. Елмаже Ваше раздвоеніе паче надеждѣ увѣдѣхъ, лютѣй-
шею уязвихся язвою. и сіе врачеваніе подати изволихъ, все
повсюду пославъ Ваше созвати святительство, и радуясе, со
Іаковомъ, зре окрестъ себе полкъ Божій, и пою со Іаковомъ и
глаголю, яко страшно мѣсто се; нѣсть се, но домъ Божій. Сіа
и иная многая нарекъ весь возвесели соборъ. Собору же совер-
шившусе и обличена бывши истиннѣйшими лжа. языкъ иже на
высоту глаголавый умолче и вси преданную отъ Апостолъ
утвердише вѣру, написаше же и свитокъ, въ немъ воображе-
ніе положивше вѣрѣ. Сему убо святому собору въ Нивен Внон-
нѣйстей бывшу, и царскую подписану бывшу рукою, дѣйстви-
емъ святыхъ и Единосущныи Троицѣ иже правы вѣры побор-
ници Божественныи отцы правую уясниша вѣру Арія же низло-
жише и единомудренныа ему, его же извержена и проклята отъ
здравныи отъгнаше вѣры и церковнаго собора. Сына же Божія
соприсносущна и Единосущна и нераздѣльна Отцу и Святому
Духу единогласно триста восемнадцать святіи отцы исповѣдаше,
подписавше вси свитокъ съ честнымъ Константиномъ. Но убо
два отъ числа святыхъ отецъ по совершеніи собора ко Господу
прешли бѣху естественной смерти тѣхъ постигшей, Хрисанфіе
и Мусоніе сихъ имена. Богъ же свое упремудри угодники съ
боголюбнымъ царемъ къ извещенію нашею благочестивыи
вѣры, въ студъ же и повошеніе вѣчно злославныхъ и невѣр-
ныхъ. яко убо свитокъ написаше и подписаше святіи отцы:

абіе къ ковчегу поидоше святыхъ оныхъ отецъ, и таковыя къ нимъ провѣщаше (провѣщаше) глаголы. Раби искренніи Владыки нашего Бога. Хрисанфе и Мусоніе, добрый съ нами подвижастесе подвигъ, теченіе скончаше, вѣру уясните, и нынѣ чистѣ зрите святую троицу. Аще убо Богови угодно вѣсте наше потщаніе и уставъ, извѣщеніе подадите намъ; аще ли что недостаточно осталось есть, вы яко истину вѣдуще исправите. Сія реще и свитокъ запечатлѣвше, въ руцѣ положише скончавшихсе преподобныхъ отецъ, сами же всенощное бдѣніе творяху. Дневи же наутрѣй постигшу, вси купно къ рацѣ придоше, и свитокъ запечатлѣнъ обрѣтше, цѣла того воспріеше, и абіе развершше, обрѣтоше новая письмена своею тѣхъ написана рукою, сидевъ имуща образъ: Хрисанфіе и Мусоніе со отцы всѣми согласившимсе на первомъ святѣмъ и вселенстемъ Никейстемъ соборѣ аще и тѣломъ умрехомъ, но своею подписахомъ рукою, и извѣствуемъ извѣстная и цѣла Богови годна суца яже нами всѣми извѣщенная и преданная, проче всяко сомненіе да отбѣиветь.

Дивство преславнаго сего чудесе! Како мертвая тѣлеса въ рацы затворенная внезапно оживлена быше и подписаше, и весь отеческій ликъ извѣстише и возвеселише. Кто возглаголетъ силы Твое Господи, и слышаны сотворитъ всѣ хвалы Твое. Смигъ же содѣянномъ всѣмъ и церковнымъ высказаніемъ утвержденномъ такожде же и священнымъ правиломъ, воста съ престола божественнѣйшій царь и посредѣ апостольскаго лика ставъ, сидевая къ собору изглагола: «Молюсе вамъ святѣйшіе отцы, аще обрѣтохъ благодать предъ вами, утвердите въ ме любовь, яко въ приснаго вамъ сына, и не обленитесе по толице долготѣ времени и мало дній мнѣ даровати и повти сомною въ единственный мнѣ градъ, и обновити его, его же во имя свое создахъ, хитре не вако и зело художне. они же съ радостію сотворити обѣщашесе мало убо пребывше ту дній и яже о пасцѣ узаконисе време, даже бо

дотоли не в законено бѣше, но в негда хотѣше который ждо во всѣмъ лѣтѣ времени пощашесе днѣи сорокъ и тогда паску твораше. Сїа в законивше и утвердивше святіе отцы добрѣ же и богоулюблѣнѣ двѣ уставивше правдновати седмицы, первую убо ради Христовыхъ страстей и Креста, вторую же ради воскресенїа и свѣтлости праздника. И прїидоше въ великоименитый градъ мѣсяца маїа 11 и Божественную совершивше вси купно службу Митрофану тогда патріаршествующу въ немъ. вкупѣ же и цареви совершашесе тогда царствїа двадцатое лѣто. обyklъ бо бѣше на коюждо десятицу лѣта свѣтель и многочестенъ Владыцѣ и Всецарю Христу творити всенароденъ праздникъ, въ онъ же Божественные отце призвавъ, ихъ же ноги благоуствоваху миръ, всякой сподоби чести. А еже како всякаго лучшее бѣше словесе, неоскудѣ же ни единъ же отъ епископъ царскаго тогда пира. Все же яко на Христовъ сиде на царевъ взираху образъ. Яко же во свѣ се а не явѣ быти мнеше ради предваршаго нечестїа.

Божественнѣйшей же Константїи зре тѣхъ Ангелозѣпны сущее, зѣло веселяшесе сердцемъ. Паенутїю же и ниже съ нимъ исповѣдникомъ не тоцию извертена очеса, но и жеженїе за Христа во време гоненїа отъ мучителей, усердно обლობываше язы, освященїе отъ нихъ надѣесе почерпати. учаше же и епископы миръ и единомыслие держати, распри же и любопрѣнїа удалитисе. глаголаше же и се съ влетьвою треблаженный, яко аще видю епископа и грѣхъ твореща, порфирю того покрыти изволилъ быхъ за еже не дати претыканїа зрещимъ.

Многая же и безчисленная дарованїа церквамъ отдасть но и святые отцы многою и несказанною почте честїю же и дары, написа же и ко всѣмъ властемъ державы своее ни въ чесомъ же обидѣти церковь но всяку прїязнь и покоренїе тѣмъ подаяти. Не покарати же се хотѣющимъ главною запрети каз-

нею. Написа же и повсюду сія: »Константинь вѣрный всѣмъ повсюду церквамъ искусь пріемъ отъ общаго собору совѣта елико отъ Божіей силы бысть и благодати, сіе прежде всѣхъ суди мой разумъ, яко да иже подъ блаженнѣйшую соборную церковь множества вѣрныхъ едину и чисту любовь, единомысленно же о Вседержители Бозѣ благочестіе держати, но понеже се невозможно быти судихъ неуклоненъ и извѣстенъ чинъ держатисе, аще не вкупѣ вси епископи соберутсе, и каждо приличное Святѣйшей вѣрѣ разсужденіе сотвореть. Сего ради множеству спешусе здѣ многу, и самъ яко же единъ отъ васъ преидохъ: не бо отрекохсе о немъ же паче радуюсе со-служитель вамъ быти, но радующесе согласую, и въ конецъ извѣсти тшуся. дсндеже еже о Бозѣ соединеніе во свѣтъ про-изыдетъ, яко не къ тому раздвоснію коему, или сомнѣнію о вѣрѣ быти. Тѣмъ же и о пасхи Святѣйшемъ дни бывшу вы-сканію изволисе общимъ разумомъ добре имѣти, еже въ единомъ дни всѣмъ той повсюду сстворяти чтобо намъ будетъ добрѣйше, что же честнѣйше быти возможеть отъ еже празд-никъ въ онъ же безсмертія пріехомъ надежду, свѣтло и явлен-но въ единомъ отъ всѣхъ согласно установленнемъ времени хранити, и непоколебиму пребывати. Въ славу бо Божію сему быти мню, въ хвалу же и славу благочестивые наше вѣры и церковнымъ уставомъ. тѣмъ же всякому разгласію отъ нынѣ далече быти, повелѣваемъ, всякому же согласію и единомыслію держатисе». Сія убо судомъ всего собора написа царь, непоколеблемая къ тому пребывати повелѣ, и тако паки тѣхъ на свою возведе палату. Оттоля убо удержасе единъ разумъ отъ всѣхъ, и раздѣльшее на многіе чести церковное тѣло, Хри-стовою благодатию воедино счетасе быти. радовашесе убо царь о исправленіи толидѣ и о церковнемъ согласіи немало. Въ сихъ убо тому сущу явленно цареви бысть, яко нѣкоторый философъ Эллинъ сый поношаеть и укоряеть царя, яко древ-

нихъ Римскихъ царей обычаѣ разоршу, новы же и пѣкіе введша, самохотнѣ же и ненаказаннѣ. Изволижесе сія царица слышавшу, послати святѣйшаго Александра еже бесѣдовати съ нимъ. Философъ убо на хитрость слова надѣясе многая и нестроена глаголаша словеса. Блаженный же Александръ не причестенъ сый слову, много же въ Божественныхъ, яко видѣ философа, велѣрѣчуща, запрещаю ти рече о имени Иисусъ Христовѣ (ИИѢ ХВѢ) истиннаго Бога нашего умолюти и къ тому не глаголати и абіе слову послѣдова дѣло, внезапно бо нѣмъ бысть, и велѣрѣчивый онъ языкъ умолче, и перстомъ помавая святое прошаше крещеніе. Сице иже чудесемъ Богъ напраснымъ премѣненіемъ иногда бывшаго волка въ овче претвори, и вземъ печать святаго крещенія, соединисе православныхъ стаду и иже вчера досадитель нынѣ похвальникъ истиненъ показасе. Великій убо Константинъ зре окрестъ себѣ отеческій ликъ несказанну имѣаше о нихъ радость, и всякой чести тѣхъ сподобляше. Вся обильно тѣмъ подавае аже на потребу. Всѣмъ же мирная гонещимъ и единомысленнѣ належащимъ, едини Египетстии паки ти начинаху раздоры ввести церкви и неукротимую вражду якоже и царя на гвѣвъ подвинути, иже и посланія вскорѣ написавъ утверждена отъ собора всего наказующа ихъ миръ имѣти между собою; къ симъ и братію тѣхъ и сослужители нарицаа, и о церковныхъ догматахъ усердно держатисе завѣщавае, по сихъ и другое богоугодное поучитесе сотворити дѣло. Маварію бо сущу тогда Іерусалимскому епископу со многимъ моленіемъ сію вручи службу, яко да егда съ Богомъ въ Палестину возвратитсе, со усердіемъ многимъ спасительный изыскати гробъ, въ немъ же животвореще Христово положено бысть тѣло имъ же отъ тле въ нѣтлѣніе придохомъ, имъ же тмы измѣнишесе, богоразумія просвѣтихомся свѣтомъ. Къ симъ и на кривѣвъ, Голгоѣу, и о семъ отъ спасительнаго подвижемъ Духа. Мужіе бо ис-

перва богоборни и невѣрни, и о спасѣй тогда страсти завистию лютою одержими, тьмѣ и забытію подвигошесе предати всечестный онъ гробъ, такоже и краниево пресвятое мѣсто, но и животворящее оно древо, имъ же миръ спасесе и мучитель поправъ бысть, и смерть умерщвлена бысть, конечному потщашесе предати безвѣстію. Сіа убо вртель (вертепъ), въ немже живоносный и спасительный Спасовъ бѣше гробъ, во глубину зѣло ископавше, и каменіемъ безмѣрнымъ насыпавше, безъ вѣсти всячески сотвориша мѣсто. Таже и еще на высоту возвысивше множайшую, каменнымъ потономъ потоніасаше, дондеже долѣ нѣгдѣ многимъ насыпаніемъ Божественную пещеру до конца безъ вѣсти сотворише, таже что? ниже симъ безвѣстіемъ довольни быше но и на большее бѣсованіе себѣ непопадѣше. Требище бо ту сотворише мертвымъ и бездушнымъ идоламъ, блудней глаголю Афродитѣ и сверженныя ихъ жертвы въ немъ неоскудно содѣваху. Многимъ же и долгимъ предшедшее лѣтомъ конечному невѣдѣнію преданъ бысть, и толико, елико: ниже царь, ни воинъ ни намѣстни, ниже инъ никто же увѣдѣти возможе святыхъ онѣхъ мѣсть знаменіе кое. О сихъ убо благовѣрный Константинъ блаженнаго убѣдивъ Макарія Іеросолімскаго епископа, не сладко имѣяше, аще желаемое неполучитъ, въ сихъ убо вещехъ добре тому имущу мать свою Елену и вся той царская вручи, самовластно и невозбранно вся дѣйствовати царская. Собору убо со всякою отпущену бывшу честію и всякъ кождо свой честнѣ воспріетъ престоль, радость неизглаголанная всю исполни вселенную, и миръ Божій приемѣяше вселенскія церкви всѣ, и ничтоже ино бѣ слышати развѣ благодарственныя къ Богу возсылаемы гласы и Давидское оно отъ всѣхъ пѣваемо пѣніе еже бе ушима нашими услышахомъ, отцы наша повѣдаша намъ, дѣло еже содѣла во дни ихъ во дни первыя, но нынѣ не въ первыя дни слы-

шахомъ но въ наши дни видѣхомъ высокую мышцу и славу всесильнаго Бога, и яко же слышахомъ тако и видѣхомъ во градѣ Господа силъ во градѣ Бога нашего, въ церкви глаголю Бога живаго яже есть столпъ и утвержденіе истинѣ, о ней же нѣкто воспѣвае глаголаше, преславная возглаголашесе о тебѣ градѣ Божій, въ ню же собра насъ преблагій Богъ ради Своего Единороднаго Сына благодати, воеже едину и истинную всѣмъ уяснити вѣру; прочее возвеселихомсе о рехшихъ намъ во дворы Господне видемъ, и возлюбихомъ Господи благолѣпіе дому Твоего, и мѣсто вселенія славы Твоее, и невѣдціи и вѣдціи, но вся купно вселенная отъ единаго Божественнаго Духа озарена бывши, единодушно воспѣваемъ благодареніе глаголюще. Велий Господь и хвалень зело во градѣ Бога нашего въ горѣ Святѣй Его, ибо великъ есть яко воистинну храмъ Его, высокъ же и дологъ и красенъ добротю наче всѣхъ церковь человѣческихъ; тѣмже и красныя въ немъ походише ноги благовѣтствующее всей вселенней миръ и благая; велий Господь и творе чудеса Единъ; славная же и чудная имже нѣсть числа; велий премѣнуеи времена и лѣта, премѣнаеи царе и другіе устрояеи, не токмо вѣрныи но и не вѣрныи; великодѣйственный всяческихъ Владыка; Единъ имѣяи безсмертіе, всего міра содѣтель; Единъ и тойже Богъ, Ему же нову ю воспѣваемъ цѣснь глаголюще. Велий Господь нашъ и велия вѣрность Его и разуму Его нѣсть числа; яко воздвиже рогъ спасенія нашего ради новаго Давида Константина и избави насъ отъ врагъ нашихъ; и лествъ потребисе и вѣра процвѣте, и благочестіе всю исполни землю, тѣмже и богоотецъ Давидъ обрадованнѣи нѣкако всѣ земляныи созываетъ къ веселію конце вошіе: вси языцы воспещите руками, воскликните Богу гласомъ радости, яко Господь вышній страшенъ Царь по всей земли, яко воцарися Богъ надъ языки. тогда убо блаженному Макарію Іерусалимскому епископу пришедшу на со-

боръ царь повелѣ, отшедшу тамо изыскати мѣсто Святаго Христа Бога нѣшого Воскресенія, и крانیево, Голгофу, и Живоотворящее древо. Въ снхъ убо добре имѣ и матеръ свою святѣйшую Елену царь и вся той вручи царская самовластно владити. Времене убо немногу прешедшу зрѣть въ видѣніи свѣтла нѣкоего несказаннымъ сіюща свѣтомъ, и той повелѣвающа во Іерусалимъ поити, и иже отъ Іудей зависти ради сокровенный живоносный гробъ и святѣйшая мѣста съ Живодавцемъ Крестомъ прилѣжно изыскати. абіе убо возбнувши, возлюбленному сынови вся явленна устрои. неизреченныя радости исполне о семъ царь, слышанное на дѣло тѣшесе извѣсти и матери убо всяку уготовь честь, и множество богатства много давъ во Іерусалимъ ту отпусти. Ся же яко услышавъ блаженный Макаріе Іерусалимскій епископъ, со всякою честію усрѣте блаженную Елену, и во градъ вшедшее, не помновѣ желаемое сотщаніемъ искати начеше, алчуще и постеще и молеще прилѣжно, и всяко твореще о семъ тѣщаніе. Но иже чудесемъ Богъ не презрѣ на многѣ толикое тѣхъ тѣщаніе бездѣльно показати, но во свѣ блаженному Макарію подробно вса открь. Андриану бо царю иногда капище вверху живоноснаго сотворшу гроба и кумиръ скверныя Афродиты въ немъ поставльшу многочестна того устрои бѣше. блаженная же востинну Елена яко царское начело въ руку имѣе, съ блаженнѣйшимъ Макаріемъ капище до конца разори, множествомъ многомъ хитрецемъ се содѣлавшимъ, во глубину же многу зѣло ископавшемъ, абіе живоносный явися гробъ и крانیево мѣсто, и въ востокомъ близу снхъ три крести погребени, множая же и еще потщавшесе, обрѣтоше и честныя гвоздіе, ими же скверныя богоубійцы божественное Христа Бога пригвоздише тѣло. Недоумѣвающимъ же которое есть древо, иже Христа Бога плоть носившее, и блаженней Еленѣ въ велицей печали сущи, упремуждаетъ Богъ своего Архіе-

рея чудне же и боголѣпнѣ. Нѣкоторой бо отъ нарочитыхъ женъ и благородныхъ недугомъ содержиме зѣльнымъ, и до конца живота отчаявше и послѣдняя дышущы, приложише котороеждо древо, и абіе познасе животворивый Крестъ, яко точию мертвой прикоснусе, абіе напрасно здрава до конца устроише славыи и благодарещи преблагаго Бога. Святая же воистину и преблагенная Елена не изглаголанвше исполнишше радости, благодарственныя отъ сердца возсылаше къ Богу пѣсни, благодарю те глаголющи Сладчайшій Іисусе (ИИСЕ), яко недостойную же сущу сицевѣй благодати сподобилъ еси.

Слуху же о семъ повсюду пронесшусе, множества многаи народи собращесе на видѣніе Живодавца Креста. блаженный же патриархъ Макаріе взошедъ на амвонъ, явленна того всѣмъ показа. Святая же Елена вземши честь отъ честнаго древа, со мнозѣмъ страхомъ и благоговѣніемъ съ честными гвоздьми у себе честнѣ храняше, тшесе сынови въ Византію тѣя отвести; прочее же честному предасть Макарію на показаніе иже потомъ быти хотещимъ родомъ. и посемъ царица повелѣ церковь создати на мѣстѣ идѣже животворещій обрѣте Крестъ, такожде же и на честномъ гробѣ Святаго Христа Бога нашего Воскресенія, и другую на краніевѣ мѣстѣ. и въ Геослманіи же зѣло честную воздвиже церковь во имя Преславныя Богородице, идѣже Тоя Святѣйшій есть гробъ. и якоже мнози глаголють то мѣсто быти удоль плачевная и потокъ Кедрскій и удоль Іосафатова, и вертоградъ въ немъ же Господь преданъ бысть, и мѣсто на немъ же помолися Господь въ нощи, въ ней же преданъ бысть. Къ востокомъ же на Елеонскую возшедши гору, отъ нее же облакомъ Господь на небеса взеть бысть, и тамо честную сотвори церковь. Таме на гробъ сошедши Лазаровъ въ Виванію две поприщи отъ града отстойщій и теплыми того омочивши слезами, и прилѣжно помолившисе, и ту во име святаго и праведнаго Лазаря воздвиже

храмъ. Посемъ на Иорданскую поиде рѣку, въ ней же Господь всемірскій потопа грѣхъ и ту славную воздвиже церковь. Иорданъ же прешедши и пещеру, въ ней же честный Предтече поживе обрѣтши церковь сотвори во име Крестителево таже на мѣсто отъ него же Илія на небо взетъ бысть шедши, и тамо церковь устроити повелѣ во име пророка. Четыремъ же днемъ путь пошедши, градъ Тивиріадскій постиже, и мѣсто дванадесято престольное, сице обычне зовомое, обрѣтши, на немъ же Господь нашъ сѣде училъ бѣше, на немже и пять хлѣбъ умножи, и петъ насыти тысящю. Таже въ Капернаумъ зовомое село ту суще близъ идѣже поживе Господь, ту бо бысть и Богослововъ домъ, идѣже Спасъ съ ученики тайную сотвори вечерю, ту же и сотниково бысть чудо, идѣже покровъ разорше свѣсине разслабленнаго. Сія вся окрестъ тиверіады блаженная Елена обшедши мѣста, честные на нихъ повелѣ воздвигнути храмы во славу Спаса и Владыке нашего Христа Божіа. таже на мѣсто шедши идѣже Христось кровоточивую изцѣли, во име животворящаго креста воздвиже церковь. и оттуду мѣсто достиже на немъ же Христось чудодѣйствова съ пятими хлѣбы и двѣма рыбама. и ту честную повелѣ создати церковь. На тивиріадское же море оттуду шедши идѣже по воскресеніи ловещимъ ученикомъ явися Спасъ идѣже и хлѣбъ показа и рыбу на углехъ, егда и сто и пятьдесятъ и три уловише рыбы, во имя святыхъ апостоль создати повелѣ церковь. Оттуду же отшедши поприще двѣ и Маріе Магдалини обрѣтши домъ, и ту церковь повелѣ создати. таже во градъ тивиріадскій вшедши, и домъ тещи Петрове обрѣтши въ немъ же отъ Спаса исцѣлена бывши, славу воссылаше, и ту во име святаго и верховнаго апостоломъ Петра воздвиже церковь.

Отъ Тиверіады же воздвигшисе и шествовавши къ западу стадій десять, введе на Фаворскую гору, идѣже благослови Мелхиседекъ Авраама, и поискавши мѣсто, на немъ же пре-

образисе Господь нашъ Иисусъ Христосъ (ИИС ХС) и обрѣтши, и ту церковь во име Спасово же и святыхъ апостолъ Петра и Іакова и Іоанна воздвиже. Таме въ Назаретъ отшедши, и мѣсто изыскавши на немъ же Гавріилъ радость къ дѣвѣй принесе, церковь вѣло красну во име приснодѣвѣй воздвиже. отъ града же Назарета вoadвигшисе, постиге село Кана галилейское, въ немъ же Симона Кананита бракъ бысть, идѣже Христосъ и воду на вино претвори, и храмъ священнѣйшій тамо сотвори. таме въ Виелеемъ отшедши отстоющъ отъ святаго града стадій шесть, и тамо церковь велику и крестовидну созда во име Господа Бога нашего Иисуса Христа (ИИС ХА) отъ Виелеема же изшедши, изыска мѣсто идѣже отъ Ирода избіени быше святія младенцы и ту во име ихъ церковь вoadвиге. и отуду прешедши, обрѣте мѣсто на немъ же Ангелъ благовѣсти пастыремъ радость велію, и ту церковь во име пречистые Богородице и Іосифа обручника воздвиже. взыде же и въ Святый Сіонъ на высотѣ суцу Святаго Града къ югу, на немъ же и блаженная Елена прекрасну созда церковь въ высоту же и долготу, оловомъ покрывши; раздѣли же и мѣста, въ нихъже каждое чудо бысть. отъ десныя убо страны храма жилище Христовѣхъ ученикъ и Апостолъ идѣже сокрышесе страха ради іудейска, идѣже и предста имъ Спасъ затвореномъ суцомъ дверемъ. отъ лѣвыя же порфиры столпъ, идѣже за выю связанъ бысть Христосъ. церкве же одѣсну чести умывальница, идѣже Спасъ ученикомъ ноги умытъ, идѣже исходъ святаго Духа бысть на святія Апостолы; отъ лѣвыя же гробъ Давида пророка. сотвори же и Каіаѳинъ дворъ церковь во имя св. Апостолъ Петра и Павла. Отстоятъ же святое Воскресеніе отъ святаго Сіона едино поприще. Неточію же, но иными многими и различными сотвори церкви: въ удоли пророка Іереміе, и на источницѣ Силоамли, и святѣмъ Лиоостратѣ святѣмъ Киру и Іоанну храмъ, и у Дуба Амврійска, и на селѣ Скудельничіи.

Сія вся усердно добре же и честнѣ устроивши святая и блаженная Елена, сожительнице Константова мати же блаженнаго Константина, множества многая сель же и градовъ церквамъ отдасть, и ина многая стяжанія безчислена, златомъ же и серебромъ и каменіемъ и бисромъ святяя украси иконы и святяя же такожде и честные сосуды, злата же многа и безчисленна церквамъ и убогимъ раздасть. Святаго же патріарха Макарія многими дарами почеть, возвратисе къ своему сыну и великому въ царехъ Константину, носещи и юже храняще отъ честнаго и животворящаго креста честь и честные гвоздіе Спасовы.

Пришедши убо въ Византію, многочестіѣ отъ сына пріета бысть, радости же многи царь исполненъ бывъ и честь животворяваго Древа честнѣ и со страхомъ обლობавъ въ златѣ сокровищи предасть хранитисе. Отъ гвоздей же честь нѣкую въ своемъ шлемѣ закова другую въ масиѣ своего коня положи яко исполнитисе и въ семь словеси пророческому глаголющему въ день онъ будетъ на уздѣ коня царева святое Господа Вседержителя. и бѣ прочее царь свѣтло празднуе и веселесе и благодаре Бога сотворшаго ему таковая и толикая благая и ревностію многою и рвеніемъ подвигсе, сотвори кресты трии по числу показанному на бранѣхъ. первое убо въ Римѣ, второе въ Византіи, третіе егда мость сотвори на рѣцѣ дунавстѣй, и нарече име первому Исусъ (ИС), второму же Христосъ (ХС), и третьему Нізъ; Иракліемъ же царемъ нареченъ бысть Аникитосъ сиречь непобѣдимый, иже и до днесъ стоитъ на великомъ порфирѣ столпѣ. Глаголетъ же се отъ многихъ, яко трищи въ лѣта ангель Господень отъ небесъ сходитъ въ полунощи, поѣ трисвятую пѣснь, и кадѣ, и осѣняе честный непобѣдимый крестъ: мѣсяца маія въ седьмый, мѣсяца сентемврія въ 14-й, и въ недѣлю третію святяя четверодесетницѣ; въ юже и покланяемъ есть. Блаженная же Елена, время нѣко-

лико съ сыномъ пребывши, въ Римъ отъиде, и тамо мало поживши време къ лучшей и нескончаемей преиде жизни, лѣтомъ сущи нѣгдѣ 80-мъ, вся по чину и добре управльши. Благочестивый же и великій царь Константинъ яко все начельство подъ собою устрои и миръ Божій вся преимѣяше церковная, веселяшесе душею, и сущимъ въ палатѣ заповѣда, елицы священнымъ касаются книгамъ, и елицы божественная прочитаютъ словеса, въ боговидѣніе умъ возводити и прочитаемымъ прилѣжно внимати, и въ молитвахъ же стоещимъ на небо воздѣвати рудѣ и отъ туду помощь просити. Къ симъ же и день недѣльный праздновати купно всѣмъ узаконоположи яко первый сущъ день, и спаснаго смотрѣнія образъ. Священники же и діакони велице сподоблеваше чести, и множайшая пѣнія же и словословія и молитвы въ день недѣльный творити всѣмъ воздвиже челоуѣки. Посемъ и петочный постити и почитати день памяти ради иже въ немъ содѣянныхъ на общаго Содѣтеля и Спаса Христа, и со всяцемъ усердіемъ и вѣрою въ цервахъ пождавати даже до конечныя молитвы. Сущихъ же въ воинствѣ научи сицѣ, егда на бранѣхъ случитсе, достоинъ на поле исходити на мѣсто чисто, и ту первѣе безмолвно поучитсе, и тако яко изъ единѣхъ устъ прилѣжну воспуцати къ Богу молитву, и того надъ всѣми вѣдѣти Бога, всякому благу давца и горѣ воздѣвати къ Богу рудѣ и глаголати сице. «Тебе Единаго Господи свѣмы Бога, Тебе Царя знаемъ, Тебе помощника исповѣдуемъ отъ Тебе побѣдительная восприѣхомъ, Тобою вѣршии покорихомъ враги, отъ Тебе начетшмъ благамъ благодать познаваемъ, на Те и въ будущій вѣкъ уповаемъ, Тебѣ вси быхомъ раби, нашего Царя долгожительная намъ и побѣдительная сохранить молимсе». Сице въ свѣтоносный недѣльный день законоположи творити воинскимъ чиномъ, и таковыя въ молитвахъ воспуцати глаголы. Самъ же себе въ предреченныя дни ватвораше Единъ Единому бесѣдуе Богу, умиленными же моль-

бани на колѣну приклонсье обѣщанныхъ моляшесе получитьи благъ; въ спасныя праздничныя дни протязаше постъ, всякою вѣрѣпостію душевною и тѣлесною божественная священнозрѣнія совершае. Въ свѣтлую же и свѣтононосную ночь святая глаголю пасхи, всю ночь день творяше, преложъ ночь темную на день, по всего бо града столпохъ ламбады зело велики возжещи повелѣваше и паче всягаго огня свѣтлѣйшіи испущаху свѣтъ, и бѣ видѣти ночь свѣтомъ зельнымъ превосходящу день. Постигшу же дню Спаскому благодѣтельству подражая, всѣмъ языкомъ и народомъ благоподательне простираше десницу, всѣмъ обильно вся подавае. Нѣкогда же на обѣдъ епископы призвавъ, сицевое къ нимъ подвиже слово: «Благодатію Всещедраго Владыки Бога таковой сподобихся благодати, яко все иже мене превзыти царю, и богоразумію сподобитисе, якоже никтоже инъ, къ симъ же и Вашего благословенія насладити сподобихсе, толикихъ отецъ, толикихъ Ангелъ, толикихъ Божіихъ слугъ; но понеже инъ чинъ по Ангелѣхъ Богови приближающе кромѣ святительскаго нѣсть, желаніе имѣе много аще мощно бы яко да и азъ Богови себѣ васъ ради приближу, и святительскаго сподоблюсе дара». Они же къ нему тихомъ лицемъ и радостною отвѣщаше душею: «Ты Богомъ поставленъ еси епископъ послѣдованіе убо слову разсмотряе, обладаемые весе смотряи яко отъ Бога тебѣ врученъ, и елика Ти сила благочестиво провождай житіе и тѣхъже вѣнецъ и почестей святительскихъ несумненно воспріимши.»

Прелукавый же діаволь не терпѣ на многѣ Христово въ смиреніи быти стадо, паки на церковь велику подвижебрань, но сіа убо послѣжде. Молве убо подвигшисе не малѣ тогда, и мятежу многу на весе нападшу, насилію убо многу воставшу ради бесчедія, и отъ властей насиліе народомъ множащесе; но боголюбивый царь се утоли вваконивъ сице, яко иже о чедехъ потщавшихсе родити, и немогшихъ родити ми-

*

лованію сподобувати. а иже въ целомудрїи и воздержанїи пожившимъ и безчедномъ бывшимъ чудитися достонть, и тѣхъ неозлобляти. и посемъ взаconi отнюдь евреомъ христїанина не имѣти раба, но всяку свободу тому даяти. таже и нехотѣщихъ женитисе, но тако въ чистотѣ пребывати изволившимъ отъ церковь питатисе, цареви тѣмъ яже на потребу подающимъ (sic), церквамъ же наипаче потребная царь нещедно подаваше. овогда убо достоянія земная, овогдаже имѣнія, такожде же и убогимъ мужемъ, и сирымъ и дѣтѣмъ и вдовицамъ подобне. Къ симъ и одѣянія и постеле и пище довольно; таже и Божїаго суда страхъ во умѣ имѣе, жестокими и досадительными стрѣлами сердца хищникомъ и грабителемъ узвляше, тщесе всѣхъ въ Божїй страхъ привести. въ тридесятихъ же лѣтѣхъ на коюжду десятицу праздникъ творяше Христу Царю благодарственная возсылае. и въ первую убо десятицу праздникъ перваго своего сына Константина царствїа почте саномъ, во вторую же десятицу втораго своего сына Константіа такожде діадимомъ обложи; въ третїй же праздникъ, третїе десятице, и меньшаго сына Константу тогожде царствїа саномъ почтѣ. Ненавистника же добру діавола, зависть, якоже темень нѣкоторый облакъ свѣтлаго солнца покрываше луче. Смущенію бо немалу якоже прежде рѣхомъ въ Божїихъ подвигшусе церквахъ, боголюбезный Константинъ печали узвляшесе стрѣлою, не могїй же терпѣти на мнозѣ сему простиратисе смущенію и мольбѣ, повелѣ писанїя повсюду всѣмъ написатисе церквамъ, повелѣвающая сице: «Побѣдительный Константинъ и великочестный иже повсюду епископомъ. Елма убо нездраваго любопрѣнія раздеченїемъ нѣдїи гоними всѣхъ смущати начинаютъ, ею же бѣды вышную не свѣмъ. ради сего вашей повелѣваемъ чести кромѣ всякой вины собратисе въ едино, и соборъ составить, и руку подати требующимъ помощи, и испѣлити братїю погибнути хотещую, и въ единомысліе сочетати разстоещесе уды исправити же

согрѣшенное дондеже време настоять, яко да многимъ странамъ подобающее подасть се соглаіе. Еже увы! безмѣстія худыхъ чловѣкъ погуби возношеніе. Занеже се и Владыцѣ всѣхъ Богу угодно и намъ всякое молитвы высшее и вамъ самѣмъ, и аще убо миръ введете, не малу вину благословія всѣмъ чловѣкомъ исповѣдати непшую. Неотлагайте убо прочее, но церковному и апостольскому послѣдующе правилу, погрѣшенному приличное врачеваніе подати потщитесе, яко да отъ всякое хулы и раздоръ свободну сотворите церковь, и моя облегчите попеченія, и миръ убо нынѣ сопротивещимся подавше, велику мзду себѣ исходатаите, и Богъ да сохранитъ васъ братія возлюбленная.» Елма же царская повсюду потекоша посланія, велющая неотлагати отнюдь кому, но къ Іерусалиму вскорѣ творити шествіе, вземшесе вся множества епископъ, и мнози безчислени нарочитыхъ людіи вароды въ Іерусалимъ стекахусе: Македоняне, и отъ Паноніи же, и Мисіе, приде же и персскихъ епископъ честное сословіе, подобне же и Фракіене, и Киликіане, и Кападоке, Сирія же вся, и Месопотамія, Финикіане, и Аравите, и съ ними палестиняне, Египтяне же и Левіане и иже Фивейстей живущей стравѣ, мужіе и дѣломъ и словомъ нарочиты, и всякаго ученія словеснаго исполненіи. Иже начельствуя бѣше мнози въ божественныхъ великій Аѳанасіе. Сошедшуся убо собору и правая утвердившу повелѣнія, сопротивъ же пререкующихъ въ познаніе приведоше истинѣ, непокоршихесе, но и еще суровѣ надѣжещихъ, конечному предаша проклятію. Радость убо неизглаголанная весь объѣтъ соборъ, и бѣху веселещесе купно и благодареще Бога. Въ тожде време и царская приспѣше писанія, повелѣвающая всему собору святаго Христова Воскресенія храму обновленіе сотворити. Иже бо вмѣсто царскаго образа на се посланны не простъ нѣкій отлучшихсе бѣше, но великъ въ слове и въ исповѣданіи Христовы вѣры, но той убо о упокоеніи собора и о нищихъ

и странныхъ и убогихъ печашесе. Божіе же слуги мольбами и молитвами праздникъ совершаху, и нѣи же со сказанми божественнаго чтенія купно и недоумѣнная открываху разумѣнія. друзіи божественныя службы о мірскомъ устроиху смиреніи, и о Божіи церкви, но и о самомъ цари, иже толикимъ благимъ виновномъ, боголюбезныя къ Богу возсылаху службы, и сице обновленія совершисе праздникъ, въ тридесетое лѣто благочестиваго царя Константина. А яко Спасову почтоше Святаго Воскресенія церковь и спасительный гробъ, и яковыи царскія почести, злата же и сребра и каменій честныхъ, въ божественныхъ писаніихъ люботрудесе обрещеть; намъ же о сихъ време не подаеть нынѣ сказовати подробну. Сей великій соборъ великимъ царемъ Константиномъ второе свѣмы собранъ въ самомъ Іерусалимѣ по первомъ ономъ иже въ Никей Виенійской. Не помалѣ же по сихъ второму сыну своему бракъ сотвори зело честенъ. таже яко всю вселенную подъ собою покоренну видѣвъ, тріемъ своимъ сыномъ въ наслѣдіе ту раздѣли, и первому убо своему сыну отца своего отдасть начельство. Западную же власть второму, а еже посредѣ обихъ начельство третьему. Не помнозѣ же времени брани на Востоцѣ отъ варваръ слышани бывши, на Персы воевати готовашесе. Се же судивъ, подвизаше воинская множества; но и епископы сомногимъ моляше усердіемъ сопутницы ему быти, не хотѣше бо ни въ малѣ тѣхъ разлученъ быти, многимъ бо усердіемъ и горещею любовію у святаго собора сѣнь якоже Моусее онъ великій водружати испросилъ бѣше, еже въ ней божественная выну совершати службы, ею же и зело украси брачиніями пестротами и златомъ же и каменіи честными, и егда убо въ варварскіе далече отхождаше страны, неоскуднѣ съ нимъ носима бѣ, яко да ни на бранѣхъ церковнаго лишится дара: радостны о семъ зело быша епископы, никакоже отъ него раздѣленіи быти изволяюще, како бо и нехотѣху зрѣщее царское величіе

до конца божественнѣ покоренно церкви, и бѣ видѣти царскую душу, во многихъ раздѣльшусе тѣлесѣхъ. По сихъ церковь воздвиге красну и многочестну въ вѣчную похвалу Спаса и Бога нашего во имя Апостолѣ, во умѣ имѣсе и свой ту сотворити гробъ, и по скончаніи въ немъ положену быти. Тѣмъ же и превѣрною вѣрою и усердіемъ содержимъ двѣнацать ковчегъ святымъ сотвори Апостоломъ, златомъ многимъ и каменіемъ украсивъ тѣхъ, и шесть убо одесніе положи страны, и шесть отъ лѣвыя, по средѣ же ихъ свою положити хоте раку, яко да молитвамъ сподобляется, еже въ немъ совершатисе хотеть. еже и бысть. Богови тому и въ семь поспѣшавшу. Наказаше же своя сыны благочестивые держатисе вѣры злославныхъ же догмати до конца отвращатисе. А еже и больше на всѣхъ Царя и Бога вседушно имѣти надежду, и Тому поклонятисе и Того славити и Того вѣдѣти Творца и Содѣтеля и строителя всей твари и иная многая таковая. Пришедъ же въ Никомидійскій градъ царскіе ту управляше вещи. Двѣма убо въ тридцати лѣтомъ исполнишесе царствіе его, живота же его шестьдесятъ и шестое прочее цѣломудренно и чистое провождаше житіе, скверны всякое и нечистоты до конца очищенъ. Свойственная же тому отъ Бога дарованная сія бѣху, мужествомъ свѣтель во всемъ, храбръ душею, остръ умомъ, мудростію слова глубокъ, въ правосудіи правъ, въ подаваніе готовъ, красенъ лицомъ, во бранѣхъ мужественъ, на варвары великъ, въ междоусобныхъ не побѣдимъ въ вѣрѣ вѣрпокъ и непоколѣблемъ, въ видѣніи красенъ же и благодѣтелъ, радостенъ лицомъ, возрастомъ тѣлеснымъ средній, дебелу имѣя выю, взоромъ чернъ, власы главыи нечести (нечасты) имѣя, брадою же незело скуденъ, очима красенъ, всѣмъ вождѣлѣненъ, кротокъ, благоприступенъ, тихъ, zelo молодивъ, правосуденъ, смиренъ, благоутробенъ чловѣколюбивъ; тѣмъ же и отъ многихъ укоряемъ бѣше, отъ

иже къ Богу неправѣ ходещихъ, иже въ благочестивыхъ убо образомъ являхусе, дѣлы же нечестивыхъ жительствоваху, иже ноги скоры бѣху проліати крови, и страсть на путѣхъ ихъ, отъ сихъ поношаемъ о премнозѣй кротости бѣше, яко тѣхъ бѣсованію неслагаесе, но онѣхъ убо не надолзѣ Божіи постиже судъ. Самъ же Царь душу словесную невредиму храняше, законы же и обачаѣ Богу зело любезныя постави. Градомъ, воемъ, послушнимъ, княземъ, церквамъ и иная вся благочестивне законоположи. Нужно убо и се забвенія глубинамъ предатисе вмѣнихъ; того добродѣтель на пользу всѣмъ показати. Нѣкогда убо благополучно время обрѣтъ, и все послушное вкупѣ собравшесе окрестъ себѣ видѣвъ, радостною душею вся по исходѣ душъ хотещая случатисе комуждо явленна показа. Каковая отъ Бога боголюбезнымъ хранима суть каковая красота, каковая возмездія, каковыя вѣнцы, каковыя почести, каковая радость, каковыя обители. Каковаже пакы иже не поистинѣ ходещихъ ожидаютъ зла, каковая мученія, каковъ страхъ, каковъ судъ, каковая отъ бѣсовъ истязанія, о всемъ всѣхъ добрѣ наказавъ, равноапостольный Константинъ. Елмаже свое еже къ Богу отшествіе разумѣ, радовашесе душею, и царская вся почину реждаше, не молвѣ ни смущенію въ день моего веселія случитисе запрещаше, яко отъ тѣла хочю разлучитисе и ео Христомъ быти. Военачальницы же царя яко сія вѣщающа слышаша и послѣдняя дышуца видѣвше, плача и рыданія вопль весь исполняше воздухъ. Къ нимъ же тихимъ гласомъ доблій отвѣщаваше Константинъ, и утѣшительными словесы тѣхъ утѣшаше душе глаголе: нынѣ истинные сподобистисе жизни, нынѣ истинную обрестосте вѣру, въ ней же пребывайте и стоите, и крѣпитеся, Богъ мира буди съ вами. Таже Римляни иже въ царствующемъ градѣ живущее, великими и честными почте дарми, елицы тѣхъ усердіе усладити довлѣяху. Сія вся и множайшая сихъ во всю петидеся-

твицу седмьхъ недѣль завѣща и соверши и уставы. Во всечестный же празникъ петедесетный, въ онъже Духъ Святый въ видѣніи огнѣнныхъ языкъ на святые Христовы и ученики и Апостолы сииде, въ полуденный солнца часть къ самому Богу, Его же отъ души возлюби, призванъ бысть; и земленное убо тѣло на земли земнымъ и средникомъ остави, душею же къ Самому истинному возвысисе Богу, достойная трудомъ воспріемлѣ въздаяніа. Воини же нечаянное видѣвше, свое ратерзаху ризы и перстію главы посыпающе, своего плакахусе занустѣніа. и бѣ слышати различные гласы отъ коегождо испущаеміи народа, весь аерный оглашающе воздухъ. Вземше же воинственная тѣла, положише въ рацѣ е, юже самъ устрои, якоже прежде слова сказа. Падаху убо вся множества на колѣну и яко живу тому поклоняхусе, и руку цѣловаху, Бога по Бозѣ того нарицающе и благодѣтеля и просвѣтителя, яко отъ тмы тѣхъ къ истинному преведша свѣту, и вся яже къ чести, яко живу по смерти тому отдаваху, къ смѣи и пѣнязей сковавшие, яко на небеса восходещи того вображаху, изредную и по смерти къ нему показующе любовь.

Сицево житіе Великаго Царя сицевая исправленія доблаго Константана, о друзи Божіи и священницы, и священной одежди и небѣсной славѣ вѣнцы, святое честнословіе, избраніа людіе истиннаго Божіаго слова Христа Бога истиннаго Царя. Сицевая мужества о Бозѣ и о правѣи подвизавшагосе вѣрѣ, сирихъ заступника, печальныхъ утѣшителя, вдовицамъ кормителя, благочестіа поборника, уяснителя истины иже якоже другій Веселеилъ, перводреводѣльника художествомъ вселенскую сѣнь, соборную глаголю церковь, божественными утвердивый художества; новый Эвдра, иже якоже онъ ветхій завѣтъ до конца растлѣвшій уяснивый. сице и сей, Божественное смотрѣніе плотское во всее вселенные утверди церхвахъ. Другій Павелъ своими вселенную утверждаетъ писанми, мучи-

телей низлагае, вѣру возмогае. Церкви утверждаетъ, языки покоряе, вселенную соблюдаетъ, идолы низлагае, благочестіе насаждае. Необрѣтаю достойно лѣпно иже Константину положить, не живеть бо на земли, на небесѣхъ водворяется, со Ангелы ликовствуетъ, со Архангелы трисвятаго гласа воспѣваетъ пѣніе, утрудихсе плѣтїи Константину вѣнецъ, и отъ совершеннаго далече отстою, вѣнецъ егоже Отець сплете, и Сынъ вѣнча, и Святыи Духъ соверши, кто не вождѣлетъ, иже благодѣтїю почтенному, кто не прославить прославленнаго Богомъ, кто отъ древнихъ царей таковой сподобисе славъ; кто таковою почтень бысть честїю. Кый царь законы благочестивые тако, и цѣломудріе завѣща, якоже сей, яко отъ конецъ вселенныя все даже до конецъ ее непоколеблемъ пребывать. Который мужъ пришедъ обычаѣ варварскїе неукротимые своими критивами укроти законы. Кто за всѣхъ ратуесе, юже паче всѣхъ чловѣхъ добродѣтель показа; добродѣтельми, якоже красными цвѣты, всѣхъ облагоухае. Кто языки иже во тьмѣ и сѣни смертнѣй по писанному рещи сѣдеше къ свѣту благочестїа притрже (приторже). Кто благочестїа оружи сице огради все идольскїа разруши ковни. Кой царь толико возлюбленъ бысть, яко и по смерти воинство послушно имѣти и всяко мѣсто и страну и градъ Элладу же и варварскую Божественными исполнити церквами, якоже и на немъ исполнитисе реченному, яко Той рече и быше, Той повелѣ и создашесе; возвеселися убо вся земля. страны восплескаше, и варвары въ единого славословія согласїе совокупишесе, церкви на мучителие возупише. Сїи на колѣснидахъ и сїе на конехъ, мы же во имя Господа Бога нашего призвахомъ, тїи спети быша и падоше, мы же востахомъ и исправихомсе. Да возвеселитсе вселенная вся, яже прежде отъ благочестїа запустѣвшїя, и да процвѣтетъ и оцвѣтетъ яко кринь; да укрѣпетсе руки ослабленїе и колена разслабленная да утѣшетсе, малодушнїи мы-

слію укрѣпитесе, и не бойтесе, себо Богъ нашъ судъ воздасть, Самъ приде и спасе насъ, Господь Богъ всели правду и радованіе предъ всѣми языки. Сія вся благая Константинъ вселенную исполни, подвигъ добрый подвизасе, теченіе сконча, вѣру соблюде; тѣмъ же и въ премирніе преселися чины, въ горный Іерусалимъ, въ Сіонъ гору небесную, въ градъ живаго Бога, въ тѣмъ ангельскихъ соборъ, въ церковь первенець. написанныхъ на небѣсѣхъ, въ яже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце чловѣву не въздоше, отнюдуже и насъ навираетъ и съ нами невидимо торжествуетъ, и все иже zde днесъ сошедше веселитъ. Сей Тебѣ отъ насъ благочестивѣйшій царю Іоаннѣ Шипманѣ, любимый даръ, иже и на сіе насъ понудивый слово. Сіе Ти многожелательное сокровище: не бо ложнымъ баснемъ послѣдовавше, сіе поставихомъ слово, но отъ истинныхъ и неложныхъ свидѣтелей нелестная избракомъ разумѣнія, ихѣ же любо трудейсе обрещеть въ божественныхъ писаніи.

Буди же и Тебѣ подражателю быти благочестивѣйшему Константину, и съ нимъ вѣчныхъ насладитесе благихъ, ихже буди всѣмъ намъ получитьи благодѣтію и чловѣколюбіемъ Господа нашего Іисуса Христа. Съ намъ же Отцу купно со Святымъ Духомъ Слава и держава, честь и поклоненіе въ неуставные вѣки вѣкомъ Аминь.

Два сіи слова взяты нами изъ рукописи, находящейся въ Свято-Павловскомъ на Аѳонѣ монастырѣ; рукопись объемистая, книга въ листъ, въ кожаномъ переплетѣ. Начало этой книги таково: *Иногда паки иде въ Оиванду съ ученикомъ своимъ Ава Даниилъ, и плавающимъ имъ по рець совратишесе въ едику весь.*

Въ концѣ книги видется помѣтка писанная совершенно инымъ, чѣмъ самая книга, почеркомъ, такого рода: *Сія святая и Божественная книга глаголемая Отечникъ монастыра Святаго Павла подписахъ азъ многогрѣшникъ и меньши Іовъ Іеромонахъ л. 3571 мѣсяца септября и,* А на боку одной страницы прилагаемаго здѣсь слова въ честь Свв. Константина и Клены есть иная помѣтка: «л 3571» (1618),

сдѣланная, повидимому, рукою писавшаго самую книгу. По всей вѣроятности, это годъ написанія сей книги.

Предлагаемъ вниманію публики слова эти, попавшіяся намъ по особому случаю и показавшіяся имѣющими не малый интересъ въ томъ отношеніи 1) что они составляютъ неизвѣстный еще письменный памятникъ послѣдняго и замѣчательнаго патріарха бывшаго болгарскаго царства, и 2) сообщаемые въ нихъ предметы, по нашему мнѣнію, имѣютъ особую занимательность. Напр. въ словѣ на память свв. Константина и Елены говорится, что Византію будто бы создалъ Іудейскій царь Манассія и что будто бы имъ она названа такимъ именемъ; а слово въ честь Махаила война во всей своей цѣлости не можетъ, кажется, не занять кого бы то нибыло. Извѣстно что описываемая тутъ исторія со зміемъ въ такомъ же почти видѣ передается въ житіяхъ св. великомучениковъ Георгія и Θεодора Стратилата (см. апрѣля 23 и февраля 8). А какого времени Михаилъ воинъ? Блаженной памяти Филаретъ архіепискъ Черниговскій приурочиваетъ нѣкоего Михаила война къ IX в. (смотри слав. Свят. пред. III, Черниговъ 1865). Можетъ ли сей Михаилъ воинъ быть героемъ патріарха Евѣммія? Филаретовъ Михаилъ воинъ будетъ временъ болгарскаго царя Бориса-Михаила. Но какую въ то время вели Римляне войну съ Эѳіоплянами и Агарянами? И какъ могутъ относиться къ этому времени выраженія слова: *«взяша тогда Римляне Константиновъ градъ и владѣша имъ многа лета»*. Съ другой стороны, что сказать о болгарскомъ царѣ Кало-Іоаннѣ? Кромѣ сего еще и другое кое-что въ словахъ этихъ представляется загадочнымъ и достойнымъ замѣчанія. Вслѣдствіе чего мы и предлагаемъ вниманію публики оба эти занимательныя слова безъ всякаго измѣненія и сокращенія въ содержаніи; только чтеніе ихъ текста мы сдѣлали раскрытымъ, да знави препинанія (особенно въ словѣ въ честь свв. Константина и Елены) во многихъ мѣстахъ употребили свои для большей удобности пониманія.

Въ Русскомъ, на Аѳонѣ, Св. В. П. монастырѣ, 1870 года 6 іюля.

О Б Ъ Я В Л Е Н І Е

О ПРОДОЛЖЕНИИ ИЗДАНИЯ

„ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ“

ВЪ 1871 ГОДУ.

«Труды Кіевской Духовной Академіи» будутъ издаваться въ 1871 году, по прежней программѣ, съ приложеніемъ протоколовъ Академическаго Совѣта.

Въ Трудахъ Кіевской Духовной Академіи будутъ помѣщаться:

- I. Переводъ съ еврейскаго ветхозавѣтныхъ книгъ.
- II. Переводъ твореній блаж. Іеронима и блаж. Августина.
- III. Лекціи наставниковъ Академіи и произносимыя ими церковныя собесѣдованія.
- IV. Трактаты, очерки и изслѣдованія по разнымъ предметамъ богословской науки.
- V. Переводы замѣчательныхъ сочиненій иностранныхъ богослововъ преимущественно по христіанской апологетикѣ и по церковной исторіи.
- VI. Статьи, имѣющія предметомъ критическое обзорѣніе произведеній современной, по преимуществу богословской литературы, какъ отечественной такъ и иностранной.
- VII. Обзорѣніе замѣчательныхъ явленій церковной жизни на востокѣ и западѣ.
- VIII. Памятвики, относящіеся къ исторіи русской церкви и русской духовной литературы, могущіе имѣть интересъ не

для однихъ только спеціалистовъ, но и для большинства читателей духовныхъ журналовъ.

VI. Въ приложеніи къ журналу будутъ печататься протоколы засѣданій Академическаго Совѣта.

Труды будутъ выходить ежемѣсячно книжками отъ 12 до 15 печатныхъ листовъ. Цѣна годовому изданію 5 рублей, съ пересылкою въ другіе города 6 рублей.

Подписка принимается въ редакціи изданія при Кіевской Духовной Академіи, а также въ Москвѣ—у книгопродавца А. Н. Орапонтова, въ Петербургѣ—у книгопродавца С. И. Литова.



Въ сентябрьской книгѣ Трудовъ, въ статьѣ: «Изъ чтеній по
Ветхому Завѣту» допущены слѣдующія ошибки:

стр.	строк.	напечатано:	должно читать:
590	2	наука которая	наука, которая
—	19	канонъ	канонѣ.
—	28	названія	названіе
593	13	Мадрашъ	Мидрашъ
594	26	י)	י)
597	16 и 17	и ихъ божественнаго проис- хожденія, ихъ богодуховен- наго значенія	ихъ божественномъ происхожденіи, ихъ богодуховенномъ значеніи.
604	21	11	10 и 11
607	28	10, 8 книгъ праведнаго	10, 18 книгъ праведнаго.
611	10	עֲבָדֵי	עֲבָרֵי
	84	כְּשֶׁרְאֵל	יִשְׂרָאֵל
613	83	Сима и Хама... по	Сима, во Хама и
614	29	בְּיָד	בְּשׂוֹד
616	18	тогда	иногда
619	19	בֵּיתֵי כוֹרֵשׁ אֲתֵי	בְּרֵתֵי יוֹרֵשׁ אֲתֵי
—	21	אֲבֵדֶם	אֲבֵרֶם
—	26	גֵּוִים	גֵּוִים
—	83	נִצְרָת	נִצְרָת
—	10 и 13	потому-то	потому-то
620	25	גָּרֵס	גָּרֵס
—	26	בָּחַ	בָּחַ
623	6	виновзмѣненіе	видовзмѣненіе
624	26	Юдней	Юдней.
626	3	богоодаренный	богоозаренный
631	34	Манеонъ	Манеонъ
634	16	вѣтхоз.	ветхоз.
—	26	1797	1866
639	24	подложныя	подлинныя.

Въ той же редакціи продаются слѣд. книги по слѣдующимъ цѣнамъ съ пересылкою:

1) *Историч. книги св. Писанія ветхаго завета*, въ русск. пер. съ евр., М. Гуляева. Ц. 2 руб.

2) *Жизнь и творенія блаж. Августина*. Ц. 50 коп.

3) *Бесѣды сельскаго священника*, 25 бесѣдъ. Ц. 50 к.

4) *Яковъ Косьмичъ Амфитеатровъ*. Ц. 75 коп.

5) *Беконъ Веруламскій*, Куно-Фишера (съ портретомъ Бекона). Ц. 50 коп.

6) *Южно-русское проповѣдничество XVI и XVII вѣковъ*. Цѣна 60 коп.

7) *Христіанская наука, или основанія св. герминестики, твореніе блаж. Августина*. Ц. 75 коп.

8) *Динамика вещества*, сочин. Вебера, перев. съ нѣмецкаго. Ц. 50 коп.

9) *О чинѣ православія*. Ц. 50 коп.

10) *О переводѣ св. Писанія на славянскій языкъ*. Цѣна 20 коп.

11) *Библейская хронологія*. Ц. 60 коп.

12) *Императоръ Θεодосій*. Ц. 30 к.

13) *Историческое обозрѣніе богослужебныхъ книгъ*. Ц. 60 коп.

14) *Польская грамматика*. Ц. 30 к.

15) *Императоръ Юстиніанъ и его заслуги для церкви*. Ц. 50 коп.

16) *Сочиненія студентовъ Кіевской духовной Академіи*. Т. I. Ц. 1 руб.

17) *Михаилъ Керулларій*. Ц. 50 к.

18) *Соброній патріархъ іерусалимскій*. Ц. 40 к.

19) *Ученіе св. отцевъ подвижниковъ о благодати Божіей*. Ц. 50 к.

20) *О времени крещенія св. Ольги*. Ц. 30 к.

21) *Кіевъ съ его древнѣйшимъ училищемъ—академіею*. Два тома. Ц. 3 р.

- 22) *Философія отцевъ и учителей церкви* (періодъ древнихъ апологетовъ христіанства). Ц. 2 р.
- 23) *Кто былъ первый митрополитъ кіевскій?* Ц. 25 к.
- 24) *Дневникъ* протоіерея И. М. Свворцова.
- 25) *Ветхозавѣтная исторія*, его же. Ц. 60 к.
- 26) *О богослуженіи правосл. церкви*, его же. Ц. 75 к.
- 27) *О видахъ и степеняхъ родства*, его же. Ц. 40 к.
- 28) *Изслѣдованіе о Галлудѣ*. Ц. 50 к.
- 29) *Очерки быта древнихъ евреевъ*. Ц. 70 к.
- 30) *Сборникъ изъ лекцій бывшихъ наставниковъ Кіевской дух. Академіи*, архим. Иннокентія, прот. И. М. Свворцова, П. С. Авсеньева (архим. Теофана) и Я. К. Амфитеатрова. Ц. 3 р. 50 к.
- 31) *Пятидесятильетній юбилей Кіевской духовной Академіи, 28 Сентября 1869 года*. Ц. 1 р. 50 к.
- 32) *Голосъ правды, или слово подолынина къ братьямъ-католикамъ, жителямъ западныхъ губерній Россійской Имперіи*. Кіевъ. 1870 г. Ц. съ пересылкою 1 руб.
- 33) *О Богослуженіи воскресенья и праздничномъ въ соединенной церкви Анліи и Ирландіи*. Кіевъ. 1870 г. Ц. 30 коп.
34. *Книга для назидательнаго чтенія*. Изданіе второе. Ц. 1 руб.
35. *Апокрисисъ Христофора Филалета, въ переводѣ на современный русскій языкъ*. Ц. 3 р.
36. *Сборникъ статей для народныхъ школъ*. Ц. 50 к.
37. *Патріархъ Кириллъ Лукарисъ и его заслуги для православной церкви*. Ц. 75 к.
38. *Блаженный Августинъ, какъ психологъ*. Н. Свворцова. Ц. 1 р.
39. *Послѣдніе дни жизни преосвящ. Филарета, митрополита Московскаго*. Ц. 50 к.
40. *Земная жизнь Господа нашего Іисуса Христа*. Перев. съ нѣм. Х. Орды. Ц. 1 р.

Печатано по опредѣленію Совѣта Академіи.

Ректоръ А. Филаретъ.

ТРУДЫ

КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1870.

Н О Я Б Р Ь.

СОДЕРЖАНІЕ:	стр.
I. Книга пророка Іереміи. Рѣчи 17—21; гл. XLVII—XLIX. (<i>Переводъ съ еврейскаго.</i>)	- 161—176.
II. Протоколы засѣданій Совета Кіевской духовной Академіи	- 1—32.
III. Коранъ, его происхожденіе и образованіе. <i>А. Гассіева.</i>	- 273—323.
IV. Отчетъ греческаго архіепископа Александра Ливургоса о пребываніи его въ Англіи. <i>А. Воронова.</i>	- 324—342.
V. Очеркъ исторіи базилианскаго ордена въ бывшей Польшѣ. (Продолженіе). <i>Н. Петрова.</i>	- 343—409.
VI. Нравственныя и религіозныя понятія у древнихъ греческихъ философовъ. (Продолженіе). <i>П. Луницкаго.</i>	- 410—456.
VII. Объявленія.	
VIII. Творенія бл. Іеронима. (<i>Переводъ съ латинскаго.</i>)	- 161—176.

КІЕВЪ.

Въ Типографіи Губернскаго Управленія.

1870.

Подписка принимается преимущественно ВЪ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА ПРИ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ; а также въ Москвѣ у книгопродавца А. О. Терапонтова, въ Петербургѣ у книгопрод. С. И. Литова.

Цѣна за годовое изданіе журнала (12 кн., не менѣе 15 печат. листъ каждая) 6 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 4 руб. 50 коп.

По той же цѣнѣ можно получать «ТРУДЫ» за 1869 годъ. Оставшіеся въ редакціи экземпляры «Трудовъ» за первые девять лѣтъ (1860—1868) продаются по *три рубля съ пересылкою*.

Цѣна отдѣльной книгѣ «ТРУДОВЪ» 50 коп. съ перес.

Въ той же редакціи можно получать «ВОСКРЕСНОЕ ЧТЕНІЕ», еженедѣльный журналъ, съ XXVIII (1864—63) года предназначенный для народнаго образованія, и преимущественно для сельскихъ школъ. Цѣна за годовое изданіе текущаго (XXXIII) года (начинающаеся съ Пасхи) и прошедшихъ XXX, XXXI и XXXII годовъ 4 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 3 р.

Въ той же редакціи продаются по уменьшенной цѣнѣ экземпляры «ВОСКРЕСНАГО ЧТЕНІЯ» за первые 30 лѣтъ существованія журнала. Имѣются въ продажѣ слѣдующіе годы: I (1837—38), II (38—39), IV (40—41), V (41—42), VI (42—43), VII (43—44), X (46—47), XI (47—48), XII (48—49), XV (51—52), XVII (53—54), XVIII (54—55), XIX (55—56), XX (56—57), XXI (57—58), XXII (58—59), XXIII (59—60), XXIV (60—61), XXV (61—62), XXVI (62—63), XXVII (63—64), XXVIII (64—65), XXIX (65—66). Цѣна за экзем. каждаго года съ перес. 2 руб. Выписывающіе единовременно не менѣе 10 экземпляровъ «Воскреснаго Чтенія» прежнихъ годовъ платятъ только по 1 р. 50 к. за экземпляръ и получаютъ бесплатно «УКАЗАТЕЛЬ» къ 25 годамъ Воскреснаго Чтенія. Цѣна Указателю отдѣльно—50 коп.

КОРАНЪ, ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ ¹⁾.

Коранъ—извѣстная религіозная книга магометанъ—есть національное арабское произведеніе, обязанное своимъ происхожденіемъ особымъ историческимъ условіямъ и явившееся въ настоящемъ своемъ видѣ не вдругъ, а образовавшееся постепенно. Поэтому, говоря о его происхожденіи и образованіи, мы представимъ прежде всего изображеніе оригинальнаго духа арабовъ въ его *жизненномъ* развитіи и высшемъ проявленіи, въ *литературь* и *языкъ*; затѣмъ постараемся прослѣдить исторію образованія и *видоизмѣненій* Корана, ис-

¹⁾ Источники, которыми мы пользовались, слѣдующіе: 1) *Das Leben und die Lehre des Proph. Mohammed, nach bisher grosstentheils unbenutzten Quellen bearbeitet* В. I (1861 г.), II (1862), III (1865), *Шпренгера*. 2) *Les Sacres de l'Orient. Observations historiques et critiques sur le Mahometanisme*. Переводъ съ англійск. *Сале*. 3) *Etudes d'histoire religieuse* par Ernest Renan 15 edition. 1862. 4) *Etudes sur l'Histoire d'humanite*, *Лорана*. 5) *Der Koran, oder das Gesetz Moslemen, durch Muhammed, den Sohn Abdallahs, herausgegeben, съ пояснительными цитатами и большимъ историческимъ введеніемъ* 1824 г. *Гунтеръ-Вала*; также Коранъ *Савари* т. е. французскій переводъ (3 ч.) и русскій пер. *Николаева* 6) *Histoire universelle de l'Eglise catholique, par l'Abbe Rorbacher*. 3 Edit. t. 2, 1857 7) *Annales de philosophie chretienne*, t. XII, p. 321—338, журнальная статья объ исламизмѣ. 8) *Der Koran und die Osmanen im Jahre 1826—Мюллера*. На русскомъ яз. кѣ: сочиненіе Антіоха *Кантемира*—«Состояніе Муххамеданскія религіи», 1722 г.; *Пасторета*: «Зороастръ, Конфуцій и Магометъ», пер. съ фр. 1793, 4 части;—*Клотъ-Белъ*: «Египеть въ прежнемъ и нынѣшнемъ состояніи». Пер. съ фран. 1841, 2 ч.

правленій и редакцій, словомъ исторію вида или формы въ которой мы видимъ теперь Коранъ, наконецъ, перейдемъ къ исторіи внутренней стороны Корана—укажемъ, на какой *религіозной почвѣ* родились идеи, выраженные имъ, подъ *вліяніемъ* чего родились и какъ *выразились* онъ въ авторѣ Корана.

I.

Общественная жизнь и просвѣщеніе у арабовъ до Магомета; литература и знаніе; отношеніе Корана къ арабской литературѣ и значеніе его въ ней. Языкъ арабскій и въ частности нарѣчіе, на которомъ вышелъ Коранъ.

Еще въ глубокой древности арабы были извѣстны какъ народъ, опередившій многія другія націи Востока своимъ общественнымъ устройствомъ; уже Библия даетъ знать объ относительно высокомъ развитіи культуры у идумеянъ Каменистой Аравіи. Жизнь большей части арабскихъ племенъ уже вышла изъ первоначальной номадической формы: земледѣліе и скотоводство развились почти на всемъ полуостровѣ. Поставленный въ близкія отношенія съ природою, арабъ не остался слѣпымъ ея созерцателемъ: онъ старался понять ея тайны, искалъ въ ней откровенія Божества; въ ея явленіяхъ онъ видѣлъ присутствіе Творца, открывающагося человѣку въ этихъ явленіяхъ. Отсюда явилось искусство гаданія и предсказыванія будущаго по явленіямъ природы и особенно звѣздамъ. И религіозное чувство араба развивалось подъ вліяніемъ той же природы; здѣсь или отсюда оно получило свою силу и свой объективный характеръ. Выраженіемъ такого объективнаго чувства или сознанія Божества, открывающагося человѣку, служить между прочимъ книга Іова ¹⁾. Среди природы, довольно возна-

¹⁾ Есть впрочемъ экзегеты, которые книгу Іова считаютъ не арабскаго происхожденія, а еврейскаго, относя происхожденіе ея къ цвѣтущей эпохѣ еврейской поэзіи, при Соломонѣ. Такого взгляда держались нѣкоторые и изъ отцовъ церкви, напр. Григорій Назіанзинъ, потомъ—изъ

гравдавшей трудъ челоѣка, арабъ имѣлъ много досужаго времени; между тѣмъ знойный воздухъ, разнѣживающая природа склоняла его къ покою. Надо было чѣмъ нибудь наполнять правдное время. Отсюда явилась поэзія, дидактическая и эпическая ¹⁾. Дѣянія націи и частныхъ представителей того или другаго племени естественно становились сюжетами для поэтовъ народа, такъ гордившагся своею національнію. Передаваясь въ рѣчованныхъ разсказахъ, они производили могущественное впечатлѣніе на слушателей. Пѣвцы являлись избраннымъ и уважаемымъ сословіемъ. Народное сознаніе арабовъ общимъ судомъ опредѣляло достоинство по-

прежнихъ протестантовъ Лютеръ, Штеудлинъ, Розенмюллеръ и современные Фр. Кейль и нѣкоторые другіе. На то, что предметъ книги Іова взятъ изъ жизни идумейской, они говорятъ, что авторъ могъ познакомиться какъ съ условіями мѣстности, такъ а съ преданіемъ о Іовѣ по разсказамъ другихъ, при этомъ принимаютъ, что авторъ книги — еврей южной гористой Іудеи, хотя другіе утверждаютъ, что онъ житель Египта или даже самой Идумеи. Драгоцѣнные камни, замѣчательныя животныя, дорогіе товары, золото и проч., говорятъ, не указываютъ на восточное арабское происхожденіе книги: всѣ эти предметы были извѣстны и евреямъ въ цвѣтущее царствованіе Соломона, а авторъ книги, продолжаютъ, жилъ при Соломонѣ, чему—замѣтимъ съ своей стороны—единственнымъ доказательствомъ служить совершенство поэтического языка, такое, въ какомъ находился языкъ еврейскій при Давидѣ и Соломонѣ. Считающіе книгу Іова не еврейскаго, а арабскаго происхожденія, имѣютъ гораздо болѣе основаній для этого. Таковы: характеръ предмета, литературныя особенности, свидѣтельство еврейскаго преданія, мнѣніе такихъ библіологовъ, какъ Абенъ-Эадра, Спангеймъ. См. у Кейля, въ *Lehrbuch der hist. kritisch. Einleitung in Alt. Test.* 361—5.

¹⁾ Вслѣдствіе этой же самой причины и до сихъ поръ у жителей Сиріи, Египта, Персіи и др. странъ на востокѣ существуетъ обычай, въ прохладные вечера и лунныя ночи на сборномъ мѣстѣ слушать пѣвца, или взобравшись на плоскія крыши тянуть время въ разсказахъ о давно-минувшемъ, о предметахъ полуйсторическаго и полубаснословнаго характера. См. Клотъ-Белъ, ч. II, 58—9, Гунтеръ-Вала, *Koran, Einleitung VIII, Aufmerk. c.*

этического произведенія. Каждое племя гордилось своими поэтами, и вслѣдствіе этого появленіе поэтическаго генія было великимъ торжествомъ племени. Депутаціи отъ другихъ племенъ (трибъ) приносили поздравленіе такому счастливому племени; женщины въ брачныхъ одеждахъ праздновали такое счастливое событіе. Призваніе поэта требовало такой чести: народъ видѣлъ въ немъ пѣвца своей славы, своей свободы, національныхъ торжественныхъ дней, своей вражды и своихъ побѣдъ, геройскихъ подвиговъ своихъ князей и знаменитыхъ тѣней своихъ предковъ. Его пѣсни становились общимъ народнымъ достояніемъ и доставляли усладу и утѣшеніе «добрыми вѣстями». Занятіе поэзіей возбуждало общее соревнованіе. И прежде и въ особенности послѣ Р. Х. существовали у арабовъ международныя (или, вѣрнѣе, междуплеменные) собранія въ родѣ нашихъ «выставокъ» или олимпійскихъ игръ у грековъ, только ежегодныя. Около VI вѣка по Р. Хр. сборнымъ пунктомъ такихъ собраній дѣлается Мекка. Сюда стекались въ это время всѣ трибы. На собраніяхъ этихъ, имѣвшихъ и торговый характеръ, въ извѣстные дни присуждались похвалы лучшимъ поэтическимъ произведеніямъ. Искавшіе славы прибывали свои сочиненія, въ извѣстномъ мѣстѣ, въ столбу. Здѣсь они подвергались общему суду народа, въ высшей степени обладавшаго поэтическимъ чувствомъ и гармоническимъ слухомъ. Первое сочиненіе, получившее народную похвалу, вырѣзывалось золотыми буквами на шелкѣ и привѣшивалось ¹⁾ къ стѣнѣ Каабы, а оттуда, по истеченіи извѣстнаго времени переносилось въ архивъ князя, для сохраненія ²⁾. Собранія

¹⁾ Шпренгеръ это привѣшиваніе считаетъ мифомъ или вымысломъ, не говоря почему; но объ этомъ обычай свидѣлствуютъ почти всѣ историки.

²⁾ *Пакоукъ. Specim. Hist. Arab.*

эти назывались *окадъ* (*okkad'h*), а произведенія, удостоенныя похвалы, — *моаллакаты*, т. е. развѣшанныя, и еще *мадегебаты* (*madedhebath*), т. е. золоченныя ¹⁾. При такомъ взглядѣ на поэзію народъ не могъ не усвоить ея содержанія и даже формы. Объ арабахъ историки говорятъ, что стихотворное искусство было у нихъ какъ бы общимъ искусствомъ: вслкій, кто только претендовалъ на званіе образованнаго человѣка, долженъ былъ умѣть говорить стихи экспромптомъ, декламировать и къ стати употреблять стихи замѣчательныхъ поэтовъ. Сами князья не стыдились заниматься поэзіей. Ею занимались даже женщины; извѣстна напр. одна пѣвица-поэтъ, Фертева ²⁾, сочинившая сатиры проонвѣ Магомета, когда онъ выступилъ съ проповѣдью ислама.

Поэзія считалась «перломъ навизаннымъ», проза — «разсыпаннымъ». Последняя была существенною формою краснорѣчія, ораторства, хотя ораторъ могъ говорить и стихами. При такомъ уваженіи къ поэзіи и рифмованному изложенію, прозаическій стиль не могъ развиваться какъ слѣдуетъ. Поэтому и ораторство у арабовъ было совсѣмъ не то что въ Греціи и Римѣ. Систематическое ораторство требуетъ, кромѣ того, гораздо большаго вниманія и большей мыслительности, какъ отъ оратора, такъ и отъ слушателей, чѣмъ поэзія. Такое ораторское искусство — достояніе тѣхъ народовъ, въ умственномъ складѣ которыхъ больше хладнокровія, терпѣливой систематичности въ развитіи мысли, но не восточныхъ, у которыхъ во-

¹⁾ До насъ дошло семь такихъ произведеній, отчасти изъ до—Магометова времени, отчасти изъ его эпохи. Въ новѣйшее время ориенталистамъ удалось раскопать сокровища арабской поэзіи изъ періода отдаленнаго отъ Магомета на 700 л., удалось найти отрывки произведеній даже Хамака какого-то, современника Моисея, 10-го князя или правителя Йемени. Подробнѣе см. у Гунтеръ-Вала, *Einleitung*, 5. IX.

²⁾ *Ренанъ*, р. 252.

ображеніе своими образами увлекаетъ разсудокъ и препятствуетъ ему внимательно анализировать предметъ. Какъ на причину отсутствія у арабовъ такого краснорѣчія, каго существовало у грековъ и римлянъ, нѣкоторые ¹⁾ указываютъ на монархизмъ въ управленіи арабскихъ племенъ, говоря, будто монархизмъ исключаетъ развитіе публичнаго краснорѣчія, которое обыкновенно лучше развивается при свободномъ республиканскомъ устройствѣ общества. Но это объясненіе едва ли можетъ быть принято. При монархизмѣ, конечно, меньше бываетъ свободы въ дѣлахъ и словахъ, но только въ направленіи неблагоприятствующемъ монархическимъ принципамъ, а въ пользу ихъ дозволяется говорить сколько угодно и какъ угодно; въ этомъ отношеніи монархизмъ не мѣшаетъ развитію публичнаго краснорѣчія. Какъ бы несовершенно ни было ораторство древнихъ арабовъ, все таки оно существовало и имѣло вліяніе на жизнь. Оно не могло обойтись безъ поэтическаго (стихомѣрнаго) стиля, и ораторъ-поэтъ былъ первымъ членомъ націи; къ нему, какъ къ оракулу, обращались во время общественныхъ затрудненій, предпріятій, неудачъ и проч. Почетный титулъ «*кхатебъ*» — проповѣдникъ льстилъ честолюбію араба болѣе, чѣмъ все остальное.

Вмѣстѣ съ литературою, хотя весьма несовершенною и ограниченою, сама собою является и письменность, буквенная или іероглифическая. Такъ явилось письмо и у арабовъ, вѣроятно еще ранѣе времени Іова ²⁾. Въ вѣгъ Магомета у арабовъ были въ употребленіи еврейское письмо, греческое и персидское. Собственное же древне-арабское письмо было брошено, какъ устарѣвшее и неудобное. Это древнее письмо, ко-

1) Гунтеръ-Валь, in Einleitung. VII S.

2) Іова 19, 23.

торое ориенталисты теперь читаютъ на старыхъ памятникахъ (изъ камня, верблюжьей кожи, бараньей и пр.), перешло къ арабамъ, какъ и ко всѣмъ древне-азиатскимъ обитателямъ, — палестинскимъ, египетскимъ, вавилонскимъ и мидійскимъ — отъ финиціанъ; оно было неуклюжее и нераздѣльное; буквы въ немъ почти смѣшивались между собою. Оттого арабскіе археологи называютъ его *елмоснодъ* (elmosnod) — слитный, спутанный; называется оно у нихъ еще гаміаритскимъ, по имени одной трибы, у которой оно особенно употреблялось. Въ частности, корейшиты писали во время Магомета письмомъ передѣланнымъ изъ древне-сирскаго, такъ называемаго *встранело* ¹⁾; имъ писаны и моаллааты. Послѣ Магомета это письмо также было оставлено, такъ что его не видно уже въ самыхъ древнѣйшихъ спискахъ Корана ²⁾.

Послѣ поэзіи развивается знаніе о собственной жизни человѣка и о природѣ внѣшней. Знаніе не процвѣтало въ Аравіи. Философствованіе арабовъ, или собственно мораль, заключалась въ однихъ отрывочныхъ правилахъ, въ родѣ нашихъ пословицъ и поговорокъ. Въ вѣкъ Магомета славился, какъ Соломонъ, какой-то Актамъ (Aktham), царь или князь племени Тайя (Tai), умершій въ 8 годъ гіджры (630 по Р. Хр.); известно еще имя какого-то древняго, полуисторическаго мудреца Локмана, которому приписываются нѣкоторыя дошедшія до

¹⁾ Образцы этого письма археологи указываютъ на надписяхъ, встрѣчающихся во множествѣ близъ Синая. Надписи эти высѣчены на скалахъ, по дорогѣ къ Синаю, особенно съ западной стороны. Форма письма — сжатая: буквы сливаются одна съ другою. Происхожденіе ихъ относятъ ко времени послѣ христіанства на томъ основаніи, что тутъ встрѣчаются христіанскія имена на ряду съ коренными арабскими и сирскими, которыхъ больше. Полагаютъ, что надписи эти принадлежатъ сирскому или арабскому племени туземцевъ, потомъ оставившему эти мѣста. Дов. подробности, см. въ книгѣ «Поѣздка на Синай». Уманца, 1854.

²⁾ Сале, р. 473. Гунтеръ-Валь, in Einleitung.

насъ изреченія ¹⁾). Что касается до знанія природы, то оно оставалось у арабовъ чисто опытнымъ, не восходило до научныхъ изъясненій и обобщеній, переплеталось самыми суевѣрными представленіями. При пастушеской жизни многихъ племенъ, арабы обратили вниманіе преимущественно на звѣзды. Ихъ считали живыми существами и вѣрили въ вліяніе ихъ на судьбу человека, вслѣдствіе чего установили имъ и культъ, какъ увидимъ ниже. Кромѣ религіознаго представленія, на внимательное наблюденіе арабами звѣздъ вліяло еще то обстоятельство, что положеніе звѣздъ служило для нихъ указателемъ времени. Они различали 28 точекъ на небѣ, которыя называли *амса*—звѣздные дома. Зодіакъ также дѣлили на 28 неравныхъ частей и по положенію къ нимъ луны опредѣляли часы ночи. Выраженіе «звѣзда въ N... домѣ» указывало на положеніе звѣзды въ небесномъ пространствѣ и часть ночнаго времени.

Такимъ образомъ, древне-арабское просвѣщеніе, свидѣтелемъ котораго служатъ моаллакатъ, соответствовало только ограниченнымъ нуждамъ арабовъ, и потому не можетъ быть названо цивилизаціей въ собственномъ смыслѣ. Нѣкоторые ис-

¹⁾ У арабскихъ историковъ Локманъ или Локманъ, родомъ египтянинъ; по ихъ мнѣнію изъ Нубіи онъ былъ увезенъ въ рабство въ Іудею во время Соломона. Въ изображеніи характера Локмана есть черта другаго древняго мудреца, Езопа. Разъ спросили у Локмана: гдѣ ты научился мудрости? У слѣпаго, отвѣчалъ черный мудрецъ: слѣпой идетъ впередъ не иначе, какъ узнавъ палкой дорогу, по которой думаетъ идти». Однажды разбойники ограбили караванъ. Между ними случайно оказался и Локманъ. «Какъ!—съ укоромъ обратился къ нему одинъ изъ купцовъ—этому ты научилъ разбойниковъ?—Нѣтъ, не я, отвѣчалъ тотъ, что бы предприняли они съ моею мудростію?—Зачѣмъ же ты между ними?—Я думалъ узнать, какъ они произведутъ свой грабежъ». Извѣстно собраніе «басенъ и изреченій» съ именемъ Локмана. Въ первый разъ обнаружено ихъ Ерпеній въ Лейденѣ, въ 1636—1656 г. съ своею арабскою грамматикою (4 ч.). Въ ватиканской бібліотекѣ есть древняя рукопись этихъ басенъ на персидскомъ языкѣ. *Conversations—Lexicon*, Th. 5, 715. 4 Aufl.

торгии въ этомъ просвѣщеніи находятъ много привлекательнаго. «Я не нахожу, говоритъ Ренанъ, ¹⁾ во всей исторіи цивилизаціи страныцы, болѣе пріятной, болѣе прекрасной, чѣмъ жизнь арабовъ до исламизма, та самая жизнь, которая изображается въ Моаллакаты и у Антара ²⁾: полная свобода личности, совершенное отсутствіе власти и полицейскихъ мѣръ, дѣйствительное чувство чести, жизнь пастушеская и рыцарская, фантазія, веселье, шалости, легкая повѣія безъ религіознаго колорита, чистота любви». То есть, это жизнь сыновъ природы, еще находящихся въ полунестественномъ состояніи или, говоря языкомъ Ренана, «не имѣвшихъ способности къ изображенію сверхчувственнаго, но зато имѣвшихъ слишкомъ живое чувство (ощущеніе) конечныхъ вещей» ³⁾.

Общественное просвѣщеніе арабовъ до исламизма никогда не достигало высокой степени, такой напр., на какой стояло просвѣщеніе мавровъ въ Испаніи. При Магометѣ оно было уже въ упадкѣ. Поэты, современные ему, уже не находили для себя сюжетовъ; вся область, доступная уму и фантазіи арабовъ, была исчерпана: одинъ поэтъ начинаетъ свое произведеніе словами: «какой предметъ не описанъ поэтами!», т. е. начинаетъ какъ бы напередъ сознаваясь въ непроизводительности своей музы. Въ область явленій міра духовнаго, представляющаго неисчерпаемое содержаніе, арабскій гений почти не проникалъ. Представить ходъ цѣльнаго духовнаго развитія личности въ родѣ «Фауста», арабскіе поэты не могли, потому что не обладали способностію самоуглубленія и холоднаго отвлеченія, въ которомъ поэтъ самъ и сюжетъ для себя. Об-

¹⁾ *Ренанъ*, р. 272.

²⁾ *Антаръ*—поэтъ арабскій, 6 вѣка; извѣстна поэма, одна изъ 7-ми поэмъ, составляющихъ Моаллакату, съ его именемъ. Въ 1782 г. она издана на англійск. языкѣ въ Лондонѣ.

³⁾ *Ренанъ*, р. 235.

ласть душевныхъ явленій ограничивалась въ арабской поэзіи непосредственнымъ ощущеніемъ. Зато съ вѣрностію арабская поэзія снвала образъ внѣшней природы, съ ея перемѣнами и постояннымъ величіемъ, и жизни человѣческой, съ ея превратностями и страданіями. Вообще же арабскій геній обнаружилъ много возвышенной силы, но очень мало глубины и логической послѣдовательности, связности. Это умъ болѣе возвышеннаго синтеза или, такъ сказать, синтеза воображенія, и менѣе послѣдовательнаго анализа. Поэтому и нравоучительная философія арабовъ и знаніе ихъ о жизни природы не развивались дальше афоризма. Въ этомъ отношеніи восточный міръ одинаковъ: нигдѣ на востокѣ знаніе не развивалось въ правильно-индуктивную систему, аналитическое знаніе. Индія, Китай, древняя Персія и Египетъ представляютъ только научныя и философскія афоризмы (гномы), но не науку и не философію съ тѣмъ логическимъ построеніемъ, анализомъ и синтезомъ, съ какими онѣ являются у европейскихъ народовъ; а между тѣмъ всѣ эти страны считаютъ годы своихъ цивилизацій тысячелѣтіями. Конечно, можно указать и другія причины этой равнохарактерности умственныхъ приобрѣтеній востока и запада, но только побочныя, второстепенныя. Характеръ восточной природы и восточнаго человѣка даютъ объясненіе этой особенности. Роскошный міръ, разнообразный и величественный въ формахъ, развилъ и въ человѣкѣ способность образнаго представленія по преимуществу. Живою и несосредоточенною въ себѣ, вслѣдствіе особенной занимательности внѣшней природы, духъ человѣка менѣе могъ развить способность отвлеченнаго сужденія. Кромѣ того, и подъ вліяніемъ физиологической особенности, заключающейся въ большей быстротѣ тѣлесныхъ отправленій (чѣмъ у народовъ холодныхъ и умѣренныхъ странъ), духовная дѣятельность восточнаго человѣка не могла быть спокойною и сосредоточенною. Теченіе возникаю-

щихъ представленій и идей увлекалось образами внѣшняго міра и новыми быстро смѣняющимися возбужденіями самаго духа. Поэтому и стихомѣрная, отрывочная форма наложенія была гораздо ближе къ вкусу арабовъ; поэтому и гармоническій стихъ, производившій пріятное звуковое впечатлѣніе, гораздо болѣе дѣйствовалъ на духъ араба, чѣмъ гармонически-расчлененная мысль. Физическое и духовное различіе между восточнымъ человѣкомъ и западнымъ достаточно можетъ выразить различіе между сангвиникомъ и (отчасти) холерикомъ съ одной стороны, и меланхоликомъ и флегматикомъ съ другой, или между женщиною и мужчиною, дѣтатей и взрослымъ. Сангвиникъ, женщина и живое дитя также отличаются своею отрывочною, образно-живою дѣятельностію духа, какъ и восточный человѣкъ. Такою была и духовная дѣятельность арабской націи. Это былъ сангвиническій, женско-непостоянный, живой и дѣтскій духъ старѣйшей по лѣтамъ, но юнѣйшей по развитію части человечества.

Эти особенности восточнаго духа, восточной мыслительности и словесвыраженія отразились и на Коранѣ. Тутъ какъ и тамъ, таже отрывочность выраженій, таже богатство образности, нерѣдко величіе созерцанія и идеи, таже живая смѣняемость образовъ и мыслей, таже прерывающееся теченіе чувства, игра образовъ и проч., а вмѣстѣ съ тѣмъ отсутствіе того, что мы называемъ спокойнымъ размышленіемъ. Читая Коранъ, думаешь, что говоритъ человѣкъ наэлектризованный до изступленія или безумный: такъ часто теченіе мыслей увлекаетъ самую отдаленною ассоціаціей и рѣдко идущими къ дѣлу изображеніями; рѣчь возвращается къ прежней мысли послѣ 10—20-ти стиховъ сторонняго разсужденія; говорящій какъ бы сейчасъ же забываетъ что скажетъ, увлеченный нечаянно явившимся представленіемъ или привлекательнымъ образомъ. Такая манера изложенія намъ не можетъ понравиться; но арабу она по вкусу. Поэтому для

арабовъ Коранъ—не человѣческое, а вышечеловѣческое произведеніе, божественное. Нужно къ этому прибавить еще, что постоянныя повторенія, которыя такъ непріятны для насъ, въ подлинникѣ арабскомъ служатъ для рѣзкости и поэтической игры восточности (какъ напр. въ 55 сурѣ; 12 ст. повторяется до конца главы), и такимъ образомъ возвышаютъ стилистическое достоинство Корана. Самые ученые ориенталисты признаютъ за слогомъ Корана большое достоинство. «Слогъ его величественъ говоритъ Сале, ¹⁾ когда онъ описываетъ явленія божественнаго величія и премудрости въ твореніи; сжатъ и отрывистъ, когда нарекаетъ угрозы, цвѣтистъ въ сравненіяхъ и фигурахъ; нравоучительные стихи оканчиваются двумя рѣзмами и часто мысль изъ одного стиха переносится въ другой прервавшись, или же повторяется, чтобы вышла рѣзма.» Въ исторіи исламизма рассказывается много фактовъ о чрезвычайномъ дѣйствіи на слушателей суръ, которыя декламировалъ Магометъ. Его даже укоряли, что онъ говоритъ такъ заманчиво ²⁾. Одинъ знаменитый арабскій поэтъ, по имени Лебидъ, удостоенный на одномъ каадѣ въ Меккѣ народной похвалы за поэмю, послѣ прибытія къ дверямъ храма Меккскаго, еще въ язычествѣ, прочитавши 2-ю суру Корана, прибытію къ тѣмъ же дверямъ, принявъ исламъ: такъ онъ очарованъ былъ литературными достоинствами суры, возвышенностію одушевленія и мысли; ему казалось, что человѣкъ, умѣющій такъ говорить, непременно долженъ быть озаренъ свыше. Этотъ самый Лебидъ послѣ сдѣлался однимъ изъ жаркихъ защитниковъ ислама и писалъ въ защиту Магомета, противъ нападокъ языческихъ поэтовъ, осмѣивавшихъ пророка въ своихъ сатирахъ, особенно противъ Амра ал-Кайса (Amr al Kais), автора одной поэмы въ собраніи моаллакатъ ³⁾. На

¹⁾ Сале, 487.

²⁾ Коранъ.

³⁾ Гербелотъ, Biblioth. orient. 512. Сале, р. 487.

стилистическое превосходство Корана указывает самъ Магометъ, какъ на доказательство своего озаренія свыше: онъ вызываетъ своихъ соотечественниковъ на литературное состязаніе; и надо замѣтить, что современники не отрицали въ рѣчахъ или чтеніяхъ его этого достоинства. Даже, если вѣрить преданію ¹⁾, на одномъ каадѣ второй сурѣ присудили народную похвалу. Напрасно Рорбашеръ ²⁾ думаетъ, что въ Коранѣ нѣтъ ничего такого, что бы давало Магомету смѣлость къ такому вызову, еслибы его соотечественники не были невѣжественны. Рорбашеръ указываетъ на повторенія, отрывочность, непоследовательности и т. п. недостатки, — такіе, которые существуютъ въ переводѣ и для насъ, при особенномъ складѣ нашего ума. Между современниками Магомета можно указать высокодаровитыхъ людей; которые не только признавали за Кораномъ литературное первенство, но видѣли въ немъ даже нѣчто сверхъестественное. Позднѣйшіе ученые арабы также благоговѣли предъ Кораномъ. Знаменитый философъ Алгацали говоритъ: «это (Коранъ) великое чудо, существующее между людьми и теперь. Въ самомъ дѣлѣ, пророкъ вызывалъ болѣе способныхъ людей написать хоть одну главу, похожую на сурѣ Корана, вызывалъ въ то время, когда полуостровъ былъ полонъ образованными людьми, славившимися своимъ краснорѣчіемъ. Однакоже этотъ пророкъ былъ человѣкъ народный, вовсе неученый, не умѣвшій писать, не путешествовавшій для приобрѣтенія знаній, жившій среда массы невѣжественныхъ, сирота, болѣзненный и бѣдный» ³⁾. Поэтому неудивительно, что между мусульманами божественное происхожденіе Корана признается за догматъ (и по отношенію къ стилю) и за чудо, какимъ будетъ

¹⁾ *Кантемиръ*, кн. 2. 42.

²⁾ *Рорбашеръ*, р. 40—1.

³⁾ *Les Annales de Philosoph. chretienne*, p. 325.

требленія. Въ молитвенныхъ собраніяхъ существовали общіе «произносители», или чтецы, которымъ тако вторили молящіеся. Позже начало суръ указывалось словами: *во имя Господа, милосердаго Господа*, и по этимъ словамъ только знали, какъ свидѣтельствуеть Ибнъ-Масудій, отсюда начинается новая сура. Впервые вошли въ богослужбное употребленіе такъ называемыя *маэани*; онѣ составляли большія главы. Другой родъ богослужбныхъ суръ, образовавшихся одновременно съ ними, составляютъ *нотцаиръ*, суръ съ такимъ же характеромъ, такъ же образовавшіяся, но меньшія по объему. Изъ этихъ суръ *двѣ* назначались на одно *рака* (колѣнопреклоненіе). Ихъ столько же числомъ сколько и маэановъ, т. е. двадцать, если вѣрять счету суннита Бахари ¹⁾. Общее содержаніе этихъ суръ—описаніе послѣдняго суда и наказаній будущей жизни, изображеніе ада и рая, и т. п.—все это искусно направлено къ возбужденію въ людяхъ съ одной стороны чувства страха, съ другой желаніи безконечнаго блага въ будущемъ.

Самая большая *маэани*, какъ мы сказали, содержитъ 99 стиховъ, самая меньшая 33. *Нотцаиръ* вдвое меньше ихъ. Третій родъ соединеній рѣчей Магомета давалъ главы съ такимъ же внутреннимъ характеромъ, но вдвое большія по объему, чѣмъ маэани. Таковы напр. суръ 12 (Юсуфъ), 26, 19 и нѣкоторыя другія. Комментаторы думаютъ, что такія главы не могли быть составлены для употребленія при короткомъ богослуженіи мусульманъ въ первое время; на немъ могла быть прочитываема только часть подобныхъ главъ, а не цѣлыя главы. Поэтому полагаютъ, что первоначально онѣ были не больше маэановъ или даже нотцаиръ, и только послѣ разрослись въ объемъ чрезъ приложеніе къ нимъ разныкъ стиховъ, яв-

¹⁾ Эти суръ слѣдующія: 44, 51—56, 58, 59, 70, 73, 74—76, 77, 78, 79, 84, 81, 83.

куда не отнесенныхъ. Кромѣ этихъ богослужебныхъ суръ явились и другія, не имѣвшія такого практическаго значенія, и потому меньше обращавшія на себя вниманіе Магомета. Ихъ можно раздѣлить на двѣ группы. Къ первой группѣ относятся особенно знаменательныя рѣчи, небольшой величины: онѣ оставались въ видѣ отдѣльныхъ суръ каждая, или двѣ-три соединялись въ одну суру, или наконецъ на время оставались въ видѣ отрывковъ безъ вниманія, а потомъ также соединялись въ главы; изъ такихъ забракованныхъ отрывковъ образованы въ послѣдствіи 105, 106, 107 суры. Такъ какъ этихъ отрывковъ самъ Магометъ не внесъ въ составъ настоящихъ главъ, то съ ними обращались довольно произвольно; такъ напр. извѣстный собиратель текста Корана Обайъ изъ 105 и 106 дѣлалъ одну главу. Ко второй группѣ относятся: а) сокращенныя потцанръ, такъ называемыя *момтатенаты* т. е. суры назначавшіяся для экстреннаго богослуженія, когда надо было сократить службу, чтобы выиграть время; б) смѣшанныя суры, коихъ всего 8. Содержаніе ихъ или откровенія разнаго періода, обнаруженныхъ въ разное время, но соединенныя въ одно, таковы 6, 10 и 11; или откровенія поздняго времени, стихи которыхъ слѣдуютъ по порядку выхода и только кое-гдѣ имѣютъ вставки вопреки хронологіи ¹⁾.

Изъ такого способа образованія и составленія главъ Корана легко понять, часто встрѣчающееся въ немъ отсутствіе связи между стихами, которое такъ странно бросается въ глаза при чтеніи Корана. Такъ какъ при соединеніи разныхъ рѣчей,

¹⁾ Вставки явились оттого, что Магометъ часто прежнія откровенія утверждалъ, ограничивалъ или пояснялъ позднѣе. Если это выражалось въ немногихъ словахъ, то помѣщалось непосредственно за утверждаемыми, ограничиваемыми или поясняемыми стихами. Этимъ объясняются многія повторенія и оговорки, встрѣчающіяся въ сурахъ.

Магометъ не держался ни хронологическаго порядка ¹⁾, ни внутренней связи и соотношенія содержанія рѣчей, то естественно вышла смѣсь. Надо впрочемъ замѣтить, что въ главахъ историческаго характера больше послѣдовательности, чѣмъ въ главахъ или стихахъ, содержащихъ нравоученіе или вѣроученіе,—и это понятно: исторія легче рассказывать какъ слѣдуетъ, чѣмъ разсуждать какъ слѣдуетъ.

До сихъ поръ мы рассматривали образованіе главъ, имѣющихъ вѣроучительный или нравоучительный характеръ. Всѣ онѣ образованы изъ рѣчей Магомета въ періодъ его борьбы, въ то время, когда онъ говорилъ по призванію, какъ восторженный пророкъ. Суры, имѣющія характеръ гражданскихъ или общинныхъ правилъ, составлены позже, изъ рѣчей, говоренныхъ Магометомъ рѣдко по призванію; говорились рѣчи эти чаще по нуждѣ общины или инициативѣ вліятельныхъ лицъ въ ней; поэтому онѣ отличаются вѣлымъ изложеніемъ, языкомъ гражданского закона, точнымъ, но не одушевленнымъ и энергическимъ, какъ суры вѣроучительнаго или нравоучительнаго характера. Инициатива законовъ, изложенныхъ въ этихъ главахъ, рѣдко принадлежала самому Магомету; его сподвижники обдумывали извѣстное правило и представляли его на утвержденіе пророка, и ждали затѣмъ нѣкоторое время или отпущенія его Богомъ или утвержденія чрезъ пророка. Въ случаѣ утвержденія, его распѣвали на улицахъ Медины и вводили въ общее употребленіе. Одинъ изслѣдователь литературы Корана ²⁾, говоритъ, что изъ суръ періода господства Магомета для характеристики пророка годятся только тѣ суры, въ которыхъ онъ

¹⁾ Касательно спутанности хронологіи въ Коранѣ, одинъ собиратель суннъ, Ибнъ-Саринъ, говоритъ: я спрашивалъ Икрима Абъ Али, хронологически ли расположенъ Коранъ? Онъ отвѣчалъ: если бы люди и гении соединились вмѣстѣ, то и они не могли бы сдѣлать этого. Шпр. В. III. 28.

²⁾ Шпретеръ, III, S. XXIX.

сталкивается съ своими женами: тутъ онъ кажется мягкимъ, милосерднымъ, какимъ дѣйствительно былъ, а не такимъ, какимъ является при вдохновеніи, строгимъ и нерѣдко суровымъ. Сами мусульманскіе писатели признаютъ это. Поэтъ Бенъ-Сада говоритъ: «пророкъ былъ въ совершенно другомъ настроеніи духа, когда игралъ съ Айешою и Цайнабою, чѣмъ когда обращался съ Гавріиломъ». Этотъ же поэтъ сравниваетъ пророческое состояніе души Магомета, возбужденное, съ приливомъ моря, а обыденное, ослабѣвшее, съ отливомъ. Во время этого-то отлива и произнесена была большая часть гражданскихъ узаконеній. Поэтому въ нихъ меньше религіозной суровости и они не имѣютъ въ глазахъ большинства мусульманъ важности откровеній; поэтому они и чаще отмѣнялись или оговаривались самимъ Магометомъ, при чемъ стихи отмѣняющіе или оговаривающіе слѣдовали непосредственно за отмѣняемыми. Вотъ нѣсколько примѣровъ подобнаго соединенія стиховъ законодательныхъ. Въ 2, 179 содержится повелѣніе о постѣ, данное первоначально. Слѣдующій стихъ (180) содержитъ оговорку, сдѣланную позже и освобождающую нѣкоторыхъ отъ обязанности поститься; затѣмъ 181 ст. содержитъ точное указаніе времени для поста, данное спустя годъ послѣ обнародованія стиха о постѣ (179) ¹⁾. Какъ и рѣчи вѣроучительныя, законодательныя опредѣленія соединялись часто вопреки хронологіи; такое соединеніе представляетъ напр. 4, 46, именно: въ началѣ стиха Магометъ совѣтуетъ не молиться въ пьяномъ видѣ, а ждать отрезвленія ²⁾, чтобы понимать слова

¹⁾ Шпренгеръ, В. III, S. 54.

²⁾ На основаніи этого мѣста, въ которомъ не видно прямого запрещенія вина, нѣкоторые мусульманскіе богословы говорятъ, что вино и игры не безусловно запрещены, а только неодобрены; иначе, говорятъ, стихъ: «не молитесь, о вѣрующіе, когда вы пьяны, а подождите» и пр. долженъ бы заключать прямое запрещеніе вина, чего однакоже не видно изъ этого стиха. Одни полагаютъ, что поводомъ къ безусловному запрещенію вина послужила безчинства и драка на одномъ пиру въ Мединѣ, на которомъ было подаваемо вино, не смотря на вышеприведенный стихъ

молитвы. Это опредѣленіе явилось по случаю одного безчинства молодаго Али, который разъ въ Медивѣ въ пьяномъ видѣ (вино еще не было запрещено) во время общей молитвы вслухъ всѣхъ сказалъ: «и я не имѣю религіи, и вы не имѣете ея!» Въ концѣ стиха содержится опредѣленіе объ омовеніи и замѣненіи воды пескомъ, когда нельзя достать воды. Это опредѣленіе дано во время одного похода по безводной мѣстности. Между этими двумя опредѣленіями (началомъ и концемъ стиха) содержится третье—не молиться при нечистотѣ, опредѣленіе, данное въ другое время. Еще примѣръ, тутъ же: 97 ст. осуждаетъ тѣхъ, которые не идутъ на войну. Когда вышло такое опредѣленіе, къ Магомету явился какой-то слѣпецъ, Ибнъ-Омъ-Мактумъ, и протестовалъ противъ его опредѣленія: я слѣпъ, говорилъ онъ, какъ же могу идти на войну?.. Пророкъ приказалъ дополнить стихъ выраженіемъ: «исключая тѣхъ, которые одержимы природными недостатками». Не всегда впрочемъ ограничивающее опредѣленіе, если оно было даже очень короткое, присоединялось непосредственно къ ограничиваемому ¹⁾. Напримѣръ въ 41 ст. 9 гл. содержится осужденіе

(2, 216). Такъ думаетъ напр. *Пасторетъ* (3 ч. 167). Другіе принимаютъ, что поводомъ къ такому запрещенію послужилъ поступокъ Али, который въ нетрезвомъ видѣ произнесъ вслухъ молитвеннаго собранія вѣрныхъ слова: «ни вы не имѣете религіи, ни я» (Шпренг. В. III, XXXI)! Многіе Халифы, вида двусмысленность въ выраженіяхъ Корана, должны были возобновлять запрещеніе особыми указами.

¹⁾ Въ виду прямыхъ противорѣчій во многихъ мѣстахъ Корана, мусульманскіе богословы выдумали «два смысла», буквальный и духовный, и три рода такъ назыв. *отмѣненій*. Попытка примирить этимъ путемъ противорѣчія Корана видна еще у древнѣйшихъ мусульманскихъ экзегетовъ. Нѣкто Аль-лахедъ, сдѣлавшійся основателемъ секты, носящей теперь его имя, училъ, что Коранъ имѣетъ тѣло, которое можетъ превращаться въ человѣка и въ животное, что Коранъ имѣетъ сторону человѣческую и животную. *Лакоккъ*, Спес. р. 292. Гербелотъ, *Biblioth. orient.* р. 87. Отмѣненіе бываетъ (по волѣ Божіей, по причинамъ, извѣстнымъ одному Богу)

тѣхъ, которые не участвовали въ войнѣ противъ города Тамбукъ (лежавшаго къ югу отъ Мекки). Осужденіе сильно огорчило виновныхъ, и Магометъ долженъ былъ смягчить свое обличеніе; но смягчающій стихъ отнесенъ дальше, и поставленъ 123. Во всѣхъ же тѣхъ случаяхъ, когда ограничивающія опредѣленія не были очень кратки, они ставились особо отъ ограничиваемыхъ стиховъ. Тогда они составляли отдѣльныя новыя главы, или входили въ существовавшія *смѣшанныя* ¹⁾, или, наконецъ, по присоединеніи къ другимъ изреченіямъ, не имѣвшимъ также еще мѣста, давали суры съ хаотическою смѣсью, какова напр. 33 глава ²⁾.

Когда число суръ умножилось, правильное (первоначальное) чтеніе ихъ не могло вполнѣ обезпечиваться крѣпостію памяти и точностію устной передачи. Поэтому Магометъ счелъ нужнымъ записать ихъ. Записывали подъ его диктовку его домашніе постоянные писцы. Но эти отдѣльныя записи не назна-

или по буквѣ и смыслу вмѣстѣ, т. е. *полное*, когда отиѣняются оба смысла, и духовный и буквальный, или только по *буквѣ*, при чемъ духовный смыслъ сохраняется, или наконецъ по *смыслу*, при чемъ буква остается. Во всемъ Коранѣ мусульманскіе экзегеты находятъ 225 стиховъ отиѣненныхъ 3 рода, въ 63 различныхъ сурахъ. Многіе отиѣненные стихи не вошли въ Коранъ, будучи отиѣнены рано самимъ Магометомъ. Примеры всѣхъ 3-хъ родовъ отиѣненія можно видѣть у *Сале Observations*. р. 488—9 и въ »Алкоранѣ Аравлянина Магомета«—Екатериининскомъ изданіи Корана, въ предисловіи.

¹⁾ По свидѣтельству Отмана, третьяго халифа, 8 сура начата Магометомъ весьма рано и не кончена даже до смерти. Къ ней онъ присоединялъ чаще всего отрывочныя изреченія разнаго содержанія и разнаго времени. Поэтому и самъ Отманъ 9 главу присоединялъ къ 8, какъ главѣ *смѣшанной*.

²⁾ Въ этой главѣ сначала говорится объ отношеніи къ женѣ усыновленнаго Саида, потомъ объ осадѣ Мединны и измѣнѣ иудеевъ договору съ Магометомъ, наконецъ, опять о женѣ Саида: всѣ эти событія, случившіяся въ теченіе трехъ мѣсяцевъ, соединены въ одну суру, такъ какъ каждое не могло дать самостоятельной суры.

чались для общественнаго употребленія, а служили только средствомъ для исправленія невѣрнаго чтенія въ затруднительныхъ и сомнительныхъ случаяхъ. Къ нѣмъ часто прибѣгали и самъ Магометъ, когда память измѣняла ему, особенно къ концу жизни. Желая возобновить въ своей памяти какую нибудь суру, онъ читалъ ее наизусть, а домашній его писецъ (Обайи по имени) по прежней записи подсказывалъ ему что онъ забывалъ или читалъ иначе. Это занятіе показалось страннымъ для мусульманъ: стали говорить, что пророкъ забылъ свои откровенія, лишился божественнаго дара и не пророкъ уже болѣе. Чтобы успокоить совѣсть мусульманъ и поддержать свой авторитетъ, Магометъ объявилъ, что ему повелѣно Богомъ повѣрить запись Обаия, такъ ли она передаетъ подлинное откровеніе. Запись Обаия, какъ мы сказали, не имѣла публичнаго назначенія. На богослуженіи суры произносили особые крѣпко-памятливые и изловчившіеся въ своемъ дѣлѣ чтецы. На нихъ же лежала обязанность учить устно другихъ вѣрѣ и Корану. Даже миссіонерамъ, отправлявшимся въ языческія провинціи, Магометъ не давалъ записанныхъ суръ, тогда какъ его намѣстники въ разныхъ частяхъ Аравіи получали отъ него по гражданскому управленію письменныя инструкціи. Ограничивая обращеніе суръ между мусульманами только устною передачею, Магометъ руководствовался, какъ выше упомянуто, тѣмъ соображеніемъ, что Коранъ долженъ жить въ памяти и сердцѣ, что запись легко можетъ послужить поводомъ къ спорамъ и расколамъ ¹⁾, при разности текста, усмотрѣнной на бумагѣ (т. е. писчемъ матеріалѣ); а расколовъ и споровъ о вѣрѣ въ своей общинѣ онъ боялся пуще всего. Одно преданіе (сохранный Амръ-бенъ-Шоайбъ-бенъ-Мохаммедъ-бенъ-Абдъ-Аллахъ-

¹⁾ Иудеи заблуждаются оттого, что имѣютъ писанныя книги, въ которыхъ изощряютъ свое остроуміе,—такъ думалъ Магометъ. Эту мысль высказываетъ онъ и въ коранѣ, 41, 45.

бенъ-Амръ-бенъ Ац-омъ, со словъ его дяди, Амръ-бенъ-Ац-а) рассказываетъ такой случай. «Приходимъ мы и видимъ многихъ людей, спорящихъ о вѣрѣ. Мы воротились. Пророкъ остался въ домѣ и слушалъ ихъ; потомъ съ гнѣвомъ выступилъ впередъ и, ставши предъ ними, сказалъ: «благодаря этому (спорамъ и умствованіямъ) вѣрующіе будутъ введены въ заблужденіе: Коранъ не для того данъ, чтобы вы взаимно оспаривали его, а чтобы вы единодушно всѣ держались его и упражнялись въ немъ».

Трудно сказать, насколько вѣрно Магометъ воспроизводилъ, при диктовкѣ писцамъ, текстъ своихъ рѣчей. Надо полагать, что онъ иное измѣнялъ, иное намѣренно не диктовалъ, или совсѣмъ забывалъ (на что указываетъ 100 ст. 2 главы), а иное повторялъ, такъ какъ не всегда могъ съ буквальною точностію воспроизвести то, что говорилъ неожиданно или въ состояніи одушевленія. Кромѣ того, поелику и при проповѣдываніи онъ часто повторялъ одно и то же, то текстъ рѣчи, произнесенной въ одно время, естественно могъ переходить въ текстъ рѣчи, произнесенной въ другое время и при другомъ случаѣ. Отъ этого произошли разные чтенія, сначала въ устно-переходившихъ, а потомъ и въ записанныхъ сурахъ. Самъ Магометъ затруднялся сказать, какъ именно онъ читалъ въ известномъ случаѣ свое откровеніе, когда обращались къ нему за рѣшеніемъ недоумѣнія. Онъ соглашался со всѣми чтеніями, если не замѣчалъ въ нихъ значительной разности мысли. Рассказываютъ такой случай. Разъ одинъ мусульманинъ (по имени Гишамъ-бенъ-Гахимъ) читалъ 25 суру. Чтеніе его Омару показалось невѣрнымъ, и онъ для вразумленія привелъ чтеца къ пророку. Этотъ заставилъ Гишама повторить суру, и когда онъ повторилъ,—замѣтилъ: «сура мнѣ такъ открыта». Потомъ заставилъ читать и Омара, который прочиталъ суру съ измѣненіями. Пророкъ сказалъ: «такъ мнѣ открыты стихи (обратив-

шись въ обонянь); Коранъ данъ небомъ на 7-ми различныхъ родахъ чтенія, выбирайте тотъ родъ чтенія, который для васъ легчайшій». Такой либеральный взглядъ совершенно въ духѣ Магомета.

Въ теперешнихъ кодексахъ разности чтенія встрѣчаются менѣе въ тѣхъ сурахъ, которыя употреблялись чаще или были болѣе ходячи между мусульманами. Поэтому надо думать, что текстъ ихъ воспроизведенъ лучше. Таковы прежде всего обыкновенныя богослужебныя суры—*ноццаиръ* (числомъ 20), потомъ *мавани* (въ двое большія, чѣмъ предыдущія, числомъ также 20), хотя и въ этихъ главахъ текстъ не однообразенъ. Больше разности въ чтеніи другихъ суръ: *большихъ* (которыя не много), *момтагенатовъ* и *смѣшанныхъ*. Вообще, нѣтъ ни одной главы во всемъ Коранѣ, которая бы отъ начала до конца читалась одинаково во всѣхъ кодексахъ, что много зависѣло и отъ того, что слушатели Магомета помнили какъ онъ читалъ въ первый разъ, и согласно съ этимъ чтеніемъ вносили измѣненія въ писанныя суры, тамъ гдѣ замѣчали невѣрное воспроизведеніе ихъ. Такъ даже въ первой главѣ, имѣвшей еще во время Магомета у мусульманъ значеніе нашей «молитвы Господней» и чаще другихъ употреблявшейся, одни читаютъ *alladzyna*, другіе—*man an'amta*.

2) *Собраніе и соединеніе суръ: Собранія потерянныхъ—Манами, Али, Селима; сохранившіяся—Абу-Бекра, Мазудія и Обайя.*

Въ бѣдномъ наслѣдствѣ отъ Магомета остались между прочимъ и суры Корана, на лоскуткахъ кожи, на пергаментѣ, аспидной доскѣ, на пальмовыхъ листахъ—безъ всякой нумераціи, отдѣльно одна отъ другой. Но это былъ не весь Коранъ, а только часть его: многія главы не были записаны Магометомъ. Чтобы пополнить собраніе Магомета, нужно было собрать

и остальные суры и отрывки. Этим занялись ближайшіе товарищи пророка. Нѣкоторые изъ нихъ еще при жизни его занимались этимъ дѣломъ, одни по ревности къ «откровеніямъ», другіе по обязанности чтецовъ или молитвопроизносителей въ мечетяхъ. Однимъ изъ такихъ ревнителей при жизни Магомета былъ знаменитый *Магамми*, служившій сначала чтецомъ, а потомъ совратившійся въ расколъ. По смерти Магомета Магамми потерпѣлъ отъ Омара: онъ разрушилъ его мечеть, сталъ преслѣдовать его приверженцевъ, что и побудило раскольника снова возвратиться въ общество правовѣрныхъ. Возвратившись, онъ съ большею ревностію, чѣмъ прежде, сталъ собирать суры, чтобы загладить свою прежнюю вину и явиться истиннымъ правовѣрнымъ. Одинъ суннитъ говоритъ, что во времени смерти пророка Магамми не доставало только 2—3 суръ изъ цѣлаго Корана; такъ полно было его собраніе! Это собраніе, самое древнее и вѣроятно самое исправное, до насъ не дошло; полагаютъ, что его велѣлъ уничтожить Отманъ, по недовѣрію къ православію его собирателя. Но до Отмана имъ пользовались всѣ почти собиратели. Такая же участь постигла и такъ называемое *собраніе Алія*. Преданіе говоритъ ¹⁾, что когда Магометъ умиралъ, онъ клятвою обязалъ этого законнаго и достойнаго преемника своей власти—дополнить его собраніе суръ. Можетъ быть это преданіе шитовъ и вымышлено; но какъ бы то ни было, многіе изъ самихъ суннитовъ упоминаютъ о собраніи Алія, хотя уже очень рано его нельзя было достать; затѣмъ, нѣкоторые мусульманскіе ученые даже приводятъ изъ него отрывки, и полагаютъ, что оно имѣло хронологическій порядокъ. Теперешніе шиты имѣютъ коранъ, расположенный иначе, чѣмъ обыкновенный коранъ и говорятъ, что слѣдуютъ хронологическому порядку Аліевскаго собранія. Третье

¹⁾ Кантемиръ, кн. 2, 49.

собрание, также потерянное, принадлежало *Селиму*. Предание (суннита *Иткама*) говоритъ, что Селимъ первый собралъ суры въ книгу и, собравши ихъ, совѣтовался съ друзьями, какъ назвать книгу. Нѣкоторые совѣтовали ему, продолжаетъ преданіе, назвать ее *Sifr*, но онъ не принялъ совѣта; потому что такъ называли свои священныя книги евреи, послѣ чего онъ выбралъ абиссинское слово «Мосафъ» (*Moçhaf*) или «Мошафъ». Хотя объ этомъ собиратель сообщаетъ преданіе одного только суннита, все-таки могло дѣйствительно существовать такое собраніе: Селимъ славился своимъ знаніемъ Корана и еще самъ Магометъ хвалилъ его за это, что подтверждаютъ многіе сунниты.

Всѣ эти собранія существовали у частныхъ лицъ и дѣлались по ихъ особенному усердію. Собраніе, имѣвшее характеръ обще-интереснаго дѣла и сдѣланное по инициативѣ наслѣдниковъ пророка, Абу-Бекра и Омара, принадлежитъ извѣстному Цанду ¹⁾, о которомъ мы выше сказали, что онъ, еще будучи одиннадцати лѣтъ, зналъ наизусть семнадцать суръ. Поводомъ къ этому собранію послужило слѣдующее обстоятельство. Въ правленіе Абу-Бекра, скоро послѣ смерти Магомета, возгорѣлась война съ ренегатами, которые, кромѣ отпаденія

¹⁾ Отецъ Саида или Цаяда происходилъ изъ Мекки и былъ изъ числа первыхъ приверженцевъ Магомета. Онъ раздѣлялъ съ нимъ труды изгнанія и безпокойной скитальческой жизни; въ 5 г. гиджры палъ въ битвѣ Ботской. Какъ сироту, Магометъ принялъ Саида къ себѣ въ домъ. Когда Магометъ возвратился въ Медину ему исполнилось всего 11 лѣтъ. При вторичномъ удаленіи изъ Медины, 16-ти-лѣтній Цандъ былъ знаменосцемъ и по заключеніи мира получилъ отъ Магомета богатый подарокъ изъ дорогой египетской матеріи. Цандъ замѣнялъ для пророка домашняго секретаря; для него онъ выучился читать по еврейски, чтобы прочитывать ему письма союзныхъ обществъ евреевъ. У преемниковъ Магомета онъ пользовался большимъ уваженіемъ, занималъ должность судьи въ Мединѣ и получалъ жалованье отъ казны Халифа. Много потрудился Цандъ для собранія Корана и умеръ въ 45 г. гиджры.

отъ вѣры, не хотѣли признавать себя и граждански-зависимыми отъ Абу-Бекра. Въ этой битвѣ, вмѣстѣ съ другими, легли и очень многіе изъ товарищей Магомета. Разъ Омаръ спросилъ о чтеніи одного стиха; ему указали на N, но N былъ въ числѣ убитыхъ. Этотъ простой случай возбудилъ въ Омарѣ опасеніе—какъ бы и все незаписанное не пропало для потомства, со смертію лучшихъ чтецовъ. Онъ упросилъ Абу-Бекра дать распоряженіе о собраніи всего, что еще ходитъ изъ рѣчей пророка въ устахъ. Послѣ нѣкотораго колебанія старикъ согласился. Работу поручили Цайду. Отъ имени Абу-Бекра вышло объявленіе, чтобы всякій, владѣющій записанными сурами или отрывками или знающій что-нибудь на память, сообщалъ что знаетъ. При этомъ, замѣчаетъ преданіе, вслѣдствіи долженъ былъ представить доказательство того, что сообщаемое дѣйствительно принадлежитъ пророку, и будто Омаръ говорилъ въ предотвращеніе подлога, что «онъ можетъ легко узнать подложныя рѣчи». Что касается въ дѣйствительности Омара, какъ и Абу-Бекра—старика, то они вовсе не отличались знаніемъ Корана, и потому не могли гарантировать исправное веденіе собранія: подъ ихъ редакціей могли случиться и лишнія внесенія и пропуски. Былъ такой случай во время этой редакціи: Цайдъ хотѣлъ кончить 9 суру. Обаіи, служившій писцомъ у Магомета, теперь сотрудникъ Цайда, замѣтилъ, что припомнилъ еще два стиха изъ конца суры. Вздумали повѣрить; объявили, знаетъ или помнить ли кто объявленные Обаіемъ стихи. Не нашлось никого знающаго, кромѣ одного, Абу-Хоцайма или просто Хоцайма (положительно не извѣстно, какъ назывался этотъ человекъ—Хоцайма или Абу-Хоцайма). Этотъ мужъ считался однимъ изъ самыхъ уважаемыхъ современниковъ Магомета, о которомъ пророкъ говаривалъ будто, что его свидѣтельство стоитъ свидѣтельства двоихъ (преданіе Бахари). Поэтому стихи Обаія были внесены въ конецъ главы. Благодаря общему усердію мусульманъ къ дѣлу собранія,

Цаиду удалось дополнить собраніе суръ, оставленное Магометомъ. Рѣчи, которыя представляли вѣрныя, онъ тщательно записывалъ, отмѣчалъ и присоединялъ къ тѣмъ сурамъ, которыя найдены въ имуществѣ пророка. При этомъ собраніи явились не только новые дополнительные стихи, но и новыя суры, не всѣ составленныя основательно, какъ видно изъ замѣчанія Омара по поводу двухъ стиховъ Обаія: «еслибы ихъ было три, то можно было бы изъ нихъ образовать особую главу». Но трудъ Цайда былъ совершенный по полнотѣ своей: онъ представлялъ собраніе всѣхъ главъ; послѣ въ немъ не прибавлено ни одной. Это видно изъ слѣдующаго. Извѣстный Мазудій при составленіи своего кодекса (послѣ Цайда) пользовался его трудомъ. Еще повдѣе явился такъ называемый офиціальныи текстъ Отмана (объ этомъ ниже). Во время работъ по этому тексту Мазудій не находилъ въ Мединѣ, гдѣ шли работы; между тѣмъ кодексъ его, явившійся прежде и сдѣланный по Цаиду, оказался сходнымъ по числу главъ съ офиціальнымъ кодексомъ (исключая нумераціи нѣкоторыхъ главъ), сдѣланнымъ по первоначальнымъ спискамъ, хранившимся у наслѣдниковъ пророка. Можно думать поэтому, что цаидовское собраніе, сдѣланное при Омарѣ, было совершенно законченнымъ собраніемъ суръ, такъ что офиціальныи кодексъ не прибавилъ къ нему ни одной суры.

Трудъ Цайда по окончаніи былъ переданъ на храненіе наслѣдникамъ пророка: сначала онъ находился у Абу-Бекра, потомъ у его преемника Омара ¹⁾, а по смерти Омара переданъ на храненіе Гафсѣ, вдовѣ Магомета, дочери Омара.

¹⁾ Существуетъ преданіе, что Цайдъ работалъ по порученію Омара и въ его правленіе; въ этомъ случаѣ, конечно, его кодексъ не могъ находиться въ рукахъ Абу-Бекра, предшественника Омара. Но большинство преданій говорятъ, что трудъ свой онъ началъ и кончилъ еще при Абу-Бекрѣ *Шпренг.* В. III, 61.

Цѣль Цандовскаго собранія, какъ и другихъ, состояла въ томъ, чтобы сохранить для потомства Коранъ, какъ откровеніе, въ его первоначальной чистотѣ. При жизни современниковъ Магомета пока еще не представлялось нужды распространять копии этихъ собраній въ народѣ ¹⁾. Для народнаго употребленія необходимы были теперь только болѣе важныя главы, выучить которыя не составляло большаго труда при частомъ ихъ употребленіи въ мечети и при существованіи городского учителя, обязаннаго обучать на память молитвеннымъ сурамъ прозелитовъ и неважныхъ мусульманъ, и имѣвшаго копию важнѣйшихъ суръ по кодексу Абу-Бейра.

Скажемъ еще о двухъ замѣчательныхъ собирателяхъ Корана—Ибнѣ-Мазудіѣ и Обайѣ, труды которыхъ также дошли

¹⁾ Цанду приписываютъ и снимку копій съ этого собранія. Объ этомъ свидѣтельствуютъ многіе сунниты; но въ ихъ свидѣльствахъ есть противорѣчія при опредѣленіи матеріала, на которомъ списывались копии. По свидѣтельству Ибнѣ-Окбы, матеріаломъ служилъ пергаментъ, по свидѣтельству Ибнѣ-Омара—папирусъ. Первый суннитъ употребляетъ выраженіе «варакъ», которое буквально значитъ *древесный листъ*, папирусъ—и только иногда означаетъ пергаментъ; напр. о цвѣтѣ лица Магомета во время послѣдней его болѣзни сказано, что онъ походилъ на *варакъ*; въ этомъ сравненіи «варакъ» можетъ значить только пергаментъ, цвѣтъ котораго дѣйствительно имѣетъ сходство съ обыкновеннымъ цвѣтомъ лица больнаго человѣка. Кромѣ того, папирусъ въ это время едва ли могъ быть употребительнымъ въ восточной Аравіи, хотя Ибнѣ-Омаръ и употребляетъ слово «карантасъ» (греч. *χαρτία*), указываяще именно на папирусъ. Третій суннитъ, Омаръ-бенъ-Адіа, говоритъ, что Цандъ весь Коранъ (т. е. недостававшее въ собраніи Магомета) помѣстилъ на одномъ сверткѣ (выраженіе скорѣе указывающее на пергаментъ, чѣмъ на папирусъ), и ничего не говоритъ о спискахъ съ него. Вѣроятно они были сдѣланы, но не въ большомъ количествѣ экземпляровъ, не въ полномъ видѣ и не такъ скоро: еслибы это было сдѣлано рано, то не произошло бы такихъ значительныхъ разностей текста, которыя послѣ пришлось сглаживать отмановской редакціи.

до насъ. Они начали свои собранія еще при жизни пророка, частнымъ образомъ, для себя, но потомъ пользовались собраніями Маггамми и Цайда.—Когда вышло Отмановское изданіе официальнаго текста, въ одномъ домѣ собрались старше сподвижники и слушатели Магомета, и тутъ занимались его повѣркою, сличеніемъ съ извѣстнымъ имъ (по памяти) чтеніемъ. Между ними находился старикъ Мазудій; онъ всталъ и ушелъ; тогда Абу-Мусса, хозяинъ дома, сказалъ: онъ знаетъ откровенія лучше всѣхъ. Этотъ Мазудій есть тотъ самый, съ именемъ котораго извѣстенъ одинъ древній кодексъ Корана. Объ немъ преданіе говоритъ, что онъ еще при жизни пророка заимствовалъ отъ него самого 17 суръ, къ которымъ присоединилъ другія недостававшія изъ собранія Маггамми (до его совращенія въ расколъ въ 630—1 году) Затѣмъ Мазудій пополнялъ свое собраніе и послѣ Отмановскаго изданія Корана; но послѣднимъ онъ не пользовался, довѣря болѣе Цайдовскому собранію, сдѣланному при Абу-Бекрѣ, хотя Цайдъ былъ редакторомъ и при Отманѣ Текстъ собранія Мазудія подвергался критическому пересмотру и употреблялся осторожно, по недовѣрію къ православію Маггамми, собраніемъ котораго пользовался Мазудій. Этимъ объясняется малочисленность его древнихъ списковъ.

Обаіи былъ домашнимъ писцомъ Магомета, служилъ ему секретаремъ въ перепискѣ съ разными обществами, обрабатывалъ языкъ его писемъ и документовъ, и давалъ имъ форму теперешнихъ официальныхъ или канцелярскихъ бумагъ ¹⁾.

¹⁾ Именно, въ началѣ письма или отношенія онъ ставилъ: «отъ Магомета къ N. N.»; послѣ этого помѣщалось содержаніе письма, но уже безъ подписи Магомета; наконецъ, написанное скрѣплялъ своею подписью: «писалъ Обаіи-бенъ-Маликъ». Такая форма удержана у всѣхъ арабовъ, а отъ нихъ, кажется, перешла и къ европейцамъ.

Какъ внаточъ Корана, такъ считался у Магомета первымъ между всеми. Обаи имѣлъ обыкновеніе каждыя 8 дней одинъ разъ прочитывать весь Коранъ. На его собраніе имѣло также вліяніе преданіе Абу-Бейра, но отъ Отмановскаго изданія оно независимое. Какъ и кодексъ Мазудія, собраніе Обаи служитъ у комментаторовъ первымъ пособіемъ, послѣ officialнаго текста, при критическомъ изученіи Корана.

3) *Отечественная редакція текста Корана при Отманъ.*
Пунктуация Корана. Кодексы. Взглядъ мусульманъ на Коранъ. Коранъ (название) и его синонимы. Сура и ея особенности. Аятъ (стихъ). Дѣленіе Корана въ богослужебной практикѣ мусульманъ.

Собраніями суръ и опредѣленіемъ состава каждой изъ нихъ еще не кончилися работы по приведенію Корана въ опредѣленный настоящій видъ. Уже при третьемъ халифѣ обнаружались разности въ чтеніи текста, и это вызвало новую работу. Какъ произошла эти разности? Мы уже упомянули выше, что Борану учила въ первое время устно. Въ каждомъ городѣ былъ для этого общій учитель и у него иногда неподвійный списокъ кодекса Абу-Бейра и Обаи для справокъ въ затруднительныхъ случаяхъ. Въ провинціяхъ довольствовались однимъ учителемъ, молодыми, зазвившими свое знаніе Борана на память, болѣею частію старыми товарищами Магомета. На такой способъ народнаго обученія указываетъ преданіе Ибнъ-Сада, который рассказываетъ слѣд. случай. Намѣстникъ Омара въ Сиріи (по имени Исидъ-бень-Аби-Сафیانъ) писалъ къ Халифу: «арабы увеличиваются въ этой странѣ и наполняютъ города. Они нуждаются въ человекѣ, которой обучалъ бы ихъ Борану въ вѣрѣ. Помоги мнѣ, о государь вѣрныхъ, и пришли мнѣ учителя.» Омаръ позвалъ пять человекъ, которые знали большую часть Корана и спросилъ ихъ, не пожелаютъ ли они отправиться въ Сирію въ городъ Гомсъ. Двое изъ нихъ отка-

зались (одинъ по старости, другой, изъсправца) Обидъ, по бо-
лѣзни), а трое отправились въ Гомсъ, именно Обада-бень-Ца-
मितъ, который въ Гомсъ и остался, Моауць, который оттуда
отправился въ Палестину, и Абу-Дарда, который пошелъ въ
Дамаскъ. Всѣ они учили Корану устно, какъ и самонаукали
его. Само собою понятно, что чтение одного въ одной про-
винціи не могло не различаться отъ чтенія другого въ другой
провинціи, а переходя въ уста слушателей, оно еще болѣе
разнообразилось, даже въ одной и той же провинціи. Отсюда
явилась нужда достать для провинцій однообразные писанные
кодексы, полные экземпляры Корана. Особенно сказалась эта
нужда при одномъ обстоятельствѣ. Во время завоевательныхъ
движеній мусульманскихъ войскъ, разъ въ Арменіи и близи
ней мѣстахъ сошлись два отряда изъ разныкъ про-
винцій халифатства, именно сирійцы и францы; повѣстному
между ними завязался релігиозный споръ, возникшій вследствие
разности чтенія Корана тѣми и друими. Каждая сторона от-
стаивала свое чтеніе. Замѣтивъ, что дѣло идетъ не къ добру,
нѣкто Ходцайфа-бень-Іаманъ изъ арміи воспѣвшихъ въ Меди-
ну къ Отману, бывшему тогда халифомъ, и оказалъ ему: «о
повелитель вѣрныхъ! предотврати это вѣдѣствіе вышей цер-
кви, пока разногласіе не уселчилось и не распространилось
какъ у іудеевъ и христіанъ». Отманъ возлагъ важность дѣла,
и послалъ сказать старухѣ Гафеѣ, вдовѣ пророка (дочери
Омара), у которой хранилось собраніе Цандъ, усдѣванное при
Абу-Бекрѣ: «принли мнѣ разрозненные листы Корана, ми хо-
тимъ списать ихъ въ книгу, и когда вышнеть, выгъ возвра-
тимъ ихъ тебѣ обратно». По полученіи вѣстости Отманъ при-
казалъ пяти музамъ ¹⁾ списать имъ и состави

¹⁾ Имена ихъ: Абдалахъ-бень-Цобайда, Саидъ-бень-Адъ, Абдаль-Рах-
манъ-бень-Гаритъ, Бень-Гашамъ и Цандъ-бень-Табитъ, главный и уже из-
вѣстный собиратель при Абу-Бекрѣ.

пагу. При этой выработке было, чтобы, в случаѣ возникновенія между ними разногласія по чтенію извѣстнаго мѣста ¹⁾, они слѣдовали чтецію иррецидтскаго нарѣчія, такъ какъ Магометъ читалъ свѣдѣніи иррецидтскаго нарѣчія. Этими мухаммадомъ издана въ Кувейтѣ, въ по другія семь экземпляровъ копій ²⁾; каждая изъ отдѣльныхъ книгъ, чѣмъ и объясняется множество подлинныхъ и неодинаковымъ чтеніемъ, но послѣднихъ одну и ту же ошибку (Отмадовской редакціи ³⁾). Кроме одного

¹⁾ Какъ и еврейское, арабское письмо не имѣло гласныхъ, а только однѣ согласныя, безъ пунктуациі, что одному и тому же слову давало въ текстѣ Корана разныя чтенія, такъ на одномъ и томъ же нарѣчіи, такъ еще болѣе на разныхъ нарѣчіяхъ, въ которыхъ часто твердая часть слова (согласныя) писалась одинаково, а произносилась различно, смотря по тому, какія гласныя дополняли въ нарѣчіи твердыя части слова, при чтеніи.

²⁾ Письмо, которымъ представлялись копія Корана при этой редакціи, образовалось при Отмадѣ же. Въ прежнемъ сирскомъ письмѣ, которымъ писаны Моаллакаты, немного раньше Магомета нѣкто Марашеръ Ибнъ Морра сдѣлалъ измѣненія. Этихъ видоизмѣненнымъ письмомъ записывали и писцы Магомета сирскія вербныя гласныя. Письмо, возникшее изъ него при Отмадѣ, называется куенеческимъ, по имени города Куемъ. Позже изъ куенеческаго письма образовалось въ свою очередь нѣсколько видовъ арабскаго письма, изъ которыхъ въ настоящее время принято только одно, такъ называемыя *nischi* (nischi). Подр. см. у Гунтеръ-Вала *Koran, in Einleit. X.*

³⁾ Шпренгеръ видѣлъ одинъ изъ этихъ кодексовъ, бывшій въ употребленіи въ городѣ Гомсѣ (въ Сиріи), писанный на пергаментѣ и неполный. Черты его письма болѣе искусныя и пропорціональныя, чѣмъ въ кодексахъ, писанныхъ рукою Давида. Шпренгеръ въ 1865 году высказывалъ надежду, что подлинный кодексъ Отмадовской редакціи или главный экземпляръ ея существуетъ еще гдѣ нибудь на востокѣ, въ библиотекѣ мусульманской, такъ какъ матеріаломъ его служитъ пергаментъ, и что Европѣ, можетъ быть придется увидѣть хотя его факсимиле. Шпр. В. III, XLVIII. Въ настоящее время онъ найденъ въ Бухарѣ, въ мечети *Хаджи-Азраръ* и подаренъ русскому генералъ-губернатору, который препроводилъ его въ Императорскую Публичную Библиотеку. Онъ писанъ куенеческимъ письмомъ; древность его простирается болѣе, чѣмъ за 1200 лѣтъ. Подр. свѣдѣнія см. въ газетѣ «Совр. Извѣстія» 1870 г., № 245.

экземпляра, который хранился въ Мединѣ; всѣ остальные были разсланы въ большіе военные ставки, такъ какъ тамъ ревностные мусульмане находились гдѣсь (и такъ какъ расколъ здѣсь именно угрожалъ большими нестроениями). Текстъ, порядокъ и составъ этого изданія были явнымъ образомъ воспроизведеніемъ Корана. Изданіе Отмада, надъ которымъ опять наиболѣе трудился Цандъ и которое основывалось на его собраніи, сдѣланномъ при Абу-Баврѣ, получило названіе «официальнаго» или Отмановскаго изданія или еще «признавнаго» поелику было принято всѣми мусульманами вездѣ¹⁾. Время изданія падаетъ на 25-30 г. гилеры.

Касательно текста этого изданія комментаторы полагаютъ, что онъ исправнѣе и лучше, чѣмъ текстъ собранія Мазудія и Обаія; самъ Ибн-Мазудій сознавалъ это, и когда вышло изданіе, онъ ничего не могъ сказать противъ него, хотя ревновалъ Цанду. Только въ составленіи и распорядкѣ главъ дѣлаютъ укоръ труду Цанда, именно: иногда редакція вносила одинъ и тотъ же стихъ два раза и отрываетъ, забравъ заглавие Магометомъ, или соединяла два въ одинъ, или раздѣляла одинъ на два. Примѣры повторенія представляють въ 7 гл. стихи: 136-й, соответствующій 26-му ст. во 2 главѣ; 161-й, соответствующій 55-му ст. 2-й же главы и 162-й, соответствующій 56 ст. 2-й же главы. Примѣры раздѣленія виденъ въ 160 ст. 7 главы, раздѣленномъ во второй главѣ на два стиха—54 и 57. Впрочемъ, трудно вообще сказать, гдѣ раздѣлялъ или соединялъ Цандъ стихи: нѣтъ сомнѣнія что и самъ Магометъ въ разное время читалъ (произносилъ) или повторялъ одно и то же, какъ самъ сознается въ Коранѣ; могъ онъ также раздѣлять то, что въ другомъ случаѣ читалъ вмѣстѣ, какъ одинъ стихъ. Слова От-

¹⁾ Только позже ученики знаменитаго суннита Ибн-Абаса предпочитали собраніе Ибн-Мазудія, снабженное комментаріями, по словамъ Ибн-Атая.

мана: «писатель все на своемъ мѣстѣ долженъ ставить,» сказанный имъ въ отвѣтъ на предложеніе одного изъ сотрудниковъ Цайда (Абдаллаха)—выпустить во второй главѣ 241-й стихъ, какъ отмѣвляющійся другими стихами, могутъ говорить въ пользу приемовъ редакціи Цайда. Основательнѣе можно осуждать Цайда за принятый имъ порядокъ при сортировкѣ главъ. Главы до него не были нумерованы; на отдѣльныхъ листахъ каждая могла быть и первою и послѣднею. При составленіи изъ нихъ книги явилось необходимымъ дать имъ какой вибудь порядокъ. Цайдъ, какъ видно изъ настоящаго вида Корана, держался такого начала: первыми помѣщалъ большія суры, а послѣдними—меньшія; но не вездѣ выдержалъ строго такой порядокъ. Въ этомъ отношеніи кодексъ Ибнъ—Мазудія представляется лучшимъ. Всѣ главы здѣсь раздѣлены на шесть группъ, именно: первую группу составляютъ *долгія* суры, отъ 2-й по 7-ю и 10-ю; вторую—суры, имѣющія сто и болѣе (до 150) стиховъ и названныя *сотенными* (septenarius); третью—*двойныя* суры, самыя большія за исключеніемъ *долгихъ*, отнесенныхъ къ первой группѣ. Въ четвертую группу входятъ суры—(равной величины, разнаго содержанія), начинающіяся съ *ham* и названныя поэтому *гамсурами*, числомъ 6, отъ 41 по 46. Въ пятой группѣ значатся *монтагенаты*, «главы искушенія» болѣе короткія, чѣмъ всѣ предшествовавшія (числомъ 15, именпо: 32, 48, 49, 58, 60 по 68, 71 и 72-я. Послѣднюю группу образуютъ *мофасаллы* (mofassall)—расчлененныя суры (именно 51 по 56, 69, 70, 73, по 112 за исключеніемъ 95), числомъ 47; въ составъ этихъ суръ входили и *ноцциры*, кратчайшій изъ коихъ содержитъ только 3 стиха.

Такъ образовался нынѣшній составъ Корана.

Доселѣ мы излагали, какъ опредѣлялась твердая часть текста Корана, но не мягкая, подвижная, или самое чтеніе. Способъ чтенія не могъ быть одинаковымъ во всѣхъ мѣстахъ

или словахъ, твердая часть (согласныя буквы) которыхъ представляла одинъ видъ, одно начертаніе: согласныя буквы могли быть произносимы съ такими и иными гласными. Это обстоятельство не мало огорчало мусульманъ, когда они стали изучать Коранъ по спискамъ. Разнообразіе чтенія особенно бросалось въ глаза ревнителямъ Ислама. Поэтому еще халифъ Абдъ-аль-Малакъ (царствовавшій ок. 65—86 г.) поручилъ, какъ рассказываетъ сунна Амаія, своему намѣстнику въ Вавилонѣ, Гоггаю, озаботиться правильною пунктуаціей Корана. Сунна прибавляетъ далѣе, что Гоггай жаловался на это несчастіе двумъ знатокамъ Корана, Хасинъ Бадрі (+110) и Іагія-бенъ-Іамару, бодрскому вади (+ 100). Другое преданіе (Цобаяды) поясняетъ это извѣстіе, говоря, что извѣстный Ибнъ-Сиринъ владѣлъ экземпляромъ Корана, пунктированнымъ Іагія-бенъ-Іамаромъ. Но это же преданіе сообщаетъ извѣстіе противорѣчащее первому: оно говоритъ, что какой-то Ціядъ-бенъ-Аби-Сафіанъ далъ повелѣніе Абулфарагу, и впоследствии Абуль-Асваду пунктировать Коранъ и что этотъ былъ первый, вокализировавшій Коранъ. Другой суннитъ, Гахитцъ, сообщаетъ, что первымъ вокализаторомъ, или пунктуаторомъ Корана былъ Насръ-бенъ-Ацаръ, названный *алморубъ*, т. е. побѣдитель, разрѣшитель труднаго чтенія. Преданія, очевидно, разногласятъ; они указываютъ на три лица какъ первыхъ вокализаторовъ: Іагія-Іамара, Абуль-Асвада и Насра или Нацра¹⁾. Кто же изъ нихъ первый ввелъ гласныя знаки въ текстъ Корана? Іагія Іамарь-бодрскій вади умеръ въ 100 г. «бѣгства» и былъ ученикомъ Абуль-Асвада, который въ свою очередь учился у Нацра, занимавшагося раньше ихъ Кораномъ. Стало бытъ, если привазаніе халифа Абдалъ-ал-Мажна исполнилось въ его каліфство, т. е. между 65 и 86 годами геджры; то надо полагать, что первыя работы по введенію гласныхъ бунвъ въ текстъ Корана принад-

1) Гербелотъ, Biblioth. Orient. p. 87.

лежать Нацру. Можетъ статья, его ученики продолжали дѣло, начатое имъ, и усовершенствовали его. Объ Абуль-Асвадѣ известно, что онъ много занимался арабскимъ языкомъ и своими трудами положили начало или основаніе арабской грамматикѣ, почему и считается ея основателемъ. Впрочемъ, ваянія грамматикою и Кораномъ, стоявшимъ во главѣ арабской словесности, шли рука объ руку у Іагіа Іамара и Абуль-Асвада. Занимаясь Кораномъ грамматически, близко изучая твердую часть текста для опредѣленія и вывода грамматическихъ правилъ, они естественно обращали особенное вниманіе на гласныя, опредѣлявшія чтеніе слова, и отиѣтка которыхъ надъ согласными не могла составлять для нихъ большаго труда при кропотливыхъ грамматическихъ занятіяхъ. Не надо забывать при этомъ, что потребность въ этомъ дѣлѣ уже была явлена и чувствовалась въ практикѣ. Но при такомъ близкомъ изученіи текста руна вокализаторовъ не могла не коснуться и твердой части его. Они замѣтили, что текстъ въ разныхъ спискахъ не вездѣ одинаковъ и въ твердой части. Такимъ образомъ, разность касалась уже не того, какія гласныя соединить съ согласными, а самихъ согласныхъ, которыя разнились въ спискахъ въ одной и той же сурѣ, и въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Опредѣляя вмѣстѣ съ чтеніемъ и настоящій видъ твердой части текста, вокализаторы пользовались, главнымъ образомъ, кодексомъ Отмана, хотя иногда обращались и къ спискамъ Ибнъ-Мазудіа и Обаія. При такихъ занятіяхъ преданіе служило главнымъ критическимъ аппаратомъ: оно опредѣляло какъ чтеніе, такъ и самый видъ текста. Само преданіе опиралось на авторитетъ перваго учителя того или другаго общества. Напримѣръ, когда по выходѣ Отмановаго кодекса, у дамасскихъ мусульманъ оказались разности между принятымъ чтеніемъ и чтеніемъ кодекса, теперь общеннаго имъ, дѣло рѣшилъ авторитетъ Дарды, отправленнаго, какъ сказано выше, къ сирійцамъ въ

качествѣ учителя, вмѣстѣ съ двумя другими законоучителями, при Омарѣ. Преданіе, имѣвшее такое важное значеніе при вокализированіи и выправкѣ текста, хранилось у старыхъ мусульманъ и нерѣдко лучше было извѣстно общинѣ, чѣмъ учителямъ отдѣльнымъ. Съ однимъ чтецомъ Мекки былъ такой случай. Выступивши въ первый разъ въ роли чтеца меккской мечети, онъ произнесъ во 2 гл. 178 ст. *мовассинъ* (mowaṣṣin). Слушатели обратили вниманіе на это и замѣтили чтецу, что лучше было бы читать *мусинъ* (muṣin). «Они были правы, замѣчаетъ въ Суннѣ чтець, и послѣ я сталъ читать *мусинъ* вмѣсто *мовассинъ*».

Путемъ повѣрки¹⁾ разныхъ кодексовъ и на основаніи преданія, вокализаторы совершили свое дѣло: внесли въ текстъ гласныя и тамъ, гдѣ твердая часть слова давала неодинаковое чтеніе или даже сама разнообразилась (по виду),—при помощи новой орфографіи и пунктуациі ввели опредѣленность.

При такихъ занятіяхъ трудно было удержаться въ законныхъ предѣлахъ. Нѣкоторые пунктуаторы позже во многихъ мѣстахъ читали такъ, какъ казалось имъ лучше, и свое чтеніе защищали отдѣльными монографіями. Отъ первой мусульманской древности осталось множество подобныхъ монографій съ заглавіемъ «о родахъ чтенія» (текста Корана), и между ними одна съ именемъ вышеупомянутаго Іагіа—Іамара. Были даже такія, которые при чтеніи мало обращали вниманія на преданіе, а болѣе ссылались на грамматику и параллельныя мѣста Корана. Напр Садъ-бенъ Абу-Вагасъ во второй главѣ читалъ (въ 100 ст.) *матасиха* (matasiha) «что ты забываешь»;

¹⁾ Съ именемъ нѣкоего Косая, обнародовавшаго трудъ своего учителя, осталось сравненіе кодексовъ мединскаго, куэскаго и боирскаго. Грамматикъ *Фарра* оставилъ сравненіе этихъ же кодексовъ съ прибавленіемъ дамасскаго кодекса. Такіе сравнительные труды оставила ученицы: Галдиба, Халафъ, Мадайнъ, Абу-Давудъ и Моххамедъ-бенъ-Абдъ-аль-Рахманъ-Испгани. Шпр. В. III, 51.

Казимъ бенъ Реба замѣтилъ ему на это: Цандъ-бенъ-Моссанбъ читалъ *пунсиѡа* (*punsiha*) «мы предаемъ это забвенію.» Сандъ отвѣчалъ, что Коранъ данъ не для фамиліи Моссанба, и уваживалъ какъ на доказательство вѣрности своего чтенія на оборотъ того же слова въ 87, 6 Кор. Чѣмъ дальше, тѣмъ меньше стали основываться на преданіи.

Такимъ образомъ еще въ 4 в. гіджры явились кодексы съ разными чтеніями. Каждый кодексъ имѣлъ своихъ приверженцевъ. Въ Меккѣ слѣдовали кодексу Ибнъ—Каари, въ Іеменѣ—кодексу Ацима, въ Сиріи—Амра, въ Багдадѣ—Гамца, въ Бопрѣ—Ялуба Хадрами, въ Дамаскѣ—Ибнъ-Амра. Въ настоящее время комментаторы различаютъ семь различныхъ кодексовъ, съ отличающимися текстами: 1 и 2 Мединскіе (самые употребительные послѣ 7-го), 3—Меккскій, 4—Куескій, 5—Бопрскій, 6—Сирскій и 7—такъ называемый «общенародный», который встрѣчался вездѣ. Количество стиховъ въ этихъ кодексахъ также неодинаково. Въ первомъ всѣхъ стиховъ 6 тысячъ; во всѣхъ остальныхъ это количество увеличивается еще сотнями, именно: во второмъ—214-ю въ третьемъ—219, въ четвертомъ—236-ю, въ пятомъ (какъ во второмъ)—214 и седьмомъ 225-ю.

Не смотря на всѣ превратности, какимъ подвергалось Отмановское изданіе текста Корана, мусульмане за каждою іотой Корана признаютъ божественное происхожденіе ¹⁾, и весь Коранъ считаютъ твореніемъ самого Бога, существовавшимъ изначала въ Богѣ, вѣчнымъ твореніемъ. Такъ какъ эта мысль признается догмой въ мусульманскомъ катихизисѣ, такъ какъ она вызвала множество споровъ въ мусульманствѣ и послужила основаніемъ мистико-схоластическихъ толкованій каждой іоты Корана, какъ увидимъ ниже; то мы представимъ ее здѣсь подробнѣе въ связи съ исторіей Корана.

¹⁾ Какъ увидимъ ниже, не всѣ мусульмане такъ смотрятъ на Коранъ.

Восточная церковь не оставила безъ соотвѣтственной благодарности то сочувствіе и уваженіе, какое засвидѣтельствовано было англиканскою церковію церкви восточной. Константинопольскій патріархъ Григорій, патріархъ Антиохійскій Іерофей и священный синодъ церкви греческой въ слѣдствіе сообщеній вросвященнаго Александра, отнесли къ примасу Англіи архіепископу кѳнтербурійскому самыми сочувственными посланіями съ выраженіемъ живѣйшей благодарности за великую честь и уваженіе, оказанное англиканскою церковію восточной церкви въ лицѣ ея епископа, а также съ выраженіемъ искреннѣйшаго желанія сближенія и надежды на полное соединеніе съ англиканскою церковію. Посланія эти также напечатаны, вмѣстѣ съ отчетомъ, въ 'Εραγγελικὸς Κήρυξ.

А. Вороновъ.

ОЧЕРКЪ ИСТОРИИ БАЗИЛІАНСКАГО ОРДЕНА ВЪ БЫВШЕЙ ПОЛЬШѢ.

(Продолженіе.)

Нѣтъ сомнѣнія, что успѣхи базилианскаго ордена по большей части шли въ параллель съ успѣхами уніи вообще: съ упадкомъ уніи ослабѣвалъ и базилианскій орденъ, и наоборотъ — успѣхи уніи были вмѣстѣ успѣхами и ордена. Но нельзя также непризнать и того, что независимо отъ общихъ съ уніею условій процвѣтанія и упадка того и другой, базилианскій орденъ подчинялся вліянію особенныхъ причинъ, благопріятствовавшихъ или не благопріятствовавшихъ его распространенію. Борьба ордена съ неблагопріятными для него обстоятельствами и постепенное торжество надъ ними составляютъ сущность исторіи распространенія сего ордена.

Неблагопріятныя для распространенія базилианскаго ордена условія заключались въ самомъ устройствѣ сего ордена, не гармонировавшемъ съ тогдашнимъ положеніемъ дѣлъ. Базилианскій орденъ, по своей идеѣ, заимствованной у католическихъ монашескихъ орденовъ, долженъ былъ представлять изъ себя такую монашескую корпорацію, соединенную одними общими интересами, которая обнимала бы собою всѣ русскіе монастыри бывшей Польши, безъ различія епархій и областей, въ которыхъ они находились, и была бы свободна отъ подчиненія

скій, ¹⁾ Красногорскій, ²⁾ Пинскій ³⁾, и Хелмскій ⁴⁾. Но между всѣми этими монастырями имѣли первенствующую роль въ орденѣ монастыри: Жировицкій, Могилевскій, Черейскій, Бытенскій, Новогрудскій, Лавришовскій, Полоцкій ⁵⁾, особенно же монастырь Виленскій, по имени котораго и весь базилианскій орденъ назывался Виленской Конгрегаціей св. Троицы, и настоятель котораго нерѣдко бывалъ протоархимандритомъ ордена.

Со смертію Іосифа Рутскаго дѣла базилианскаго ордена приняли дурной оборотъ. Съ этого времени и до 1686 года базилианскій орденъ почти нисколько не распространялся. Правда, и въ этотъ періодъ существованія базилианскаго ордена мы видимъ присоединеніе къ нему нѣсколькихъ новыхъ монастырей,

Iozefa Weliamina Ruckiego metropolity odebral, arhimandritę Iozafata Baize obstanówil, y ze byli mnisi Bazyliane in possessione, swiadczy Transakcyя 1642 dnia 22 7-bris w Trybunale przez Antonego Zawackiego czyniona. Potym tenze I. W. Daniel Malinski 1656 dnia 13 Oktobris Testamentem pro congrua Sustentatione Mnichom przy Cerkwi ss. Troycy censum wuznaczył. Неспоримъ, что въ 1642 году базилиане не могли заявлять претензія на Шумскій монастырь; но не думаемъ, чтобы Данилъ Малинскій основалъ Шумскій монастырь для базилианъ. Намъ извѣстно, что этотъ русскій вельможа основалъ въ 1638 году, вмѣстѣ съ Лаврентіемъ Древинскимъ, православный кременецкій братскій Богоявленскій монастырь. — См. «Труды Киев. Д. Академіи 1867 г., т. I, стр. 217 и слѣд.». Да и самая родственница Малинскаго Ирина Боговятиновна Ярмолинская, основательница Загаецкаго монастыря, по примѣру которой онъ основалъ Шумскій монастырь, была православная. Кроме того, извѣстно, что Рутскій умеръ въ 1636 году; а между тѣмъ базилиане заставляютъ его жить и въ 1637 г. разрѣшать основаніе Шумскаго монастыря. Поэтому надобно полагать, что Шумскій монастырь основанъ былъ не для базилианъ, а для православныхъ иноковъ.

¹⁾ Въ 1626 г. была здѣсь генеральная базилианская конгрегація.

²⁾ Конгр. 1623 г. См. дѣло базил. протоарх. съ митр. Гребниц., 1754 г., Sum. № 6.

³⁾ Упоминается подъ 1834 г. См. дѣло польской базил. провинц. съ провинц. литов. о 12-ти мон., 1747 г., Summag., № 5.

⁴⁾ Тамъ же № 49.

⁵⁾ Почаев. арх. № 206, и 101.

какъ то: Березвечскаго, основаннаго въ первой половинѣ XVII в. Іосифомъ Корсакомъ для базилианъ ¹⁾, Тароканскаго ²⁾, Онуфріевскаго ³⁾, Брестскаго, Рожанскаго ⁴⁾, Волненскаго, Витебскаго, Казутскаго, Вержболовскаго и др. ⁵⁾; но, въ замѣнъ того, едва ли не больше сего числа прежнихъ монастырей потеряно было для ордена, который и самъ даже, въ цѣломъ своемъ составѣ, долженъ былъ выдержать упорную борьбу за свое существованіе и независимость. Причины такого упадка ордена въ показанное время заключались какъ въ политическихъ смутахъ, происходившихъ тогда въ Царствѣ Польскомъ, такъ и въ настрoеніи самихъ уніатскихъ митрополитовъ, епископовъ и вообще прелатовъ, не наслѣдовавшихъ духа и намѣреній основателя базилианскаго ордена Рутскаго.

Во время политическихъ смуть, происходившихъ въ Польшѣ въ XVII в., одни изъ базилианскихъ монастырей отошли, навсегда или на время, подъ власть Московскаго Государя и были отторгнуты отъ ордена, какъ то: Онуфріевскій ⁶⁾, Брацлавскій, Полоцкій, Мстиславскій, Пустынский, Смоленскій ⁷⁾; другіе разорены московскимъ войскомъ или козаками, какъ-то: Минскій и Новогрудскій со школами, Рожанскій ⁸⁾ и Хелмскій ⁹⁾;

¹⁾ Истор. базилиан. орд., въ Христіан. Чтен., 1864 г., апрѣль, стр. 457.

²⁾ Въ 1656 г. въ немъ уже отправлялась генеральная базилианская конгрегация. См. дѣло базилиан. протоарх. съ митроп. Гребницк., 1754 г., Summar., № 26.

³⁾ Конгр. 1657 г., тамъ же Summar., № 6.

⁴⁾ Конгр. Брестск., 1666 г., сесс. 2. См. дѣло митроп. Гребниц. съ базил. протоарх. 1753 г., Sum., № 90.; также Nexus митроп. съ орденомъ, 1686 г., тамъ же, Summarium additionale, № 3.

⁵⁾ Тамъ же.

⁶⁾ Тамъ же, Summar., № 87.

⁷⁾ Конгр. Брестск., 1666 г., сес. 1.; тамъ же, № 90. Здѣсь говорится, что эти монастыри находились въ то время подъ ярмомъ непріятелей.

⁸⁾ Тамъ же, сес. 2.

⁹⁾ См. записъ Якова Суши Хелмскому монастырю, 1654 г., въ дѣлѣ польской базил. провинціи съ провинціей Литовской о 12-ти мон., 1747 г., Summar., № 50.

иные, наконецъ, въ силу различныхъ трактатовъ, на время уступаемы были православнымъ, какъ напр. Жидичинскій, Лецинскій, Могилевскій и другіе монастыри¹⁾.

Къ большому огорченію базилианъ, и сами униатскіе іерархи какъ будто сговорились со внѣшними врагами Польши за одно дѣйствовать ко вреду ордена. Еще Рутскій не успѣлъ закрыть своихъ глазъ, какъ уже униатскіе архіепископы и епископы грозилась (ордену), что по смерти митрополита они постараются о томъ, чтобы взять монастыри изъ подъ власти Виленской конгрегаціи²⁾. Съ сердечною скорбію узналъ онъ объ этихъ намѣреніяхъ епископовъ и съ явнымъ предчувствіемъ предстоявшей отъ нихъ опасности для ордена, далъ послѣднее увѣщаніе и совѣтъ базилианамъ, на конгрегаціи 1636 года. »Припоминая о различныхъ обстоятельствахъ, указанныхъ на сессіи собравшимися отцами по причинѣ новъ (базилианскій) орденъ не возрастаетъ духомъ и количествомъ лицъ, онъ (т. е. Рутскій) сказалъ, что отчасти недостаетъ у него нѣкоторыхъ суперіоровъ, частію они домогаются своихъ выгодъ, а не того, что есть Христово, частію не исполняютъ своихъ обязанностей въ смиреніи духа, частію неудовлетворяютъ съ должною справедливостію и отеческою снисходительностію нуждамъ братіи, частію небрегутъ о духовномъ навиданіи братіи или дѣлаютъ его чрезъ другихъ, не заботятся также о томъ, чтобы каждый имѣлъ общія постановленія, соотвѣтственныя его обязанности, читалъ духовныя книги, углублялся въ размышленія; частію не обращаютъ вниманія на то, что нѣкоторые изъ суперіоровъ хлопсчутъ о промоціи на помязвенныя пре-

¹⁾ Объ этомъ сказано нами въ предшествующемъ отдѣлѣ настоящей статьи.

²⁾ Это—слова Рутскаго, сказанныя имъ на Виленской конгрегаціи 1636 года, не задолго до его смерти, сесс. 1. См. дѣло митроп. Гребницк. съ базил. протоарх., 1755 г., Summar., № 13.

латства, которой строго нужно беречься, даже бояться самого слова *промоція*. Однако, поелику бывают случаи, когда нужно допустить ее, то посему не должно избѣгать ее и ставить себя въ вину; ибо на епископства обыкновенно избираются изъ монашескаго званія. Въ церкви Божіей восточной всегда такъ было до настоящаго времени, какъ значитса и въ актахъ нашей первой конгрегаціи. Что же касается меньшихъ пожизненныхъ прелатствъ монашескихъ; то они должны подчиняться тому же протоархимандриту и на такомъ же основаніи, какъ и временныя ¹⁾).

Сбылись, однако, предчувствія Рутскаго и осуществились угрозы епископовъ ордену. Гскорѣ послѣ смерти Рутскаго, нѣкоторые честолюбцы вновь стали домогаться архимандрій для себя. Такъ, въ 1639 г. учреждена была архимандрія Дубенская и отдана уніатскому перемышльскому епископу Прокопу Хмѣлевскому ²⁾. Въ 1645 году Могилевскій монастырь возведенъ былъ королемъ въ архимандрію и отданъ въ пожизненное владѣніе базиліанину Гервасію Гостиловскому за оказанныя имъ услуги ордену ³⁾. Кромѣ этихъ аббатствъ, при митрополитѣ Антоніѣ Селявѣ возстановлены были уничтоженныя Рутскимъ аббатства: Дерманское ⁴⁾, Гродненское, Кобринское, Брацлавское, Мстиславское и Пустынское, и вновь учреждены: Полоц-

¹⁾ Конгр. Виленск., 1636 г., сесс. 16. См. дѣло базиліан. протоарх. съ митроп. Гребницк., 1754 г., Summar., № 18.

²⁾ См. презентацию сего аббатства въ дѣлѣ польской базил. провинц. съ провинц. Литов., 1747 г., Summar., № 27. См. конгр. Жировиц. 1661 г., сесс. 6., въ дѣлѣ митроп. Гребницк. съ баз. протоарх., 1755 г., Summar., № 17.

³⁾ Дипломъ Владислава IV, 9 ноября 1645 г., см. въ дѣлѣ митроп. Гребницк. съ базил. протоарх., 1755 г., Summar., № 20.

⁴⁾ Конгр. 1658 г.; тамъ-же, № 17.

кое, Черейское, Березвечское ¹⁾, и вѣроятно Минское ²⁾). Такимъ образомъ, со смерти Рутскаго и до 1665 года болѣе 10 монастырей подчинилось епископамъ и прелатамъ, и если эти монастыри не прервали связи своей съ орденомъ, то значительно ее ослабили.

Сами митрополиты, которые должны были быть защитниками и покровителями ордена, не разъ поднимали на него свою властную руку и посягали на его самостоятельность. Это происходило главнымъ образомъ отъ того, что не совсѣмъ точно опредѣлены были Рутскимъ отношенія между митрополитомъ и орденомъ. На основаніи постановленій первой базилианской конгрегаціи, митрополитъ долженъ быть верховнымъ главою и начальникомъ базилианскаго ордена ³⁾. Между тѣмъ это главенство митрополита надъ орденомъ несогласовалось съ устройствомъ католическихъ монашескихъ орденовъ, непосредственно подчинявшихся папѣ. Это понималъ и самъ Рутскій, слѣпой поклонникъ латинства, и если не рѣшился сразу отказаться отъ всякой власти надъ орденомъ, то не по одной только отдаленности русскихъ монастырей отъ Рима, какъ онъ писалъ объ этомъ въ представленіи своемъ папѣ, въ 1624 г., ⁴⁾ но и въ уваженіе къ историческимъ преданіямъ русской церкви о подчиненности монаховъ мѣстнымъ епископамъ, и по той причинѣ, какую высказывали впоследствии базилиане при выборѣ въ протоархимандриты митрополита Селявы, а именно, что простой монахъ—протоархимандритъ не имѣлъ бы никакого

¹⁾ Конгр. Жировиц. 1661 г., сес. 6; тамъ же.

²⁾ Конгр. Жиров. 1658 г., въ дѣлѣ базилиан. протоарх. съ митропол. Гребницкимъ, 1754 г., Summar., № 25. Здѣсь упоминается архимандритъ Минскій.

³⁾ Конгр. 1. Новогруд., 1617 г.; См. дѣло митроп. Гребницк. съ базил. протоарх., 1755 г., Summar. № 2.

⁴⁾ См. это представл. тамъ же, № 92.

значенія ни при дворѣ, ни у епископовъ, и т. п.¹⁾. Во всякомъ случаѣ, логическая послѣдовательность требовала большаго и большаго, съ теченіемъ времени, освобожденія ордена изъ подъ власти не только епископовъ, но и самаго митрополита. Къ этому и стремились базилиане во все время существованія ихъ ордена; но уніатскіе митрополиты нехотѣли добровольно отказаться отъ своей власти надъ базилианами. Отсюда возникъ пѣлый рядъ непріязненныхъ столкновеній между митрополитами и орденомъ, съ особенною силою продолжавшихся до 1686 года.

Преемникъ Инсифа Рутскаго митрополитъ Рафаилъ Корсакъ (1636—1640 г.) не успѣлъ, впрочемъ, сдѣлать для ордена ни добра ни зла. Столкновенія между митрополитомъ и орденомъ начались при преемникѣ Корсака Антоніѣ Селявѣ. Вскорѣ по вступленіи своемъ на митрополитій престолъ²⁾, Селява совалъ въ 1642 году генеральную конгрегацию въ Вильнѣ для избранія протоархимандрита, и изъявилъ желаніе, чтобы въ протоархимандриты избрали его самого, такъ что даже заболѣлъ, когда монахи не хотѣли-было удовлетворить его желанію. А потому «видя опасность здоровья его милости, (базилиане) согласились на его избраніе, съ такимъ однако условіемъ, чтобы онъ далъ росписку въ томъ, что избраніе его въ протоархимандриты есть только уступка со стороны ордена, которая не должна служить примѣромъ для будущихъ митрополитовъ, его преемниковъ, и съ постановленіемъ правилъ, опредѣляющихъ отношенія митрополитовъ къ ордену»³⁾. Селява

¹⁾ Конгр. Брестск., 1666 г., сес., 2; тамъ же № 90.

²⁾ 5 ноября 1640 г. данъ Владиславомъ IV динломъ, коимъ отдается Жидичинскій монастырь «митрополиту» Антонію Селявѣ. См. дѣло польской базилиан. провинц. съ провинц. литов., 1747 г., Summ., № 15.

³⁾ Истор. базил. ордена, Коалов., въ Христ. Чтен., 1864 г., генв. стр. 50—51.

согласился на всѣ эти условія, но неискренно. Въ слѣдующемъ 1643 году онъ просилъ римскій дворъ о подтвержденіи декрета Конгрегаціи распространенія вѣры, изданнаго 4 октября 1624 года, касательно избранія генерала или протоархимандрита базилианскаго, но съ прибавленіемъ къ сему декрету слѣдующихъ словъ: »и все вышесказанное нужно разумѣть безъ ущерба древней и законной власти митрополита Россіи, по обстоятельствамъ, надъ помянутыми монахами и ихъ игуменами, архимандритами и самимъ протоархимандритомъ, каковой власти священная конгрегація никоимъ образомъ не намѣрена ослаблять и уменьшать помянутымъ декретомъ; поелику монахи базилиане обряда греческаго во всей Греціи не изъяты изъ власти мѣстныхъ епископовъ¹⁾. Конгрегація распространенія вѣры сначала одобрила это прибавленіе, опустивъ изъ него слово—»древней«, и 3 іюня 1643 года издала о семъ декретъ²⁾. »Но впоследствии отцы Конгрегаціи, усматривая, что это дѣло нужно разсмотрѣть тщательнѣе, приказали въ слѣдующее засѣданіе принести бреве или декретъ помянутой священной Конгрегаціи касательно избранія и власти помянутаго генерала или протоархимандрита и навести справки относительно употребленія и практики бреве или декрета³⁾. При-

¹⁾ Выпись изъ архива Конгрегаціи распротр. вѣры, въ дѣлѣ базил. протоарх. съ митроп. Гребницк., 1734 г., Summar., № 20.

²⁾ Декретъ этотъ упоминается въ актахъ Новогрудской капитулы 1686 г. См. дѣло польской базил. провинц. съ провинц. литов. о 12-ти мон., Summar., № 57. Но здѣсь вмѣсто словъ: »поелику монахи базилиане обряда греческаго во всей Греціи не изъяты изъ власти мѣстныхъ епископовъ« уже читалось: »поелику монахи базилиане обряда греческаго во всей Греціи не изъяты изъ власти митрополита«. Въ послѣдней редакціи базилиане не безъ основанія видѣли подлогъ. См. дѣло базил. протоарх. съ митр. Гребницк., 1734 г., Summar., № 5.

³⁾ Выпись изъ архива Конгрегаціи, въ дѣлѣ базил. протоарх. съ митроп. Гребницк., 1734 г., Summarium additionale, № 1.

чиною тому былъ протестъ базилианъ противъ прибавленныхъ къ декрету 1624 года, по просьбѣ Селявы, словъ. Базилиане видѣли въ этой прибавкѣ окончательное подчиненіе своего ордена митрополиту, уничтоженіе своей самостоятельности, и съ жалобою на Селяву отправили въ Римъ Хелмскаго униатскаго епископа, который и успѣлъ повернуть дѣло въ пользу базилианскаго ордена. На засѣданіи Конгрегаціи распространенія вѣры, происходившемъ 28 августа 1643 года, »по выслушаніи устнаго объясненія достопочтеннаго отца господина епископа Хелмскаго русина-униата«, постановлено было сдѣлать такую декларацію испрошеннаго Селявою декрета, что »въ этомъ декретѣ его святѣйшество выразилъ мысль свою—соединить помянутыхъ монаховъ, для лучшаго управленія ихъ ордена, въ конгрегацію, подъ властію одного генерала или протоархимандрита,—и митрополиту про темрое не дѣлать ущерба въ томъ, что принадлежитъ ему по праву«¹⁾. Послѣ этой деклараціи, Селява вошелъ, на Виленской конгрегаціи 1646 года, въ новыя условія съ орденомъ; но какъ эти условія, такъ и договоръ 1642 года впоследствии времени пропали безслѣдно²⁾. А Селява, несмотря на условія съ орденомъ и декларацію декрета о выборѣ протоархимандрита, продолжалъ угнетать орденъ, возводя орденскіе монастыри въ архимандріи и отторгая ихъ отъ ордена. Такимъ образомъ онъ отторгнулъ отъ ордена, какъ мы видѣли, до 10 монастырей.

По смерти Антонія Селявы, случившейся около 1655 года, въ теченіи 9 лѣтъ не было униатскаго митрополита, вслѣдствіе тогдашнихъ смутъ въ Польшѣ³⁾. Этимъ и воспользова-

¹⁾ Тамъ же. См. конгр. Новогруд., 1686 г., въ дѣлѣ польской базилиан. провинц. съ провинц. Литов., 1747 г., Summar. № 57.

²⁾ Истор. базилиан. ордена, Колловича, въ Христ. Чтен., 1864 г., генв., стр. 51—52.

³⁾ Przydatek do Chronol., Stebelskiego 1783 г., т. III, стр. 188. См. Описаніе Кіево-Соф. собора, стр., 187. Яковъ Суша въ донесеніи своемъ

лись базилиане какъ для упроченія своего самоуправленія, такъ и расширенія вліянія ордена. На конгрегаціи 1658 года, бывшей подъ предѣдательствомъ архіепископа Гавріила Коленды, поднятъ былъ вопросъ о томъ, — слѣдуетъ ли въ настоящія времена избирать пожизненнаго протоархимандрита, или лучше временнаго провинціала. Всѣ согласились, чтобы избирался на четырехлѣтіе, что, однако, достопочтенный отецъ Глинскій просилъ внести въ акты, какъ и было внесено. Между тѣмъ выборъ всѣхъ палъ на отца Бенедикта Терлецкаго, который принялъ должность провинціала съ такими условіями, чтобы имѣть власть надъ архимандритами, и чтобы назначено было на расходы и содержаніе провинціалу¹⁾. Вслѣдствіе этого постановлено было предоставить провинціалу власть надъ лицами, находящимися въ архимандритскихъ монастыряхъ, но не надъ самими архимандритами, которые должны были пользоваться своими правами и привилегіями²⁾.

Это постановленіе было противодіемъ размноженію аббатствъ и отторженію ихъ отъ ордена. Имъ значительно ограничивалась власть митрополита надъ архимандріями; а потому не замедлила открыться въ непродолжительномъ времени борьба между митрополитомъ и орденомъ за аббатовъ и аббатскіе монастыри.

1664 г. Конгрегаціи распространенія вѣры тоже говоритъ, что Селява былъ митрополитомъ около 13-ти лѣтъ. См. дѣло митроп. Гребницк. съ базил. протоарх., 1733 г., Summ., № 1., поэтому, смерть Селявы нужно относить къ 1653 году. Не знаемъ, на какомъ основаніи г. Колловичъ относитъ смерть Селявы къ 1661 году. См. Христ. Чтен., 1864 г., янв., стр. 52.

1) Конгр. Жировиц, 1658 г., сес., 4. См. дѣло базилиан. протоарх. съ митроп., Гребницк., 1754 г., Summar. № 5.

2) Конгр. Жировицк. 1658 г., сес., 5.; тамъ же, № 16. *Agnita interim jurisdictio R. P. Prowincialissupra archimandritas respectu regiminis personarum ibidem existentium. Quod autem spectat individua archimandritarum, debent suis gaudere immunitatibus et privilegiis, salva tamen autoritate Rev. P. Provincialis.*

Борьба между администраторомъ митрополіи Колендой и орденомъ за аббатовъ началась по слѣдующему случаю. Около 1655 года, во время войны Московскаго государства съ Польшею, выгнанъ былъ изъ Онуфрейскаго въ Бѣлоруссіи монастыря тамошній униатскій архимандритъ Павелъ Корсакъ. Онъ явился, послѣ этого, къ базилианскому провинціалу и выпросилъ у него, для жительства, келью сначала въ Бытенѣ, а потомъ въ Жировицахъ; но, неудовольствовавшись ею, нанялъ за деньги у какого-то пана, для своего удобства и выгоды, виллу и, несмотря на увѣщаніе отца провинціала, вслѣдствіе жалобъ сосѣднихъ пановъ на безпокойную и худую жизнь его, возвратиться въ монастырь, нехотѣлъ послушаться; наконецъ невольно возвращенъ былъ самимъ отцомъ провинціаломъ въ монастырь Бытенскій, гдѣ упражнялись новиціи, и принужденъ былъ вести спокойную и монашескую жизнь ¹⁾. Между тѣмъ господивъ архіепископъ Полоцкій (т. е. Гавріилъ Коленда, администраторъ митрополіи) пригласилъ достопочтеннаго отца провинціала (Бенедикта Терлецкаго), консулторовъ и прелатовъ, для погребенія тамъ предшественника своего Антонія Селявы, куда, вслѣдствіе просьбы самого архіепископа Полоцкаго и другихъ прелатовъ, обращенной къ достопочтенному отцу провинціалу, прибылъ также изъ Бытена помянутый достопочтенный Корсакъ, находившійся доселѣ подъ арестомъ ²⁾. Павелъ Корсакъ прибѣгъ подъ защиту Коленды ³⁾, который вслѣдствіе этого хотѣлъ помянутаго достопочтеннаго провинціала привлечь къ суду и начать противъ него процессъ, даже

¹⁾ Донесеніе начальства базилианск. ордена въ Рымъ, около 1661 г. См. дѣло митроп. Гребницк. съ базил. протоарх., 1755 г., Summar., № 87.

²⁾ Выписъ изъ древней книги, подъ заглавіемъ—Acta Unionis Sanctae et ordinis Sancti Basilii Magni, л. 6., въ дѣлѣ базил. протоарх. съ митроп. Гребницк. 1754 г. Summar., № 6.

³⁾ Дѣло митроп. Флор. Гребницк. съ базил. протоарх. 1755 г.. Summarium., № 87.

до отлученія включительно. Но провинціалъ, какъ неподчиненный его власти, не повиновался сему позву и процессу, но лично обратившись къ превелебнѣйшему кардиналу Видони, тогдашнему нунцію апостольскому въ Царствѣ Польскомъ, раскрылъ ему все дѣло, узнавъ которое, превелебнѣйшій кардиналъ нунцій апостольскій немедленно отмѣнилъ отлученіе и послалъ увѣщаніе къ администратору митрополіи, чтобы онъ воздержался отъ такого безчиства, и далъ также меморіалъ достопочтенному архимандриту Корсаку, чтобы подъ тяжкимъ наказаніемъ немедленно возвратился въ Бытенъ и оказывалъ повиновеніе провинціалу, какъ своему начальнику¹⁾. Хотя архимандритъ Корсакъ возвратился, послѣ того, въ Бытенъ, примирился съ орденомъ и присутствовалъ на его конгрегаціяхъ²⁾; но этимъ не окончились неудовольствія между Колендой и орденомъ.

Раздраженный упорствомъ провинціала Терлецкаго, Гавріиль Коленда созвалъ въ 1661 году конгрегацію въ Супраслѣ, лишилъ на ней Терлецкаго провинціальной должности и себя объявилъ протоархимандритомъ ордена³⁾. Такой поступокъ Коленды возбудилъ сильное волненіе въ базилианскомъ мірѣ. Въ противодѣйствіе митрополиту и Супрасльскаго конгрегаціи, базилиане составили въ 1661 году нѣсколько своихъ конгрегацій. Таковы напр. Торожанская конгрегація, созванная Терлецкимъ почти одновременно съ Супрасльскою⁴⁾, на которой низложенный Гавріиломъ Колендой Терлецкій въ третій разъ из-

¹⁾ Выписъ изъ древней книги—Acta Unionis Sanctae et ordinis Sancti Basilii Magni, т. 6 въ дѣлѣ базил. протоарх. съ митроп. Гребинца., 1754 г. Summ., № 6.

²⁾ Конгр. Жиров., 1661 г., сесс. 3., См. дѣло митроп. Флор. Гребинца. съ базилиан. протоарх., 1755 г., Summarium, № 17.

³⁾ Истор. баз. ордена, въ Христіан. Чтен., 1864 г., янв., стр. 52—53.

⁴⁾ Тамъ же стр. 53, примѣч. 2.

бранъ былъ провинціаломъ и главою ордена ¹⁾); конгрегація Виленская, на которой присутствовали провинціалъ Бенедиктъ Терлецкій, консулторъ Пахомій Огилевичъ, Брестскій суперіоръ Стефанъ Качинскій, троцкій архимандритъ Михаилъ Ташковскій, магистръ новиціевъ Ѳеодоръ Ходяновскій, Іосифъ Паткевичъ и др. ²⁾). Въ то же время отправлены депутаты къ папскому нунцію съ жалобою на противозаконныя дѣйствія Супрасльской конгрегаціи. Жалоба эта дотого раздражила Коленду, что онъ взялъ съ своихъ преверженцевъ клятву—превратить всякое общеніе съ противною партією, и самъ никого не допускалъ къ себѣ, не допустилъ даже посланнаго къ нему отъ нунція съ письмами ³⁾). Между тѣмъ въ томъ же 1661 г. умеръ провинціалъ Терлецкій. По этому случаю базилиане составили въ декабрѣ 1661 г. новую конгрегацію въ Жировицахъ, на которой предсѣдательствовала Хелмскій епископъ Яковъ Суша. Протоархимандритомъ избранъ былъ Яковъ Суша, а провинціаломъ—Пахомій Огилевичъ. На этой конгрегаціи базилиане порѣшили жаловаться папѣ на противозаконныя дѣйствія администратора митрополіи Гавріила Коленды и вмѣстѣ >протестовали противу вновь учрежденныхъ архимандрій, особенно при жизни блаженной памяти господина митрополита Антонія Селявы, какъ-то: въ Полодѣѣ, Черевѣ, Березвечьи и Дубно, гдѣ никогда ихъ небыло. Касательно же архимандрій

¹⁾ 5 іюля 1661 г. Хелмскій униатскій епископъ Яковъ Суша съ братією подали протестъ и заявленіе, что Бенедикта Терлецкаго, архимандрита Виленскаго, уже въ третій разъ избрали на Тороканской капитулѣ провинціаломъ и главою ордена, и что не желаютъ принять другаго выбора,—причемъ протестовали противъ выбора протоархимандрита на Супрасльской капитулѣ. См. Пochaев. арх. № 201 и 100.

²⁾ Кромѣ того прислалъ на конгрегацію письмо консулторъ Петръ Миномскій. См. дѣло митропол. Флор. Гребницкаго съ базилианскимъ протоарх., 1755 г., *Summarium additionale*, № 4.

³⁾ Истор. базил. ордена, Коляковича въ Христіан. Чтеніи, 1864 г., янв., стр. 58.

въ Гродно, Брацлавѣ, Мстиславѣ, Пустыньскѣ и другихъ городахъ, гдѣ онѣ существовали и уже были уничтожены, сообщили свѣдѣнія за сорокъ лѣтъ достопочтенный отецъ Мимонскій и господинъ епископъ Хелмскій, — какъ этихъ архимандрій не было и какимъ образомъ блаженной памяти Рутскій не терпѣлъ ихъ, какъ онъ отобралъ привилегіи: у господина Креузы, архіепископа Смоленскаго, — на архимандрію Виленскую, за то, что онъ выпросилъ ее безъ вѣдома его и братіи; у отца Макарія Орлинскаго — на Гродненскую; у отца Овлучимскаго, епископа Самборскаго, на Кобринскую; у отца Бокеля — на Тродкую и проч., и строго наказалъ ихъ за это. Посему орденъ просилъ, чтобы избранные начальники донесли о всемъ этомъ престолу апостольскому, и чтобы пожизненныя архимандріи тамъ, гдѣ ихъ небыло, упразднены были и совершенно уничтожены, и чтобы всѣ монастыри и архимандриты подчинялись одному лишь избранному протоархимандриту и его преемникамъ¹⁾.

Въ Римъ отправился самъ Яковъ Суша²⁾, вѣроятно, въ 1664 году, потому что въ этому году относится его донесеніе Конгрегаціи распространенія вѣры о началѣ уніи, въ которомъ онъ жаловался папѣ, отъ лица всѣхъ уніатскихъ епископовъ, на нѣкоторыхъ епископовъ латинскихъ, ходатайствовавшихъ предъ римскимъ престоломъ объ уничтоженіи уніатской іерархіи³⁾. Въ это же, конечно, время, Яковъ Суша, вмѣстѣ съ провинціаломъ Пахоміемъ Огилевичемъ, вошелъ въ конгрегацію

¹⁾ Конгрег. Жировиц., 1661 г., сесс. 4. См. дѣло митроп. Флор. Гребницкаго, съ базил. протоарх., 1755 г., Summar, № 17.

²⁾ Въ этомъ донесеніи Суша писалъ: *Conqueruntur reverendissimi episcopi uniti coram Deo, coram Sanctissimo Domino et S. R. Ecclesia, conqueruntur inquam admirabundi, passim spargi in nostra patria nonnullos episcopos latinos procurare apud S. Sedem, ut nos uniti episcopi letamur.* См. дѣло уніатск. митроп. Гребницкаго съ базил. протоарх., 1755 г., Summarium, № 1.

распространенія вѣры съ представленіемъ, коимъ просилъ конгрегацию распространенія вѣры, чтобы запрещено было пользоваться многими бенефіціями, чтобы епископы не расхищали монастырскихъ имуществъ, чтобы архимандрія Виленская принадлежала ордену, и проч. При этомъ Суша представилъ и другіе пункты, клонившіеся къ улучшенію базилианскаго ордена и послужившіе впослѣдствіи темою разсужденій на базилианскихъ конгрегацияхъ, какъ напр. о ношеніи базилианами полнаго монашескаго одѣянія, о занятіяхъ базилианскихъ воспитанниковъ по возвращеніи ихъ изъ заграничныхъ папскихъ алюмнатовъ, о совращеніи уніатовъ іезуитами въ обрядъ латинскій, и проч. ¹⁾.

Вслѣдствіе представленія Якова Суши, 30 мая 1665 года, папа далъ своему нунцію въ Польшѣ бреве, коимъ приказывалъ ему созвать новую базилианскую конгрегацию, подъ его предсѣдательствомъ, для избранія протоархимандрита изъ простыхъ монаховъ, а Супрасльскую и Жаровицкую конгрегацию

¹⁾ Почаев. арх., № 201, л. 102. Decreta S. Congregationis super negotiis Ruthenorum unitorum habitae sub die 25 Febr. 1663.

Instantiae episcopi Chelmensis et Pachomii provincialis:	Resolutiones:
1) Ut tollatur abusus a monachis, non defectibus habitum regularem totalem.	Providebitur.
2) Ut prohibeatur retentio plurium beneficiorum.	Instet ceram Nuncio.
3) Ne episcopi dilapident bona monasteriorum.	Nuncio pro prudentia.
4) 5) Monachis permittatur transitus ad ritum Latinum.	Nihil.
6) P. Gregorius Przensowski, plenus infamia, puniatur.	Nuncio pro executione.
7) Alumni in patria reduces ad labores teneantur.	Placet.
8) Collegio s. s. Sergii et Bacchi ut s. Congregationi subvenire dignetur.	Providebitur.
9) Summam Ioannis Dubowicz 20000 flor. in favorum praefati Collegii, in quo ipse obiit, vindicare s. Congregatio a Discalceatis Carmelitis velit.	Pro informatione.

считать недействительными ¹⁾. Эта конгрегация состоялась въ октябрѣ того же 1665 года, въ Супраслѣ; но и она уничтожена папой потому, что на ней избранъ былъ въ протоархимандриты не простой монахъ, а митрополитъ, и назначена новая конгрегация въ Брестѣ, на 1 марта 1666 года. Последняя и занялась преимущественно разсмотрѣніемъ и обсужденіемъ тѣхъ нестроений ордена, какія указаны были Сушею и Оглевичемъ конгрегации распространения вѣры. Предсѣдатель конгрегации папскій нунцій во вступительной рѣчи говорилъ членамъ конгрегации, «что въ настоящія времена орденъ нахо-

10) Ut archimandrita Wilnensis sit penes religionem.	Nuncio pro prudentia.
11) Ut Competitoribus ad praefatam archimandriam innovare quidquam inhibeat.	Nuncio pro prudentia.
12) Ut Sanctissimus commendet religionem regi et magnatibus.	Cum Sanctissimo.
13) Ne pensiones deputatis ad Tribunal a Ruthenis pendantur.	Nihil.
14) Commissarius deputandus in Russia cum facultate corrigi et ordinare.	Lectum.
15) Generales religionum commendent provincialibus, ut unionem foveant.	Cum superioribus ordinibus.
16) Privilegia legum circa immunitatem unionum confirmentur a Sanctissimo.	Nihil.
17) Summa, relicta a Iosepho metropolita, ne distipetur.	Lectum.
18) Summa, relicta a Seliawa metropolita, ne dispargatur.	Instet coram Nuncio.
19) Russia petit cardinalem protectorem sibi assignari.	Cum Sanctissimo.
20) Assignare dignetur S. congregatio redditum pro agente Russiae.	Habebitur ratio.
21) Schismatici ad unionem conversi ne repeat ordines.	Ad S. officium.
22) Conversos ad unionem ne patres Iesuitae transire ad latinum ritum cogant.	Ad generalem Societatis.
23) Sancta Sedes dignetur hortari per litteras nobiles schismaticos primariasque confraternitates ad unionem.	Habebitur ratio.
24) Indulgentiae pro diocesanis ecclesiis petentur.	Cum Sanctissimo.

¹⁾ См. это бреве въ Христіан. Чтен., 1864 г., янв., стр. 56, примѣч. 2. Сн. Bullae et brevia., 1767 г., ч. 2, стр. 57—60.

дится въ упадѣ, что прелаты владѣютъ монастырями, имѣющими титуль архимандрій, что одинъ прелатъ владѣетъ многими монастырями; вслѣдствіе этого немного осталось монаховъ, падаегь слава Божія и ослабѣваетъ пощеченіе о душахъ, поелику всѣ монастыри подчиняются не монахамъ, а прелатамъ; кромѣ того присовокупилъ, что новиціатъ упадаетъ отъ того, что другіе монастыри не даютъ надлежащей помощи, что новиціи весьма мало занимаются науками и, по недостатку прогововъ, не посылаются въ папскіе алюмпаты; наконецъ отъ имени папы всѣхъ увѣщевалъ къ соблюденію святыхъ обрядовъ восточной церкви, измѣненіемъ коихъ особенно сблазняются схизматики и уклоняются отъ святой уніи, увѣщевалъ также всѣхъ монаховъ и прелатовъ носить одежду, каковую прежде носили. Самъ митрополотъ и базиліане признавали существованіе безпорядковъ въ своемъ орденѣ, но или оправдывали себя тѣмъ, что эти безпорядки начались при покойномъ дряхломъ митрополитѣ Селявѣ, или же слагали вину на іезуитовъ, которые не допускали базиліанскихъ воспитанниковъ въ Виленскій алюмпатъ, требовали отъ нихъ присяги на повиновеніе конгрегаціи распространенія вѣры и уклонявшихся отъ нея исключали изъ своихъ алюмпатовъ, всячески притѣсняли базиліанскихъ воспитанниковъ, назначали имъ унизительныя работы и, по разореніи московскимъ войскомъ Мянскихъ и Новогрудскихъ базиліанскихъ школъ, основали въ этихъ городахъ, во вреду базиліанъ, свои школы. Для устраненія этихъ безпорядковъ, базиліане просили нунція ходатайствовать предъ папой объ освобожденіи базиліанскихъ воспитанниковъ отъ присяги на подчиненіе ихъ конгрегаціи распространенія вѣры и запретить іезуитамъ совращать базиліанскихъ юношей въ латинство и отклонять отъ базиліанскаго ордена желающихъ поступать въ него, особенно знатныхъ людей, невозволительными средствами, какъ напр. осмѣяніемъ унитскихъ обрядовъ и т. п. Но съ особенною полнотою и ясностію раскрылъ

укоренившіеся въ базилянскомъ ордѣнѣ безпорядки извѣстны уже намъ Хелмскій епископъ Яковъ Суша, прибывшій на конгрегацію 4 марта, во второй ея сессіи. Для устранения злоупотребленій и безпорядковъ въ ордѣнѣ, онъ предложилъ многое, особенно касательно соблюденія св. обрядовъ и совершенія божественной литургіи, въ которой монахи измѣнили многое по своему произволу, такъ что имѣютъ обряды ни греческіе ни латинскіе, и нѣкоторые собственно латинскіе смѣшали съ греческими, тогда какъ разность между латинами и греками состоитъ въ однихъ обрядахъ. Кромѣ того наставлялъ, чтобы уничтожены были новыя архимандріи тамъ, гдѣ незадолго передъ тѣмъ были простые монастыри, содержавшіе множество монаховъ и приносившіе большую пользу для ближнихъ. Наконецъ, по приглашенію нунція, Яковъ Суша, вмѣстѣ съ секретаремъ ордепа, базилянскимъ старожиломъ Христофоромъ Миленкевичемъ, изложилъ то, что относилось ко благу ордена и приращенію св. уніи. Прежде всего онъ изложилъ, что св. унія угнетается латинянами, которые вредятъ власти епископовъ, вмѣшиваясь даже въ совершеніе таинствъ; что русскіе пресвитеры притѣсняются латинскими, церковныя имущества унитовъ захватываются безъ всякаго основанія, вслѣдствіе одного только преимущества силы латинскихъ клириковъ и мірянъ; школы унитовъ Минскія и Новогрудскія встрѣчаютъ затрудненія отъ отцовъ іезуитовъ, которые основали тамъ свои гимназіи, ко вреду нашихъ, утвержденныхъ привилегіями, и, оставивъ въ покоѣ еретиковъ и схизматиковъ, совращаютъ въ обрядъ латинскій унитовъ, что дѣлаютъ совершенно недобросовѣстно и по чистой ненависти къ обряду греческому; ибо, совращая католиковъ русиновъ въ другой обрядъ католическій, они считаютъ насъ неистинными католиками. Равно сообщилъ онъ о неповиновеніи нѣкоторыхъ монаховъ, которые, во избѣжаніе опредѣленныхъ своими началь-

ними назаваній, переходять, безъ разрѣшенія престола апостольскаго, въ обрядъ латинскій, и въ немъ остаются жалкииъ образомъ даже до смерти, принявъ одежду или различныхъ орденовъ, или свѣтскихъ клириковъ; желалъ строгаго интереса, дабы, согласно прямымъ декретамъ престола апостольскаго, строго было запрещено это, чтобы и монахини, изъ коихъ одна находится въ Луцкомъ монастырѣ св. Бригиты, другая живетъ въ Литвѣ у монахинь св. Бенедикта, которыя проживаѣт во время настоящей войны у своихъ родственниковъ и не желая возвратиться въ свои монастыри, непристойно перешли въ женскіе монастыри обряда латинскаго, непремѣнно понуждены были властію превелебнѣйшаго нунція къ возвращенію. Просилъ также, чтобы отцы доминикане Новоградскаго конвента возвратили унителямъ икону Пресв. Дѣвы Маріи и другія священныя изображенія, которыя отняты москвитянами у монастыря и церкви Рожанской и которыя, будучи оставлены москвитянами у помянутыхъ отцовъ, остаются у нихъ въ качествѣ уніатской добычи. Не преминулъ просить превелебнаго нунція, чтобы онъ ходатайствовалъ за св. унію предъ царскимъ величествомъ, защищалъ ее и покровительствовалъ ей какъ противъ схизматиковъ, такъ и противъ католиковъ латинскаго обряда и особенно клириковъ, которые въ теченіи нѣсколькихъ лѣтъ незаконно и несправедливо требуютъ отъ народа русскаго унитскаго десятины. Наконецъ превелебнѣйшій господинъ епископъ изложилъ многое, касающееся общественнаго блага ордена, и особенно какъ о множествѣ монашескихъ бенефицій, наставляя на отобраніи ихъ у прелатовъ за исключеніемъ однако тѣхъ, кои, пострадавъ отъ настоящей войны, немогутъ содержаться, соотвѣтственно своему достоинству, доходами одной бенефиціи, такъ и о преобразованіи монашеской дисциплины монаховъ и монахинь, о воздержаніи отъ мяса, нздревле соблюдаемомъ монахами бази-

ліанамъ, о почтєніи, какое должны оказывать монахи своимъ епископамъ, не отваживаясь дѣлать въ епаркіяхъ ничего в малѣйшаго, чтобы могло повредить епископской власти, о постоянномъ соблюденіи св. обрядовъ, изъ-за измѣненія конхъ униты подвергаются гнѣву Божию и, лишившись столькихъ главъ, терпятъ еще насиліе отъ схизматиковъ». Въ заключеніе, Яковъ Суша доказывалъ, что благо ордена требуетъ, дабы въ протоархимандриты избранъ былъ митрополитъ, потому что протоархимандритъ изъ простыхъ монаховъ не могъ бы справиться съ своевольными монахами и имѣть силы при дворѣ ¹⁾).

Голосъ Якова Суши убѣдилъ нунція согласиться на общее желаніе, чтобы управленіе орденомъ ввѣрено было митрополиту. Избранный въ протоархимандриты Коленда благодарилъ все собраніе за довѣренность къ себѣ, просилъ забыть давніе споры, происшедшіе вслѣдствіе взаимныхъ недоумѣній и, по примѣру своего предшественника Антонія Селявы, обеспечилъ права ордена на свободное избраніе протоархимандрита изъ простыхъ монаховъ письменнымъ актомъ ²⁾. Съ своей стороны и нунцій убѣждалъ всѣхъ и особенно митрополита: «1) ко взаимному соблюденію мира, любви и единодушія, обѣщая, что отъ этого будутъ впоследствии покровительствовать уніи тѣ которые нынѣ ее преслѣдуютъ; 2) къ уничтоженію вновь учрежденныхъ аббатствъ и сохраненію прежнихъ; 3) къ возстановленію монастырей и введенію монашеской дисциплины; 4) дабы превелебнѣйшій митрополитъ въ важнѣйшихъ дѣлахъ ордена ничего недѣлалъ безъ совѣта съ епископами, консульторами и другими старѣйшими монахами, особенно при возведеніи подчиненныхъ лицъ на епископства и прелатства. Поэтому нужно возбу-

¹⁾ Конгр. Брестск. 1666 г.; См. дѣло митроп. Гребняцк. съ бази. протоарх., 1753 г., Summar., № 90.

²⁾ Истор. баз. орд., въ Христ. Чтен., 1864 г., янв., стр. 60—61.

ть болѣ заслуженныхъ въ орденѣ; 5) дабы превелебные епископы отступились отъ монастырей, которыми владѣютъ въ качествѣ архимандрій, и чтобы ни одинъ прелатъ не занималъ мно- жъ должностей¹⁾.

Коленда сдержалъ свое слово и послушался увѣщаній нунція. Онъ прежде всего позаботился о восстановленіи новиціата и съ этою цѣлію созвалъ въ слѣдующемъ 1667 г. конгрегацию въ Вильнѣ, на которой епископы, архимандриты и астоятели монастырей внесли контрибуцію на новиціатъ²⁾, предписалъ настоятелямъ монастырей наблюдать за точнымъ исполненіемъ монахами общежительнаго устава и правилъ монастырской дисциплины, заставилъ многихъ архимандритовъ отказаться отъ своихъ титуловъ и даже уничтожилъ тѣ архимандріи, на которыя самъ выпросилъ у короля привилегіи³⁾. Такъ, еще на капитулѣ 1666 года онъ предлагалъ нунцію наказать епископа Перемышльскаго за то, что онъ завладѣлъ Дубенскимъ Спасскимъ монастыремъ, изгнавъ оттуда архимандрита сего монастыря⁴⁾. На конгрегациі же Новогрудской, бывшей въ 1671 году подъ предсѣдательствомъ Коленды, постановлено было—лишить Владимірскаго епископа Бенедикта Глинскаго Кобрянской архимандріи, а Пицкаго епископа Марціана Бѣло-

¹⁾ Конгр. Брестск. 1666 г., см. дѣло митроп. Гребниц. съ базиліан. протоарх., 1755 г., Summar, № 90. На этой же конгрегациі нунцій, по просьбѣ монаховъ, общалъ ходатайствовать предъ римскимъ дворомъ, чтобы митрополитъ управлялъ вакантными епископствами. Предложенія же Суши объ исправленіи обрядовъ, воздержаніи отъ мяса и проч. отложены до будущей капитулы, имѣвшей созваться въ непродолжительномъ времени, и до провинціального собора, обыкновенно созываемаго митрополитомъ, въ силу папскихъ привилегій, каждые 4 года; объ остальномъ же нунцій велѣлъ секретно представить ему въ Варшаву.— *ibid.* 1701 г.

²⁾ Przydatek do Chronolog., Stebelskiego, 1782 г., стр. 280.

³⁾ Истор. баз. орд., въ Христ. Чт., 1864 г., т. II, стр. 181.

⁴⁾ Конгр. Брестск. 1666 г., сесс. послѣдняя, см. дѣло митроп. Гребниц. съ базил. протоарх., 1755 г., № 90.

вора—Лаврашевскаго монастыря, сдѣланнаго аббатствомъ лѣтъ десять назадъ, т. е. въ самомъ началѣ столкновенія Коленды съ орденомъ; не отдавать Жидичинской архимандріи безъ вѣдома протоархимандрита ордена, и вообще не раздавать архимандрій тѣмъ лицамъ, которые не были въ новиціатѣ Бытенскомъ, и притомъ безъ одобренія митрополита ¹⁾).

Со смертію Коленды не прекратились, однако, неприятыя столкновенія ордена съ митрополитами. Едва ли не самая упорная борьба ордена съ митрополитомъ происходила при преемникѣ Коленды митрополитѣ Кипріанѣ Жоховскомъ, обусловливавшаяся личными качествами враждовавшихъ сторонъ. Жоховскій былъ еще нестарый человѣкъ, и на конгрегаціи 1666 года подписался только докторомъ богословія, ниже нѣкоторыхъ должностныхъ лицъ ордена. Быстрое возвышеніе его по ступенямъ іерархической лѣстницы не много подвѣло его въ глазахъ прежнихъ его сотоварищей, по большей части старшихъ его лѣтами и знатнѣйшихъ происхожденіемъ, которые по этому, продолжали смотрѣть на него свысока ²⁾. А между тѣмъ и Жоховскій не чуждъ былъ властолюбія. Хотя онъ самъ отстранилъ себя отъ выбора въ протоархимандриты ордена; но на первой же конгрегаціи по избраніи своемъ въ митрополиты онъ завелъ рѣчь о томъ, въ какой бы союзъ желалъ вступить съ нимъ орденъ, чего орденъ желаетъ отъ него, и взаимно, что для него долженъ сдѣлать орденъ. Когда же представители

¹⁾ Конгр. Новогруд. 1671 г., сесс. 1, 6 и 9. См. дѣло митроп. Гребиницъ съ базил. протоарх., 1755 г., Summar., № 30. См. дѣло польской базил. провин. съ провинц. Литов., 1747 г., Summar., № 20.

²⁾ Въ 1681 г. папскій нунцій въ Польшѣ писалъ тогдашнему базиліанскому протоархимандриту Стефану Мартышкевичу-Бусинскому, что *vos in nonnullis valde gravati ab iis, qui olim vestri fratres fuerunt., nihil oblati sunt supra vos*, намекая послѣдними словами на митрополита Жоховскаго, какъ увидимъ внослѣдствіи. См. Почеув. арх., № 201, л. 110.

ордена, какъ будто непонимая задумевшихъ желаній Жоховскаго, отвѣтили ему, что союзъ митрополита съ орденомъ установленъ еще Рутскимъ; то Жоховскій прямо предложилъ ордену улучшить содержаніе митрополита и архіепископа Полоцкаго и для этого предоставить ему на время Березвечскій монастырь со всѣми его доходами, съ обязательствомъ—ежегодно вносить въ пользу новиціата по 600 злотыхъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ просилъ, чтобы принадлежавшіе ему на Волыни монастыри Дубенскій и Дерманскій не визитовались протоархимандритомъ безъ его вѣдома. Но орденъ, согласившись на послѣднее, о Березвечскомъ монастырѣ отвѣчалъ, что не можетъ уступить его безъ согласія римскаго двора, и, обѣщавъ исполнить это согласіе, предложилъ митрополиту слѣдующіе пункты, обеспечивавшіе свободу и независимость ордена: «1) чтобы превелебнѣйшій митрополитъ, по примѣру блаженной памяти митрополита Рутскаго, не только не умножалъ архимандрій, но и уничтожалъ ихъ, употребивъ свое ходатайство о столь спасительномъ для ордена дѣлѣ предъ королемъ и нунціемъ апостольскимъ и св. престоломъ, и не потакалъ домогающимся, дабы, подъ симъ условіемъ, укротилась ихъ ненасытная жажда эта и ограничилось число домогательствъ сего рода почестей; 2) чтобы нынѣ же уничтожены были если не всѣ, то по крайней мѣрѣ нѣкоторые архимандріи, какъ-то: Виленская, Минская и Черейская; 3) чтобы не возводилъ на какія либо другія должности и достоинства никого, безъ совѣщанія съ протоархимандритомъ, который въ свою очередь совѣщается съ консульторами; 4) чтобы всюду, съ свойственною ему ревностію, покровительствовалъ и защищалъ орденъ, какъ въ отечествѣ предъ королемъ и вельможами, такъ и въ Римѣ предъ св. престоломъ». Въ актахъ Жировицкой конгрегаціи 1675 года говорится, что митрополитъ Жоховскій принялъ эти условія и обѣщался исполнять ихъ, съ тѣмъ однако, чтобы нынѣшніе

архимандриты владѣли архимандріями до конца своей жизни ¹⁾. Но нельзя думать, чтобы Жоховскій остался доволенъ одними общаніями ордена, за которыя однако онъ принялъ на себя извѣстныя обязательства въ пользу ордена; потому что въ этомъ случаѣ выигрывалъ одинъ только орденъ, а не митрополитъ. Не могли быть довольны орденомъ и другіе уніатскіе епископы; потому что базилиане, на основаніи заключенныхъ ими съ митрополитомъ условій, старались отбирать монастыри изъ подъ власти епископовъ. Такъ напримѣръ на Жировицкой конгрегаціи 1679 года базилиане заключили съ Пинскимъ епископомъ Бѣлворомъ условіе, по которому онъ отказывался отъ Виленской архимандріи и титула Виленскаго архимандрита и оставлялъ за собою, до своей смерти, только два принадлежавшія сему монастырю села—Бѣличаны и Бѣлзоровиццу ²⁾. Накопившееся же такимъ образомъ неудовольствіе митрополита и епископовъ на орденъ не могло долго сдерживаться.

Ближайшимъ поводомъ къ столкновенію ордена съ митрополитомъ Жоховскимъ и епископами было, по свидѣтельству Якова Суши, слѣдующее обстоятельство. Около 1681 года папскій нунцій въ Польшѣ, «спросивши одного іезуита богослова, расположеннаго къ базилианамъ, отъ чего базилианскій орденъ не только не усиливается, но даже и упадаетъ, тогда какъ прежде онъ славился если не количествомъ лицъ, то превосходными людьми,—получилъ отвѣтъ, что прелаты угнетаютъ монаховъ разными способами. Получивъ такой отвѣтъ, господинъ нунцій призвалъ къ себѣ нѣсколькихъ суперіоровъ и разпросилъ ихъ объ угнетеніяхъ, о которыхъ они и устно передали и на письмѣ изложили. Вслѣдствіе этого онъ приказалъ

¹⁾ Жировиц. конгр. 1675 г. См. дѣло митроп. Флор. Гребницк. съ баз. протоарх., 1755 г., Summar., № 34.

²⁾ Конгр. Жировиц. 1679 г., сесс. 6; тамъ же, № 35.

ныъ обратиться къ священной конгрегаціи монаховъ (regulati-um), которая приказала господину нунцію употребить надлежащее врачество; а господинъ нунцій послалъ представленные ему монахами пунеты къ митрополиту, ко мнѣ самому (т. е. къ Якову Сушѣ) и другимъ епископамъ нашимъ¹⁾. Не забудемъ, что въ томъ же 1681 году собрату Жоховскаго Юсифу Шумлянскому дана была королею власть надъ униатскими монахами, находившимися въ епархіи его, Шумлянскаго²⁾. Послѣ этого понятно будетъ, какъ могъ посмотрѣть Жоховскій на стремленіе базилианъ освободиться изъ подъ его власти. «Тотчасъ вскипѣлъ митрополитъ, — говоритъ Яковъ Суша, написалъ нунцію на монаховъ нехорошее, тотчасъ же сталъ стараться о притѣсненіи ордена и положилъ — низложить протоархимандрита и избрать самого себя³⁾.

Прежде всего, митрополитъ Жоховскій обвинялъ тогдашняго генерала или протоархимандрита Стефана Мартышкевича — Бусинскаго и другихъ должностныхъ лицъ ордена въ различныхъ проступкахъ и порокахъ⁴⁾. Такъ напрямѣръ генерала Мартышкевича — Бусинскаго митрополитъ обвинялъ въ томъ,

¹⁾ Письмо Якова Суши къ секретарю конгрегаціи распр. вѣрм., 1684 г., въ Почаев., арх., № 201, л. 118 и 119.

²⁾ Дипломъ 18 марта, 1681 г., пункт. 9., въ дѣлѣ польской базили. провинц. съ провинц. Литов., 1747 г., Summar. № 3.

³⁾ Письмо Якова Суши къ секретарю конгрег. распр. вѣрм., 1684 г., въ Поч. арх., № 201., л. 118 и 119. Что описываемое происшествіе случилось около 1681 г., это доказываетъ письмо папскаго нунціа въ Польшѣ, отъ 12 сент. 1681 г., къ базилианскому протоархимандриту Мартышкевичу, гдѣ уже говорится о возводимыхъ митрополитомъ на Мартышкевича обвиненияхъ, о коихъ упоминаетъ Суша въ своемъ письмѣ. Вѣроятно, нунцій распрашивалъ базилианскихъ суперіоровъ о состояніи ихъ ордена въ то время, когда они, послѣ Люблинскаго собесѣдованія, приглашены были королею въ Варшаву.

⁴⁾ Письмо нунціа къ Мартышкевичу, отъ 12 сент. 1681 г., въ Поч. арх., № 201, л. 110.

что онъ, по окончаніи въ Римѣ наукъ, возвращался оттуда въ общество дамъ и сопровождалъ какую-то Гербуртовну ¹⁾, что отдавалъ въ ростъ евреямъ деньги и грабилъ монастыри ²⁾, домогался протоархимандритской должности, расхищалъ имущество Жировицкаго монастыря, разорилъ Березвечскій и похитилъ документы монастыря Виленскаго, раздавалъ деньги своимъ родственникамъ, велъ нетрезвую жизнь, и проч. ³⁾. Другіе базилиане также обвинялись въ нечистой жизни, въ безпорядкахъ по управленію и лихомствѣ ⁴⁾.

Опираясь на эти обвиненія, Жоховскій сталъ отнимать у ордена монастыри и подчинять ихъ себѣ. Такъ напримѣръ въ 1688 году, по смерти Супрасльскаго архимандрита Иосафата Михневича, когда базилиане избрали на его мѣсто игумена Жировицкаго монастыря Симеона Циприановича; то Жоховскій отвергъ это избраніе, обложивъ монастырь податью, загладѣлъ всеѣми принадлежавшими ему имѣніями и такимъ образомъ за-

¹⁾ Письмо генерала Мартышкевича къ митрополиту, писанное 30 мая 1688 г., въ Почаев. арх., № 201., л. 112. *Si vera erunt, писалъ Мартышкевичъ, quae mihi vestra Dominatio Illustrissima de Herburtowna deducenda arpondet, en ultro ante inquisitionem me damno, ut rigidissimis stringar censuris. Verum quid mali est, quod finitis studiis, ex obedientia cum dicta persona et ejus vocia pluribusque aliis Roma in patriam redierim?*

²⁾ Письмо Якова Суши къ генералу Мартышкевичу, писанное въ 1683 году, см. тамъ же, № 112.

³⁾ Въ 1683 г., послѣ іюля мѣсяца, генералъ Мартышкевичъ писалъ митрополиту, что онъ, Мартышевичъ, никогда не домогался протоархимандріа, и что 1) имущество Жировицкое находится въ цѣлости; 2) никому не давалъ въ долгъ 6000 злотыхъ; 3) не бралъ документовъ монастыря Виленскаго; 4) не только не разорилъ Березвечскаго монастыря, но и возстановилъ его; 5) ничего не давалъ своему брату, возвращавшемуся изъ Галліи, и даже самъ получилъ отъ него въ подарокъ много вещей; 6) кто бы ни были его предки, но онъ никогда не хвалился знатностію; 7) не ѣстъ ни меду, ни вина, развѣ только по необходимости и для гостей; 8) не давалъ въ ростъ денегъ. См. Почаев. арх., № 201., л. 117.

⁴⁾ Письмо Якова Суши къ генералу Мартышкевичу, писанное въ 1683 г., въ Почаев. арх., № 201., л. 112.

ставилъ принять себя архимандритомъ Сузрасльскимъ ¹⁾. Вслѣдъ за митрополитомъ заявили свои притязанія къ ордену Смоленскій архіепископъ Друцкій—Соколинскій и Пинскій епископъ Михаилъ—Марціанъ Бѣлоторъ ²⁾, и желали присвоить себѣ нѣкоторые монастыри ордена ³⁾.

Базиліане жаловались на митрополита и епископовъ нунцію, который вслѣдствіе этого въ апрѣлѣ 1683 года, предлагалъ генералу Мартышкевичу «черезъ четыре мѣсяца или зимою созвать конгрегацію по поводу претензій митрополита и епископовъ, приказывалъ прислать къ нему въ непродолжительномъ времени копію постановленій своего ордена, чтобы обсудить, что нужно сдѣлать для приведенія ордена въ лучшее положеніе» ⁴⁾, а 24 мая того же 1683 года предлагалъ тому же гене-

¹⁾ Истор. базил. орд., въ Христ. Чтен., 1864 г., янв., стр. 64.

²⁾ Письмо папскаго нунціа, отъ 11 апр. 1683 г., къ генералу Мартышкевичу, Почаев. арх., № 201., л. 112.

³⁾ Яковъ Суша въ 1684 г. писалъ секретарю конгрегаціи распространенія вѣры: «нынѣшній митрополитъ и епископъ Пинскій обратили монастыри въ свое употребленіе, хотя имѣютъ достаточное содержаніе изъ другихъ источниковъ.» См. Поч. арх., № 201., л. 119. Вѣроятно, въ числѣ этихъ монастырей были: Гродненскій, Пустынскій и Онуфрейскій, отданные, по свидѣтельству базиліанъ, митрополитомъ Жоховскимъ во владѣніе свѣтскимъ людямъ. См. дипломъ Яна III, отъ 31 іюля 1684 г., митрополиту Жоховскому, въ дѣлѣ базил. протоарх. съ митроп. Гребниц., 1754 г., Summ., № 23. Пустынское и Онуфрейское аббатства, вѣроятно, отданы были Жоховскимъ маренному архіепископу Смоленскому, такъ какъ эти аббатства и впослѣдствіи принадлежали Смоленскимъ архіепископамъ. Цинскій епископъ Бѣлоторъ могъ домогаться возвращенія ему отнятыхъ у него прежде орденомъ монастырей—Лавришовскаго и Виленскаго, о коихъ сказано выше. Этотъ Бѣлоторъ, по свидѣтельству базиліанъ, и былъ главнымъ виновникомъ настоящей смуты. Въ 1683 году Яковъ Суша писалъ генералу Мартышкевичу: «то, о чемъ вы пишете, узвляеть наше сердце. Все это причиняеть коварство Бѣлотора, которому протектируетъ митрополитъ.» См. Почаев. арх., № 201., л. 113.

⁴⁾ Письмо нунціа отъ 11 апрѣля 1683 г., къ генералу Мартышкевичу, въ Почаев. арх., № 201., л. 112.

ралу Мартышкевичу послать кого либо изъ базилианъ въ Римъ, при чемъ выражалъ надежду, что превелебные господа епископы не сдѣлають ничего несправедливаго, по случаю сихъ раздоровъ ¹⁾).

Неизвѣстно, посланъ ли былъ кто либо изъ базилианъ въ Римъ. Но что касается конгрегаціи, то она разстроена была самими же базилианами. Хотя въ іюлѣ 1628 года митрополитъ Жоховскій, согласно предложенію нунція, созвалъ въ Минскѣ базилианскую конгрегацію; но начальство базилианскаго ордена не явилось на нее подѣ тѣмъ предлогомъ, что на съѣздѣ, бывшемъ въ Варшавѣ послѣ Люблинскаго собесѣдованія около 1681 г., съ общаго согласія нунція, митрополита, епископовъ и нѣкоторыхъ базилианъ, положено было созвать конгрегацію не въ іюлѣ мѣсяцѣ 1683 года, а вимю 1684 года ²⁾. Изъ базилианъ былъ на этой конгрегаціи только Симеонъ Ципріановичъ, лишенный митрополитомъ Супрасльской архимандріи. Раздраженный неповиновеніемъ ему начальства базилианскаго ордена, Жоховскій съ своими сторонниками, собравшимися на Минскую капитулу, изложилъ генерала Мартышкевича—Бусипскаго и консульторовъ, заставилъ собравшихся на капитулу базилианъ избрать себя самого въ протонархимандриты, взялъ у прежнихъ начальниковъ ордена принадлежавшіе имъ монастыри и роздалъ ихъ вновь назначеннымъ должностнымъ лицамъ ордена ³⁾. При этомъ, если вѣрить базилианамъ, митрополитъ употребилъ на капитулѣ насиліе противъ вышепомянутаго Симеона Ципріано-

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Письмо Якова Суши, 1684 г., въ Почаев. арх., № 201., л. 118 и 119. См. бреве папы Иннокентія XI, 30 октября, 1683 г., въ *Bullae et brevía...*, 1767 г., ч. 2., стр. 62—68.—Содержаніе этого бреве изложено будетъ ниже.

³⁾ Бреве Иннокентія XI отъ 30 окт. 1683 г. См. *Bullae et brevía...*, 1767 г., ч. 2., стр. 62—68. См. письмо генерала Мартышкевича къ митрополиту, отъ 23 ноября 1683 г., въ Почаев. арх., № 201., л. 114 и 115.

вича и другихъ базилианъ. Симеонъ Цириановичъ, не соглашавшійся съ желаніемъ митрополита, «лишенъ былъ всякой человѣческой моральной, гражданской, политической, монашеской чести, должностей, монастыря, такъ что едва сохранилъ здоровье тѣла въ чужомъ монастырѣ, и къ такому притѣсненію былъ тотъ только поводъ, что господинъ епископъ Пивскій обнесъ его такими мерзостями»¹⁾. Исторія съ Цириановичемъ, по свидѣтельству Якова Суши, произвела въ Минскѣ «большой соблазнъ для католиковъ, особенно же для схизматиковъ, которые рѣшились — было подчинить свой монастырь господину митрополиту, какъ онъ самъ писалъ объ этомъ къ одному челобѣтцу, но это дѣло разстроено возмутительнымъ насиліемъ; ибо вслѣдствіе бѣгства отца Симеона къ отцамъ доминиканамъ, въ глубокую ночь произошло такое смятеніе, что во всѣхъ церквахъ зазвонили въ колокола»²⁾. Когда же нунцій, по жалобѣ базилианъ, послалъ къ митрополиту письмо насчетъ Минской конгрегаціи, то Жоховскій хотѣлъ наказать посланнаго розгами, грозилъ должностнымъ лицамъ ордена бить ихъ, забить, связать и далъ приказаніе минскимъ базилианамъ, еслибы изъ упомянутыхъ лицъ, начальники или подчиненные, прибыли въ Минскъ, хватать ихъ, вязать и употреблять другія жестокости. «И это приведено въ исполненіе», — писалъ Мартышкевичъ митрополиту, «когда отецъ Великонтый, посланный съ интердиктомъ господина нунція, былъ схваченъ вооруженною рукою разныхъ монаховъ, веденъ публично какъ злодѣй и лишенъ всѣхъ вещей, — и неизвѣстно, что бы съ нимъ было, еслибы онъ не спасся бѣгствомъ къ отцамъ доминиканамъ, и оттуда не отвезенъ былъ въ Жировицы господиномъ Слушкой, старостой Рвечицкимъ. Подобное сдѣлано и въ Вильно, по приказанію превелеб-

¹⁾ См. тоже письмо Мартышкевича, тамъ же.

²⁾ Письмо Якова Суши, писанное въ 1684 г. къ секретарю конгрегаціи распространенія вѣры, въ Почаев. арх., № 201, л. 118 и 119.

ПРАВСТВЕННЫЯ И РЕЛИГИОЗНЫЯ ПОНЯТІЯ У ДРЕВНИХЪ ГРЕЧЕСКИХЪ ФИЛОСОФОВЪ.

(Продолженіе.)

2) Требованіе самосознанія, которое есть основа философскихъ идей и стремленій Сократа, ближайшимъ образомъ, какъ мы видѣли, выразилось въ томъ, что онъ признавалъ необходимымъ для всякаго гражданина испытать себя и сдѣлать надлежащую оцѣнку своимъ силамъ и потомъ уже, основываясь на такомъ познаніи своихъ силъ, предпринимать соотвѣтствующую имъ дѣятельность. Изъ того же источника проистекаетъ и то убѣжденіе Сократа, что необходимымъ условіемъ благоуспѣшности общественной дѣятельности должно быть пріобрѣтеніе знаній. И въ этомъ отношеніи Сократъ также является представителемъ такого требованія, которому далеко не соотвѣтствовала дѣйствительность тогдашней жизни и важность котораго въ томъ именно смыслѣ, въ какомъ было высказано оно Сократомъ, едвали тогда сознавалось ясно въ обществѣ. Выше было не разъ упомянуто о существовавшей въ древности свободѣ индивидуальнаго развитія и проявленія въ жизни самыхъ разнообразныхъ личныхъ особенностей. Въ этомъ между прочимъ заключается одна изъ важнѣйшихъ особенностей, отличающихъ общественную жизнь въ древней Греціи, преимущественно въ Аѣнахъ, отъ современныхъ намъ обществъ. Общественная жизнь современнаго намъ міра представляетъ

больше однообразія и сосредоточенности на необозримомъ пространствѣ многихъ образованныхъ странъ, нежели въ древности на небольшой мѣстности, среди которой развивалась и проявлялась греческая жизнь. «Въ современныхъ намъ обществахъ, говоритъ Гротъ, нетерпимость общественнаго мнѣнія націи является причиною того, что всякій индивидуальный характеръ постепенно превращается въ одинъ изъ не многихъ, господствующихъ въ обществѣ типовъ, такъ какъ внѣ этихъ типовъ всякое исключеніе, особенность встрѣчаетъ ненависть или осмѣяніе. Предназначить обществу извѣстныя ограниченія, данныя со стороны закона или мнѣнія общаго и именно тѣ, которыя необходимы для безопасности и благосостоянія общества, но при этомъ скорѣе возбуждать, чѣмъ подавлять свободную игру индивидуальнаго развитія въ этихъ границахъ— вотъ идеаль, къ которому приближались нѣсколько въ Афинахъ, но который никогда вполне не осуществлялся, а въ новѣйшихъ обществахъ онъ даже не былъ предметомъ опыта или изслѣдованія»¹⁾. Но если этотъ идеаль самой широкой свободы образованія и проявленія въ общественной жизни индивидуальныхъ характеровъ былъ болѣе или менѣе близокъ къ греческой жизни въ Афинахъ и совершенно чуждъ современнымъ обществамъ, то это объясняется тѣмъ, что развитіе національной жизни въ древности имѣло характеръ натуралистическій. Общественное мнѣніе въ современномъ намъ мірѣ имѣетъ силу, равную съ закономъ, но общественное мнѣніе есть слѣдствіе умственнаго образованія, респроспаненнаго въ массѣ; умственное образованіе обнаруживаетъ также свою господствующую силу и въ томъ, что устройство социальное и направленіе жизни завязать теперь не столько отъ натуральныхъ условій историческаго хода событій, сколько отъ теоретическихъ предначертаній общественнаго благоразумія. Крити-

¹⁾ Исторія Грота во французск. перевод. VIII, 180.

ческая сила сужденія распространная въ народѣ или же въ представителяхъ его, предупреждаетъ историческія событія и по возможности сообщаетъ имъ желательное направленіе. Событія имѣютъ свои необходимыя причины, но мудрая предусмотрительность можетъ оказывать вліяніе на измѣненіе причинъ, а въ слѣдствіе того измѣняется и ходъ событій. Такимъ образомъ умственное состояніе и направленіе общественной мысли, теперь едва ли не важнѣйшее значеніе имѣетъ въ жизни. Но въ древности, въ общественной жизни Аѳинъ систематическаго умственнаго образованія не существовало. Вотъ почему народныя страсти и натуральныя свойства національнаго характера были тогда преимущественнымъ дѣятельнымъ началомъ въ общественной жизни. И самые представители общества дѣйствовали не столько на умъ общества, сколько на его симпатіи и антипатіи, возбуждая въ народномъ сознаніи дѣйствіе страстей и воображенія. Краснорѣчіе въ древности было могущественною политическою силою, но это краснорѣчіе имѣло преимущественно страстный, возбуждательный характеръ. Мы увидимъ впоследствии, что Платонъ общественное воспитаніе своего времени признавалъ неудовлетворительнымъ въ особенности потому, что оно способствовало исключительно возбужденію страстныхъ движеній души, а не умственному развитію. Безспорно, подвижный, увлекающійся, измѣнчивый, но всегда честолюбивый характеръ греческаго народа способствовалъ къ совершенію многихъ великихъ и славныхъ дѣлъ, но вслѣдствіе этихъ качествъ, не управляемыхъ систематическимъ умственнымъ образованіемъ, греческій народъ, особенно аѳиняне, не рѣдко увлекались намѣреніями и рѣшеніями безразсудными и несообразными съ справедливостію. Общественное образованіе, бывшее въ древней Греціи, почти ничего не имѣетъ сходнаго съ тѣмъ, что мы теперь разумѣемъ подъ образованіемъ Умственный элементъ въ системѣ существующаго теперь образованія

есть преобладающій, но тогда наука, можно сказать, еще не существовала, и потому тогдашнее воспитаніе имѣло въ виду образованіе характера, а не ума. Общественное воспитаніе у грековъ составляло важнѣйшую часть въ организмѣ государственномъ и, какъ одинъ изъ членовъ гражданского устройства, оно было направлено къ достиженію ближайшихъ практическихъ цѣлей, именно: задача общественнаго воспитанія у древнихъ грековъ состояла въ томъ, чтобы содѣйствовать натуральному развитію тѣлесныхъ и духовныхъ силъ соотвѣтственно общимъ нормамъ народной жизни. Если гдѣ, то именно въ древней Греціи общественное воспитаніе имѣло исключительно національный характеръ; оно не было дѣломъ законодателя или теоріи, но само собою сложилось какъ результатъ образованія народнаго духа. Извѣстно, что два образовательныхъ элемента входило въ составъ греческаго воспитанія—это поэзія и искусство. Но оба эти элемента представляютъ въ себѣ въ наиболѣе совершенныхъ формахъ, развивавшихся непосредственно изъ жизни, существенное содержаніе народнаго духа; въ нихъ открывается самая сущность національнаго характера. Содержаніемъ народной поэзіи грековъ было все то, что только происходило въ обычномъ порядкѣ жизни; всякая дѣятельность, всякое душевное настроеніе и событія изъ повседневной жизни,—все это служило матеріаломъ для подвижной народной поэзіи и высказывалось въ разнообразныхъ формахъ застольных пѣсень, которыя были любимѣйшимъ родомъ у аттического племени, преданнаго свѣтлымъ настроеніямъ минуты, въ формахъ пословицъ, гномовъ, басней, различныхъ надписей, бывшихъ во множествѣ на зданіяхъ и наиболѣе открытыхъ мѣстахъ: простые нравственные положенія, патриотическое настроеніе, прославленіе дѣлъ гражданскихъ и изображеніе предметовъ религіозныхъ, наконецъ плоды натурального мышленія и наблюденія, высказанные луч-

шими людьми—таково было разнообразное содержаніе народной поэзіи греческой. Впослѣдствіи развились изъ народной поэзіи высшія художественныя формы. Воспитательное значеніе народной поэзіи состояло въ томъ, что она въ сильной степени возбуждала воспріимчивость ко всѣмъ лучшимъ впечатлѣніямъ жизни и служила приготовительнымъ средствомъ къ дальнѣйшему образованію. Пластическое искусство грековъ служитъ для насъ представителемъ характера, свойственнаго народнымъ созерцаніямъ грековъ. Оно есть чистое созданіе націи, ибо развилось тогда, когда окончательно сложилась народная жизнь. Особенная важность искусства греческаго, какъ представителя народныхъ созерцаній, заключается въ томъ, что оно имѣло у грековъ религіозное значеніе: основою ему служили религіозныя представленія и народныя мѣны, и потому оно непосредственнымъ образомъ открываетъ сущность народнаго міросозерцанія. Какъ основанное на религіозныхъ созерцаніяхъ, греческое искусство было опорой отечественной вѣры. Въ этой близкой связи съ религіею заключается причина того, что никогда искусство не имѣло такой близости къ народной жизни и общедоступности, какъ это было въ Греціи. Искусство, точно также какъ и поэзія, было тогда достояніемъ народнымъ. Какъ поэзія не переставала жить въ устахъ народа и потому имѣла тогда непосредственное жизненное значеніе для всѣхъ, такъ и произведенія искусства сохранялись въ городахъ и народныхъ святилищахъ, никогда не переходя въ коллекціи частныхъ лицъ и не дѣлаясь предметомъ роскоши людей богатыхъ. Всякій могъ безпрестанно наслаждаться видомъ статуй, зданій, картинъ; изящныя формы и типы впечатлѣвались даже на домашней утвари; художественныя изображенія на монетахъ, камняхъ, разнообразныя искусственныя работы глиняныя и металлическія переходили изъ рукъ въ руки. Если мы возьмемъ во вниманіе связь греческаго искусства съ

народною религією и затѣмъ ближайшее отношеніе его къ народной жизни, то для насъ, такъ мало привыкшихъ къ художественнымъ впечатлѣніямъ, трудно вполне измѣрить важность греческаго искусства для народа въ образовательномъ отношеніи. Такая близость искусства съ ежедневнымъ бытомъ, по замѣчанію Бернгарди ¹⁾, изоощряла зрѣніе, развивала духовную восприимчивость ко всему высокому, раждала способность отличать во множествѣ обыкновенныхъ предметовъ все прекрасное и соразмѣрное, приучала къ изящнымъ и рельефнымъ формамъ; классическая древность обязана искусству способностію чувствовать прекрасное во всякомъ важномъ моментѣ жизни и находить для всего идеальную мѣру, свободную отъ практической односторонности и произвола субъективнаго вкуса. Итакъ, отсюда очевидно, что педагогика греческая, какъ основанная на образовательномъ значеніи для народа поэзіи и искусства, была явленіемъ, возникшимъ изъ народной жизни. Сущность ея заключалась въ томъ, что она регулировала усвоеніе тѣхъ же воспитательныхъ средствъ, вліяніе которыхъ непосредственно испытывалось всѣми и въ жизни общественной. Двѣ стороны представляетъ въ себѣ греческое образованіе въ древности: музыкальную и гимнастическую. Первоначальное обученіе получалось въ элементарныхъ, частныхъ школахъ грамматистовъ, главнымъ дѣломъ было здѣсь изученіе азбуки, а также письма, въ тоже время преподавалось рисованіе, которое было педагогическимъ средствомъ къ тому, чтобы еще въ молодомъ возрастѣ приучить глазъ къ очертаніямъ прекрасныхъ и благородныхъ формъ и руководить къ пониманію пластики. Затѣмъ переходили къ чтенію избранныхъ поэтическихъ

¹⁾ Grundriss der Griechischen Litteratur. Dritte Bearb. 1 Theil. См. 65 и далѣе.

произведеній: упражненіе памяти и укрѣпленіе способности усвоенія, такъ важной въ общественныхъ сношеніяхъ, были при этомъ главною цѣлью; независимо отъ этого вообще изученіе поэзіи питало молодую душу художественными образами изъ славнаго прошлаго, гармоническимъ складомъ языка и мудрыми изреченіями, выражавшими нравственныя понятія и гражданскую опытность прежняго времени. Главнымъ образомъ Гомеръ и Гезіодъ были источниками просвѣщенія. Этимъ намѣреніямъ соответствовали одновременныя заботы о благоприличіи во внѣшнихъ приѣмахъ и скромности мальчиковъ: воспитаніе этого рода было въ рукахъ грамматистовъ, педагоговъ, родителей, но оно поддерживалось также обычаями жизни, конечно только въ болѣе древнія времена греческой жизни. Затѣмъ начинался музыкальный курсъ, при чемъ имѣлось въ виду изощрить слухъ правильнымъ ритмомъ, и чрезъ то развитъ въ душѣ чувство гармоніи, красоты, порядка, стройности, такъ важное въ жизни. Помощію музыкальнаго образованія мальчики пріобрѣтали не только знаніе многихъ поэтическихъ произведеній, но и ту степень практической находчивости, которая необходима была при застольныхъ пѣсняхъ, во время игръ религіовныхъ, при исполненіи народной драмы; наконецъ этимъ путемъ пріобрѣтался вѣрный нравственный тактъ и возбуждалось сознаніе мужественной гармоніи, что давало способность дѣйствовать съ самообладаніемъ и сдержанностію. Такимъ образомъ не смотря на то, что искусство и поэзія были исключительнымъ воспитательнымъ средствомъ, но при этомъ не имѣлось въ виду образованіе спеціальныхъ художественныхъ талантовъ. Только педагогическое вліяніе—развитіе вкуса, очищеніе нравственныхъ, общежительныхъ инстинктовъ было при этомъ главною цѣлью. За духовнымъ образованіемъ, или даже наряду съ нимъ слѣдовали гимнастическій курсъ. Можетъ быть большую часть дня проводили у гимнастовъ и учителей тѣлесныхъ

упражній въ палестрѣ мальчики и юноши. Какъ музыкальное образованіе не имѣло цѣлю развить производительныя способности, а только педагогическое вліяніе на душу имѣло въ виду, такъ и гимнастическія упражненія предназначались только для развитія физическихъ силъ въ такой мѣрѣ, въ какой это было необходимо для энергической дѣятельности, а также для того, чтобы соотвѣтственно внутренней душевной гармоніи, которая была плодомъ музыкальнаго образованія, выработать красоту формъ и изящество пріемовъ въ движеніяхъ и употребленіи силъ. Посредствомъ гимнастики воспитанникъ пріобрѣталъ ту степень пригодности для жизни, которая обнаруживалась въ одинаковой способности и къ разумному пользованію благами и удовольствіями жизни и къ труднымъ подвигамъ гражданской и воинской дѣятельности и въ умѣннн сохранять всегда обдуманность, умѣренность и спокойствіе духа.

Изъ этого краткаго очерка педагогики, существовавшей у грековъ, очевидно, что она была лучшимъ средствомъ къ сохраненію преданій старины, къ поддержанію авторитета религіозныхъ понятій и нравовъ, утвержденныхъ временемъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ, она не заключала въ себѣ такихъ элементовъ, которые могли бы имѣть преобразовательное и улучшающее значеніе для жизни. Общественное воспитаніе, бывшее у грековъ, не заключало въ себѣ никакихъ средствъ для образованія и развитія той умственной силы въ обществѣ, которая, возбуждая критическую дѣятельность сужденія, является въ образованныхъ обществахъ главнѣйшимъ дѣятельнымъ началомъ, развивающимъ и усовершенствующимъ жизнь во всѣхъ направленіяхъ ея. Греческое образованіе способствовало къ развитію характера въ духѣ національности, но оно не въ состояніи было сообщить гражданину той умственной зрѣлости и широты пониманія, при которой онъ могъ бы оцѣнить надлежащимъ образомъ всякое новое явленіе въ жизни и былъ бы

въ состояніи, отрѣшившись отъ народныхъ предразсудковъ, сознать важность всякаго новаго вопроса, возникавшаго въ какой бы то ни было области жизни и отнестись къ нему какъ должно, съ полною готовностію стать на сторону истины, хотя бы она явно противорѣчала утвердившимся въ жизни понятіямъ. Между тѣмъ, въ половинѣ V вѣка предъ Р. Хр. потребность въ умственномъ образованіи, вслѣдствіе вліянія драматической поэзіи, политики и философіи, не могла не чувствоваться обществомъ. И такая потребность вызвала появленіе софистовъ. При формалистическомъ характерѣ того образованія, которое было сообщаемо софистами обществу, такъ какъ имѣлось при этомъ въ виду удовлетвореніе ближайшихъ нуждъ практической жизни, конечно, развитія умственныхъ силъ здѣсь не могло быть. Однакожь необходимость умственнаго образованія была столь велика, что, заботясь главнымъ образомъ объ искусствѣ рѣчи и поставляя себѣ цѣлью обученіе другихъ этому искусству, софисты въ то же время и сами интересуются вопросами нравственно социальными и философскими и въ своихъ ученикахъ возбуждаютъ интересъ къ рѣшенію тѣхъ же вопросовъ. Такимъ образомъ, не смотря на исключительно формальный характеръ, софистическое воспитаніе дѣйствовало возбуждательнымъ образомъ и на умственныя силы общества. Впрочемъ, софисты не въ состояніи были сообщить этимъ силамъ опредѣленное направленіе. Ибо и для нихъ самихъ были не ясны какъ задачи умственнаго образованія, такъ и тѣ пути, какимъ должно слѣдовать развитіе умственной дѣятельности. Вотъ почему общественное образованіе и во время софистовъ сохраняло свой первоначальный, совершенно патріархальный характеръ во всей неприкосновенности его. Вотъ какъ изображаетъ общественное воспитаніе своего времени Протагоръ. Желая доказать, что добродѣтель изучается въ обществѣ и что слѣдовательно она изучима, Протагоръ съ этою цѣлью ука-

зываетъ на то, какимъ образомъ общественное воспитаніе, бывшее тогда, способствуетъ къ образованію въ юности добродѣтели. Известно, Сократъ, говоритъ онъ, что (родители) своихъ сыновей съ самаго дѣтства учатъ и вразумляютъ до конца ихъ жизни: едва дитя начинаетъ понимать слова, какъ и кормилица, и мать и педагогъ и самъ отецъ о томъ только хлопчуть, чтобы сдѣлать его наилучшимъ. Они учатъ и вразумляютъ его каждымъ словомъ и дѣломъ, показывая ему, что вотъ это справедливо, а то несправедливо, это похвально, а то постыдно, это свято, а другое нечестиво, это дѣлай, а того не дѣлай; и если дитя охотно повинуется, то это одобряется, а когда не повинуется, то исправляютъ его угрозами и навазаніемъ, какъ искривившееся и худое дерево. Потомъ посылаютъ дѣтей въ школу и убѣдительно просятъ учителей заботиться болѣе объ ихъ добромъ характерѣ, чѣмъ о грамотности и игрѣ на цитрѣ. Учители дѣйствительно заботятся объ этомъ, и едва дѣти начинаютъ разбирать и понимать написанное, какъ прежде понимали звуки, даютъ имъ читать и заучивать поэмы лучшихъ писателей, у которыхъ много поучительнаго, многое разсказывается о древнихъ добродѣтельныхъ мужахъ и прославляются ихъ подвиги, чтобы дитя изъ соревнованія подражало имъ и само старалось сдѣлаться такимъ же. Къ той же цѣли стремятся и цитристы, питаютъ разсудительность юношей и устраняютъ ихъ отъ шалостей. Выучившись играть на цитрѣ, юноши затверживаютъ творенія другихъ лучшихъ поэтовъ, чтобы пѣть ихъ подъ звуки инструмента и пріучивъ свою душу къ ритму и гармоніи, исполнить ее кротости, созвучія и согласія и чрезъ то доставить ей пользу въ словѣ и дѣлѣ, потому что и вся жизнь человѣческая имѣетъ нужду въ ритмѣ и гармоніи. Послѣ того родители отправляютъ дѣтей въ гимназію, чтобы они, развивъ свое тѣло, приготовили въ немъ лучшее орудіе для мысли. Наконецъ, когда юноши вышли изъ школы, городъ

заставляет их изучать законы и жить согласно съ нимъ, чтобы сами по себѣ, произвольно они ничего не дѣлали ¹⁾. Хотя, по выраженію Исократъ, софисты учили юношество мыслить, говорить и дѣйствовать, но въ этомъ случаѣ разумеется не та мыслящая дѣятельность, которая, произтекая изъ стремленія къ пониманію вещей и сознательному образу дѣйствования, приводитъ человѣка къ опредѣленнымъ убѣжденіямъ и чрезъ то сообщаетъ опредѣленный, но вѣстѣ и особенный, оригинальный характеръ его личности, а просто подразумевается здѣсь находчивость, умѣнье постоять за себя при столкновеніи своихъ интересовъ съ чужими, способность доказывать и оспаривать, при чемъ не требуется строгаго сознательнаго разграниченія истиннаго отъ ложнаго; преимущество въ этомъ отношеніи, въ отношеніи къ способности мыслить, говорить и дѣйствовать признавалось за тѣмъ, на чьей сторонѣ былъ успѣхъ, а не истина и справедливость. Были замѣчательные умы въ Греціи гораздо ранѣе софистовъ, какъ напр. философы, у которыхъ умственная дѣятельность обнаруживалась съ необычайною энергіею и послѣдовательностію мысли; но философскія ученія, бывшія до софистовъ, не имѣли почти никакого отношенія къ непосредственной практической жизни общества; притомъ же эти ученія имѣли тотъ же характеръ наивныхъ непосредственныхъ умственныхъ созерцаній, какой свойственъ миеологіи народной; критическій элементъ силы сужденія въ нихъ мало участвовалъ. Итакъ первою личностію въ греческомъ мірѣ, въ которой обнаружилась критическая дѣятельность мышленія, направленная притомъ на изслѣдованіе ближайшихъ интересовъ общества, былъ Сократъ. Характеръ умственной дѣятельности Сократа, отличающій его отъ всѣхъ прежнихъ мудрецовъ, кромѣ непосредственнаго отношенія этой

¹⁾ Протагоръ Плат. 325 и 326.

дѣятельности къ общественной жизни, состоитъ въ особенности въ томъ, что съ нею соединяются двѣ важнѣйшія по своимъ послѣдствіямъ особенности: ясное сознаніе о методахъ, свойственныхъ природѣ мыслящей силы человѣка, и неутомимое рвеніе къ пробужденію той же мыслящей дѣятельности въ цѣломъ обществѣ. Умственная дѣятельность Сократа не ограничивалась тѣснымъ кругомъ его ближайшихъ учениковъ и друзей; напротивъ онъ вступалъ въ непосредственныя личныя сношенія съ людьми самыхъ разнообразныхъ общественныхъ положеній и занятій, съ единственною цѣлю пробужденія у всѣхъ по возможности дѣятельности мысли. Вотъ почему Сократъ ясно видѣлъ недостаточность или даже отсутствіе умственнаго образованія въ обществѣ и проводилъ мысль въ своихъ разговорахъ о необходимости такого образованія. Мысль эта выразилась въ томъ его требованіи, чтобы каждый гражданинъ, принимающій участіе въ общественныхъ дѣлахъ, имѣлъ необходимыя спеціальныя знанія, относящіяся къ роду его дѣятельности въ обществѣ. Предостерегая Главкωνα отъ намѣренія достигнуть власти въ государствѣ, не подумавъ предварительно о приобрѣтеніи необходимыхъ для этой цѣли знаній, Сократъ говоритъ слѣдующее: смотри, Главконъ, чтобы твое желаніе достигнуть славнаго имени не привело тебя къ противоположному; или ты не видишь, какъ опасно въ рѣчахъ и дѣйствіяхъ заниматься вещами, о которыхъ неимѣется знаній? Припомни всѣхъ тѣхъ, о которыхъ ты знаешь, что они, не понимая дѣла, говорятъ и дѣйствуютъ: какъ тебѣ кажется, хвалятъ ли ихъ за это, или порицаютъ; удивляются ли имъ, или же презираютъ? Подумай также и о тѣхъ, которые дѣйствительно разумѣютъ то, что говорятъ и дѣлаютъ, и, я убѣжденъ, ты найдешь, что во всѣхъ дѣлахъ тѣ люди, которые заслужили честь и удивленіе другихъ, принадлежатъ къ числу людей прекрасно обученныхъ; напротивъ тѣ, которые жи-

нають только позоръ и презрѣніе, принадлежать къ самымъ невѣжественнымъ. Если ты желаешь достигнуть славы и почестей въ качествѣ государственнаго человѣка, то прежде всего постарайся приобрѣсть необходимыя знанія о томъ, что ты хочешь исполнить; ибо когда займешься государственными дѣлами, обладая дѣйствительнымъ превосходствомъ надъ другими, то было бы удивительно, еслибы ты не достигъ легко исполненія твоихъ желаній ¹⁾. Безъ сомнѣнія тою же мыслию о необходимости специальныхъ знаній для успѣшнаго веденія всякой общественной дѣятельности Сократъ руководился и въ тѣхъ нерѣдкихъ случаяхъ, когда онъ обращается къ людямъ или занятымъ извѣстнымъ родомъ общественной дѣятельности или желавшимъ предпринять тотъ или иной родъ занятій большею частію по внушенію честолюбія, стремленія къ славѣ и приобрѣтенію обезпеченнаго положенія въ обществѣ, и предлагаетъ такимъ людямъ различные вопросы, съ цѣлію испытать степень ихъ умственнаго развитія и знаній, относящихся къ сферѣ ихъ практическихъ занятій и стремленій. Однажды узнавъ, что Діонисидоръ (софистъ) прибылъ въ городъ съ намѣреніемъ преподавать уроки объ искусствѣ предводителя войска, Сократъ предложилъ одному своему ученику, желавшему получить должность полководца, воспользоваться этимъ случаемъ, дабы образовать себя для будущихъ своихъ обязанностей. Когда этотъ молодой человѣкъ возвратился отъ софиста, Сократъ, смѣясь, встрѣтилъ его слѣдующими словами: не кажется ли вамъ, друзья, этотъ человѣкъ, какъ изучившій искусство полководца, заслуживающимъ уваженія, подобно Агамемнону, котораго Гомеръ навываетъ доблестнымъ? Ибо какъ тотъ, кто научился играть на цитрѣ, хотя бы и не игралъ, есть музыкантъ, и какъ изучившій врачебное искусство, хотя бы его и не практиковалъ,

1) Xen. Mem. III, 6.

есть врачъ; такъ и этотъ вѣроятно не перестанетъ быть полководцемъ, хотя бы онъ и не былъ избранъ на эту должность. Но у кого нѣтъ знаній, тотъ не есть ни полководецъ ни врачъ, хотя бы и былъ избранъ въ ту или другую должность всѣмъ міромъ. Но въ случаѣ, еслибы кому изъ насъ пришлось быть при тебѣ главнымъ начальникомъ и передовымъ въ войскѣ, то чтобы и мы понимали сколько нибудь воинское искусство, скажи намъ, что прежде всего твой учитель сообщилъ тебѣ изъ воинской науки?—Первое, чему онъ училъ меня, было вмѣстѣ и послѣднимъ. Онъ меня училъ тактикѣ и больше ничему.—Но это, возразилъ Сократъ, самая малая часть воинскаго искусства. Затѣмъ высказавъ, какія качества необходимо имѣть полководцу, Сократъ предлагаетъ различные вопросы собесѣднику, желая испытать, насколько онъ познакомился, по крайней мѣрѣ, съ воинскою тактикою, и оказалось, что тотъ не зналъ ничего существеннаго, что необходимо знать въ этомъ отношеніи ¹⁾. Такимъ образомъ Сократъ ясно сознавалъ необходимость специальныхъ знаній для всякой общественной дѣятельности. Но для того, чтобы вполне понять мысль Сократа въ этомъ отношеніи, надобно припомнить то обстоятельство, что при демократическомъ устройствѣ общественнаго управленія въ Аѳинахъ, завѣдываніе общественными дѣлами представлялось всѣмъ гражданамъ, избраннымъ изъ общества по жребію. Извѣстно, что въ демократіи Клизеена самыя широкія права сосредоточивались въ рукахъ архонтовъ и другихъ должностныхъ лицъ, принадлежавшихъ по условіямъ избранія къ богатому классу людей. Хотя контроль надъ этими лицами принадлежалъ народу, но онъ не въ состояніи былъ предохранить отъ произвола людей, имѣвшихъ въ своихъ рукахъ власть административную и судебную. Чтобы уравнять права всѣхъ гражданъ

¹⁾ Xen. Mem. III, 1.

въ этомъ отношеніи, въ отношеніи правительственной власти, безъ различія богатыхъ и бѣдныхъ, — прежній порядокъ избранія, съ нѣкоторыми ограниченіями соединившійся, былъ замѣненъ жребіемъ. Нововведеніе это предоставлявшее всѣмъ гражданамъ доступъ къ правительственнымъ должностямъ, совершилось во времена Перикла, хотя и неизвѣстно, ему ли или другому кому принадлежитъ оно ¹⁾. Очевидно, что обычай избирать въ государственныя должности посредствомъ жребія, имѣлъ въ своемъ основаніи то предположеніе, что всякій гражданинъ безъ особаго, нарочитаго приготовленія способенъ управлять общественными дѣлами. Сократу казалось страннымъ, почему необходимо имѣть спеціальныя свѣдѣнія и проходить особый курсъ практическаго обученія для того, чтобы быть мастеромъ въ какомъ либо искусствѣ, чтобы быть наприкладъ кормчимъ, архитекторомъ, врачомъ, кузнецомъ и т. д. и въ тоже время это не считается нужнымъ въ отношеніи къ искусству управленія общественными дѣлами; напротивъ всякій гражданинъ признается способнымъ къ участию въ общественныхъ дѣлахъ, причемъ не требуется вовсе спеціальнаго приготовленія къ этой задачѣ — задачѣ управленія государственными дѣлами. Почему посредствомъ жребія не избираютъ кормчаго, архитектора ²⁾? Такъ какъ въ древности открыто совершалась въ средѣ общественной жизни дѣятельность каждаго гражданина, ибо сфера частныхъ занятій была тогда совершенно незначительна, сравнительно съ широкимъ развитіемъ общественныхъ интересовъ,

¹⁾ Исторія Грота въ француз. переводѣ VII, 339—340.

²⁾ Хен. Мемог. 1. 2. 9. Клянусь Зевсомъ, говоритъ обвинитель Сократа, что онъ побуждалъ своихъ учениковъ презирать существующіе законы, говоря, что нельзя поставятъ правителей государства посредствомъ жребія, ибо никто не желалъ бы имѣть кормчаго, архитектора, флейтиста избранныхъ такимъ образомъ.

въ которыхъ каждый принималъ живѣйшее участіе, то отсюда названіемъ добродѣтели обозначались всѣ тѣ лучшія качества, какія только могли обнаружиться въ общественной дѣятельности гражданина, въ его гражданскихъ доблестяхъ и заслугахъ, таковы напримѣръ мудрость, мужество, справедливость. Поэтому вопросъ о томъ, слѣдуетъ ли допускать всѣхъ безъ различія гражданъ къ управленію общественными дѣлами не требуя при этомъ особаго спеціальнаго образованія, перешелъ въ слѣдующій вопросъ: изучима ли добродѣтель, или же она дается природою? Если добродѣтель изучима, то это значило, что возможно и необходимо должно быть такое образованіе, которое бы приготавливало людей къ общественной дѣятельности, ибо здѣсь только и могутъ обнаружиться во всей силѣ добродѣтельные качества чловѣка. Допускать же къ участию въ дѣлахъ общественныхъ всѣхъ безъ различія, не требуя при этомъ ни отъ кого особаго, приготовительнаго къ этой цѣли образованія, можно только въ томъ случаѣ, если признать, что добродѣтель дается людямъ отъ природы, и что добродѣтели учиться нельзя. Понятно теперь, почему вопросъ объ изучимости добродѣтели былъ въ большомъ ходу во время Сократа. У Платона два сочиненія—Протагоръ и Менонъ посвящены изслѣдованію этого вопроса, не смотря на то, что трудно съ точностію опредѣлить взглядъ Платона на этотъ предметъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія и въ томъ, что Сократъ въ своихъ разговорахъ неоднократно касался этого вопроса и едва ли можно сомнѣваться также относительно мнѣнія, какое имѣлъ Сократъ по поводу этого вопроса. Достаточно въ этомъ случаѣ и того, что Сократъ неоднократно указывалъ на то обстоятельство, какъ достойное удивленія, что Афиняне спеціальныя занятія, требующія знаній, поручаютъ не всякому безъ разбора, но ищутъ для такихъ занятій людей знающихъ, относительно же дѣятельности общественной такую осмотрительность считаютъ изли-

шнею, какъ будто нѣтъ нужды приготовляться посредствомъ воспитанія и образованія къ управленію дѣлами общественными. Вотъ почему Сократъ рѣшительно не сочувствовалъ аѳинской демократіи: онъ смотрѣлъ на нее какъ на явленіе ненормальное. Удивительно, разсуждаетъ Сократъ, что еслибы нужно было образовать когонибудь башмашникомъ, плотникомъ, или наѣздникомъ, то ни для кого не было бы трудности въ томъ, куда обратиться для достиженія этой цѣли; еслибы даже кто захотѣлъ сдѣлать лошадей или быка лучшими, то нѣтъ недостатка въ людяхъ, могущихъ способствовать и этому; напротивъ, еслибы кто или самъ захотѣлъ изучить справедливость, или пожелалъ бы наставить ей своего сына или рабовъ, тотъ не зналъ бы, куда онъ долженъ обратиться, чтобы осуществить свое желаніе ¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ онъ прямо говоритъ, что властители и повелители суть не тѣ, которые имѣютъ въ своихъ рукахъ власть, и не тѣ, которые избраны лучшими, значнѣйшими людьми, равнымъ образомъ и не избранные по требію или посредствомъ насилія и обмана достигшіе власти, но тѣ, которые знаютъ, какъ должно управлять ²⁾. Такимъ образомъ Сократъ былъ того мнѣнія, что добродѣтель изучима, при чемъ подъ добродѣтелью разумѣлось главнымъ образомъ благо-разумное, сознательное исполненіе общественной дѣятельности. Но въ одномъ мѣстѣ платоновскаго Протагора высказывается повидимому и противное мнѣніе о томъ же предметѣ. Здѣсь Сократъ говоритъ Протагору, который объявилъ себя учителемъ добродѣтели, что нельзя учить добродѣтели. Я вмѣстѣ съ другими эллинами, говоритъ онъ, признаю аѳинянь мудрыми. Между тѣмъ вижу, что когда совѣщаемся въ народномъ собраніи относительно какойнибудь постройки, то приглашен-

¹⁾ Xen. Mem. IV. 4.

²⁾ Ibid. III, 9.

ные для этого архитекторы даютъ совѣты; если же нужно строить корабли, то приглашаются корабельные мастера. И если вздумаетъ имъ совѣтовать о подобныхъ дѣлахъ человѣкъ, который не считается мастеромъ, то они не принимаютъ подобныхъ совѣтовъ. Если же нужно разсуждать о политическихъ дѣлахъ, то, вставши, подають голосъ по поводу этихъ дѣлъ и плотникъ и слѣсарь и кожевникъ и купецъ и мореплаватель, и богатый и бѣдный, и человѣкъ знатнаго происхожденія и незнатный. И никто не запрещаетъ имъ этого, никто не обращается къ комунибудь съ упреками, говоря, что нигдѣ не учившись, не имѣвъ никакого учителя, осмѣливается давать совѣты ¹⁾. Здѣсь, повидимому, остается избрать одно изъ двухъ: или надобно согласиться, что мнѣніе это принадлежитъ Платону и что онъ въ настоящемъ случаѣ расходился съ Сократомъ, или же слѣдуетъ признать, что иное разумѣетъ Сократъ, когда утверждаетъ изучимость добродѣтели и совершенно въ иномъ отношеніи говорится здѣсь о добродѣтели, что она не можетъ быть предметомъ изученія, и Платонъ, высказывая эту послѣднюю мысль, не противорѣчитъ Сократу, который училъ, что добродѣтель есть знаніе и что слѣдовательно она можетъ быть изучима. Что Платонъ въ указанномъ здѣсь случаѣ не расходился съ Сократомъ, это можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ Сократа, приводимыхъ у Ксенофонта. Будучи спрошенъ однажды, можетъ ли быть мужество приобрѣтено посредствомъ обученія или же оно есть нѣчто врожденное, Сократъ отвѣчалъ слѣдующимъ образомъ: какъ одинъ организмъ отъ природы можетъ перенести больше, нежели другой, такъ, кажется мнѣ, и душа иная бываетъ превосходнѣе другой въ перенесеніи трудностей, въ слѣдствіе своей природы, ибо я вижу, что люди, которые воспитываются при однихъ тѣхъ же законахъ

¹⁾ Протагоръ Плат. 319.

и обычаяхъ, относительно мужества сильно различаются между собою. Не смотря на то, я думаю, что какова бы ни была природа человѣка, посредствомъ обученія и упражненія она можетъ быть сдѣлана мужественною. Точно также я вижу, что люди и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ существенно различаются между собою по природѣ и посредствомъ упражненія еще болѣе увеличиваютъ это различіе. Отсюда видно, что всѣ люди, какъ богато одаренные отъ природы, такъ и малоспособные, относительно того, въ чемъ желаютъ быть превосходнѣе другихъ, должны употреблять стараніе и практику ¹⁾. Итакъ, насколько добродѣтель приобрѣтается посредствомъ усилій, направленныхъ къ познанію ея сущности, а также при помощи упражненія, которое также приводитъ въ знанію добродѣтели, въ этомъ смыслѣ Сократъ признавалъ добродѣтель изучимой; но такъ какъ въ то же время добродѣтель зависитъ и отъ натуральныхъ условій, данныхъ въ организмѣ человѣка, то вотъ почему люди оказываются способными судить о дѣлахъ, относящихся къ политической добродѣтели и безъ особаго приготовительнаго къ этому образованія. Въ самомъ дѣлѣ, и въ Протагорѣ Платона, не смотря на приведенное выше мѣсто, гдѣ говорится, что добродѣтель неизучима, въ послѣдующемъ затѣмъ движеніи разговора доказывается со стороны Сократа, что добродѣтель есть знаніе, а въ заключеніи этого доказыванія Сократъ говоритъ, что онъ и Протагоръ помѣнялись ролями, ибо прежде онъ утверждалъ, что добродѣтели учить нельзя, а Протагоръ доказывалъ противное, теперь же оказывается наоборотъ, т. е. Сократъ доказываетъ, что добродѣтель есть знаніе, изъ чего слѣдуетъ, что она изучима, Протагоръ же никакъ не соглашается признать добродѣтель знаніемъ и слѣдовательно долженъ отрицать то, что прежде утверждалъ,

¹⁾ Xen. Mem. III, 9.

т. е. изучимость добродѣтели. Такимъ образомъ и въ Протагорѣ Платона попеременно утверждается Сократомъ изучимость и неизучимость добродѣтели, точно также какъ и у Ксенофонта Сократъ признаетъ добродѣтель достижимою только посредствомъ изученія, и вмѣстѣ съ тѣмъ она поставляется въ зависимость отъ натуральныхъ условій человѣка. Впрочемъ, все же относительно добродѣтели Сократъ преимущественное и существенное значеніе усволя знанію, такъ что безъ знанія для него немислима добродѣтель. По природѣ человѣкъ можетъ быть только способнымъ болѣе или менѣе къ добродѣтели, дѣйствительно же добродѣтельнымъ дѣлаетъ человѣка только одно знаніе. Правильное познаніе, говоритъ Ксенофонтъ, Сократъ не раздѣлялъ отъ мудрой дѣятельности, напротивъ, онъ былъ того мнѣнія, что кто пріобрѣлъ знаніе о прекрасномъ и добромъ, тотъ сообразно этому знанію и дѣйствуетъ и что всякій знающій что постыдно, избѣгаетъ этого постыднаго. Я убѣжденъ, говорилъ Сократъ, что еслибы люди избирали для дѣятельности то, о чемъ имѣютъ знаніе, то они постоянно дѣлали бы то, что имъ представляется наилучшимъ; поэтому я думаю, что поступающіе несправедливо столь же мало обладаютъ истиннымъ знаніемъ, какъ и добродѣтелью. Далѣе справедливость, какъ и добродѣтель вообще, онъ признавалъ мудростію, ибо справедливое и все происходящее отъ добродѣтели есть прекрасное и доброе (а мудрость состоитъ въ познаніи прекраснаго и добраго) и столь же невозможно, чтобы знающіе прекрасное и доброе предпочитали тому и другому что-либо иное, какъ невозможно, чтобы другіе, неимѣющіе знанія о прекрасномъ и добромъ, могли это дѣлать, ибо еслибы они и пытались дѣлать подобное, то потерпѣли бы неудачу ¹⁾. Вообще умственное образованіе Сократъ признавалъ

¹⁾ Mem. Xen. III. 9.

необходимымъ для всѣхъ желающихъ быть полезными себѣ и обществу. Тѣмъ, которые признавали себя по природѣ лучшими, и пренебрегали ученіемъ, онъ показывалъ, что наиболѣе одаренныя натуры больше другихъ нуждаются въ воспитаніи. Другимъ, не признававшимъ нужнымъ для себя образованіе по причинѣ своего богатства, Сократъ говорилъ, что тотъ глупъ, кто думаетъ, что можно, не имѣя образованія, различать добрыя дѣйствія отъ худыхъ, полезныя отъ вредныхъ; глупецъ тотъ, кто не зная этого различія, думаетъ идти вѣрнымъ путемъ только потому, что все можетъ купить за деньги; глупъ тотъ, кто, будучи не въ состояніи слѣдовать вѣрному пути, воображаетъ быть счастливымъ и свою жизнь сдѣлать прекрасною ¹⁾.

3) Образованіе необходимо для каждаго гражданина, какъ важнѣйшее условіе, при которомъ только и возможно правильное и успѣшное веденіе общественной дѣятельности. Хотя то образованіе, которое общество тогда могло заимствовать отъ софистовъ, имѣло цѣлю приготовленіе къ дѣятельной общественной жизни, но это образованіе далеко не могло удовлетворять Сократа, ибо требованія его въ отношеніи къ жизни общественной были таковы, что то направленіе, къ которому софистическое образованіе приводило общество, далеко не отвѣчало, напротивъ, даже противорѣчило этимъ требованіямъ. Мы видѣли, что софисты, преподавая юношеству главнымъ образомъ искусство ораторское, имѣли въ виду удовлетворить ближайшей практической потребности каждаго гражданина быть всегда въ готовности защитить свой личный интересъ, въ случаѣ притязаній со стороны другихъ, или же оправдать себя отъ обвиненій, наконецъ вообще побѣдить въ спорѣ противника и доказать свои мнѣнія. Такимъ образомъ окончательною

¹⁾ Mem. Xen. IV, 1.

цѣлью софистическаго образованія было удовлетвореніе личному эгонистическому интересу каждаго, желавшаго имѣть успѣхъ въ обществѣ; но при этомъ оно неспособно было сообщить опредѣленное направленіе общественной дѣятельности; если же извѣстнымъ образомъ отражалось и на характеръ стремленій гражданина, то скорѣе всего неблагопріятнымъ образомъ въ отношеніи къ истинной цѣли дѣятельности общественной— благу общества. Между тѣмъ, Сократъ именно требуетъ, чтобы единственною цѣлью общественной дѣятельности гражданина было благо общее; повтому и самое образованіе должно готовить гражданина къ неутомимому служенію этой цѣли. Встрѣтившись однажды съ человѣкомъ избраннымъ въ должность полководца, Сократъ сказалъ ему: какъ ты думаешь, почему Гомеръ назвалъ Агамемнона пастыремъ народовъ? Не кажется ли тебѣ, что какъ пастухъ долженъ постоянно думать о защитѣ своего стада отъ всякаго вреда и о томъ, чтобы доставить ему все необходимое, такъ и полководецъ обязанъ заботиться, чтобы войны ничего не терпѣли и ни въ чемъ не нуждались бы, и вмѣстѣ чтобы цѣль полководца—побѣда надъ врагомъ и завоеваніе лучшаго состоянія—была достигнута. Или почему Гомеръ восхвалялъ Агамемнона словами, что онъ есть лучшій правитель и мужественный воинъ? Могъ ли бы онъ назвать его мужественнымъ воиномъ, еслибы тотъ самъ только хорошо сражался противъ враговъ, но не возбуждалъ къ тому же все войско? И далъ ли бы онъ ему названіе лучшаго правителя, еслибы тотъ заботился только о благостояніи своей жизни и не думалъ о благѣ своихъ подданныхъ? Не для того избираютъ правителя, чтобы онъ о себѣ только заботился, но чтобы чрезъ него и избиратели были счастливы. И едвали можно указать что-либо достойнѣе заботливости объ общемъ благѣ и едвали есть что нибудь постыднѣе нерадѣнія объ

немъ ¹⁾). Но для того, чтобы имѣть расположенность къ служенію общему благу и успѣшно достигать его своею общественною дѣятельностію, для этого воспитаніе должно образовать въ будущемъ общественномъ дѣятелѣ такія качества, какъ способность къ самоотверженію, умѣренность, самообладаніе, привычка къ перенесенію трудностей и лишеній; все это требуетъ служеніемъ общему благосостоянію. Скажи мнѣ, Аристиппъ, спросилъ однажды Сократъ, еслибы ты взялся воспитывать юношей такъ, чтобы одного сдѣлать способнымъ къ власти, а другаго такъ, чтобы онъ и не думалъ объ этомъ, какъ бы ты ихъ воспитывалъ? Начнемъ съ пищи... естественно и тому и другому, когда прійдетъ время, захочется ѣсть. Но какъ нерѣдко бываетъ, что нужно исполнить какое либо дѣло прежде, чѣмъ удовлетворить голодь, то котораго изъ двухъ воспитанниковъ сталъ бы ты приучать къ этому? О, конечно того, который готовится къ власти, чтобы дѣла государственныхна подъ его управленіемъ не терпѣли замедленія. И точно также будешь поступать, когда онъ пить захочетъ, и относительно сна приучишь его поздно ложиться и рано вставать, а въ случаѣ нужды бодрствовать всю ночь, отказывать себѣ въ наслажденіяхъ любви, не утрушаться трудностей, но охотно ихъ предпринимать, — и къ этому кого изъ двухъ нужно приучать? равнымъ образомъ сообщать знанія, необходимыя для того, чтобы торжествовать надъ противниками?... Не кажется ли тебѣ, что человекъ, воспитанный подобнымъ образомъ не такъ легко можетъ пострадать отъ своихъ враговъ, какъ другіе? Ибо одни изъ этихъ прочихъ могутъ быть увлечены потребностію пищи, другіе — предаться удовольствіямъ пьянства. А иные, увлеченные страстію къ чувственнымъ наслажденіямъ и застигнутые опасностію, совершенно растеря-

¹⁾ Xen. Mem III, 2.

ются, Аристиппъ призналъ и это. Такъ какъ, далѣе, необходимы дѣла, какъ напр. воинскія, общественныя и другія, не менѣе важныя, исполняются подъ открытымъ небомъ, то не кажется ли тебѣ это крайнею небрежностію, если большая часть людей совершенно не приучена переносить холодъ и жаръ? Если мы приученныхъ ко всему этому причисляемъ къ способнымъ властвовать, то не должно ли неспособныхъ къ такому самообладанію отнести къ числу тѣхъ, которые не должны и думать о власти? И это признано Аристиппомъ ¹⁾).

И такія качества, необходимыя для дѣятельности общественной, не только не противорѣчатъ стремленіямъ къ личному счастью, какъ это могло казаться нѣкоторымъ софистамъ; напротивъ, тѣ же самыя качества необходимы всякому и для достиженія личнаго благосостоянія. Въ самомъ дѣлѣ, въ приведенномъ выше разговорѣ Сократа съ Аристиппомъ ²⁾ послѣдній говоритъ: мнѣ кажется безсмысленнымъ тотъ, кто недовольствуясь заботами объ удовлетвореніи своихъ потребностей, присоединяетъ къ тяжести ихъ обязанность заботиться о благѣ прочихъ гражданъ. И самому себѣ отказывать во многомъ и подвергаться осужденію общества, если не всѣ желанія гражданъ удовлетворены—не есть ли это безуміе? Но вотъ какъ разсуждаетъ о томъ же Сократъ: не есть ли свобода, спрашиваетъ онъ, прекраснѣйшее и наиболѣе желательное благо какъ для отдѣльнаго человѣка, такъ и въ отношеніи къ цѣлому государству? А кто подвластенъ тѣлеснымъ страстямъ и ради ихъ не въ состояніи дѣлать ничего лучшаго, можно ли признать того свободнымъ? А не въ томъ ли состоитъ свобода, чтобы дѣлать лучшее, и не есть ли это рабство, когда кто находить въ чемъ либо препятствіе дѣлать лучшее? Именно,

¹⁾ Ibid. II, 1.

²⁾ Xen. Memorab. II, 1.

не могущіе владѣть собою не суть ли люди несвободные, тѣмъ болѣе, что она бывають даже вынуждены дѣлать постыдное, вмѣсто лучшаго? Поэтому тѣ, которые не способны господствовать надъ собою, находятся въ состояніи самаго худшаго рабства, потому что подвластны самымъ худшимъ господамъ. Невоздержность похищаетъ у людей мудрость—самое лучшее благо, препятствуетъ имъ стремиться и изучать все, что для нихъ спасительно, склоняя ихъ къ наслажденіямъ, ослѣпляетъ ихъ даже тогда, когда у нихъ есть знаніе о томъ, что добро и что зло, побуждая вмѣсто лучшаго избирать худшее. Даже наслажденіе, единственное, что повидимому приводитъ къ невоздержанію, не можетъ быть достигнуто при невоздержаніи. Напротивъ, воздержность доставляетъ высшія наслажденія. При невоздержности человѣкъ не можетъ почувствовать ни голода, ни жажды, ни потребности любви, ни усталости, а между тѣмъ только по причинѣ этихъ потребностей пища, питье, наслажденія любви, сонъ, для насъ пріятны, когда мы ожидаемъ и воздерживаемся, пока эти потребности не дойдутъ до высшей степени возбужденія ¹⁾.

Во всѣхъ указанныхъ здѣсь отношеніяхъ Сократъ по личнымъ своимъ достоинствамъ былъ образцемъ всего того, чего онъ требовалъ, какъ относительно общественной дѣятельности, такъ и въ отношеніи къ личнымъ качествамъ гражданина. Такъ, если Сократъ требовалъ, чтобы общественная дѣятельность гражданина всецѣло была направлена къ осуществленію общаго благосостоянія, то въ этомъ отношеніи его собственная жизнь могла служить примѣромъ для другихъ. На вопросъ Антифона, предложенный Сократу, почему онъ не принимаетъ участія въ государственныхъ дѣлахъ, несмотря на то что признаетъ себя способнымъ образовывать государственныхъ людей, Сократъ отвѣчалъ: въ какомъ случаѣ, Антифонъ, мое

1) Ibid. IV, 5.

участіе въ государственныхъ дѣлахъ можно признать большимъ, тогда ли, еслибы я самъ занимался ими, или же когда я забочусь о томъ, чтобы какъ можно больше людей сдѣлать способными къ этому? Что касается самообладанія и умѣренности, качествъ ¹⁾, необходимыхъ по Сократу для всякаго общественнаго дѣятеля, то въ этомъ отношеніи онъ самъ былъ предметомъ удивленія для своего времени, которое мало гармонировало съ оригинальною личностію Сократа. Воздержаніе, самообладаніе, соединенное съ настроеніемъ свѣтлаго и спокойнаго духа, были всегдашними характеристическими чертами личности Сократа. Я, Сократъ; съ своей стороны, (такъ обратился однажды къ Сократу Антифонъ) всегда былъ того мнѣнія, что философія дѣлаетъ людей счастливыми; но ты кажется пожинаешь отъ мудрости совершенно противные плоды. По крайней мѣрѣ, ты ведешь жизнь такую, какой ни одинъ рабъ не вынесъ бы. Пищу и питье ты употребляешь самыя худшія; одежда твоя тоже плоха и притомъ одна и таже и въ жаркое и въ холодное время, обуви и нижней одежды ты не носишь. Притомъ же денегъ вовсе не берешь, пріобрѣтеніе которыхъ составляетъ само по себѣ удовольствіе, и кромѣ того дѣлаетъ возможнымъ вести жизнь свободную и пріятную. Если какъ другіе учителя желаютъ научить своихъ воспитанниковъ подражать себѣ, и ты также побуждаешь своихъ друзей къ тому же, тогда нужно сознагься, что ты учишь самой жалкой жизни. Ты, отвѣчалъ Сократъ, кажется представляешь себѣ мою жизнь столь бѣдственною, что я думаю, охотнѣе умеръ бы, чѣмъ вести жизнь подобную моей. Но скажи, что нашель ты невыносимаго въ моей жизни? Не то ли, что въ то время, какъ другіе, любящіе золото, рѣшаются по необходимости на трудъ, за который получаютъ плату, а же если ничего не пріобрѣ-

¹⁾ Xen. Memor. I, 6, 15.

таю, то также и не имѣю надобности заниматься тѣмъ, что мнѣ не нравится. Или ты призираешь мой образъ жизни, какъ будто я менѣ тебя наслаждаюсь здоровьемъ и довольствомъ? или мои средства труднѣе приобрѣсть, чѣмъ твои, по причинѣ ихъ рѣдкости и дороговизны, или твоя пища имѣетъ болѣе привлекательности для твоего вкуса, чѣмъ моя для моего? Но ты развѣ не знаешь, что тѣ, которые съ наибольшимъ удовольствіемъ вкушаютъ пищу, тѣ менѣ всѣхъ другихъ нуждаются въ богатомъ содержаніи, и тотъ, кто пьетъ съ величайшимъ наслажденіемъ, менѣ всего жаждетъ дорогихъ напитковъ. Что касается одежды, то ее перемѣняютъ, какъ ты знаешь, только по причинѣ перемѣнъ холода и тепла, а обувь носятъ для предохраненія ногъ отъ вещей могущихъ причинить имъ боль. Но замѣтилъ ли ты, чтобы я, боясь холода, оставался въ домѣ больше, нежели кто нибудь, или вслѣдствіе жара ссорился съ кѣмъ нибудь ради прохлады изъ за тѣнистаго мѣста, или щадя ноги, боялся идти куда бы то нибыло? Развѣ ты не знаешь, что и слабыя натуры дѣлаются сильнѣе и крѣпче въ томъ, къ чему приучаютъ себя?... И если я не рабъ желудка, сна и наслажденій, то неужели ты думаешь, что это происходитъ отъ какой либо иной причины, кромѣ той, что я дорожу такими наслажденіями, которыя, не доставляя мнѣ мгновенныхъ удовольствій, обезпечиваютъ для меня болѣе великія и прочныя блага?... Далѣе, если нужно оказать пользу друзьямъ, или государству, то кто изъ двухъ способнѣе къ этому: тотъ ли, кто живетъ какъ я, или же кто ведетъ жизнь такую, которую ты признаешь счастливою? Во время похода кто больше въ состояніи переносить трудности его, тотъ ли, который не можетъ жить безъ дорогаго стола, или кто удовольствуется тѣмъ, что есть¹⁾? Безкорыстный характеръ общественной дѣятельности

¹⁾ Хеп. Мем. I, 6, 2.

Сократа, одушевленный любовью къ истинѣ и желаніемъ блага своимъ согражданамъ, прекрасно рисуется въ слѣдующихъ словахъ его. Тотъ же Антифонъ сказалъ однажды Сократу: Я признаю тебя человѣкомъ справедливымъ, но не могу согласиться чтобы ты былъ знающимъ необходимое. Ты кажешься, и себя такимъ считаешь, по крайней мѣрѣ ни отъ кого не берешь денегъ за ученье. И однакожь ты вѣрно свой домъ, одежду, или что нибудь изъ твоего имущества, что признаешь стоящимъ денегъ, никому не отдашь не только даромъ, но даже ниже настоящей цѣны. Не ясно ли, что и за свое ученье, если бы ты признавалъ его стоящимъ чего нибудь, бралъ бы плату? Итакъ справедливымъ тебя можно признать, потому что изъ корыстолюбія ты никогда не обманешь, но мудрымъ назвать нельзя, такъ какъ ты знаешь только то, что ничего не стоитъ. У насъ, Антифонъ, отвѣчалъ Сократъ, есть мнѣніе, что красотой и мудростію можно пользоваться какъ честнымъ такъ и постыднымъ образомъ. Если кто всякому желающему продастъ красоту за деньги, то мы называемъ того прелюбодѣемъ, но признаемъ честнымъ человѣкомъ того, который вступаетъ въ дружбу только съ тѣми, кто оказываетъ ему благородную и мужественную любовь. Также точно продающихъ свою мудрость всякому желающему называютъ софистами. А ктоставляетъ юношу относительно всего добраго, узнавъ добрый нравъ его и способности, и чрезъ то дѣлаетъ его своимъ другомъ, о такомъ человѣкѣ мы думаемъ, что онъ дѣлаетъ приличное благородному гражданину. Такъ поступаю и я... Если я что нибудь доброе знаю, то раздѣляю свое знаніе съ друзьями и сближаю ихъ съ другими, какъ скоро убѣжденъ, что они могутъ быть полезны для тѣхъ въ дѣлѣ достиженія добродѣтели ¹⁾.

¹⁾ Ibid. I, 6, 11.

Мы видѣли, каково было отношеніе личности гражданина къ общественной жизни у грековъ. То обстоятельство, что только къ сферѣ своей общественной жизни каждый находилъ обезпеченіе своей безопасности со всѣми условіями свободной и счастливой жизни и самое широкое поприще для дѣятельности своихъ силъ, достаточно объясняетъ, почему въ древности гражданинъ, какъ членъ цѣлаго, всѣмъ своимъ существомъ, не только своею дѣятельностію, но и своими пристрастіями, убѣжденіями и надеждами, словомъ безраздѣльно принадлежалъ обществу; внѣ общественныхъ интересовъ для него не существовало иной сферы, гдѣ бы могли имѣть примѣненіе его стремленія и убѣжденія. Потому то гражданская жизнь была тогда мѣстомъ дѣйствія и для нравственныхъ стремленій; нравственная личность гражданина развивалась и обнаруживалась преимущественно въ сферѣ тѣхъ гражданскихъ отношеній, которыя условливались его общественнымъ положеніемъ: тогда не разграничивали нравственной жизни отъ официальной дѣятельности на поприщѣ служенія общимъ интересамъ гражданскаго общества. Отчество, говоритъ Бернгарди, родная почва, основанное на политикѣ, религіи, образованіи сожителство однороднаго и привилегированнаго общества въ гражданскомъ существованіи грека, были выше всего. Это не отвлеченное понятіе и не положительное правило, утвердившееся съ теченіемъ времени, но самая мысль національности, инстинктивное живое сознаніе великаго цѣлаго, сообразно которому внѣ тѣснаго общенія индивидуумовъ, основаннаго на мѣстности, преданіи, обычаяхъ, ничего человѣческаго не существовало... Въ отношеніи къ отдѣльной личности, тотъ же писатель замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ, что ей, какъ члену натуральной жизни, не существовало никакого высшаго требованія, кромѣ требованія подчиняться обществу: какъ природа въ цѣломъ показываетъ согласіе и крѣпость закона, такъ и въ Элладѣ нравственность

условливалась политическимъ цѣлымъ ¹⁾. Отсюда не слѣдуетъ однако, что общество подавляло свободу личности. Напротивъ, какъ было показано, свобода личнаго развитія была полная. Но въ то же время какъ развитіе личности, такъ и вся дѣятельность гражданина происходила только въ сферѣ гражданской общественной жизни, внѣ которой онъ не зналъ ничего сколько нибудь достойнаго себя. Но достаточно и того, что въ сферѣ общественной жизни представлена была личности полная свобода развитія и обнаруженія индивидуальныхъ свойствъ, дабы явились склонности противообщественнаго характера. Въ самомъ дѣлѣ, при существовавшей свободѣ обнаруженія въ общественной жизни индивидуальныхъ свойствъ, какъ скоро натурально образовавшаяся связь личности съ обществомъ, которая въ болѣе древнія времена сообщала личной дѣятельности направленіе, соотвѣтственное интересамъ общимъ, стала ослабѣвать въ греческой демократіи, по причинѣ возникшаго въ это время рефлексивнаго настроенія въ умственномъ сознаніи общества, тогда для многихъ сдѣлалось очевиднымъ, что личныя стремленія неменѣе сильныя, какъ и общественныя, иногда и не совпадаютъ съ послѣдними, напротивъ являются въ отношеніи къ нимъ противорѣчащими. Когда явилось такое сознаніе, то оставалось одно изъ двухъ: или относиться безразлично въ интересамъ общимъ, уклоняясь отъ всякаго участія въ нихъ и отдаваясь исключительно заботамъ о своемъ личномъ благосостояніи, или же надобно было пользоваться общественными отношеніями и выгодами своего положенія какъ средствомъ достиженія личнаго благосостоянія. Въ самомъ дѣлѣ, если понимать счастье какъ высшую цѣль жизни, такъ что оно заключается во внѣшнихъ преимуществахъ и благопріятныхъ условіяхъ жизни, каковы напр. власть надъ другими, бо-

¹⁾ Grundriss der Griechischen Litteratur, Dritte Bearb. I, 45 42.

гатство, почести и т. п.; то съ этой точки зрѣнія дѣйствительно можно было стремиться къ вышнему положенію въ обществѣ и расширенію общественной дѣятельности только ради того, чтобы воспользоваться выгодами, сопряженными съ участіемъ въ общественныхъ дѣлахъ для удовлетворенія своимъ эгоистическимъ желаніямъ и стремленіямъ. Сократъ предлагаетъ однакоже иной путь къ достиженію счастья, не имѣющій ничего общаго съ указанными здѣсь направленіями стремленій личности. Пусть счастье есть такое состояніе довольства, къ достиженію котораго стремится всякій по природѣ;— есть однакоже способъ осуществленія такого состоянія, не только не противорѣчающій интересамъ общественнаго благосостоянія и нравственному личному достоинству, напротивъ какъ нельзя болѣе благопріятный въ томъ и другомъ отношеніи. Этотъ путь къ личному счастью не есть неограниченное развитіе своихъ желаній и исключительно заботы объ ихъ удовлетвореніи, но состоятъ въ ограниченіи ихъ въ такой мѣрѣ, чтобы удовлетвореніе не представляло никакихъ трудностей и въ то же время соединялось бы съ сознаніемъ довольства. Если богамъ свойственно ни въ чемъ не нуждаться, и въ этой всецѣлой свободѣ отъ нуждъ и потребностей состоятъ ихъ блаженство, то человѣкъ можетъ по крайней мѣрѣ уподобляться богамъ, уменьшая какъ можно болѣе свои потребности¹⁾. При такомъ пониманіи личнаго благосостоянія, общественная дѣятельность и заботы о благѣ общемъ не только не противорѣчатъ этой потребности личнаго счастья, напротивъ составляютъ необходимое условіе его. Потому-то тѣ же самыя свойства личнаго характера: самообладаніе, умѣренность, господство надъ страстями, которыя требуются общественной дѣятельностію, необходимы также и для осуществленія личнаго

¹⁾ Xen. Memorab. I, 6, 10.

счастія. Только посредством самообладанія, путем ограниченія своихъ желаній и страстей; можно достигнуть свободы и удержать ее, какъ необходимое условіе счастливой жизни. Такимъ образомъ, кромѣ предварительнаго самоиспытанія и пріобрѣтенія необходимыхъ въ практической жизни знаній, всякому желающему достигнуть независимаго положенія въ обществѣ и быть полезнымъ ему и для себя, необходимо еще, сверхъ того, выработать въ себѣ твердость характера, дѣятельный и свободный нравъ, а это достигается посредствомъ самоеобладанія и усвоенія привычекъ простой жизни, не обремененной никакими излишними потребностями. Очевидно, что Сократъ и по своимъ личнымъ свойствамъ и въ своемъ ученіи является представителемъ того простаго, близкаго къ природѣ образа жизни, который былъ свойственнъ въ болѣе древнія времена греческому народу, когда существовала полная гармонія между личными склонностями гражданина и потребностями жизни общественной. Но то, что было слѣдствіемъ совершенно естественнаго склада жизни, чуждаго всякой примѣси рефлексивной вдумчивости въ вопросы ея, тоже самое въ лицѣ Сократа является результатомъ его собственныхъ убѣжденій, выработанныхъ самообытною дѣятельностію умственныхъ силъ его. Потому-то, какъ философъ, Сократъ не просто высказываетъ, но оправдываетъ свои требованія, приводитъ въ пользу ихъ разумныя основанія и защищаетъ свой образъ жизни; все это для того, чтобы возбудить въ обществѣ тѣже стремленія и понятія относительно практической жизни, какія имѣлъ онъ самъ. Съ особенною энергіей въ личности Сократа обнаруживается потребность уже возникавшая въ то время, — потребность въ убѣжденіяхъ, пріобрѣтенныхъ личною опытностію и размышленіемъ. Его глубокий умъ не могъ довольствоваться тѣми и не вполне опредѣленными и мало сообразными съ нравственными требованіями человѣческой природы мотивами дѣятельности, на ко-

торые софистическое образованіе наталкивало общество. Сократъ былъ вѣренъ тому идеалу, который былъ данъ въ самомъ характерѣ древней національной жизни грековъ а именно тѣмъ лучшимъ стремленіямъ и свойствамъ народной жизни, которыя выразились въ наиболѣе художественныхъ образахъ поэзіи и искусства національнаго. Не смотря на то, что Сократъ высказываетъ свои требованія въ отношеніи къ личности и въ началѣ личною полагаетъ первоначальную основу дѣятельности, именно въ самосознаніи, въ то же время онъ не знаетъ иной нормы для дѣятельности, кромѣ сообразности ея съ постановленіями и требованіями отечественныхъ законовъ. Я утверждаю, говоритъ онъ, что совершаемое согласно съ законами справедливо. Справедливъ тотъ, кто поступаетъ по законамъ, а кто дѣлаетъ что нибудь противозаконное, тотъ несправедливъ. Не извѣстно ли тебѣ, что Дикургъ не возвысилъ бы такъ Спарту надъ другими государствами, если бы онъ не внушилъ прежде всего повиновенія законамъ? Не извѣстно ли тебѣ, что между правителями государствъ тѣ суть самые лучшіе, которые умѣютъ держать гражданъ въ повиновеніи законамъ, и что тотъ городъ, въ которомъ граждане наиболѣе охотно повинуются законамъ, счастливъ въ мирѣ, а въ войнѣ непобѣдимъ? Согласіе почитается всѣми государствами за благо величайшее; знаменитѣйшіе и старѣйшіе граждане въ нихъ постоянно убѣждаютъ остальныхъ сохранять между собою миръ, и вездѣ въ Греціи существуетъ законъ, по которому граждане клятвенно обязуются сохранять между собою миръ, и такая клятва дѣйствительно исполняется. Я полагаю, что это дѣлается не для того, чтобы граждане всегда тѣмъ же хорамъ отдавали предпочтеніе и не для того, чтобы они хвалили тѣхъ же флейтистовъ, а также не для того, чтобы однихъ и тѣхъ же предпочитали поэтовъ и чтобы къ тѣмъ же удовольствіямъ стремились, но дабы они повиновались законамъ. Гдѣ граждане твер-

до держатся законовъ, тамъ государство достигаетъ наибольшей силы и процвѣтанія; безъ согласія и единодушія ни въ государствѣ общественное, ни въ дѣлахъ семейное благосостояніе невозможно. Что касается отдѣльнаго лица, то какъ можно лучше избѣжать въ государствѣ наказаній, какъ лучше пріобрѣсти уваженіе отъ другихъ, если не чрезъ исполненіе законовъ? А какъ можно при защитѣ своихъ правъ менѣе пострадать и легче побѣдить? Кому съ большею безопасностію можно довѣрить имущество сына или дочь? Кому государство можетъ оказать большее довѣріе какъ не тѣмъ, которые повинуются законамъ?...¹⁾ Итакъ одинъ путь ведетъ къ благосостоянію какъ государства, такъ и отдѣльныя лица. Если въ отношеніи къ обществу всѣ граждане обязаны повиноваться законамъ, которые установлены имъ для своего благосостоянія, то здѣсь же заключается также источникъ личнаго благосостоянія каждаго. Общественныя отношенія, имѣющія цѣлью общее благо, Сократъ разсматриваетъ едвали даже неболѣе со стороны ихъ полезности и важности для благосостоянія отдѣльнаго лица, пользующагося какъ должно, этими отношеніями. При существовавшемъ въ то время широкомъ развитіи общественныхъ отношеній, вслѣдствіе узкости и малоразвитости домашняго быта, въ особенности были тогда въ духѣ нравовъ— болѣе или менѣе честныя, дружественныя отношенія между гражданами. Дружескія связи для греческаго гражданина были тѣмъ же въ маломъ видѣ, чѣмъ было для него цѣлое общество. И вотъ какъ разсуждаетъ Сократъ о дружбѣ. Сказавъ, что о всякомъ имуществѣ болѣе заботятся, нежели о друзьяхъ, Сократъ говоритъ ватѣмъ о пользѣ дружбы слѣдующее: какое имущество по своей цѣнности можетъ сравниться съ мужест-

¹⁾ Xen. Memorab. IV, 4.

веннымъ другомъ? Какая лошадь, какой работающій быкъ могутъ быть полезны намъ въ такой стѣпени, какъ внимательный другъ? Какой рабъ можетъ быть столь искреннимъ и терпѣливымъ, какое другое имущество можетъ быть для насъ такъ полезно? Мужественный другъ, всегда, когда нужно, спѣшать къ намъ на помощь, какъ въ общественныхъ, такъ и въ домашнихъ дѣлахъ. Если нужно угостить когонибудь, онъ помогаетъ, угрожаетъ ли опасность, онъ также спѣшитъ оказать помощь; онъ не жалѣетъ денегъ, не боится труда, онъ содѣлываетъ намъ, когда необходимо бываетъ когонибудь убѣдить, или употребить власть, онъ утѣшеніе въ счастіи и опора въ несчастіи. Какъ ни благодѣтельны руки для того, чтобы дѣлать, глаза для того, чтобы видѣть, уши, дабы предупреждать насъ о чемъ либо, ноги, приводящіи къ цѣли, но другъ важнѣе всѣхъ этихъ нашихъ благодѣтелей, ибо чего одинъ человекъ со всѣми этими помощниками не въ состояніи сдѣлать для себя, то можетъ быть исполнено его другомъ¹⁾.

Такимъ образомъ стремленіе къ личному благосостоянію исполнѣ одобряется Сократомъ, какъ такое, которое всякому свойственно по самой природѣ человека. Но это стремленіе не должно идти въ разрѣзъ съ заботами объ общемъ благѣ. Напротивъ, только въ обществѣ возможно обезпеченіе личной безопасности каждаго въ отдѣльности. Когда Аристанъ сказалъ Сократу, что онъ не желаетъ обременять себя заботами о благѣ общественномъ, и потому онъ не причисляетъ себя къ тѣмъ, которые ищутъ власти въ обществѣ, ибо правители, обязанные въ ущербъ личному спокойствію угождать государству, по его мнѣнію, находятся въ положеніи рабовъ, но что онъ не желаетъ также и подчиняться кому бы то ни было, а избираетъ для себя путь средній между властію и рабствомъ,

¹⁾ Xen. Mem. II. 4.

путь свободы, состоящій въ томъ, чтобы не привязываться ни къ одному государству, но вездѣ быть какъ бы чужимъ, то Сократъ на это замѣтилъ слѣдующее: если твой путь не идетъ ни чрезъ власть, ни чрезъ рабство, но въ то же время не проходить и между людьми, то можно съ тобою согласиться. Но если ты среди людей не желаешь ни господствовать, ни подчиняться, то ужели ты забылъ что какъ въ общественной такъ и частной жизни болѣе сильный всегда сзумѣетъ сдѣлать слабѣйшаго своимъ рабомъ?... И если тѣ, которые имѣютъ власть въ своемъ отечествѣ, боясь насилій, издають законы, ищутъ для себя друзей и союзниковъ, кромѣ подвластныхъ, окружаютъ города стѣнами, запасаются оружіемъ для отраженія непріятеля и при всѣхъ этихъ средствахъ защиты не избѣгаютъ насильственныхъ покушеній, то можешь ли ты быть безопаснымъ отъ насилій, между тѣмъ какъ ничего подобнаго не имѣешь, большую часть времени проводишь на улицахъ и принадлежишь къ числу тѣхъ, которые охотнѣе всего наносятъ обиды? ¹⁾.

Итакъ ради личнаго своего благополучія гражданинъ не можетъ быть совершенно равнодушнымъ къ тому обществу, среди котораго онъ живетъ. Самъ по себѣ человекъ безсиленъ защитить свою личную самостоятельность; только въ обществѣ можно найти достаточную охрану своей безопасности. Но если общественная жизнь для всякаго должна быть дорога, какъ необходимое условіе, безъ котораго невозможно его личное благосостояніе, то отсюда однакожъ не слѣдуетъ, какъ это казалось нѣкоторымъ софистамъ, что по натуральному закону, кто только совнаетъ въ себѣ достаточно силы для этой цѣли, можетъ стремиться къ преобладанію въ обществѣ надъ другими и къ употребленію исключительно въ свою пользу всѣхъ

¹⁾ Ibid. I, 11.

тѣхъ выгодъ и преимуществъ, какія только могутъ представиться смотря по условіямъ общественнаго положенія и по мѣрѣ достиженія господства надъ другими. Общество необходимо для счастья каждаго въ отдѣльности, но это еще не значитъ, что всякій въ правѣ, насколько возможно, пользоваться условіями общественной жизни исключительно для удовлетворенія своимъ эгоистическимъ желаніямъ и цѣлямъ. Между тѣмъ такое ложное стремленіе къ осуществленію личнаго благосостоянія при данныхъ условіяхъ общественной жизни, пользуясь этими условіями какъ средствомъ, побуждаетъ людей искать въ обществѣ власти, почетнаго положенія, не имѣя необходимыхъ для этого знаній и способностей; отсюда произтекаетъ стремленіе казаться тѣмъ, чѣмъ хотѣлось бы быть на самомъ дѣлѣ, но что оказывается превышающимъ силы. По Сократу, очевидно, общество должно быть такъ устроено, чтобы въ немъ каждый гражданинъ былъ на своемъ мѣстѣ, соотвѣтствующемъ его натуральнымъ силамъ и средствамъ. Поэтому въ выборѣ общественнаго положенія и дѣятельности каждый долженъ руководиться не просто желаніемъ лучшаго для себя, т. е. выгоднѣйшаго, съ чѣмъ соединяются различныя внѣшнія преимущества, каковы: богатство, почести, власть надъ другими, но соотвѣтствіемъ избираемаго своимъ силамъ. Лучшіе угодные богамъ люди суть между земледѣльцами тѣ, которые посредствомъ земледѣлія, между врачами тѣ, которые посредствомъ врачебнаго искусства, и въ числѣ государственныхъ людей тѣ, которые помощію государственнаго искусства дѣлаютъ свое счастье, а кто ничѣмъ не пріобрѣтаетъ себѣ счастья, тотъ бесполезенъ и не угоденъ богамъ¹⁾. Итакъ общественное призваніе каждаго гражданина, которое опредѣляется знаніями и способностями его, должно быть источни-

¹⁾ Xen. Mem. III., 9, 15.

• комъ его благосостоянія. Достиженіе счастья напр. посредствомъ земледѣлія значитъ очевидно наилучшее исполненіе этого дѣла тѣмъ, кто по своему положенію въ обществѣ призванъ къ нему. Итакъ во всякомъ общественномъ положеніи, при всякомъ родѣ дѣятельности есть возможность быть счастливымъ; для этого необходимо только, чтобы человѣкъ соотвѣтствовалъ своему призванію. Дѣятельность человѣческая въ обществѣ оцѣнивается въ этомъ случаѣ не на основаніи понятій выгоднаго, пріятнаго, желательнаго, а на основаніи понятія цѣлесообразности. Сравнивая между собою различнаго рода дѣятельности въ обществѣ и положенія, люди обыкновенно отдаютъ предпочтеніе однимъ предъ другими, смотря на то, что одна дѣятельность приноситъ больше выгодъ и соединяется съ большими внѣшними преимуществами, нежели другая. Сократъ же держится въ этомъ отношеніи совершенно иной точки зрѣнія, именно той, по которой для всякаго долженъ быть предпочтительнѣе именно тотъ родъ занятій, который удобоисполнимѣе для него, какъ болѣе другихъ соотвѣтствующій его силамъ и знаніямъ. Какъ вообще прекрасное и доброе суть такіа условныя понятія, которыми обозначается относительно совершенство вещи, соотвѣтствіе ее своему назначенію,¹⁾ такъ

¹⁾ Ibid. III., 8. Когда Аристиппъ спросилъ Сократа, не знаетъ ли онъ, что есть доброе, то Сократъ, зная, что если назвать какой либо определенный предметъ добрымъ, то тотъ же самый предметъ можетъ быть представленъ и какъ худой, а также зная, что во всякомъ случаѣ названія добраго заслуживаетъ то, что освобождаетъ насъ отъ страданій, отвѣчалъ такъ, какъ только можно было отвѣчать наилучшимъ образомъ на предложенный вопросъ: ты спрашиваешь меня, сказалъ онъ, знаю ли я что доброе противъ лихорадки? Нѣтъ. Или противъ глазной болѣзни? Также нѣтъ. Но можетъ быть противъ голода? Не знаю и противъ голода. Но если ты спрашиваешь, знаю ли я доброе, что не было бы добрымъ для чегонибудь, то я долженъ сказать, что не знаю и не ищу подобнаго добра. Когда Аристиппъ опять спросилъ Сократа, знаетъ ли онъ нѣчто прекрас-

и въ отношеніи къ человѣку, тотъ только можетъ по справедливости быть названъ прекраснымъ и добрымъ кто вполне соотвѣтствуетъ своему назначенію въ общественной жизни, въ чемъ бы оно ни состояло. Высшее положеніе въ обществѣ, высшія преимущества и благопріятныя условія жизни,—все это можетъ случайнымъ образомъ достаться кому-либо, но счастье не есть нѣчто случайное. Оно должно быть плодомъ усиленной, вполне цѣлесообразной дѣятельности посвященной обществу. Сократъ понималъ счастье какъ *ἰσχυρία*, а не какъ *ἔστωχα*. Когда нѣкто спросилъ Сократа, что составляетъ лучшее пріобрѣтеніе для человѣка, онъ отвѣтилъ: сдѣлать свое счастье. А когда тотъ спросилъ еще, признаетъ ли онъ обладаніе счастьемъ также пріобрѣтеніемъ, то Сократъ сказалъ: дѣлать и имѣть—это вещи совершенно различныя, ибо, если кто нибудь не ища находитъ необходимое для себя, то о такомъ человѣкѣ слѣдуетъ сказать, что онъ имѣетъ счастье; напротивъ, если кто посредствомъ мудрости и усилій достигнетъ чего либо добраго, тогда тотъ дѣлаетъ себѣ счастье²⁾.

Такъ какъ отъ всякой общественной дѣятельности требуется главнымъ образомъ соотвѣтствіе ея своему назначенію и только при этомъ условіи дѣятельность общественная, какъ бы повидимому ни была она малозначительна, можетъ привести полное счастье человѣку преданному ей, то и вообще требуется, чтобы человѣкъ соотвѣтствовалъ своему высшему назначенію, которое заключается въ господствѣ его высшей природы—разумности надъ низшею; иначе говоря—понятіе цѣлесообразности расширяется, начиная отъ частныхъ дѣятель-

ное, то Сократъ отвѣчалъ: и очень многое. Не есть ли все прекрасное между собою подобно? О пѣтъ, иное даже слишкомъ неподобно. Но какъ прекрасное можетъ быть неподобно прекрасному? Также какъ человѣку прекрасному въ бѣгѣ можетъ быть неподобенъ прекрасный въ кулачномъ боѣ....

²⁾ Ibid. III, 9, 14.

ностей въ обществѣ до оцѣнки жизни человѣческой вообще. Высшее, что есть въ человѣкѣ,—это его разумная душа. Поэтому только тогда жизнь человѣческая цѣлесообразна, когда она является выраженіемъ разумности, когда разумная природа господствуетъ надъ неразумными, слѣпыми стремленіями. Конечно, Сократъ не высказалъ этого требованія въ столь отвлеченной формѣ, тѣмъ не менѣе вся дѣятельность его направлена къ возбужденію въ обществѣ внутренней, духовной природы человѣческой и стремленія къ обнаруженію ея въ дѣятельности. Такъ въ разговорѣ съ ваятелемъ и живописцемъ Сократъ пытается выяснитъ тому и другому, какимъ образомъ помощію тѣхъ матеріальныхъ средствъ, которыми они располагаютъ въ своемъ искусствѣ, можетъ быть изображена духовная, внутренняя сторона человѣка, давая тѣмъ знать, что задача искусства состоитъ въ преимущественномъ изображеніи во внѣшнихъ видимыхъ формахъ невидимой душевной жизни¹⁾. Посредствомъ возбужденія внутреннихъ духовныхъ мотивовъ жизни Сократъ пытается облагородитъ даже такіа отношенія въ обществѣ между лицами различныхъ половъ, которыя заслуживаютъ полнаго отверженія и порицанія. Такъ въ знаменитомъ своемъ разговорѣ съ гетерою Феодотою повидимому даетъ совѣты о томъ, какими средствами лучше достигаются интересы ея специальности, какимъ образомъ слѣдуетъ ей привлекать къ себѣ любовниковъ; а между тѣмъ въ этихъ совѣ-

¹⁾ Ibid. III., 10.

тахъ обращается вниманіе на такія побужденія, которыя только и могутъ сообщить болѣе или менѣе благородный, гуманный характеръ самымъ безнравственнымъ отношеніямъ между людьми. Пришедши къ Θεодотѣ для того, чтобы видѣть ея красоту и замѣтивъ, что она имѣла на себѣ дорогую одежду, что мать ея также была богато одѣта и что сверхъ того толпа прислушницъ окружала ее, Сократъ спросилъ ее: скажи мнѣ, Θεодота, имѣешь ли ты поля? Нѣтъ, отвѣчала она. Но можетъ быть у тебя есть домъ, отъ котораго ты пользуешься доходами? Послѣдовалъ тотъ же отвѣтъ. Но чѣмъ же ты живешь? спрашиваетъ наконецъ Сократъ. Если ктонибудь, сдѣлавшись моимъ другомъ, дастъ мнѣ чтонибудь, то это и есть мой доходъ. Клянусь Герою, сказала Сократъ, это прекрасное имущество, Θεодота, и несравненно важнѣе имѣть стадо друзей, нежели быковъ и овецъ. Но, продолжалъ Сократъ, случай ли приводитъ къ тебѣ друзей подобно тому, какъ случайно налетаетъ комаръ, или же ты употребляешь для этой цѣли какоенибудь средство? Какое можетъ быть тутъ средство? О клянусь Зевсомъ, у тебя оно скорѣе можетъ быть, чѣмъ у пауковъ, а ты знаешь, что даже пауки дѣлаютъ охоту за своею пищею. Они ткутъ очень тонкую сѣть, и что туда попадетъ, тѣмъ и живутъ они. Итакъ ты мнѣ совѣтуешь, чтобы и я тоже соткала себѣ сѣть для ловли? Конечно; быть не можетъ, чтобы такая благородная дичь—друзья, давалась безъ всякаго искусства. Развѣ ты не видишь, что и менѣе важная охота, какъ напр. за зайцами, требуетъ не мало искусственныхъ средствъ. Но какими же средствами я могу ловить своихъ друзей? Вмѣсто собакъ тебѣ

нужно приобрести когонибудь, кто бы умѣлъ выслѣживать любителей прекраснаго и богатыхъ людей и, нашедши ихъ, умѣлъ бы сдѣлать такъ, чтобы они попали въ твою сѣть. Но какая же у меня есть сѣть? Во всякомъ случаѣ одну ты имѣешь и притомъ такую, которая очень уже испытана въ искусствѣ ловли—это твое тѣло. Но въ немъ есть другая—это душа, которая тебя научила очаровывать взглядомъ и увлекать словомъ и которая дѣлаетъ необходимымъ то, чтобы ты дружески принимала только тѣхъ, которые дѣйствительно къ тебѣ расположены, отвергая ищущихъ одного чувственнаго наслажденія, чтобы ты окружала заботами своего друга въ случаѣ болѣзни его, а когда онъ сдѣлаетъ чтонибудь прекрасное, то чтобы ты радовалась этому и чтобы ты отдавалась со всею душею тому, кто обнаруживаетъ истинную любовь къ тебѣ. ¹⁾ Вообще стремленіе къ счастью, благосостоянію, свойственное всякому человѣку, Сократъ соединяетъ существеннымъ образомъ съ нравственнымъ побужденіемъ къ постоянному усовершенію себя, указывая взаимную зависимость ихъ одного отъ другаго каждому изъ своихъ друзей и согражданъ въ предѣлахъ ихъ общественной дѣятельности. Высшее совершенство, болѣе или менѣе доступное всякому свободному человѣку, по Сократу, очевидно заключается въ дѣятельномъ проявленіи разумности, къ которому каждый долженъ стремиться въ условіяхъ своего положенія и общественнаго призванія. А потому здѣсь же, именно въ сознательномъ осуществленіи своего при-

¹⁾ Ibid, III, 11.

званія общественнаго, или какъ необходимая принадлежность этого разумнаго выполненія своего долга, или же какъ результатъ его, заключается также и высшее благо человѣка. Вотъ почему Сократъ постоянно представляетъ своимъ собесѣдникамъ, какъ достойное желаній, только то, что разумно. Отсюда тотъ утилитарный способъ разсмотрѣнія различныхъ сторонъ и вопросовъ, касающихся жизни практической, которому постоянно слѣдуетъ Сократъ въ своихъ собесѣдованіяхъ. Такъ онъ разсуждаетъ о пользѣ дружбы, убѣждаетъ быть воздержнымъ, побуждаетъ къ самообладанію, поставляя на видъ выгоды, которыми пользуется человѣкъ, привыкшій къ умѣренности и господству надъ собою, равнымъ образомъ убѣждаетъ въ необходимости приобрѣтенія знаній, обѣщая успѣхъ въ обществѣ, славу, честь только тому, кто свою дѣятельность выполняетъ сознательно. Понятіе полезности у Сократа впрочемъ несравненно шире обыкновеннаго. Полезное онъ отождествляетъ съ прекраснымъ и добрымъ въ общепринятомъ смыслѣ этихъ понятій, а какъ доброе и прекрасное состоитъ въ соответствіи вещи своему назначенію, относительно же человѣка заключается во всемъ, обнаруживающемъ разумность, то поэтому полезное въ смыслѣ Сократа тождественно съ разумнымъ. Полезность измѣряется у него не соответствіемъ съ эгоистическими желаніями, а согласіемъ съ требованіями разума. Такимъ образомъ и въ пониманіи счастья, какъ послѣдней цѣли человѣческой дѣятельности, руководящею точкою вѣрнія у Сократа служитъ то же требованіе самосознанія.

4) Мы показали до сихъ поръ, какъ Сократъ вызывалъ въ со-

временномъ ему обществѣ тѣ лучшія стремленія, которыя уже были даны въ идеалѣ доблестнаго мужа, выработанномъ греческою національною жизнію, въ пору ея естественнаго развитія. Всѣ указанныя выше черты этики Сократа, собственно говоря, ничего новаго не представляютъ, а только возстановляютъ въ сознаниі общества тотъ образъ мужественнаго, практически дѣятельнаго гражданина ¹⁾, всецѣло преданнаго интересамъ общества, образъ, который можетъ быть извлеченъ изъ множества отдѣльныхъ представленій, заключающихся въ мифахъ и повѣствованіяхъ древней греческой поэзіи. Въ этомъ отношеніи заслуга Сократа состоитъ единственно въ томъ, что онъ посредствомъ аналитической дѣятельности ума перерабатывалъ тотъ многосложный матеріалъ неопредѣленныхъ нравственныхъ идей, одобрительныхъ и неодобрительныхъ чувствъ и практическихъ стремленій, который заключался въ національномъ нравственномъ міровоззрѣніи, и посредствомъ этой критики матеріала, бывшаго въ общемъ употребленіи, и самъ выработывалъ и другимъ помогалъ извлекать изъ него ясныя, вполне опредѣленныя и отчетливый образомъ сознанныя жизненныя убѣжденія, защищая притомъ достоинство этихъ убѣжденій, выработанныхъ въ духѣ національной жизни противъ софистическихъ предположеній и догадокъ, не гармонировавшихъ съ ними. Поэтому можно сказать, что названіе

¹⁾ Ксенофонтъ говоритъ о Сократѣ: ἀρετὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἀεὶ διαλέγεται, σιωπῶν, τι εἰσέρχεται τι ἀσπέρει... καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότες ἤγειτο καλοῦς καὶ ἀγαθοῦς εἶναι. Mem. I, 1. 16.

національнаго мудреца, въ полномъ смыслѣ этого слова, какъ нельзя боже идетъ къ замѣчательной личности Сократа. Въ самомъ дѣлѣ, когда Сократъ требуетъ отъ современнаго ему общества добродѣтелей самообладанія, умѣренности, когда простую натуральную жизнь онъ изображаетъ какъ самую счастливую, если также онъ убѣждаетъ въ томъ, что служеніе благу общества не только не противорѣчитъ стремленію къ личному благосостоянію, напротивъ послѣднее заключается въ первомъ, то все это, какъ мы видѣли, не только не было чуждо національному сознанію грековъ, напротивъ прямо заключалось въ національныхъ идеальныхъ стремленіяхъ и убѣжденіяхъ, свойственныхъ первобытному характеру греческой жизни. Равнымъ образомъ и греческая педагогика, какъ мы видѣли, также была направлена главнымъ образомъ къ развитію добродѣтелей въ обществѣ: умѣренности, мужества, самообладанія и всецѣлой преданности общему благу. Такимъ образомъ требованіе самосознанія, которое также было высказано еще въ древнія времена въ извѣстномъ изреченіи *γυμνάσιον ἄνθρωπον*, во всѣхъ указанныхъ отношеніяхъ имѣетъ у Сократа только тотъ смыслъ, чтобы, не увлекаясь призрачною мудростію софистовъ, общество не забывало лучшихъ преданій, завѣщанныхъ ему прежнею жизнію. Сократъ только преобразовывалъ въ опредѣленные понятія тѣ неясныя представленія и побужденія, которыя, вслѣдствіе своей неясности, легко могли быть направляемы на совершенно ложный путь и даже извращаемы. Но въ слѣдствіе этой преобразовательной дѣятельности Сократа въ отве-

шеніи къ лучшимъ популярнымъ представленіямъ и стремленіямъ, несмотря на формальный характеръ ея, является въ первобытномъ идеалѣ мужественнаго и дѣятельнаго гражданина новая черта, которая собственно принадлежитъ Сократу, какъ его личная особенность, и которая составляетъ самую важную заслугу Сократа, въ высшей степени плодотворную по своимъ послѣдствіямъ для дальнѣйшаго историческаго движенія мысли. Эта новая черта есть возбужденіе той энергической умственной дѣятельности, вызванной потребностію въ обществѣ умственнаго образованія, первые, неопредѣленные и случайные опыты которыхъ мы видѣли еще у софистовъ. Сократъ является первымъ представителемъ критической и образовательной умственной силы не только потому, что онъ неутомимо возбуждалъ дѣятельность ея въ обществѣ, но въ особенности потому, что онъ первый развивалъ эту дѣятельность вполне сознательно, методически, именно въ направленіи, свойственномъ этой дѣятельности по самой ея природѣ и приводящемъ къ дѣйствительному знанію. Несмотря на то, что умственная дѣятельность Сократа сосредоточивается на вопросахъ практическихъ, въ отношеніи его къ этимъ вопросамъ, въ способѣ разсмотрѣнія ихъ и рѣшенія нельзя не видѣть преобладанія теоретическаго элемента. Всякій вопросъ его интересуется прежде всего какъ предметъ аналитической умственной дѣятельности. Сравнивая свое призваніе съ искусствомъ своей матери (повивальной бабки) въ томъ отношеніи, что и онъ также помогаетъ рожденію мыслей у другихъ, Сократъ даетъ этимъ знать,

что для него размышленіе о данномъ предметѣ, поддерживаемое методически развиваемымъ собесѣдованіемъ съ другими, само по себѣ имѣетъ необычайную важность. Теоретическая сторона является у Сократа до такой степени преобладающимъ мотивомъ, что онъ постоянно высказываетъ убѣжденіе въ томъ, что знаніе не только ведетъ къ добродѣтели, но само по себѣ оно уже есть добродѣтель. Въ самомъ процессѣ мыслящей дѣятельности для Сократа заключается основа и источникъ добродѣтельной дѣятельности. Эта особенность нравоучительной философіи Сократа имѣетъ такую важность для пониманія ея, а также дальнѣйшаго развитія нравственныхъ ученій, что необходимо остановиться на ней и тщательно разсмотрѣть причины и сущность ея.

(Продолженіе будетъ.)

П. Липицкій.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

О ПРОДОЛЖЕНИИ ИЗДАНИЯ ДУХОВНАГО ЖУРНАЛА ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

ВЪ 1871 ГОДУ.

Православный Собесѣдникъ, издаваемый при Казанской духовной Академіи, по распоряженію Святѣйшаго Синода, съ 1855 года, и выходявшій въ первые три года (1855, 1856, 1857) повременно въ четырехъ книжкахъ, а съ 1858 года выходящій ежемѣсячно по двѣнадцать книжекъ въ годъ, въ слѣдующемъ 1871 году будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ, съ 1-го января, *ежемѣсячно*, книжками, не менѣе 10 печатныхъ листовъ въ каждой.

Православный Собесѣдникъ раздѣленъ на двѣ половины, изъ которыхъ первая состоитъ *исключительно* изъ *приложений*, а вторая—*преимущественно* изъ оригинальныхъ статей, составляющихъ собственно *Православный Собесѣдникъ*.

Въ первой половинѣ, составляющей *приложенія* въ Православному Собесѣднику, будутъ помѣщаемы:

- 1) Дѣянія (акты) вселенскихъ соборовъ, *въ русскомъ переводѣ*, въ полномъ ихъ составѣ (VI всел. соборъ).
- 2) Толкованіе блаж. Теофилакта, архіепископа болгарскаго, на книгу Дѣяній апостольскихъ, *въ русскомъ переводѣ*.
- 3) Памятники древне-русской духовной письменности (оноччаніе «Проскинитарія» *Арсенія Суханова* и др.).

II

Каждое изъ упомянутыхъ приложений, по окончаніи, составить особую книгу, съ особыми—заглавнымъ листомъ, счетомъ страницъ и оглавленіемъ.

Примѣчаніе. Чтобы не раздроблять означенныя *приложенія* къ Православному Собесѣднику на мелкія части для помѣщенія всѣхъ ихъ въ каждой книжкѣ, но давать читателямъ болѣе цѣлостное чтеніе, помѣщается въ каждой книжкѣ по одному приложенію изъ означенныхъ выше, отъ четырехъ до пяти печатныхъ листовъ, такъ въ одной напр. книжкѣ—«Дѣянія вселенскихъ соборовъ», въ другой—«Толкованіе блаж. Оеофілакта», и такъ далѣе.

Во второй половинѣ, собственно въ *Православномъ Собесѣдникѣ*, будутъ помѣщаться статьи:

- 1) Догматическаго содержанія,
- 2) Нравственнаго содержанія,
- 3) Истолковательнаго содержанія,
- 4) Церковно-историческаго содержанія,
- 5) Другія, болѣе или менѣе подходящія къ утвержденной прежде святѣйшимъ Синодомъ программѣ *Православнаго Собесѣдника*, статьи духовнаго содержанія.

6) Журналы Совѣта Казанской духовной Академіи, вполне или въ извлеченіи.

Примѣчаніе. При обширности этой программы *Православнаго Собесѣдника*, и по небольшому объему книжекъ его, не всѣ означенныя здѣсь отдѣлы входятъ въ каждую книжку, но въ одной помѣщаются статьи по однимъ отдѣламъ, въ другой—по другимъ, и такъ далѣе.

Изъ двѣнадцати книжекъ этой второй половины журнала по окончаніи года, составитсѣ три тома *Православнаго Собесѣдника*, отъ 20 до 30 печатныхъ листовъ въ каждомъ, съ особыми—заглавными листами, счетомъ страницъ и оглавленіями.

III

Цѣна за полное годовое изданіе *Православнаго Собесѣдника* на 1871 годъ, со всѣми приложеніями къ нему, несмотря на увеличеніе платы за почтовую пересылку противъ прежнихъ годовъ, остается прежняя: *съ доставкою на домъ по г. Казани и съ пересылкою во всю мѣста Имперіи—*

СЕМЬ РУБЛЕЙ СЕРЕБРОМЪ.

Подписка принимается *въ Казани въ редакціи Православнаго Собесѣдника при духовной академіи.*

ИЗВѢСТІЯ ПО КАЗАНСКОЙ ЕПАРХІИ.

Съ 1867 года при «Православномъ Собесѣдникѣ» издается отдѣльное прибавленіе подъ заглавіемъ «*Извѣстія по Казанской епархіи*», которыя будутъ выходить и въ 1871 году, два раза въ мѣсяць, нумерами, по 2 печатныхъ листа въ каждомъ, убористаго прифѣта.

Цѣна «*Извѣстій*» для мѣстъ и лицъ *другихъ епархій и другихъ вѣдомствъ*: а) отдѣльно отъ «Православнаго Собесѣдника» *четыре руб.*, б) а для выписывающихъ и «Православный Собесѣдникъ» *три руб.* (всего за два изданія *десять руб.*) сер.—съ пересылкою.

Подписка принимается также *въ редакціи Православнаго Собесѣдника.*

ОБЪ ИЗДАНИИ ЕЖЕМѢСЯЧНАГО ЖУРНАЛА

„ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНІЕ“

ВЪ 1871 ГОДУ.

Изданіе журнала «Душеполезное Чтеніе», при помощи Божіей, будетъ продолжаемо въ 1871 году на прежнихъ основаніяхъ. Редакція постарается осягаться вѣрною своей первоначальной задачею—служить духовному и нравственному наставленію христіанъ, удов-

летворять потребности общеназидательнаго и общеповытнаго духовнаго чтенія.

ВЪ СОСТАВЪ ЖУРНАЛА БУДУТЪ ВХОДИТЬ ПОПРЕЖНЕМУ:

1) Труды, относящіяся къ изученію Св. Писанія. По этой части Редакція будетъ продолжать трудъ истолкованія церковныхъ чтеній изъ Св. Писанія, извѣстныхъ подъ именемъ *паремій*. 2) Статьи догматическаго и правоучительнаго содержанія. Въ нихъ не будутъ упускаемы изъ виду современныя явленія въ общественной жизни, согласныя или несогласныя съ ученіемъ и установленіями православной церкви. Иногда обсужденію этихъ явленій будутъ посвящаемы особыя статьи. 3) Разказы изъ общей церковной исторіи, и изъ исторіи русской церкви. 4) Воспоминанія о лицахъ, замѣчательныхъ по заслугамъ для церкви и по духовно-нравственной жизни. 5) Статьи относящіяся къ православному богослуженію. 6) Очерки изъ священной географіи. 7) Общеповытное духовно-поучительное изложеніе свѣденій изъ наукъ естественныхъ. 8) Описаніе путешествій къ святымъ мѣстамъ. 9) Миссіонерскія свѣденія. 10) Свѣденія и сужденія о расколѣ. 11) Разныя извѣстія и замѣтки.

Сверхъ того предположено продолжать изданіе древялю патерика, въ переводѣ съ греческаго, прерванное въ 1862 году.

«Душеполезное Чтеніе» попрежнему будетъ выходить ежемѣсячно.

Цѣна годовому изданію безъ доставки и пересылки—3 р.; съ пересылкою иногороднымъ и съ доставкою московскимъ подписчикамъ—3 р. 50 к.

Оставшіеся неразобранными полныя экземпляры «Душеполезнаго Чтенія» за 1862, 1863, 1864, 1865 и 1866 годы отпускаются по *два* рубля съ пересылкою; за 1867, 1868, 1869 и 1870 годы по *три* р. съ пересылкою.

Подписка на «Душеполезное Чтеніе» принимается: *Въ Москвѣ* въ домѣ редактора, священника Николаевской въ Толмачахъ церкви Василія Печалева; въ конторѣ университетской типографіи; у книгопродавцевъ: Соловьева, Глазунова, Ферапонтова и Салаева. *Въ*

С.-Петербургъ: въ книжныхъ магазинахъ Кораблева, Базунова и Глазунова.

Иностранцы благоволятъ относиться для подписки *исключительно* въ редакцію «Душеполезнаго Чтенія» въ Москвѣ.

Издатель и редакторъ, Священникъ *Василій Нечаевъ.*

О ПРОДОЛЖЕНИИ ИЗДАНІЯ „ВѢСТНИКА ЗАПАДНОЙ РОССІИ“

въ 1871 (девятомъ) году.

Я принялъ на себя изданіе „Вѣстника западной Россіи“ въ самую трудную для него эпоху. Разнородныя самопожертвованія помогли мнѣ пережить кризисъ этого изданія: у него явились со-трудники, оно, думаю, сдѣлалось содержательнѣе и войдетъ въ свои нормальные сроки,—въ будущемъ году надѣюсь поднять уровень его еще выше.

Вѣстникъ будетъ издаваться по прежней программѣ и въ прежнемъ объемѣ (12 книжекъ, около 12 лист.каждая).

Подписная цѣна 8 руб., а для сельскаго духовенства и волостныхъ правленій 6 руб., съ пересылкою.

Для избавленія меня отъ лишней затраты капитала, покорнѣйше прошу желающихъ выписывать это изданіе *ускорить подпискою*, адресуясь: въ редакцію Вѣстника западной Россіи, въ Вильнѣ, и прописывая адреса какъ можно разборчивѣе.

Редакторъ-издатель *И. Эрмицъ.*

П О Д П И С К А

на 1871 г.

„ВЕЧЕРНЯЯ ГАЗЕТА“

ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ.

Вслѣдствіе желанія гг. подписчиковъ, «Вечерняя Газета» съ 1 января 1871 года будетъ выходить ежедневно, не исключая дней, слѣдующихъ за праздниками. Всѣхъ нумеровъ въ теченіе года выд-

доть 350. Объемъ газеты остается прежній. Въ дни, слѣдующіе за праздниками, «Вечерняя Газета» будетъ выходить въ полулистовомъ форматѣ, а въ остальные дни, какъ и въ нынѣшнемъ году, въ листовомъ форматѣ. Съ 1 января 1871 года «Вечерняя Газета» будетъ печататься *совершенно новымъ* крупнымъ, четкимъ и убористымъ шрифтомъ.

Каждый номеръ «Вечерней Газеты» будетъ посылаться во всѣ города Россіи (съ доставкою на домъ, на мѣстѣ жительства подписчика) и за границу, въ бандероляхъ съ печатнымъ адресомъ каждого подписчика.

Подписка принимается въ главной конторѣ «Вечерней Газеты» въ С.-Петербургѣ, на углу Гороховой и малой Морской, въ домѣ Татищевой, и въ Москвѣ, при книжномъ магазейнѣ И. Г. Соловьева (на Страстномъ бульварѣ, д. Загряжскаго).

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА НА 1871 ГОДЪ СЛѢДУЮЩАЯ:

	Безъ перес. и доставки:	Съ достав. въ Петербургъ и съ пересыл. въ губерніи:
на годъ	6 р. — к.	8 р. — к.
» 6 мѣсяцевъ	3 » 25 »	4 » 50 »
» 3 мѣсяца	1 » 70 »	2 » 25 »
» 1 мѣсяць	65 »	85 »

Редакція покорнѣйше просить гг. иногородныхъ: 1) объявлять свои требованія *завлаюременно*, чтобы не испытать поздняго полученія газеты, такъ какъ заготовленіе бандеролой и печатныхъ адресовъ требуетъ времени; 2) присылать адреса, четко написанные, съ обозначеніемъ ближайшей къ подписывающемуся почтовой конторы, въ которой допускается раздача газетъ, губерніи и уѣзда, гдѣ она находится, и мѣста своего жительства, и 3) если кто желаетъ имѣть вмѣстѣ съ газетою билетъ на ея полученіе, заявлять объ этомъ въ своемъ требованіи, прилагая почтовую марку на пересылку билета.

Редакторъ и издатель К. Трубиловъ.

НОВАЯ КНИГА

ВЪ КАЗАНИ ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ И ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ.

СОЧ. Ф. Р. ГАССЕ.

Подъ редакцію профессора Казанской духовной Академіи
Н. Соколова.

ВТОРОЙ ТОМЪ.

Цѣна: безъ пересылки 1 руб., съ пересылкою 1 руб. 20 коп.

Желающие получить эту книгу могутъ обращаться съ своими требованіями въ Казань—къ профессору Академіи **Н. П. Соколову** и въ редакцію *Православнаго Собесѣдника*.

По тойже цѣнѣ (1 р. 20 к. съ перес.) можно выписывать и 1-й томъ этой книги.

Выписывающіе оба тома вмѣстѣ прилагаютъ за нихъ 2 руб. 30 коп. съ пересылкою.

Воспитанники духовно-учебныхъ заведеній получаютъ каждый томъ по 1 рублю и съ пересылкою.

ОБЪ ИЗДАНИИ

ПРАВОСЛАВНАГО ОБОЗРѢНІЯ

ВЪ 1871 ГОДУ.

Направленіе *Православнаго Обозрѣнія*, вѣдется, въ достаточной степени выяснилось предъ читателями какъ за одиннадцать лѣтъ его изданія вообще, такъ и въ частности за два послѣдніе года изданія подъ новой редакціей. Въ будущемъ намъ остается только возможно полнѣе раскрывать отдѣльныя стороны однажды поставленной задачи. Выясненіе истины Православнаго Христіанства въ примѣненіи къ требованіямъ современности, къ равнообразнымъ сферамъ и потребностямъ жизни, — сближеніе интересовъ религіозныхъ съ интересами общественными, духовной науки съ общею наукою, внутреннихъ вопро-

совъ Русской Церкви съ судьбами всего Христіанскаго міра, — живое сочувствіе къ пробужденію религіозныхъ интересовъ преимущественно въ нашемъ обществѣ, къ важнымъ реформамъ, постепенно предпринимаемымъ въ нашей церкви, — разъясненіе значенія этихъ начинаній, возможное въ предѣлахъ частной литературной дѣятельности, — отрѣшеніе отъ сословной исключительности во взглядахъ и стремленіяхъ при твердой преданности общему дѣлу Церкви: — вотъ главныя черты того литературнаго направленія, которому мы старались и будемъ стараться служить. Сочувствіе къ нашему дѣлу въ кругу людей, интересующихся религіозными вопросами, свободное сотрудничество въ нашемъ журналѣ представителей науки не только спеціально духовной, но и общей, такъ-называемой свѣтской, постоянное вниманіе къ *Православному Обзорнію* въ большинствѣ образованнаго духовенства даютъ намъ увѣренность въ твердости избраннаго пути. Въ новыхъ ожидаемыхъ условіяхъ нашей духовной печати и церковно-административнаго быта вообще мы надѣемся встрѣтить новыя удобства и болѣе широкую возможность для серьезнаго служенія литературнымъ словомъ великому дѣлу Православія.

Православное Обзорніе въ 1871 году будетъ издаваться по прежней программѣ, ежемѣсячно, книжками отъ 12 до 15 печатныхъ листовъ, подъ редакціею священника Г. П. Смирнова-Платонова, при постоянномъ участіи въ трудахъ редакціи священниковъ А. М. Иванцова-Платонова и П. А. Преображенскаго.

Въ составъ *Православнаго Обзорнія* будутъ входить:

- 1) *Статьи научно-богословскаго, нравственно-назидательнаго и церковно-историческаго содержанія.*
- 2) *Обзорніе замѣчательныхъ событій церковной жизни въ восточныхъ православныхъ церквахъ и западныхъ христіанскихъ обществахъ.*

3) *Статьи по практическимъ вопросамъ церковной жизни*—о положеніи церкви и ея отношеніяхъ къ государству и обществу, о призваніи и бытѣ духовенства, о современномъ положеніи духовно-учебныхъ заведеній, о задачахъ духовной литературы, о религіозно-правственномъ воспитаніи народа и т. п.

4) *Критическіе и библиографическіе обзоры* замѣчательныхъ явленій духовной науки и литературы—русской и иностранной.

5) *Извѣстія и замѣтки*: повѣйшія постановленія по духовному вѣдомству, извѣстія о состояніи православныхъ русскихъ миссій, лѣтопись духовно-учебной реформы, распоряженія о новомъ устройствѣ приходоѡ, внутренняя корреспонденція, письма изъ-за границы, славянская хроника, разныя извѣстія, библиографическій листокъ и т. п.

6) Въ *приложеніи*, по окончаніи перевода сочиненій Св. Иринея, будетъ печататься переводъ творенія Св. *Ипполита* «О философскихъ умозрѣніяхъ», или «Противъ всѣхъ ересей.»

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

Цѣна годоваго изданія *Православнаго Обзорнія* на 1871 годъ *шесть рублей 50 коп.*,—съ доставкою на домъ въ Москвѣ и пересылкою въ другіе города *семь руб. сер.*

Подписка принимается *въ Москвѣ, въ редакціи Православнаго Обзорнія, Остоженка, приходъ Новаго Воскресенія, д. свящ. Смирнова-Платонова*,—и у всѣхъ извѣстныхъ книгопродавцевъ въ Москвѣ и Петербургѣ.

Иногородные благоволятъ адресоваться съ своими требованіями прямо и исключительно: *въ редакцію Православнаго Обзорнія, въ Москвѣ*. Въ случаѣ неисправнаго полученія книжекъ, редація удовлетворять всѣ справедливыя жалобы подписчиковъ.

Подписка на Православное Обзорніе 1870 г., равно какъ и 1869 г., продолжается на тѣхъ же условіяхъ.

Редакторъ *Православнаго Обзорнія* съ 1869 года священникъ *Григорій Смирновъ-Платоновъ*.

О ПРОДОЛЖЕНИИ ИЗДАНИЯ ЖУРНАЛА

„РУКОВОДСТВО ДЛЯ СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ“

въ 1871 году.

Журналъ «Руководство для сельскихъ пастырей», издаваемый по благословенію Святѣйшаго Синода, при Киевской духовной семинаріи, продолжится и въ слѣдующемъ 1871 году, и начнетъ съ 1 января свой двѣнадцатый годъ.

Этотъ журналъ, избравъ однажды особенную цѣль — способствовать приходскимъ пастырямъ въ ихъ высокомъ служеніи строителей тѣнъ Божіихъ и въ многотрудной обязанности учителей народныхъ, а также быть органомъ ихъ дѣятельности, ихъ желаній и потребностей, будетъ имѣть въ виду эту цѣль неизмѣнно; поэтому и въ слѣдующемъ году онъ будетъ издаваться по той же программѣ и въ томъ же направленіи, какихъ держался до сихъ поръ.

Въ составъ «Руководства для сельскихъ пастырей», по программѣ, утвержденной Святѣйшимъ Синодомъ, будутъ входить:

I. Поученія къ простому народу различнаго содержанія: догматическаго, нравственнаго, церковно-обрядоваго и проч., а также извлеченія и выписки изъ твореній св. отцевъ, въ которыхъ говорится о священствѣ и которыхъ нѣтъ въ большей части церковныхъ библіотекъ.

II. Изслѣдованія о разныхъ церковныхъ и духовно-нравственныхъ предметахъ, пригодныя для приходскаго пастыря какъ въ церковной проповѣди, такъ и въ частныхъ его бесѣдахъ съ прихожанами.

III. Произведенія проповѣднической литературы прежняго времени, преимущественно тѣ, которыя отличаются своего рода современностію, простотою и общепонятностію.

IV. Оригинальныя статьи по части церковной, преимущественно отечественной исторіи, а также матеріалы, относящіяся къ ней, съ надлежащею ихъ обработкою. Изъ матеріаловъ избираются исключительно тѣ, которые по содержанію своему могутъ имѣть какое либо отношеніе къ потребностямъ священнаго или его пасты.

V. Замѣчанія, совѣты и наставленія, пригодныя священнику въ разныхъ случаяхъ его пастырской жизни и дѣятель-

XI

ности. И во 1-хъ, замѣчанія касательно отправления богослуженія, церковнаго благочинія, совершенія таинствъ, обращенія съ прихожанами, отношенія къ иноувѣрцамъ и въ особенности къ раскольникамъ и т. п. Во 2-хъ, замѣтки о характеристическихъ чертахъ простаго народа и о томъ, какъ пользоваться ими для успѣшнаго дѣйствованія на нравственность прихожанъ. Въ 3-хъ, свѣденія и благочестивыхъ мѣстныхъ обычаяхъ и учрежденіяхъ, а также о предрассудкахъ, суевѣріяхъ, противныхъ духу православной вѣры и Церкви, съ указаніемъ, когда нужно, историческаго происхожденія тѣхъ и другихъ. Въ 4-хъ, педагогическія замѣтки касательно обученія въ сельскихъ школахъ дѣтей прихожанъ и матеріалы для уроковъ въ этихъ школахъ. Въ 5-хъ, библиографическія статьи о вновь выходящихъ книгахъ, особенно пригодныхъ священнику, и замѣтки по поводу журнальныхъ статей, касающихся духовенства въ какомъ бы то ни было отношеніи.

Сверхъ того, иногда сообщаются: 1) общія замѣчательныя извѣстія, касающіяся русской Церкви и въ частности свѣденія о достойныхъ вниманія распоряженіяхъ, учрежденіяхъ и церковныхъ событіяхъ въ разныхъ епархіяхъ; 2) свѣденія о положеніи единоувѣрцевъ нашихъ въ Австріи и Турціи, и наконецъ 3) извѣстія и сужденія о замѣчательныхъ религиозныхъ явленіяхъ и перемѣнахъ въ католическомъ и протестантскомъ обществахъ.

Само собою разумѣется, что невозможно дать въ одинъ годъ полный объемъ всѣмъ указаннымъ отдѣламъ въ журналѣ, выходящемъ еженедѣльно, безъ опредѣленныхъ рубрикъ. Развитие того или другаго отдѣла указывается современными потребностями пастырей и пасомыхъ; поэтому главное вниманіе будетъ обращено на рѣшеніе такихъ вопросовъ, которые вызываются текущими обстоятельствами; впрочемъ, для того, чтобы журналъ нашъ могъ доставить приходскимъ пастырямъ руководительное и образовательное чтеніе не для одного только года, но и на будущее время, въ немъ не будутъ оставлены безъ вниманія и другія задачи его, обозначенныя въ программѣ.

Статьи постороннихъ сотрудниковъ, соответствующія цѣли и характеру изданія, будутъ помѣщены съ благодарностію и приличнымъ вознагражденіемъ.

«Руководство для сельскихъ пастырей» выходитъ еженедѣльно отдѣльными нумерами, въ 8-ю долю листа, въ объемѣ

отъ полтора до 2-хъ съ половною печатныхъ листовъ. Годовое изданіе составить три тома, каждый приблизительно отъ 30 до 35 печатныхъ листовъ, съ особеннымъ оглавленіемъ и особенною нумераціею страницъ.

Подписная цѣна на мѣстѣ 4 руб., а съ пересылкою во всѣ мѣста Россійской имперіи 5 руб. сер. Плата за журналъ по оффиціальнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ консисторій, духовныхъ правленій и благочинныхъ можетъ быть, по примѣру прежнихъ годовъ, разсрочена до сентября 1871 года.

Въ редакціи имѣются экземпляры «Руководства для сельскихъ пастырей» за 1861, 1863, 1865 и 1870 годы. Желающіе могутъ получать оныя въ бумажномъ переплетѣ, по обыкновенной цѣнѣ, съ пересылкою 5 руб. сереб. за исключеніемъ экземпляровъ 1861 и 1865 г., которые можно получать по 4 р. съ пересылкою.

Продаются изданныя ею слѣдующія книги:

1) Практическіе совѣты священникамъ при производствѣ слѣдствій по проступкамъ и преступленіямъ священно-и церковнослужителей. Цѣна 25 коп., съ пересылкою 35 коп.

2) Законныя требованія новыхъ судебныхъ установленій въ отношеніи къ лицамъ духовнаго званія. Цѣна 50 коп., съ пересылкою 60 коп.

Печатается и въ непродолжительномъ времени поступить въ продажу подробный «Указатель статей, помѣщенныхъ въ «Руководствѣ для сельскихъ пастырей» въ теченіе десяти лѣтъ, съ 1860 г. по 1869 годъ включительно». Цѣна 35 коп. съ пересылкою. Подписчики «Руководства для сельскихъ пастырей» на 1871 г. получаютъ этотъ «Указатель» безмездно.

Съ требованіями какъ на журналъ, такъ и на поименованныя книги нужно адресоваться въ редакцію «Руководства для сельскихъ пастырей», въ Кіевѣ.

Редакторъ, ректоръ Кіевской семинаріи,

архимандритъ *Ферапонтъ*.

Въ той же редакціи продаются слѣд. книги по слѣдующимъ цѣнамъ съ пересылкою:

- 1) *Историч. книги св. Писанія ветхаго завета*, въ русск. пер. съ евр., М. Гулева. Ц. 2 руб.
- 2) *Жизнь и творенія блаж. Авустина*. Ц. 50 коп.
- 3) *Бесѣды сельскаго священника*, 25 бесѣдъ. Ц. 50 к.
- 4) *Яковъ Косьмичъ Амфитеатровъ*. Ц. 75 коп.
- 5) *Беконъ Веруламскій*, Куно Фишера (съ портретомъ Бекона). Ц. 50 коп.
- 6) *Южно-русское проповѣдничество XVI и XVII вѣковъ*. Цѣна 60 коп.
- 7) *Христіанская наука, или основанія св. герминестики, твореніе блаж. Авустина*. Ц. 75 коп.
- 8) *Динамика вещества*, сочин. Вебера, перев. съ нѣмецкаго. Ц. 50 коп.
- 9) *О чинь православія*. Ц. 50 коп.
- 10) *О переводѣ св. Писанія на славянскій языкъ*. Цѣна 20 коп.
- 11) *Библейская хронологія*. Ц. 60 коп.
- 12) *Императоръ Θεодосій*. Ц. 30 к.
- 13) *Историческое обозрѣніе богослужебныхъ книгъ*. Ц. 60 коп.
- 14) *Польская грамматика*. Ц. 30 к.
- 15) *Императоръ Юстиніанъ и его заслуги для церкви*. Ц. 50 коп.
- 16) *Сочиненія студентовъ Кіевской духовной Академіи*. Т. I. Ц. 1 руб.
- 17) *Михаиль Керуларій*. Ц. 50 к.
- 18) *Соброній патріархъ іерусалимскій*. Ц. 40 к.
- 19) *Ученіе св. отцевъ подвижниковъ о благодати Божіей*. Ц. 50 к.
- 20) *О времени крещенія св. Ольги*. Ц. 30 к.
- 21) *Кіевъ съ его древнѣйшимъ училищемъ—академією*. Два тома. Ц. 3 р.

- 22) *Философія отцевъ и учителей церкви* (періодъ древнихъ апологетовъ христіанства). Ц. 2 р.
- 23) *Кто былъ первый митрополитъ кіевскій?* Ц. 25 в.
- 24) *Дневникъ протоіерея И. М. Скворцова.*
- 25) *Ветхозавѣтная исторія*, его же. Ц. 60 в.
- 26) *О богослуженіи правосл. церкви*, его же. Ц. 75 в.
- 27) *О видахъ и степеняхъ родства*, его же. Ц. 40 в.
- 28) *Изслѣдованіе о Талмудѣ*. Ц. 50 в.
- 29) *Очерки быта древнихъ евреевъ*. Ц. 70 в.
- 30) *Сборникъ изъ лекцій бывшихъ наставниковъ Кіевской дух. Академіи*, архим. Иннокентія, прот. И. М. Скворцова, П. С. Авсеньева (архим. Теофана) и Я. К. Амфиатрова. Ц. 3 р. 50 в.
- 31) *Пятидесятилѣтній юбилей Кіевской духовной Академіи, 28 Сентября 1869 года*. Ц. 1 р. 50 в.
- 32) *Голосъ правды, или слово подояннина къ братьямъ-католикамъ, жителямъ западныхъ губерній Россійской Имперіи*. Кіевъ. 1870 г. Ц. съ пересылкою 1 руб.
- 33) *О Богослуженіи воскресномъ и праздничномъ въ соединенной церкви Англій и Ирландіи*. Кіевъ. 1870 г. Ц. 30 коп.
- 34) *Книга для назидательнаго чтенія*. Изданіе второе. Ц. 1 руб.
- 35) *Апокрисисъ Христофора Филалета, въ переводѣ на современный русскій языкъ*. Ц. 3 р.
- 36) *Сборникъ статей для народныхъ школъ*. Ц. 50 в.
- 37) *Патріархъ Кириллъ Лукарисъ и его православнои церкви*. Ц. 75 в.
- 38) *Блаженный Августинъ, какъ психологъ*. Скворцова. Ц. 1 р.
- 39) *Послѣдніе дни жизни преосвящ. Филарета митрополита Московскаго*. Ц. 50 в.
- 40) *Земная жизнь Господа нашего Іисуса Христа*. Перев. съ нѣм. Х. Орды. Ц. 1 р.

Печатано по опредѣленію Совѣта Академіи.

Ректоръ А. Филаретъ.

ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1870.

ДЕКАБРЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:	стр.
I. Книга пророка Іереміи. Рѣчи 21—28; гл. XLIX, XXXVI, XLV, XXXV, X, 17—25; XXIV. (Переводъ съ еврейскаго.) - - -	177—192.
II. Протоколы засѣданій Совѣта Кіевской духовной Академіи - - - - -	1—44.
III. Польскій проповѣдникъ XVII вѣка іезуитъ Тома Млодзяновскій (Продолженіе) <i>Л. Мацѣевича</i>	457—567.
IV. Нравственныя и религіозныя понятія у древнихъ греческихъ философовъ. (Продолженіе). <i>П. Лишицкаго.</i> - - - - -	567—609.
V. Реализмъ въ области наукъ о духѣ и въ особенности о нравственности. (Изъ Эттингена) <i>Н. Зайцева.</i>	610—644.
VI. Споръ грековъ съ латинянами объ опрѣснокяхъ и квасномъ хлѣбѣ въ таинствѣ евхаристіи. <i>Архим. Августина.</i> - - -	644—770
VII. Объявленія.	
VIII. Творенія бл. Іеронима. (Переводъ съ латинскаго.) - - - - -	177—192.

КІЕВЪ.

Въ Типографіи Губернскаго Управленія.
1870.

Подписка принимается преимущественно **ВЪ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА ПРИ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**; а также въ Москвѣ у книгопродавца А. О. Оерапонтова, въ Петербургѣ у книгопрод. С. И. Литова.

Цѣна за годовое изданіе журнала (12 кн., не менѣе 15 печат. лист. каждая) 6 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 4 руб. 50 коп.

По той же цѣнѣ можно получать «ТРУДЫ» за 1869 годъ. Оставшіеся въ редакціи экземпляры «Трудовъ» за первыя девять лѣтъ (1860—1868) продаются по *три рубля съ пересылкою*.

Цѣна отдѣльной книгѣ «ТРУДОВЪ» 50 коп. съ перес.

Въ той же редакціи можно получать «ВОСКРЕСНОЕ ЧТЕНІЕ», еженедѣльный журналъ, съ XXVIII (1864—63) года предназначенный для народнаго образованія, и преимущественно для сельскихъ школъ. Цѣна за годовое изданіе текущаго (XXXIII) года (начинающееся съ Пасхи) и прошедшихъ XXX, XXXI и XXXII годовъ 4 руб. съ пересылкою, а безъ пересылки 3 р.

Въ той же редакціи продаются по уменьшенной цѣнѣ экземпляры «ВОСКРЕСНАГО ЧТЕНІЯ» за первыя 30 лѣтъ существованія журнала. Имѣются въ продажѣ слѣдующіе годы: I (1837—38), II (38—39), IV (40—41), V (41—42), VI (42—43), VII (43—44), X (46—47), XI (47—48), XII (48—49), XV (51—52), XVII (53—54), XVIII (54—55), XIX (55—56), XX (56—57), XXI (57—58), XXII (58—59), XXIII (59—60), XXIV (60—61), XXV (61—62), XXVI (62—63), XXVII (63—64), XXVIII (64—65), XXIX (65—66). Цѣна за экзем. каждаго года съ перес. 2 руб. Выписывающіе одновременно не менѣе 10 экземпляровъ «Воскреснаго Чтенія» прежнихъ годовъ платятъ только по 1 р. 50 к. за экземпляръ и получаютъ бесплатно «УКАЗАТЕЛЬ къ 25 годамъ Воскреснаго Чтенія». Цѣна Указателю отдѣльно—50 коп.

ПОЛЬСКІЙ ПРОПОВѢДНИКЪ XVII ВѢКА ІЕЗУИТЪ ООМА МЛОДЗЯНОВСКІЙ.

(Продолженіе.)

Изъ представленныхъ образцовъ проповѣди Млодзяновскаго читатель, надѣмся, успѣлъ довольно познакомиться съ его своеобразнымъ экзегезисомъ. Мы сказали, что въ немъ, въ этомъ экзегезисѣ, заключается вся сущность казнодзѣйскаго художества изучаемаго нами польскаго проповѣдника. Поэтому намъ предстоитъ теперь сгруппировать, указать тѣ черты, какими характеризуется экзегетико-гомилетическая метода Млодзяновскаго.

Однимъ изъ употребляемыхъ имъ приѣмовъ приличіе всего идетъ названіе *схоластическихъ*. Они непосредственно выходили изъ того желанія проповѣдника, о которомъ мы не разъ уже говорили, и которое было тогдашней казнодзѣйской модой, именно изъ желанія занять любопытство слушателей, заинтересовать ихъ вниманіе загадочностію, замысловатостію, или остроуміемъ рѣчи, поразить ихъ неожиданностію какого-нибудь положенія или какого-нибудь вывода. Всѣ эти, такъ дорого цѣнившіяся въ тотъ вѣкъ, качества рѣчи Млодзяновскій рѣшился добывать въ священномъ Писаніи. И вотъ онъ, намѣренно устраняя прямой и ясный смыслъ этого Писанія, непосредственно дающійся здоровому пониманію, всегда старается найти въ немъ нѣчто загадочное, замысловатое, нежн-

данное. На всякій фактъ священной исторіи, на всякое изреченіе священнаго писателя у проповѣдника нашего сейчас же готово какое нибудь курьезное недоумѣніе, какое нибудь остроумное возраженіе, при разрѣшеніи котораго ему всегда хочется поразить слушателя какимъ либо рѣзкимъ сближеніемъ. Проповѣдникъ обращаетъ вниманіе на такіе стороны дѣла, выдумываетъ такіе комбинаціи мыслей и предметовъ, какія никогда и въ голову немогутъ придти прямо смотрящему на вещи и правильно разсуждающему человѣку и какихъ можно ожидать только отъ ума, глубоко закалившагося въ разныхъ схоластическихъ измышленіяхъ. Разумѣется, что для всего этого проповѣдникъ дозволяетъ себѣ самое псамовѣрное паслѣе надъ св. Писаніемъ, самыя послѣдшппя патяжп его смысла. Въ рукахъ Млодзяновскаго св. Писаніе обращается въ послушнѣйшее орудіе, которое онъ гнетъ въ ту сторону, въ кабую только хочется его прихотливымъ казнодѣльскимъ планамъ.

Самымъ обыкновеннымъ и постояннымъ выраженіемъ такого насильственнаго и искусственнаго отношенія Млодзяновскаго къ св. Писанію служатъ курьезные, замысловатые, занимательные, но въ сущности иногда до вѣс plus ultra пустѣйшіе вопросы, какіе проповѣдникъ измышляетъ по побуду того или другаго мѣста св. Писанія. Въ выдумываніи такихъ вопросовъ и въ такомъ или другомъ разрѣшеніи ихъ примѣнительно въ современной дѣйствительности Млодзяновскій видимо поставляетъ всю соль своего казнодѣльскаго остроумія.

Намѣреваясь, напр., разсказывать въ одномъ словѣ о раѣ и о паденіи прародителей, проповѣдникъ говоритъ: «Люди теперь съ большою охотою посѣщаютъ сады. Но поелику на нихъ находятъ иногда искушеніе скорѣе идти въ садъ, чѣмъ на проповѣдь, то я помирю такое противорѣчье.

*) Проповѣдь говорена была въ маѣ на праздникъ св. Войцѣха.

Вы пойдете въ садъ, но вмѣстѣ съ этимъ будете и на проповѣди; заведу я васъ въ садъ, лучше котораго ничего не представляла вся древность, не представила ничего и новыя итальянскіе и французскіе сады. Но чтобы вамъ дорогою не было скучно, для этого я однимъ предложу загадку, а другимъ отгадаю, что они думаютъ. Предложу загадку мужьямъ: какой мужъ первый послушалъ своей жены?—Я увѣренъ, что вы отгадаете это, но только боюсь, чтобы, отгадавши, кто нибудь не прибавилъ еще и своего кое-чего.—Я это договариваю, а между тѣмъ кто нибудь уже и думаетъ себѣ, отгадавши: *«да и ошибся»*, т. е. первый на свѣтѣ мужъ Адамъ послушалъ Евы, *да и ошибся*, ибо потерялъ чрезъ это рай. Это загадка. Но и я, съ своей стороны, отгадаю, что думаютъ теперь жены. «Давно уже были, думаютъ онѣ, тѣ времена, когда Адамъ засматривалъ въ руки Евѣ. Ева что хотѣла, то и ѣла и только огрызки давала Адаму, которые этотъ принималъ еще съ благодарностію. Теперь напротивъ мы всѣми силами стараемся, чтобы столъ былъ какъ столъ, кушанье какъ кушанье,—а они все ворчатъ. А что хуже всего, теперь не Адамъ смотритъ намъ въ руки, а мы должны смотрѣть мужьямъ за всѣмъ.» Но, дайте покой всѣмъ этимъ разнымъ мыслямъ, и посмотрите лучше на прекрасный садъ.» и пр. ¹⁾).

Въ другомъ мѣстѣ, рассказывая о сотвореніи человѣка, Младзяновскій говоритъ: «За наше сотвореніе честь и хвала Тебѣ, Господи!. Но, хоть и со смиреніемъ, но все же намъ прилично пожаловаться на Тебя предъ Тобою же за то, что Ты сотворилъ насъ изъ самаго ничтожнаго вещества: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae*—изъ грязи земной. Если Ты уже, Господи, захотѣлъ сотворить насъ изъ земли, то нужно было сотворить насъ изъ какого-нибудь твер-

¹⁾ I, 82.

даго и драгоценнаго металла. А то лѣпишь насъ изъ грязи, говори по человѣчески, пачкаешь себѣ руки, а мы должны доставлять воды для умовенія, и какой же воды? Воды слезъ, скорбя о множествѣ нашихъ слабостей. Почему же въ самомъ дѣлѣ Господь не сотворилъ насъ изъ какогонибудь металла? Говорить богатый человѣкъ: »Еслибы я былъ золотымъ, или по крайней мѣрѣ серебряннымъ, тогда всѣ говорили бы: о, мой золотой! А то теперь едва услышитъ это словцо.« Милый богатый! Не желай быть сотвореннымъ изъ золота. Чего ты лучше хочешь: чтобы украли чтонибудь изъ твоихъ вещей, или тебя самого? Да и вообще легче всего потерять себя самого. Ктому же какойнибудь пьяница, желая достать водки, урѣзавъ бы для этого кусокъ твоей жены, или твоего дитяти; а это была бы невознаградимая потеря. Говорятъ люди военные: »О еслибы Господь сотворилъ насъ желѣзными,—не нужно было бы ни сбруи, ни панцыря, ни пишака.« Но, господа войны, если вы теперь тяжелы на подъемъ, трудно васъ упротить; то что было бы, если бы вы были желѣзными? Говорятъ обжоры: »Еслибы Господь сотворилъ насъ мѣдными, тогда объѣлся бы себѣ человѣкъ и ничего ему не завредило бы, облизался бы себѣ каждый день, а голова, однако, не болѣла бы, а теперь съѣсть человѣкъ немного этихъ милыхъ овощей, фруктовъ, какъ вдругъ болитъ желудокъ, какъ вдругъ лихорадка, горячка. А еслибы желудокъ былъ мѣдный, то ничего подобнаго не было бы.« Но лучше довольствуйтесь, люди, не мѣднымъ желудкомъ. Господь хотѣлъ, чтобы аппетитъ былъ въ вашей собственной волѣ и чтобы вы владѣли имъ. Ктому же помните и то, что еслибы вы были мѣдными, давно бы уже Рѣчь Посполитая Польская приказала наковать изъ васъ худой монеты—шеляговъ.« ¹⁾

¹⁾ II, 78—79.

Разсказывая о насыщеніи І. Христомъ пятью хлѣбами нѣсколькихъ тысячъ человѣкъ, проповѣдникъ задаетъ и рѣшаетъ между прочимъ такіе вопросы: »Почему Господь нашъ приказалъ принести къ себѣ эти хлѣбы—*afferte illos mihi hinc?* (Мате. 14, 18). Развѣ не могъ Господь, и не коснувшись ихъ, сдѣлать ихъ многочисленными? Неужели Ты, Господи, не довѣряешь апостоламъ? Ну, положимъ, Іуда нехорошій человѣкъ; но другіе всѣ хорошіе же. Ктому же, Господи, и люди будутъ жаловаться на тебя. Потому что паны, слѣдуя Твоему примѣру, тоже будутъ приказывать все приносить къ себѣ, ни на кого не стануть полагаться.»

»Въ чьихъ рукахъ размножался хлѣбъ,—въ рукахъ ли только І. Христа или въ рукахъ учениковъ? »На этотъ вопросъ Младзяновскій отвѣчаетъ такъ: »*Гостатъ* говоритъ, что и въ рукахъ учениковъ размножался. Для Христа было бы тяжело самому наготовить такъ много кусковъ хлѣба: *Frangere toties laboriosum erat.* Ктому же Христось и временемъ дорожилъ; не желалъ Онъ, чтобы слишкомъ долго за столомъ сидѣли. А то послѣ говорили бы на Него: »И! какъ долго Господь сидитъ и пируетъ себѣ съ своими гостями!« А это дѣйствительно могло случиться, еслибы одинъ только Господь служилъ при столь обширномъ столѣ.»

»Что значить, что послѣ насыщенія осталось еще двѣнадцать корзинъ кусковъ? Почему не осталось пяти только, то есть, сколько было и хлѣбовъ? А если уже нужно было, чтобы ихъ осталось больше, то пусть бы каждый вѣшій имѣлъ и несъ свои куски. Не хотѣлъ Господь, чтобы каждый несъ свои объѣдки. Господу не показалось хорошимъ, вѣжливымъ дѣломъ наѣсться и еще домой забрать остатки.»

»Почему не хотѣлъ Христось, чтобы, послѣ насыщенія всѣхъ пяти тысячъ народа, не осталось дѣлыхъ пяти хлѣбовъ?

Развѣ не было бы большимъ чудомъ еслибы Христосъ сдѣлалъ, чтобы послѣ насыщенія въ рукахъ ѣвшихъ образовался изъ кусковъ цѣлый хлѣбъ? Каждый тогда могъ бы говорить съ удивленіемъ: »Насъ пять тысячъ накормлено пятью хлѣбами, между тѣмъ съ маленькаго кусочка въ моихъ собственныхъ рукахъ выросъ цѣлый хлѣбъ. Я самъ чувствовалъ и видѣлъ это«. Или почему Господе не сдѣлалъ и такъ, чтобы въ рукахъ cadaго апостола изъ кусковъ выросъ хлѣбъ, въ глазахъ народа? Вотъ почему хотѣлъ Господь, чтобы хлѣбъ остался въ кускахъ, а не цѣлымъ: убогіе матери часто такъ отказываютъ своимъ дѣткамъ, когда они просятъ хлѣба: »подожди, милое дитя, пѣть еще початаго«. И хозяйинъ часто говоритъ своему работнику: »подожди, я прежде для себя почну хлѣбъ«. Да работникъ и самъ не посмѣетъ отрѣзать себѣ краюшку когда хлѣбъ еще цѣль... Подобнымъ образомъ и здѣсь. Еслибы у cadaго апостола остался хлѣбъ цѣлый, тогда, въ случаѣ кто попросилъ бы: »дай мнѣ этого хлѣба, отрѣжь его немного для меня,«—апостоль легко могъ бы отговориться: »о, милый братъ, нехочется начинать, жаль надрѣвывать, чтобы невыдохся; я думаю хранить его подольше«. Но когда остались куски, тогда, еслибы въ случаѣ пришелъ одинъ изъ накормленныхъ и сказалъ: »прошу одинъ кусочекъ хлѣба, я занесу его мнѣ, дѣткамъ,«—апостоль не имѣлъ бы уже чѣмъ отговориться. Могло случиться и такъ: Идутъ апостолы между людьми... Ихъ спрашиваютъ: что это вы несете? »Куски.«—»Чтожь это за куски? Мы прежде никогда невидывали васъ съ кусками«. Апостолы отвѣчали: »это куски чудесные«...—»Какъ чудесные? Какое жъ было чудо?«—»Нашъ учитель накормилъ пять тысячъ человекъ пятью хлѣбами, а кусковъ по старому—смотрите какъ много!« Тогда каждый началъ бы упрашивать: »будь же такъ добръ, милый апостоль, дай и мнѣ одинъ кусочекъ, пусть и я его попробую«. Если бы хлѣбъ остался цѣлымъ, то расчот-

еще продолжается. Для чего жъ это св. Іоаннъ, говоря о свадьбѣ, употребилъ слово обоюдное, выражающее время настоящее и прошедшее, слово, показывающее, что свадьба еще какъ будто и продолжается, но вмѣстѣ съ тѣмъ какъ будто уже и кончена? Можно вывести отсюда много правоученія. Думаешь ли жениться, — женись же скоро, чтобъ свадьба была какъ бы уже прошлою: *nuptiae factae sunt*. Отлагать свадьбу — значитъ завѣдомо вдаваться въ совершенно лишніе расходы. Меньше потерялъ тотъ, кто уже кончилъ. И еще правоученіе: свадьба хоть есть, но она уже дѣло прошлое, *factae sunt*, ибо всякое мірское удовольствіе можетъ проходить, быть, но не существовать. Намъ духовнымъ тоже наука: нехорошо бывать на свадебныхъ пирахъ, и не нужно оправдываться въ этомъ случаѣ примѣромъ І. Христа, потому что Онъ, хотя и былъ на свадьбѣ, но какъ будто и не былъ, ибо и сама свадьба хоть и была, но какъ будто уже и не было ея, какъ будто уже она и кончилась¹⁾.

Въ гомилиі на праздникъ Игнатія Лойолы, объясняя слова І. Христа къ ученикамъ: *Ite, ecce ego mitto vos sicut agnos inter lupos* — идите, я посылаю васъ какъ овецъ среди волковъ, Младзяновскій задаетъ такой вопросъ: «А не лучше ли было бы, Господи мой, назвать учениковъ своихъ волками? Овцы боятся и убѣгаютъ волка; неправда и грѣхи бѣгутъ отъ евангельскаго ученія. Ты, Господи, левъ — *leo de tribu iuda*. Ученики твои должны уподобляться Тебѣ. Но волкъ болѣе похожъ на льва, чѣмъ овца. Но Господь говоритъ: будьте какъ овцы — *sicut agnos*. Овца, хорошо ли ей, дурно ли, погода или непогода, — постоянно напѣваетъ латинское слово *bene*. А волкъ что? *голдъ нь*, — воетъ; *наѣлся*, — опять воетъ. Потому-то славянскій языкъ отъ *бытъя* и назвалъ его *солкомъ*. Кто уче-

¹⁾ III, 32.

никъ Христовъ, тотъ агнецъ, за все bene dicit—благословляетъ Бога, а волю и въ счастіи, и въ несчастіи—все воетъ, все недоволенъ» ¹⁾).

Въ гомиліи о страданіяхъ Господнихъ по поводу словъ Евангелія: et assumpto Petro et duobus filiis Zebedaei, проповѣдникъ говоритъ: «называешь ты, св. евангелистъ, Іакова и Іоанна сынами Зеведея. Почему же не вспоминаешь и о матери ихъ? Такъ то, видно, не только въ Польшѣ, но и въ св. Евангеліи, хотя каждый человѣкъ имѣетъ отца и мать, но достоинство получаетъ отъ отца—filiis Zebedaei» ²⁾).

По поводу словъ: Asserta aqua, lavit (Пилать) manus—говоритъ: «При умываніи обыкновенно употребляютъ мыло. Почему Евангеліе говоритъ, что Пилать умылся только водою, и о мылѣ ничего не упоминается? Вѣроятно потому, что мыло этотъ судья оставилъ своей жемѣ, или потому, что онъ не хотѣлъ показать даже вида несправедливости. Мыломъ обыкновенно трутъ руки: о, пусть же судья не трутъ своихъ рукъ! Когда кто нибудь проиграетъ справедливое дѣло, то обыкновенно говорятъ: его смыли бѣдняжку... Пусть же судъ не будетъ такимъ, чтобы мылъ невинныхъ» ³⁾).

Разсказывая въ другой гомиліи объ изгнаніи І. Христомъ изъ храма продающихъ и купующихъ, Млодзяновскій говоритъ: «Св. Лука вообще написалъ, что Господь началъ выгонять продающихъ и купующихъ, а св. Маркъ присовокупляетъ, что Господь и столы съ деньгами пораскидывалъ (Марка 11. 15). Для чего это Господь нашъ разсѣялъ и разсыпалъ не самыя деньги, но столы, на которыхъ лежали деньги? Этимъ Господь далъ примѣръ тѣмъ монашескимъ орденамъ, которые не берутъ

¹⁾ IV, 168. Подъ волнами Млодзяновскій разумѣетъ здѣсь диссидентовъ.

²⁾ III, 357.

³⁾ III, 444.

въ руки денегъ. И Христось, желая разсыпать деньги, не прикоснулся къ нимъ, но переверотилъ только столы»¹⁾ и в этой

Объясняя въ одномъ словѣ первый стихъ 11-го псалма: *Salvum me fac Deus, quoniam defecit sanctus, quoniam diminutae sunt veritates a filiis hominum*, проповѣдникъ обращаетъ вниманіе на послѣднюю половину стиха: *diminutae sunt veritates* — уменьшились истины, и спрашиваетъ: *что это за уменьшенные истины?* На этотъ довольно загадочный вопросъ проповѣдникъ отвѣчаетъ, видимо желая похвастать школярскимъ остроуміемъ, такъ: «Латинское слово *veritas* по цѣлѣ свѣдѣнія. Присмотримся же къ уменьшенію латинскаго слова *veritas* и польскаго *prawda*. Произнося по складамъ слово *veritas*, имѣемъ три слога: *ve-ri-tas*. Начнетъ кто говорить правду, начнетъ съ слова *ve-* сейчасъ же или самъ не посмѣетъ идти дальше, стѣсняясь разными приличіями и почтеніями, или же другіе зажутъ ему ротъ. Вотъ и останется одно начало недоконченной правды: *ve-*. Теперь спроси латинщика, что значитъ *ve-*? Латинщику и въ голову не придетъ, что это начало слова *veritas*, а потому онъ отвѣтитъ, что *уже* значитъ *бѣда*. Исповѣдуется какой нибудь умникъ-высочка: почтенный и разумный священникъ сейчасъ же начнетъ говорить ему правду, а кающійся недопускаетъ его до этого и начинаетъ еще съ нимъ переговаривать: «я вѣдь тоже имѣю своихъ духовниковъ, совѣтовался и я съ людьми достойными» и проч., и умоляетъ духовника, хоть и справедливо началъ говорить. И вотъ опять останется начало уменьшенной правды, но вмѣстѣ съ тѣмъ начнется и *бѣда* — *vae* для совести. Начнетъ проповѣдникъ говорить правду, — оскорбится, прибавитъ ему молчать, станутъ убеждать его: «дѣло идетъ о церкви, дѣло идетъ о васъ, вѣнужно такъ осторожно говорить правду.»

И опять останется начало недоконченной правды *vae* — *бѣда*. Я

¹⁾ I, 386.

заключаю отсюда, что вообще трудно найти правду на свѣтѣ; рѣдкій можетъ довести, договорить ее до конца. Теперь при-смотримся къ уменьшенію польскаго слова *prawda*. Мы вѣдемъ, что польское слово *prawda* составлено изъ *prawo* и *da*. Иногда бываетъ, что правъ не соблюдаютъ, конституціи забываютъ, какъ бы вовсе небыло правъ и законовъ. Что жъ тому за причина? А то, что осталось только *da*—дай, вошло въ моду только *da*—дай, а правъ и неспрашивай, а тѣмъ болѣе правды: *diminutae sunt veritates* *)).

Говоря въ одномъ словѣ о сотвореніи Евы изъ ребра Адамова, проповѣдникъ задаетъ и рѣшаетъ такіе вопросы: «почему не сотворилъ Богъ Евы отломавши частичку головы Адамовой? почему не сотворилъ изъ руки, или изъ ноги? почему Господь нашъ сотворилъ одного только Адама и одну Еву? почему не сотворилъ этихъ Евъ больше?»

Въ бесѣдѣ на праздникъ Іоанна Крестителя, объясняя праздничное евангеліе о Захаріи и Елисаветѣ, Младзьяновскій рѣшаетъ, между прочимъ, такіе вопросы: «Если ты, Захарія, видѣлъ ангела, то имѣешь за что благодарить Бога, а мы также имѣемъ съ чѣмъ поздравить тебя. Но не видѣлъ ли ты тамъ и бѣса какогонибудь? И предъ престоломъ Господа Бога нашего сатана то же вѣдь стоялъ. А не имѣлъ ли ты, Захарія, какогонибудь лекаря, какогонибудь медика, который бы чтонибудь посовѣтовалъ тебѣ насательно твоей нѣмоты?» Говоря о посѣщеніи Богородицей Елисаветы, Младзьяновскій спрашиваетъ: «а не лучше ли было, Дѣво Богородице, нареченная Царица неба и земли, призвать къ себѣ Елисавету, или написать къ ней письмо?» **)—Изясняя притчу о мытарѣ и фарисеѣ, спрашиваетъ: «какъ эти двое прибыли въ храмъ—пѣш-

*) I, 141.

**) IV, 59—60.

комъ, или повозкой? Если повозкой, то какихъ имѣли лошадей?»¹⁾—Говоря о Преображеніи Господнемъ, спрашивается между прочимъ: «почему эти одежды были бѣлы какъ свѣтъ, почему не бѣлы какъ молоко, какъ полотно, или какъ самый лучший батистъ? не говорю уже—какъ бумага, ибо ея въ то время еще не было»²⁾.—Изъясняя слова Иисуса Христа: *vos estis sal terrae*, говоритъ между прочимъ: «хорошо, Господи, почтилъ Ты учениковъ своихъ, когда назвалъ ихъ *солью*. Но почему, Господи, Ты не назвалъ ихъ *сахаромъ, медомъ*?»³⁾.

Въ рѣшеніяхъ на эти и всѣ другіе подобные имъ вопросы Младяновскій непремѣнно измышляетъ какойнибудь нравственный смыслъ, какойнибудь практическій урокъ. Какъ мы уже говорили, догматическія толкованія рѣдко встрѣчаются у Младяновскаго, но все таки встрѣчаются. Отвѣтивши на извѣстный вопросъ множествомъ самыхъ разнообразныхъ практическихъ примѣненій и жизненныхъ сближеній, проповѣдникъ иногда вставляетъ и какойнибудь догматическій отвѣтъ на него. При этомъ, у него всегда имѣется въ виду какойнибудь изъ специальныхъ догматовъ католичества. Такъ, по поводу словъ ангела къ мирноносцамъ: *Ite dicite discipulis ejus et Petro* (Марк. 16, 7), проповѣдникъ говоритъ между прочимъ: «Ангель Господень! развѣ Петръ не считается между учениками?... «Идите и скажите двѣнадцати ученикамъ, что Христосъ возсталъ изъ мертвыхъ».—Но Петръ тоже ученикъ, значитъ и до него дойдетъ эта новость?—Однако ангель говоритъ: *discipulis ejus et Petro*. Такъ-то и самъ ангель почитаетъ Петра, заискиваетъ его ласки и благоволенія, чтить въ немъ папу: не упоминая о другихъ ученикахъ, Петра онъ называетъ по имени»⁴⁾. Въ го-

¹⁾ I, 418.

²⁾ I, 386.

³⁾ IV, 506.

⁴⁾ III, 350.

миліи о страданіяхъ Господнихъ по поводу словъ евангелиста Луки: *avulsus est ab eis quantum jactus est lapidis* (22, 41), говорить: «развѣ ты, св. Лука, не могъ употребить какогонибудь другаго сравненія, кромѣ этого: удалися отъ нихъ на вершеніе камнемъ? Развѣ нельзя было сказать: на нѣсколько шаговъ, на выстрѣль изъ лука? Вѣроятно вотъ почему св. Лука употребилъ помянутое сравненіе: въ это время сталъ ему передъ глазами, пришелъ на память Петръ, прозванный отъ камня, отъ пращи; сталъ также и Христось, Который также есть камень—*petra autem erat Christus* (камень же бѣ Христось)¹⁾. Вотъ эти два камня и напомнили св. Лугѣ сравненіе отъ камня.

Въ *совопросничествѣ* состоитъ общій и неизмѣнный характеръ схоластическихъ приемовъ Младзяновскаго при толкованіи св. Писанія. Намъ поражаетъ въ этомъ совопросничествѣ, съ одной стороны, крайняя неестественность и иногда пустота самыхъ вопросовъ, посредствомъ которыхъ проповѣдникъ, такъ сказать, ставитъ извѣстные предметы рѣчи изъ темной, невѣдомой и не подозрѣваемой области, или, говоря еще опредѣленнѣе, изъ положительной иногда немислимости выдвигаетъ ихъ на свѣтъ Божій и представляетъ благосклонному вниманію и любопытству слушателей; съ другой стороны, намъ поражаетъ въ немъ такая же крайняя искусственность и доходящая иногда просто до чудовищности насильственность тѣхъ выводовъ, какіе строятъ проповѣдникъ изъ предлагаемыхъ вопросовъ. Это схоластическое насиліе въ словѣ (казаньи) проявляется нѣсколько иначе, чѣмъ въ гомиліи. Тогда какъ въ гомиліи проповѣдникъ не задается никакимъ особеннымъ пред-

¹⁾ 111, 362.

метомъ рѣчи, а просто беретъ по порядку стихи очереднаго евангелія и сыплетъ по поводу каждаго изъ нихъ многочисленными вопросами и рѣшеніями, въ которыхъ разглагольствуетъ о всевозможныхъ матеріяхъ, въ словѣ онъ поставляетъ себѣ цѣлью доказать извѣстное опредѣленное *предпріятіе* — извѣстную тему, которую напередъ выводитъ и торжественно провозглашаетъ въ приступѣ. Для подтвержденія этой темы онъ выискиваетъ разныя *доказательства и доводы*, и тутъ у него встрѣчается столько курьезной и неестественной напряженности, столько схоластическаго остроумичавья, что его церковное слово изъ области назиданія переходитъ въ область комическаго балагурства. Въ гомиліи вась озадачиваютъ часто неестественныя *положенія* (вопросы) и выводы, здѣсь же въ словѣ (казанья) вычурные доводы, какіе приводитъ Младзьяновскій при развитіи темы своего *казанья*, выводимой въ приступѣ. Уже съ приступа начинается эта натянутасть. Здѣсь проповѣдникъ чаще всего старается съ разу поразить своихъ слушателей какою нибудь неожиданностію. Взавши разъ, напри-мѣръ, за текоть слова Евангелія: *Vade prius reconciliare* — иди прежде помирись (Матѣ. 5, 24), онъ такъ начинаетъ одно свое слово: «выиди изъ церкви не одинъ и другой, а тотъ и тотъ, этоть и этоть». Проповѣдникъ, разумѣется, производитъ при этомъ соотвѣтствующіе жесты. Слушателя поражены такимъ безцерембннымъ приглашеніемъ и обидаются, что-то дальше будетъ. Продѣржавши ихъ нѣсколько секундъ въ нетерпѣвіи, проповѣдникъ продолжаетъ: «За что же это? А такъ Христось приказалъ.. О, не одинъ такой есть въ храмѣ, что, поссорившись съ кѣмъ нибудь, доселѣ еще съ нимъ не помирился. А между тѣмъ Христось приазываетъ, хотя бы такой былъ и въ храмѣ, хотя бы положилъ уже и приношеніе на алтарь: иди прежде и помирись.— Но кто нибудь изъ вась замѣтитъ при этомъ: «ахъ, пожалуйста, пусть не выходятъ. Христось

приказываетъ выйти только въ такомъ случаѣ, еслибы кто приносилъ жертву: *si ergo offers munus tuum*. А они не дѣлаютъ никакихъ жертвъ и приношеній. Они съ неохотою кладутъ даже въ тотъ кошелекъ, съ которымъ ходятъ и просятъ подавнiя на церковь. Поэтому къ нимъ не можетъ относиться помилуемое приказанiе Господне. Ну, а съ другой стороны, милый ксенже кавнодзѣю, еслибы вышли изъ храма всѣ тѣ, которые сердятся на когонибудь, а въ особенности тѣ, на которыхъ ктонибудь сердится, то не осталось бы никого и въ церкви, и тогда къ кому бы ты говорилъ свое слово?—И то правда. Поэтому стойте, не уходите. А я тѣмъ временемъ хоть пемного заочую васъ не слѣшкомъ далеко откладывать примиренiе, доказывая, что прощающiй своимъ врагамъ и любящiй ихъ этия самымъ производитъ чудо, дѣлается евангелтургомъ, чудотворцемъ. Пусть это будетъ *ad maiorem Dei gloriam* *)).

Въ другой разъ, взявши текстомъ слова Иисуса Христа: *Non potestis Deo servire et mammonae* (Матѣ. 6, 24), Младяновскiй начинаетъ свое слово такъ: «нѣтъ на свѣтѣ пановъ!..»—Сказавши это, проповѣдникъ самъ же сейчасъ даетъ вамъ знать, какое дѣйствiе должно было произвести на его слушателей такое неожиданное для тогдашней Польши заявленiе. «Не одинъ изъ васъ, продолжаетъ проповѣдникъ, станетъ сейчасъ же противорѣчить этому и еще страшать меня: «если тотъ или другой его милость узнаетъ объ этомъ, оскорбится, тогда будетъ плохо».—Но я таки свое твержу: нѣтъ пановъ на свѣтѣ и доказываю это вотъ какъ: нѣтъ на свѣтѣ никого, кто бы не служилъ, а кто служить, тотъ уже не пань.—Эти мои новыя слова покажутся, быть можетъ, еще болѣе обидными; потому что предъ вашими глазами и мыслями такъ много

*) I. 287.

людей, которые никому совершенно не служат, которые имѣютъ множество слугъ, но сами не слуги. Но я спрошу васъ объ этихъ людяхъ: служатъ ли они, по крайней мѣрѣ, Господу Богу нашему? Если не служатъ, то они—невольники ада; а если служатъ, то я выигралъ дѣло: нѣтъ, значить, пановъ на свѣтѣ, всё служить.—Да, нѣтъ никого на свѣтѣ, кто бы не служилъ. Но не всё служить одному господину. Есть два господина: одинъ—Богъ, а другой мамона; одинъ Творецъ, а другой—деньги. Въ настоящемъ словѣ я буду отговаривать васъ отъ службы мамонѣ, отъ службы богатствамъ. Пусть» и проч. ¹⁾.

Слово на праздникъ Срѣтенія Господня (текстъ: *dies purgationis Mariae* Лук. 2, 22) Мюдзяновскій вачинаеть такъ: «Прощайте! буду я сегодня говорить слово, но только не здѣсь. Начальство здѣшняго дома Божія будетъ, разумѣется, сердиться на меня за то, что я обманулъ его; ибо можно было въ такомъ случаѣ пригласить для сказыванія проповѣди другаго когонибудь, а не меня, и я думаю, что это даже доставило бы слушателямъ большую пріятность и удовольствіе, чѣмъ сколько я могъ бы доставить имъ даже при усиленномъ трудѣ. Тѣмъ не менѣе предъ начальствомъ придется, видно, извиниться, а съ словомъ идти дальше.—Но вы спросите: «куда же я пойду съ своимъ словомъ? всѣ каеэды уже заняты, никто не уступитъ своей».—Сохрани Богъ, не думаю я никого сгонять съ каеэды, не думаю перебивать мѣста достойнѣйшему. Нѣтъ, тамъ за городомъ есть у меня одна пустая и не занятая каеэда—именно каеэда въ храмѣ Іерусалимскомъ. Въ немъ теперь отправляются приміціи ²⁾, на которыхъ священникъ—Богородица Дѣва приноситъ свою жертву—приво-

¹⁾ II, 82—89.

²⁾ *Przymiucie*—первая литургія, которую служатъ въ костелѣ новопоставленный священникъ.

ситъ воплощенное Слово Отцу Небесному. Вотъ на этихъ-то приміціяхъ и хочу я говорить свою проповѣдь. Думаю, что не доставлю я этимъ огорченія хотъ и старцу Симеону, послушаетъ меня охотно и Анна Фануилева. Если угодно, то и вы пожалуйте туда со мною на проповѣдь.—Я знаю, тѣ, которымъ эта дорога покажется слишкомъ далекой, а между тѣмъ они уже сдѣлали кой-какія приготовленія къ наступающей масляницѣ,—откажутся отъ предлагаемаго мною путешествія. Но они, навѣрно, полюбятъ узнать по крайней мѣрѣ, какая будетъ тема, проповѣди, матерія моеѣ проповѣди. Вѣрно они такъ думаютъ: «сегодня день очищенія Пресв. Дѣвы, значить проповѣдь будетъ объ очищеніи Пресв. Дѣвы».—Нѣтъ, предоставляю я говорить объ этомъ другимъ проповѣдникамъ болѣе высшимъ, мудрымъ и благочестивымъ,—а я, какъ грѣшникъ, буду говорить о грѣшникахъ, именно я буду доказывать, что Пресв. Дѣва есть очищеніе грѣшниковъ. Пусть и проч. ¹⁾).

Нерѣдко также проповѣдникъ думаетъ сразу занять своихъ слушателей тѣмъ, что выставляетъ на видъ какое нибудь повидимому неравѣршимое недоумѣніе, какое нибудь странное не подозрѣваемое противорѣчіе, или же тѣмъ, что измышляетъ какое нибудь недоразумѣніе, будто бы поставляющее его, проповѣдника, въ нерѣшительность, что дѣлать, какъ поступить...

Такъ, взявши текстомъ слова фарисея: *non sum sicut coeteri*, Млодзяновскій слѣдующимъ образомъ строитъ приступъ одного своего слова: «Смирись юристика, т. е. наука права и суда, смиришь и ты, св. теологія. И наука права ошибается, да и св. теологія сегодня какъ будто что-то не такъ мыслить. Я докажу это изъ вышшняго евангелія. Наука права учить: «суди преступника по его собственному совнанію, особенно

¹⁾ IV, 498.

когда это сознание добровольное. Сознается кто въ какомъ нибудь проступкѣ, и карай его по заслугамъ». Чтожъ, вышѣшнее евангеліе подтверждаетъ ли такое ученіе? Нисколько! Смотрите, вотъ показанія явнаго грѣшника: онъ добровольно признался, что согрѣшилъ, провинился: *Deus, esto propitius mihi peccatori!* Значить нужно его осудить, наказать?—Что же евангеліе?—Евангеліе приказало опубликовать, провозгласить: *evasis—невиненъ, ex quo liber—вышелъ свободнымъ изъ всего, descendit justificatus.* Такъ-то ошибается наука права. Но смотрите, ошибается какъ будто немного и св. теологія. Она учитъ, что на исповѣди нужно вѣрить кающемуся. Сегодня двое пришло на исповѣдь: одинъ изъ нихъ, фарисей, говоритъ: «слава Богу—*Deus, gratias ago tibi—я не нечистый, не неправедный*».—Что же, приказываешь ему вѣрить, св. теологія?—А приказываю, потому что онъ сказалъ это на исповѣди.—Другой, напротивъ, исповѣдывается такъ: «согрѣшилъ, провинился, прошу эпитиміи».—Значить, нужно считать его виновнымъ?—Нужно!—Ошибаешься, св. теологія, ошибаешься!.. Не имѣетъ онъ никакого грѣха: *descendit justificatus*, не нужно уже ему эпитиміи, уже онъ оправданъ. Смотрите какъ трудно знать людей! На нихъ ошибаются даже право и св. теологія. Пусть кто захочетъ говорить о себѣ, пускай кричатъ о немъ и другіе: *non est sicut coeteri*,— все это можетъ оказаться невѣрнымъ. Титулъ: *ne est* какъ *druides* постоянно ходилъ съ фарисеемъ; однако фарисей остался все таки фарисеемъ. Потому я покажу въ настоящемъ словѣ, какаѣ это трудная наука узнавать людей» ¹⁾).

Въ словѣ на праздникъ Вознесенія Господня, взявши текстомъ слова евангелія Марка *assumptus est* (16, 19), проповѣдникъ разрѣшается такимъ приступомъ: «При дурномъ и доб-

¹⁾ I, 391.

рый испортится. Что можетъ быть хуже несогласія, котораго полонъ свѣтъ? И напротивъ, что лучше, что прекраснѣе слова Божія? *Vocum Dei verbum*—Но, думается, что, при несогласіи въ свѣтъ, и слово Божіе разрознилось, разошлось само съ собою. *Впрую* или *credo* говорить: *ascendit in caelum*—Христосъ взошелъ на небо, а Дѣянія Апостольскія замѣчаютъ: о, не такъ! не *ascendit*, но *elevatus est*—вознесенъ. Св. Маркъ съ своего мѣста твердитъ иначе: *assumptus est*—взятъ. Развѣ это одно и то же: вступить—*ascendit*, и быть взятымъ—*assumptus est*? Кто вступаетъ, тотъ входитъ самъ собою, а кого подносятъ, тотъ требуетъ подпоры. Вотъ и спорать между собою *credo*, Евангеліе и Дѣянія Апостольскія, разсуждая о вознесеніи Господнемъ. Это легко приспособить къ правамъ. Вступить иной въ какуюнибудь почетную должность, сдѣлаетъ *ascensum*, *ascendit*—вступить пышно вслѣдствіе своихъ собственныхъ заслугъ и достоинствъ: люди сейчасъ же перевернутъ дѣло и начнутъ твердить: «это ему вонъ тотъ помогъ—*assumptus*, вотъ чья это протекція, напрасно его возвысили—*elevatus est*»; а никто не хочетъ признать, или рѣдкій признаетъ, что онъ достоинъ былъ этого. Можно впрочемъ вывести отсюда и такой совѣтъ: «хочешь выскочить высоко—*ascendit*, нужно, кромѣ собственныхъ заслугъ, запастись и любовію другихъ, чтобы они тебѣ помогали, подносили: *elevatus est*. Св. Августинъ говоритъ, что подъ словами: *elevatus est*, *assumptus est* разумѣются услуги со стороны ангеловъ при вознесеніи Господнемъ. Можно здѣсь разумѣть, наконецъ, и это: Господь такъ любилъ землю, людей, что хотя и взошелъ на небо—*ascendit*, но какъ будто насильно; нужно было его отрывать, отбирать отъ насъ: *elevatus*, *assumptus*. Но я лучше останавливаюсь вотъ на чемъ: Господь нашъ взошелъ на небо, но какой? *elevatus*—поднесенный, *assumptus*—возвышенный! Поэтому въ настоящемъ словѣ я выставлю вамъ ростъ Иисуса Христа, доказывая, что, восходя послѣ своихъ

страданій на небо, онъ выросъ, сталъ выше ростомъ. Пусть это» и пр. ¹⁾).

Въ другомъ мѣстѣ, взявши текстомъ изъ череднаго евангелія о нѣкоемъ царедворцѣ (*quidam regulus*) слова: *et vocabat eum* (Іоан. 4, 47), Младзьяновскій говоритъ въ приступѣ: «Не знаю какъ титуловать тебя, царедворецъ. Говорить ли наискрѣпнѣйшій? Но первое мѣсто и высшій титулъ ты долженъ уступить королямъ, потому что ты только царедворецъ. Тѣмъ болѣе незнаю—величать ли тебя величествомъ; потому что, возлѣ тебя не *majestas*, но *egestas*. Не слишкомъ много тратишь ты на лекарей, хоть и для собственнаго сына. Отъ одной простой женщины больше досталось медникамъ, чѣмъ отъ тебя: та потеряла на нихъ все свое имѣніе, а ты надѣнешся на чудеса. Но неприлично намъ духовнымъ убивать время распросами о титулахъ. Довольно съ насъ и того, какъ называлъ его св. Іоаннъ: *quidam regulus*. Что же значить, что этотъ царедворецъ тратился не на лекарей, а на чудеса?—Быть можетъ, слыша, что, фарисеи запрашивали Господа Іисуса на обѣдъ, что подчивалъ его Маттеей, приглашалъ Закхей, угощала Марса, и онъ поэтому просилъ Господа на пиршество? Не просилъ. Господь могъ расположить его къ этому, но не расположилъ! Могъ разрѣшить себѣ пойти на обѣдъ хоть бы и не къ израильтянину, но не разрѣшилъ! Не хотѣлъ Господь Іисусъ, чтобы чудеса покупались у него хлѣбомъ-солью. Не хотѣлъ также творить застольныхъ чудесъ. Господь думалъ, что сообразно съ положеніемъ, которое онъ избралъ себѣ на свѣтѣ, неприлично было ему пользоваться угощеніями хоть бы и у самого царедворца. Въ такомъ случаѣ, царедворецъ, нужно было послать Господу какую нибудь милостыню. А если тебѣ было стыдно мало давать, а много дать ты не могъ, то нужно было

¹⁾ IV, 25—26.

послать что нибудь Іудѣ, какъ дѣлопроизводителю Господню, какъ эконому апостольскому. Но и этого не сдѣлалъ царедворецъ. Надулся онъ, вѣроятно, на своихъ экономахъ: «больше они, думалъ онъ, берутъ себѣ, чѣмъ выдаютъ. То, что я пошлю, не дойдетъ до рукъ Господнихъ, не пойдетъ на апостоловъ». Правду говоришь ты, царедворецъ. Этотъ Искаріотъ былъ воръ—*fug erat*; имѣлъ онъ деньги—*et loculos habens*, а между тѣмъ ученики Господни должны были срывать колосья, ѣсть зерна, живиться съ чужаго. Что же ты сдѣлаешь, царедворецъ, въ заботахъ о выздоровленіи твоего сына? Вѣдь милостыня много значить у Бога. Нѣтъ, этотъ царедворецъ не пошелъ дорогою милостыни, но пошелъ дорогою просьбы, дорогой молитвы: *rogabat*, и получилъ чего хотѣлъ: *filius tuus vivit*. Поэтому я буду доказывать, какъ много значить просьба, молитва: *rogabat* ¹).

Теперь посмотримъ, какіе доводы вымышлялъ Младзяновскій при развитіи темы своихъ проповѣдей.

Для того, чтобы доказать провозглашаемую въ приступѣ тему проповѣди, проповѣдникъ останавливается на какомъ нибудь библейскомъ фактѣ, или библейскомъ изреченіи. Большею частію онъ любилъ избирать для этой цѣли факты. Но какъ факты, такъ и изреченія избираются имъ большею частію такіе, которые не имѣютъ ни малѣйшаго отношенія къ провозглашенной темѣ и никакимъ образомъ не доказываютъ ея. Проповѣдникъ какъ будто нарочно не обращаетъ вниманія на такіе факты, которые сами, такъ сказать, запрашиваются ему по прямому соотношенію съ темою; онъ какъ будто стыдится называть дѣло тѣмъ, чѣмъ оно легко и лучше всего могло бы быть доказано. Всю силу своего проповѣдническаго остроумія онъ составляетъ въ томъ, чтобы доказать известную мысль

¹) II, 199—200.

тѣмъ, что повидимому только доказываетъ а въ сущности и на самомъ дѣлѣ вовсе недоказываетъ и не можетъ доказать ея. Въ тонѣ рѣчи проповѣдника такъ и слышится при этомъ мотивъ, который лучше всего формулировать, кажется, въ такомъ видѣ: «пустяки, ничего не стоитъ доказать какуюнибудь мысль тѣмъ, что легко и на самомъ дѣлѣ доказываетъ ее. Нѣтъ; ты докажи ее тѣмъ, что повидимому вовсе недоказываетъ ея. А я докажу. Вотъ слушайте только.» Теперь можно представить себѣ, сколько проповѣдникъ долженъ былъ употребить самаго безцеремоннаго насилія надъ смысломъ библейскихъ фактовъ и изреченій, припоминаемыхъ его остроуміемъ. Для того, чтобы покрыть и сгладить естественно происшедшіе отъ такой постановки дѣла логическіе скачки и пробѣлы, для того, чтобы изобрѣсти мысль, которая послужила бы благопріятнымъ мостомъ для мыслей послѣдующихъ, не имѣвшихъ бы, въ противномъ случаѣ, никакой возможности появиться на свѣтъ Божій, онъ пускаетъ въ ходъ всю изворотливость своего схоластическаго мышленія, и въ особенности часто всю свою необычайную эрудицію. Маневры въ родѣ слѣдующихъ: «такое-то мѣсто въ еврейскомъ, или въ другомъ какомънибудь текстѣ, читается вотъ такъ,» или: «такая-то глава, такой-то параграфъ, толковникъ, отецъ объясняетъ его вотъ этакъ» служатъ у проповѣдника постояннымъ средствомъ для комбинаціи такихъ мыслей и предметовъ, соотношенія между которыми никакъ нельзя было повидимому предполагать,—средствомъ, пользуясь которымъ Млодзяновскій смѣло беретъ доказывать тѣмъ угодно что угодно. Разумѣется въ доказательствахъ такого рода не много было убѣдительности, и эту послѣднюю могъ находить и дѣйствительно находилъ въ нихъ только тотъ вѣкъ, которому такъ нравилась калейдоскопическая игра мыслей и понятій. На доказательствахъ Млодзяновскаго лежитъ столь извѣстная печать схоластическихъ доказательствъ вообще. Они не затрогиваютъ существа предмета, о

которомъ идетъ рѣчь, а довольствуются только формальною логическою правильностію посылокъ и заключеній.

Сказанное нами всего лучше можно видѣть изъ примѣровъ. Въ одномъ словѣ Мюдзяновскій взялся доказывать такую тему: тотъ только настоящій господинъ, кто дѣлаеть другимъ добро. Съ этою цѣлю онъ обращаетъ вниманіе на тотъ фактъ, что Иисусъ Христосъ вознесся на небо на облакахъ: *Nubes susceperunt ab oculis eorum*. «Задаю себѣ, говоритъ Мюдзяновскій, такой вопросъ: почему это Господь нашъ вознесся на небо именно на облакѣ, а не другимъ какимъ нибудь образомъ? Развѣ Господь нашъ не сидѣлъ на Херувимахъ: *Qui sedet super Cherubim*? Развѣ онъ не имѣлъ во свѣтъ себя многочисленнаго сонма св. отцовъ, которыхъ вель съ собою на небо? Почему же Господь не приказалъ имъ взять Его подъ руки и нести? Люди бѣдные, угнетенные будутъ такъ отвѣчать: «хоть то херувимы и ангелы, однакоже и имъ не всегда головы топчуть. Господь часто воссѣдаетъ на нихъ, но даетъ и имъ также иногда покой и вмѣсто нихъ употребляетъ какое нибудь малое облачко: *nubes susceperunt*. О, когда бы и на нашихъ головахъ не ходили такъ часто! Велико было милосердіе у Господа нашего. Не заставилъ онъ двигаться Адама: «Адамъ-то старикъ; пусть себѣ отдохнетъ». Не заставилъ онъ двигаться и Авраама: «вѣдь онъ порядочно таки намахался саблей, нужно взять и то во вниманіе. А Іоаннъ Креститель, обличая Ирода, потерялъ изъ-за-меня и голову; поэтому нужно и ему дать отдыхъ.» Господа и хозяева такъ будутъ говорить: «Какъ это нехорошо безъ хозяина въ домѣ! Вотъ, говоря почеловѣчески, на время только отлучился Господь нашъ съ неба,—а ужъ тамъ и безпорядокъ: Господь хочетъ возвратиться,—не на чемъ. Хочетъ Господь ѣхать, не выслана подвода. Вотъ онъ и приказываетъ облачку везти себя. А между тѣмъ, пока Господь хозяйничалъ на небѣ—въ своемъ домѣ, были у него и повозки: *currus gloriae Dei*, были и возницы: *quatuor animae*. А какъ позабавился немного на

землѣ, не засталъ дома ни порядка, ни достоюлной чести для себя. Такъ-то, порядокъ и господинъ одно и тоже; хозяинъ изъ дому, — и порядокъ изъ дому. Слуги при господинѣ—слуги, а безъ господина сами дѣлаются господами.» Люди духовные скажутъ: «Когда Христосъ шелъ съ земли на небо, когда разставался съ этимъ свѣтомъ, то вотъ ничего съ собою не взялъ кромѣ малаго облачка: *nubes suscepit eum*. Такъ-то, люди богатые и сильные, не думайте, что вы свои богатства заберете на тотъ свѣтъ: все здѣсь останется.»

Но *Эжуменій* помянутое мѣсто: *nubes suscepit eum* толкуеть, *сообразно съ моими предпріятіями*, такъ: *Nube tanquam vehiculo usus est Christus, quia Dominus*: потому Господь воспользовался облакомъ вмѣсто повозки, что онъ Господь. Но, позвольте, какъ господство выражается этимъ облакомъ? А припомните себѣ слова псалма 88: *quis in nubibus aequabitur Domino*—кто сравнится съ Господомъ въ облакахъ?—Чтожь изъ этого? А нашъ *Лиранъ* думаетъ, что подъ облаками разумѣется здѣсь милосердіе Господа Бога нашего, которымъ никто съ нимъ сравниться не можетъ. Облака—это предметъ, доставляющій добро, пользу: *nubes, a sole illustratae, illuminant*—облака, освѣщаемыя солнцемъ, и сами свѣтятъ; значить облака—предметъ дѣлающій добро; *pluendo irrigant et foecundant*—орошаютъ и оплодотворяютъ землю, значить опять дѣлаютъ добро. Вотъ потому-то облако и приняло Господа нашего, что Господь милостивъ и благъ. Поэтому-то, тотъ для меня его милость, кто дѣлаеть добро, тотъ господинъ, кто милосердъ: *nube tanquam vehiculo usus est Christus, quia Dominus.*»

Доказавши такъ блистательно *свое предпріятіе*, Младяновскій припомнилъ себѣ по ассоціаціи другой аналогическій фактъ библейской исторіи, именно тотъ фактъ, что пророкъ Ілія взять на небо не на облакѣ, а на колесницѣ. Пророкъ-

никъ видимо радъ представившемуся случаю доказать еще болѣе свое предпріятіе и e contrario. «Задаю себѣ, говорить онъ, другой вопросъ: почему это за Господомъ пришло только облако, а за Иліею колесница и кони?—Люди такъ будутъ говорить: «чѣмъ больше господинъ, тѣмъ меньше онъ наряжается, меньше заботится о блескѣ, о виѣшности; господиномъ дѣлается не одежда, а власть. На одежду имѣють одинаковое право и владѣтели, и подданные; но въ томъ неравенство между ними, что приказываютъ первые, а слушаютъ послѣдніе. Панованье шьетъ не рука портваго, а власть. Въ господинѣ унаешь господина по его достоинству и благородству. Пусть тамъ себѣ Иліа употребляютъ дивныя колесницы — *carrus igneus* и дивныхъ коней — *et equi ignei*; для господина въ этомъ мало нужды.» Но помянутый *Экуменій*, сообразно съ *моими предпріятіями* приводитъ такую причину: *Elias vero igne, quia servus*—Иліа потому поѣхалъ съ этого свѣта на огненной колесницѣ, что онъ слуга. Постараюсь лучше выяснитъ вамъ толкованіе *Экуменія*. Иліа это былъ пророкъ, который, поссорившись съ Ахаавомъ, наслалъ на цѣлое царство великое несчастіе, наслалъ голодь. Но, Иліа, ты поссорился съ однимъ Ахаавомъ: чѣмъ же виноватъ бѣдный народъ? Пожалуйста помиритесь Ахаавъ съ Иліей, а Иліа съ Ахаавомъ. Черезъ вашъ раздоръ гибнетъ цѣлый край, чрезъ васъ нельзя ни сѣять, ни пахать. Нѣтъ, я вижу не господинъ ты, Иліа: *quia servus*, ибо ты немилосердь. Ахаавъ посылаетъ на Илію часть своего войска, а онъ что? Разсердившись, взялъ да и попаллъ этихъ воиновъ огнемъ, низведеннымъ съ неба. «Иліа! чѣмъ же виноватъ солдатъ, когда дѣлается то, что ему приказываютъ? Лучше нужно было спалитъ Ахаава, обратитъ въ пепель жену его Іезавель, а ты вмѣсто этого сердиться на подданныхъ. Эти войны моглибъ пригодиться послѣ противъ филистимлянъ, противъ непріятелей народа Божія. Вашъ раздоръ уменьшаетъ войско: оно гибнетъ дома, вмѣсто того чтобы на

войнѣ губить непріателя ¹⁾). Недобрый ты, Илія! ты слуга, а не его милость; нѣтъ въ тебѣ ничего панскаго. Вотъ потому и нельзя, чтобы гербомъ твоимъ были добротинныя облака: Nube tanquam vehiculo usus est Christus, quia Dominus» ²⁾).

Тему: *начальствованіе сопряжено съ большою отъѣтственностію*, Млодзяновскій доказываетъ тѣмъ фактомъ, что Энохъ взятъ былъ на небо. Св. Писаніе говоритъ объ Энохѣ: et ambulavit Henoch cum Deo, et non arrauit, quia tulit eum Dominus. Что это былъ за товарищъ у Господа Бога нашего этотъ Энохъ? Вѣроятно, когда Господу Богу хотѣлось развлечься по міру, выйти къ людямъ, то готовая пара—Богъ и Энохъ: ambulavitque cum Deo?—Эту трудность облегчаютъ 70 толковниковъ: Placuit Henoch Deo—понравился Энохъ Богу. И между людьми такъ бываетъ: placuit—понравился, вотъ съ нимъ и дружать, проводить время: ambulavit—placuit: смотришь, а они ходятъ себѣ вдвоемъ. Для чего же это Господь Богъ взялъ съ людскихъ очей своего любимаго Эноха? Не было ли у Господа Бога такого опасенія: «полюбилъ я Авеля,—позавидовалъ этому, и вотъ убилъ его Каинъ. Теперь люблю Эноха. Для этого, чтобы и его здѣсь на свѣтѣ не убилъ кто, не оскорбилъ, не облеветалъ языкомъ, выведу я его лучше отсюда: et non arrauit. Но я предложу причину *сообразно съ моими предпріятіями*. Въсто словъ et non arrauit—невидно стало Эноха, 70 читаютъ: et non est inventus. Небылъ найденъ Энохъ. Осмотрѣлись люди,—нѣтъ Эноха. Спрашиваютъ жены дѣтей, спрашиваютъ домашнихъ: гдѣ Энохъ? Незнаемъ! Et non est inventus. Стали искать тамъ, куда обыкновенно ходилъ онъ на молитву, гдѣ сходился для совѣщанія съ людьми, съ Богомъ,—

¹⁾ Читатель видитъ въ словахъ Млодзяновскаго явный намекъ на споръ какого-нибудь *рокошанина* съ королею, хотя бы, напр., *Радзевскую*, или *Любомірскаго* съ *Яномъ Казиміромъ*.

²⁾ I, 201—202.

et non inventus est—не нашли и тамъ. Для чего же это искали Эноха?—*Генсбрандъ* отвѣчаетъ: non apparuit, utique tanquam requisitus ad supremum officium—не явился, ибо искали его для высшей должности. Говорили себѣ люди: «худо намъ безъ главы, безъ правителя; устроимъ у себя правленіе:—и вотъ со- ставилось избраніе—nemine contradicente, безъ всякихъ протес- тацій, безъ всякихъ непріятностей: пусть управляетъ Энохъ. А Господь Богъ что?—«О, пусть мой Энохъ не управляетъ, пусть не беретъ на себя тягости, отвѣтственности правителя. А чтобъ не случилось иначе, такъ я возьму тебя, Энохъ, изъ ихъ рукъ, и ты исчезнешь изъ ихъ глазъ: tulit eum Dominus.» А слышалъ ты, Энохъ, что тебя хотѣли сдѣлать старшимъ начальникомъ? Слышалъ! А не жаль же тебѣ, что эта честь ушла отъ тебя? Нисколько. Вотъ я теперь сижу себѣ спокойно въ своемъ раю. Но знаешь ли Энохъ, что тебя ждетъ впереди? А что такое? Когда придетъ антихристъ, то тебѣ придется съ нимъ спорить, ссориться и дойдетъ до того, что онъ тебя убьетъ. Э! пусть онъ какъ хочетъ убиваетъ меня, лишь бы я избавился отъ старшинства. Я радъ, что Господь не допустилъ меня до управленія, а съ антихристомъ и съ смертію, при по- мощи Божіей, еще посчитаемся: это будетъ полегче.

Туже самую тему и въ той же проповѣди проповѣдникъ доказываетъ еще образомъ апостола Петра, именно тѣмъ, что апостола Петра постоянно рисуютъ во первыхъ лысымъ, во вторыхъ—по лѣвую сторону отъ св. Павла и третьихъ—съ ключами въ рукахъ.

•Другой доводъ того, что старшинство сопряжено съ отвѣтственностію, я позаимствую изъ иконы св. Петра. Прежде всего обращаю вниманіе на то, что св. Петра рисуютъ лысымъ. Никифоръ и другіе историки, описывающіе св. Петра, говорятъ, что не Петръ былъ лысымъ, а св. Павелъ. Въ Римѣ еще до сихъ поръ хранится тотъ образъ, который папа Силь-

вестрь показывалъ Константину Великому—для того, чтобы онъ узналъ, такіе ли ему явились во снѣ, какими были нарисованы св. Петръ и св. Павелъ. Императоръ сказалъ, что такіе. Но и на этомъ образѣ нарисованъ лысымъ не св. Петръ, а св. Павелъ. Въ нашей каплицѣ *Reliquiarum*, что въ Краковѣ у св. Петра, есть снимокъ съ этого образа,—снимокъ, который папа Климентъ VIII послалъ Московскому царю чрезъ нашего ксѣндза *Лавиція*. Но и на снимкѣ тоже нарисованъ лысымъ не Петръ, а Павелъ. Для чего же, однако, св. Петра рисуютъ лысымъ? Мнѣ кажется, что тутъ выражается старшинство св. Петра. Вы хорошо знаете изъ толкованія того мѣста св. Писанія, гдѣ говорится о Магдалинѣ, отирающей своими волосами ноги Господни, хорошо знаете, что подъ волосами разумѣются *superflua* предметы излишніе, сверхпотребныя, предметы временныя. Чтоже дѣлается съ этими предметами? Всякій рветъ, обижаетъ церковь, одинъ тѣмъ, что отнимаетъ у нея, а другой тѣмъ, что не отдаетъ взятаго. Вслѣдствіе этого у св. Петра уже меньше остается волосъ: и тотъ и другой подираютъ его. А это подтверждаетъ мое *предпріятіе*. Высокая должность, начальство рѣдко обогащаетъ людей; думаютъ, что оно богато, но только при жизни, а по смерти имѣнія пойдутъ на аукціонъ, и вотъ такимъ образомъ на высокой должности повипадали у него волосы. Часто бываетъ, что начальствованіе приноситъ съ собою двѣ вещи: не только лысину, но и сѣдину. Вотъ тебѣ и высокая должность! Бываетъ и такъ: св. Вареоломей, въ чемъ ты ходишь?—Въ пурпурѣ!—А св. Петръ тоже въ пурпурѣ? Нѣтъ, въ простой одеждѣ. Для св. Петра это было бы *superfluitas*, а для св. Вареоломея—не *superfluitas*. Св. Павелъ, можетъ ли Тимошей пить вино? Да, можетъ: у него слабый желудокъ. А св. Петръ тоже будетъ пить его? Объ этомъ ничего нѣтъ; это было бы *superfluitas*. И такимъ образомъ Петра, держащаго въ своихъ рукахъ правленіе, совер-

шенно обобрали. А другимъ ничего. Для Вареоломея вольно ходить бы и въ пурпурѣ, прибираться какъ угодно, а начальнику не вольно. Тимошеею вольно пить вино, а начальнику невозможно. Сейчасъ же начнутъ говорить: «за наше прибирается, за наше пьеть». Физика говорить, что лысина образуется ex caliditate cerebri—вслѣдствіе горячности мозга. Причиной этой горячности—старшинство. Приходится часто горячиться изъ за подчиненныхъ, горячо думать объ общемъ благѣ, вслѣдствіе этого изъ головы и начинаетъ курить. Ожидай же, начальство, лысины. Да, велика отвѣтственность старшинства, велико sum sub!»

•Другое обстоятельство. На иконахъ постоянно рисуютъ св. Петра на лѣвой сторонѣ, а св. Павла на правой; т. е. лучшей. Это я такъ приспособляю къ моему *предпріятію*: св. Петръ былъ главой и имѣлъ при себѣ св. Павла—человѣка достойнаго, заслуженнаго въ св. Церкви. Докучалъ ему иногда св. Павелъ, написалъ даже о немъ: *gerrehensibilis erat*, что достоинъ былъ порицанія. Чтожъ дѣлаетъ глава, начальникъ, св. Петръ? «Тяжелъ ты для меня, св. Павелъ, но я тебя чту, даю тебѣ первое мѣсто при себѣ, лишь бы ты спокойно велъ заведенные мною порядки». И часто такъ случается, что Петръ Павлу, начальникъ подчиненному даетъ лучшее мѣсто».

•Третье обстоятельство. Посмотрите на образа: св. Павелъ съ мечомъ, св. Фома съ стрѣлою, св. Андрей съ крестомъ, св. Вареоломей съ ножомъ. Петръ, а твой крестъ гдѣ? Еретики будутъ оспаривать, что ты умеръ не только не въ Римѣ, но и не на крестѣ; ибо при Петрѣ постоянно владутъ только пару ключей. Въ этой тайнѣ рисунка нарисовано: *sum sub*—я подчиненъ. Великое мученичество—стрѣла, пила, ножъ, крестъ, но мое мученичество—ключи. «Что, развѣ тебя ключами забили, св. Петръ? Нѣтъ не ключами, но вотъ у меня мученичество, вотъ крестъ—вести церковные порядки, испол-

нять старшинство, быть главою надъ другими; мои ключи — вотъ мое мученичество¹⁾.

Тему: *не хорошо слишкомъ гордиться*, Млодзяновскій доказываетъ, между прочимъ, тѣмъ обстоятельствомъ, что евангелистъ Маркъ, рассказывая фактъ отсѣченія уха рабу Малху, не назвалъ при этомъ имени отсѣкнувшаго, т. е. ап. Петра. Все свое доказательство Млодзяновскій излагаетъ въ такомъ видѣ: Христось имѣлъ свой сенатъ, состоявшій изъ двѣнадцати особъ: *sedebitis et vos*—будете и вы сидѣть, будете и вы сенаторами. Но поелику эта рѣчь посполитая должна была обладать особенною мудростію,—то Христось порѣшилъ имѣть четырехъ канцлеровъ. Первый и послѣдній канцлеры, т. е. св. Матеей и св. Іоаннъ, были вмѣстѣ и сенаторами, а другіе два Маркъ и Лука—подчинены были двумъ Господнимъ сенаторамъ и находились въ постоянной связи съ ними, — такъ что образовалась такая неразрывная лига: св. Лука съ св. Павломъ былъ постоянный *socius* или *comes peregrinationis*, какъ говоритъ Іеронимъ *de Scriptoribus Ecclesiasticis*,—а св. Маркъ съ св. Петромъ. Св. Лука не преминулъ выразить свою расположенность къ св. Павлу, ибо больше всего его дѣянїями наполнилъ всѣ Апостольскія Дѣянїя. Св. же Маркъ слишкомъ уже былъ скупъ на похвалы св. Петру. Такое-то бываетъ несчастье учителей! Одного хвалить, а о другомъ молчать, хотя оба хороши. Приведу здѣсь одно мѣсто изъ св. Марка. Онъ говоритъ такъ: *unus autem quidam de circumstantibus, educens gladium, percussit servum summi sacerdotis.* ²⁾ Небудетъ *curiositas*, не будетъ излишнимъ любопытствомъ спросить: св. Маркъ, а какъ же звали этого ученика? «Святый Маркъ молчать. »Любезный Маркъ, какъ же звали этого ученика? « Маркъ по старому молчать и

¹⁾ II, 302—303.

²⁾ 14, 47.

еще, вѣрно, кивнулъ на св. Матѳея и на св. Луку—и всѣ трое молчать объ этомъ. « О любезный Іоаннъ, если другіе такъ не предупредительны, то по крайней мѣрѣ ты скажи человѣку: какъ звали этого ученика Господня, которому приличнѣе всего было бы быть гетманомъ—полководцемъ, ибо онъ такъ смѣло ударилъ на такую многочисленную толпу. « Св. Іоаннъ говоритъ: »поеливу ты такъ ужъ горячо спрашиваешь объ этомъ, то я скажу, какъ звали этого ученика: Simon ergo Petrus. « О, ужъ разумѣется ergo Petrus, когда такой отважный, твердый, неустрашимый.»

»Почему же это св. Маркъ, бывшій въ такой тѣсной дружбѣ въ св. Петромъ, не доложилъ намъ, что это Петръ оказался такимъ хвабрымъ жолнеромъ, такимъ мужественнымъ кавалеромъ? Не имѣлъ ли Маркъ собѣ на умѣ вотъ какого разсужденія: »Петръ, ты уже ксендзь; пожалуй, ты пробовалъ уже разнаго хлѣба, разныхъ состояній, слышно тамъ даже и о твоей свежрови. Но когда ты уже посвященъ Христомъ, то не порывайся, Петръ,—въ саблѣ: не твое это призваніе, не твое дѣло. Да и люди будутъ говорить: что Петру въ саблѣ? Развѣ ты забылъ, св. Петръ, что прежде ты былъ простымъ рыбакомъ, а теперь ты княземъ апостоловъ? А ты вдругъ за саблю. Лучше уже было тебѣ взяться за весло, или за то, чѣмъ ты пугалъ рыбъ, чтобы не уходили изъ сѣти«. Вотъ имѣя въ виду такія мысли и опасаясь, чтобы люди послѣ не упрекали св. Петра, св. Маркъ и замолчалъ объ его имени. « Предлагаю причину *сообразно съ моими предпріятіями*, хотя впрочемъ эта причина какъ бы и не причина; потому что св. Златоустъ, изъ котораго я заимствую ее, называетъ ее: *въро-отно, хотя бы и такъ, быть можетъ*, или полатынѣ forsas. Св. Маркъ часто сходился и сносился съ св. Петромъ, показывалъ ему свои бумаги, показывалъ то, что написалъ и что имѣлъ повѣдать міру. Св. Петръ напалъ развѣ на 14

главу, и замѣтилъ, что съ дѣлюю высказать ему особенную похвалу, св. Маркъ повѣствуетъ здѣсь, что тогда какъ и самый Иоаннѣ, котораго такъ любилъ и лелѣялъ на своемъ ложѣ Господь Иисусъ, не додержалъ Господу приязни, не додержали и другіе десять учениковъ,—одинъ только Петръ, не смотря на то, что предъ этимъ ему приказано было идти прочь: *vade post me*, грозили ему конфискаціей его имѣній: *non habebis parietem* *mesum*, одинъ Петръ остался при Господѣ. Тогда Петръ сказалъ св. Марку: «нужно, св. Маркъ, слишкомъ хвалиться, хвастаться, нестись предъ другими; поэтому прошу тебя, вымарай это, не пиши этого обо мнѣ.» Говоритъ св. Златоустъ: «*quoniam ingens hinc honori magistro deferebatur et quae ad magistri laudem pertinent, ipso forsitan deprecante, ne magnifica de eo diceret, omnino siluit*«. Такъ-то великій учитель св. Петръ учитъ свѣтъ: не нужно слишкомъ чваниться¹⁾).

Тему: *памятованіе о смерти способствуетъ исправленію жизни*, проповѣдникъ доказываетъ тѣмъ евангельскимъ фактомъ, что бѣсноватый, называвшій себя легиономъ, жилъ въ гробахъ. «Предлагаю причину сообразно съ моимъ *предпріятіемъ*, почему этотъ бѣсъ жилъ въ гробахъ. Онъ хотѣлъ себя принести пользу, а людямъ вредъ. Погребли бы наприм., отецъ и мать молодаго сына, захотѣли бы пойти на его гробъ и здѣсь такъ подумали бы: «сынъ нашъ умеръ, вѣрно и намъ недолго жить на свѣтѣ; будемъ же и мы готовиться къ смерти. Но вдругъ родителямъ дали знать: тамъ сидятъ вотъ тотъ бѣсноватый;—вотъ отецъ и мать и не пойдутъ уже ко гробу. А бѣсу отъ этого польза; ибо родители потеряли случай возобновить въ себѣ памятованіе о смерти. И молодые люди тоже захотѣли бы иногда пойти ко гробамъ и каждый вспомнилъ бы здѣсь себѣ: «тутъ лежатъ мои родители, вотъ гробы моихъ дѣдовъ, вотъ надгробный памятникъ моего прадѣда. Всѣ

¹⁾ Ш, 1—2.

они померли, вѣроятно и я не буду вѣковать на землѣ«. Но вдругъ молодымъ людямъ сказали: »ахъ ради Бога неидите туда, тамъ сидитъ тотъ злой бѣсноватый«. Вотъ молодые люди и не пойдутъ ко гробамъ и не вспомнятъ о смерти. А бѣсу отъ этого выгодно: молодые люди и не исправятся. Таакъ-то бѣсъ препятствуетъ памятованію о смерти, боясь, чтобы люди отъ этого не исправлялись«.

Это еще ничего. Но вотъ какъ *сообразно съ своимъ предпріятіемъ* Младяновскій толкуетъ окончаніе евангельскаго разсказа о бѣсноватомъ. Онъ говоритъ, что этотъ самый бѣсъ, который, какъ предъ этимъ говорилось, жилъ въ гробахъ именно съ тою цѣлю, чтобы не давать людямъ возможности возобновлять въ себѣ памятованіе о смерти и вслѣдствіе этого нравственно исправляться,—что этотъ бѣсъ самъ исправился, живя во гробахъ и слѣдовательно волей-неволей представляя себѣ постоянно смерть.

»Mitte nos in roscos. Что это значить? Св. Лука говоритъ, что злой духъ, вышедши изъ человѣка, ходитъ по мѣстамъ сухимъ и безводнымъ: *ambulat per loca inaquosa* (Лук. 11, 24). А между тѣмъ бѣсъ, прозванный *legio*—полкъ, не уходитъ въ безводныя мѣста, а стремится къ морю, просится въ свиней, ходившихъ близъ моря. Я предполагаю этой разности такую причину: тотъ бѣсъ хочетъ еще искушать, а для этого и другихъ еще приглашаетъ съ собою, чтобы помогли ему искушать, и дѣйствительно беретъ послѣ съ собою семь духовъ еще злѣйшихъ его, а бѣсъ, прозванный полкомъ, не думаетъ уже о томъ, чтобы искушать. Откудажъ явилось у него такое исправленіе? Вы скажете: этотъ бѣсъ—*legio*, *полкъ*; а полковые дѣйствительно бываютъ иногда злы, но когда опамятуются, придутъ въ себя, то надлежащимъ образомъ и ваются въ своихъ поступкахъ. Такъ и этотъ бѣсъ, *полкъ*, тоже, видно, опамятовался и больше уже не хочетъ искушать, но, раская-

ваясь, хочеть уже очиститься, а потому и входитъ въ море. Хорошо, но я спрашиваю васъ: откудажь пришло ему то, что онъ уже больше не хочеть искушать? Что уничтожило его (т. е. вообще бѣса?) прежнюю гордость, по которой онъ хотѣлъ вступить даже на небеса? Намекъ на отвѣтъ по этому вопросу даетъ *Хрисологъ*. Живя въ гробахъ, бѣсъ исправился, Гробы научили его недумать о тронѣ на небесахъ и довольствоваться хотябы гадкимъ, нечистымъ уголкою—свиньями. Развѣ не лучше для тебя, бѣсъ, идти въ людемъ и искушать ихъ во грѣхамъ и удовольствіямъ свѣта? *Даміанъ* отвѣчаетъ: Гробъ отъучилъ его отъ этого; смерть сдѣлала для него суету мірскую какъ бы гадею: похоть не будетъ тамъ гостемъ гдѣ есть памятованіе о гробѣ. Смотрите, памятованіе о смерти, гробъ предъ глазами нѣсколько исправили самого даже бѣса¹⁾.

Тему: *старые года лучше нынѣшнихъ* проповѣдникъ доказываетъ словами Іова: *lavabam pedes meos butyro* — я омывалъ ноги мои масломъ²⁾: »Въ этихъ словахъ Іовъ, сообразно съ моимъ предпріятіемъ, вспоминаетъ старые годы: *in illo tempore*, и сожалѣетъ о нихъ. Я омывалъ масломъ мои ноги; въ этомъ маслѣ Іовъ съ удовольствіемъ вспоминаетъ старые годы. Есть же одна пословица польская: когда хотимъ выразить, что на какомъ нибудь пиру давали много вина, то говоримъ: было столько вина, хоть въ бродъ иди, хоть купайся. То же самое выражаетъ и Іовъ: »имѣлъ я когда-то столько молока и масла что могъ въ нихъ купаться.« Этимъ Іовъ хвалить старые годы вспоминаетъ объ *in illo tempore*, говорить, что прошлые года, были лучше и легче. «Я имѣлъ такъ довольно и обильно всего что могъ умываться масломъ, могъ купаться въ маслѣ.»³⁾.

¹⁾ II, 38, 61.

²⁾ Іов. 29, 6.

³⁾ I, 43.

Тему: *нѣтъ правды на свѣтъ* Млодзяновскій доказываетъ такъ: »Почему на свѣтѣ правды мало, а жи довольно—предложу я этому причину изъ св. теологiи, и именно ex prima parte — изъ самаго таинства св. Троицы. Св. теологiя учитъ, что одно только изъ лицъ святя Троицы есть Отець. А когожь оно имѣеть Сыномъ? Истину. Неудивляйся, поэтому, что на свѣтѣ такъ мало истины; истина только одна, именно рожденная отъ одного предвѣчнаго Отца. Та же св. теологiя учитъ in materia de angelis, что злыхъ ангеловъ большое множество. Тенерь я спрашиваю: какъ же иначе зовутъ злыхъ ангеловъ? Вы скажете: »вѣроятно всендзъ каждодзѣя не часто бываетъ въ кругу свѣтскихъ людей, ибо не знаетъ, какъ иначе зовутъ злыхъ духовъ. Ихъ зовутъ иначе чертями.« Нѣтъ, не о томъ я спрашиваю; я сообразно съ моимъ предпріятіемъ спрашиваю, какъ иначе называютъ этихъ чертей. Вы мнѣ отвѣтите и отвѣтите уже хорошо: patet mendacii; что бѣсъ, то и отецъ жи. Но поелику бѣсовъ множество и каждый изъ нихъ рождаеть ложь то же въ большомъ количествѣ, то и неудивительно, что жи на свѣтѣ цѣлая пропасть, а правды нѣтъ.«¹⁾

Въ одномъ словѣ, предлагая богатому человѣку способы остаться богатымъ на всю вѣчность, Млодзяновскій говорить между прочимъ: »Второй способъ: никогда не нужно пить стоячей воды; ибо если богатый человѣкъ будетъ пить такую воду, то и золото обратится въ болото. Докажу это священнымъ Писаніемъ. Скажу прежде всего вотъ что: богатый человѣкъ, желающій не потерять своего богатства во вѣки, пей — bibe. Это тоже хорошій совѣтъ для богачей: bibe — пей! Иногда богатому нужно выпить сиропу, или декокту какаго, а скупость говорить: не пей; нужно также иногда выпить хорошей водки, или вина, скупость опять говорить: не пей! А я говорю;

¹⁾ I, 148.

пей, бibe. Думаю, что это слово понравится пивникамъ. «Спасибо, скажутъ они, всенду казнодѣѣ; такого мы никогда еще не слыхали. Всякій изъ нихъ запрещаетъ пить, а вотъ мы наконецъ дождались желаннаго слова бibe—пей!» Что же касается челяди, слугъ, то они, вѣроятно, останутся недовольны, и будутъ такъ говорить въ смущеніи: «Нашъ его милость и безъ того страшный *фуриятъ*, какъ ухнется, всякая мелочь бѣситъ его. Что же намъ бѣднымъ дѣлать теперь, когда уже самъ всендѣ разрѣшилъ ему пить! Въ такомъ случаѣ уже и намъ нужно дать привилегію постоянно сидѣть за рюмочкой. Потому что и мы не хотимъ оставаться бѣдными, а желаемъ быть богатыми навсегда.» Подождите-ка, дослушайте-ка прежде. Мудрый говоритъ въ притчахъ: *Bibe aquam de cisterna tua*—пей воду изъ твоего источника. (Притч. 5, 15). О, кто будетъ пить воду, тотъ не ухнется, и драки въ домѣ не будутъ дѣлать. Такой напитокъ не навредитъ даже женщинамъ. Но люди по старому не будутъ еще довольны этимъ. Правда, еслибъ кто рѣшился пить только одну воду, то собралъ бы денежки. Потому что хмѣльные напитки—это ядъ для богатства и счастья. Правда и то, если кто хочетъ жить постоянно въ достоинствѣ, не долженъ тотъ ходить къ сосѣду хотьбы даже и за водой, словомъ не долженъ ни у кого и ничѣмъ одоляться. Вѣдь случается иногда, говорю иногда, что когда какойнибудь богатый человѣкъ или панъ дѣдичный напьется у недобраго арендара или корчмаря воды, то нужно ему хорошо заплатить за нее. Когда придется сводить счеты, то за одну воду жидъ заломитъ такую цѣну, что по этому-то священное Писаніе и совѣтуетъ: *Bibe aquam de cisterna tua*—не вѣрь никому, пей воду изъ твоего собственнаго источника, *de cisterna tua*. Но, къ несчастію, рѣдокъ такой кающійся, который бы съ охотою принялъ на исповѣди такую эпитимію: «будешь на сухояденіи, на хлѣбѣ и на водѣ.» А еще рѣже такой, кото-

рый бы выполнилъ эту эпитимію, принявши ее. Поэтому могутъ ли богачи согласиться пить одну только воду, когда даже бѣдныя не хотятъ дѣлать этого! Всякій богачъ пришелъ бы къ духовнику: прошу перемѣнить эпитимію: у меня слабый желудокъ, расположеніе къ водяной болѣзни. Не хочу быть и богатымъ, лишь бы только не пить одной воды.»

»Предлагаю толкованіе *сообразно съ моими препрѣтѣльями*: Источникъ тѣмъ разнится отъ колодезь и отъ другихъ вмѣстѣницъ воды, что тогда какъ въ этихъ послѣднихъ вода стоитъ на одномъ мѣстѣ, сама собою никому не дается, а чтобы напиться, нужно прежде потрудиться набрать ее и т. п.; у источника, напротивъ, не нужно просить воды; она сама, такъ сказать, придетъ, сама вылететъ, сама потечетъ въ руку. Поэтому хотите, богатые люди, чтобы во вѣкъ не потерять своего богатства, не жалѣйте его для требующихъ и убогихъ. Тотъ же премудрый говоритъ тамъ же: *deriventur fontes tui foras et in plateis aquas tuas divide* ¹).

Тему: *трудно не ошибиться въ рѣчи, не сорвать языкъ, поэтому лучше всего больше молчать* Младяновскій доказываетъ слѣдующими словами Бога къ пророку Іезекіилю: *Comede volumen istud* ²). Этими словами Богъ, по мнѣнію проповѣдника, учитъ Іезекіила молчанію. »Господь Богъ приказываетъ Іезекіилю: *comede volumen istud*—съѣшь эту книгу. Разберу каждое слово. *Comede*; почему же не *bibe*? Глосса *Interlinearis* отвѣчаетъ: *non dicit: bibe; obscura enim et dura auditurus es*, не говоритъ пей, потому что Іезекіиль имѣлъ слушать рѣчи трудныя и непріятныя. А еслибы напился, то разве не могъ бы слушать трудныхъ и непріятныхъ рѣчей? Да, такъ полагаетъ Глосса. Предъ кѣмъ постоянно стоитъ *bibe*, трудна для того философія, трудна теологія. Черезъ *bibe* для него и

¹) 1, 378.

²) I век. 3, 1.

все будетъ казаться труднымъ. А о рѣчахъ непріятныхъ нечего уже и говорить. Вообще не нужно тому попадаться подъ руки, кто подопьетъ себѣ немного. И самому Іезекилю, еслибы онъ не былъ трезвъ, не захотѣлось бы слушать, хоть и отъ Господа Бога, — *dura* чегонибудь непріятнаго или противнаго. *Non dicit bibe; obscura enim et dura auditurus es.* Значить учись, пророкъ, молчанію. Когда кто пьетъ, то имѣетъ ротъ открытымъ, а когда ѣсть, то закрытымъ. Поэтому, Іезекиль, не имѣй открытаго рта, но подобно ядущему заприрай языкъ свои зубами; ибо Господь готовитъ тебя на великія дѣла. Другое слово *volumen, comedere volumen* — ѣшь книгу. О, Господи, развѣ не нашлось тамъ у тебя для Іезекиля какогонибудь другаго лакомства? *Comedere volumen* — ѣшь книгу! Но, Господи, вѣдь предковъ и предшественниковъ Іезекиля ты кормилъ то перепелками, то куропатками, то манной. »Это было прежде, а ты, Іезекиль, довольствуйся книгой!« Въ такомъ случаѣ, правая, Господи, по крайней мѣрѣ дать ему, какъ жиду, египетской приправы — чесноку и луку. »Нельзя! *comedere volumen*, ѣшь Іезекиль, книгу; не нарушишь ты, Іезекиль, поста, когда будешь ѣсть книгу: теологія учитъ, что, проглотивши бумагу, можно идти въ причастію.« *Comedere volumen* — ѣшь книгу. Въ этой книгѣ я читаю *свое предпріятіе*: учись, пророкъ, молчанію. Латинское слово *volumen* значитъ *завитіе, закрытіе* говорить *Калепонъ*; *unde dicimus: evolvere libros, quasi gem somplicitatem explicare*; ѣшь *закрытіе*, чтобы научиться закрывать, языкъ; *comedere volumen* — ѣшь предметъ завитый, сложенный, чтобы заложить себѣ этой книгой ротъ и языкъ: *comedere volumen istud.* 1).

По прочтеніи всѣхъ вышеприведенныхъ выписокъ, читатель не подивится, что Младяновскій, въ словѣ на праздникъ

1) IV, 259—260.

непорочнаго зачатія Пресвятыя Дѣвы, изобрѣлъ такъ много новыхъ доказательствъ непорочности этого зачатія. Недовольствуясь тремя доказательствами этой непорочности, именно тѣми, что Пресвятая Дѣва есть *sepenissima*, что она есть *regina* и что она есть, наконецъ, *regina Poloniae*, доказательствами, которыя собственно и составляютъ всю суть, весь смыслъ его проповѣди въ честь царицы Польши, недовольствуясь, говоримъ, этими тремя доказательствами, Млодзяновскій вздумалъ измыслить еще два, самыя оригинальныя.

«Незнаю, чтобъ вамъ еще такого новаго сказать, — забавляетъ своихъ слушателей проповѣдникъ. »А вотъ что скажу новаго: *бѣса повѣсили*. Итальянская пословица говорить вѣдь: *diabolo morto* — бѣсъ умеръ. Незнаю, на чемъ основываются итальянцы, думая такъ. Но то достовѣрно, что родъ бѣса еще не вымеръ, довольно еще есть его на бѣломъ свѣтѣ. Все таки я докажу, что *бѣса повѣсили*.»

«Ктонибудь скажетъ: Вѣдь у бѣса нѣтъ шеи, какъ же его можно повѣсить? Бѣсъ безъ тѣла, бѣсъ духъ, веревка его не возьметъ. Никто не можетъ связать вѣтра. Какъ можно повѣсить духъ? Но я все таки твержу: *бѣса повѣсили*.»

«Два раза читаю я въ св. Писаніи, что *бѣса повѣсили*. Первый разъ тогда повѣсили, когда согрѣшилъ. Св. Писаніе ясно говорить: *rudentibus inferni detracti sunt* — адскими веревками повѣшены. Но неужели правосудіе Божіе не могло наказать бѣса какънибудь иначе? почему именно висѣлица была его удѣломъ?—Вы знаете, что такія или другія наказанія, которымъ подвергаются въ этомъ мірѣ извѣстные преступники, прежде всего опредѣлены самимъ правосудіемъ Божіимъ, и всѣ находятся въ его распоряженіи. Поэтому никто другой, а только правосудіе Божіе повелѣваетъ закону святотатцевъ предавать сожженію, разбойниковъ сажать на колъ, а воровъ вѣшать. Обобралъ бѣсъ Господа Бога нашего, присвоилъ себѣ славу, принадлежащую Господу Богу нашему, за

это праведный судья Богъ и приказалъ его повѣсить: «*gudentibus inferni detracti sunt*». Но бѣсу опять таки захотѣлось учинить воровство. Вошелъ онъ въ домъ св. Анны и Іозакима, въ то время, когда зачиналась во чревѣ св. Анны Дѣва Богородица, и рѣшился украсть непорочность зачатія Пресв. Дѣвы, ту благодать, которая освятила это зачатіе. Но чуть только онъ протянулъ свою руку, чуть только этотъ драконъ хотѣлъ нустить въ ходъ свою ловушку, какъ сейчасъ былъ пойманъ на самомъ мѣстѣ злодѣйскаго преступленія, пойманъ съ поличнымъ. И не удалось ему учинить воровства, украсть благодать. Но такъ какъ его застали съ поличнымъ, то опять вышелъ декретъ: «повѣсить бѣса.» «И вотъ правосудіе Божіе начало искать того, кто бы могъ выполнить этотъ декретъ, повѣсить бѣса, и наконецъ нашло, когда родился Іуда. Іуда выросъ, при сталъ къ Господу Іисусу, началъ его обкрадывать и наконецъ учинилъ самое большое воровство, именно продалъ жизнь Господа Іисуса іудейскимъ старѣйшинамъ, и кромѣ того, на послѣдней вечери недостойно приступилъ къ святѣйшей евхаристіи, укравши чрезъ это, такъ сказать, самого Господа Іисуса.»

«Тогда Господь Богъ нашъ призываетъ бѣсу: «бѣсъ, войди въ Іуду!» *et post buccellam introivit in eum satanas*. Бѣсъ говоритъ: «хорошо Господи!»—Но ему хотѣлось, вѣрно, еще подиспутировать, поспорить съ Господомъ: «Я вошелъ въ Іуду, продолжаетъ бѣсъ,—ибо онъ согрѣшилъ. Но я вижу, что и Петръ согрѣшилъ, согрѣшили и другіе ученики—ушли отъ Тебя; поэтому я и въ нихъ войду, Господи!» Но правосудіе Божіе не позволило ему сдѣлать этого. Бѣсъ весьма дивился, что ему пришлось сидѣть только въ Іудѣ, что только Іуда послѣ своего грѣха сдѣлался бѣсноватымъ, а другіе ученики послѣ своего грѣха ничѣмъ не наказаны. Но правосудіе Божіе имѣло тутъ другую цѣль. А помнишь ли, бѣсъ, какъ ты хотѣлъ злодѣйскимъ образомъ украсть первородную благодать Божіей

Матери? Помнишь, какъ тебя застали съ поличнымъ? Вотъ же теперь Иуда повѣсятъ тебя какъ вора, да еще пойманого съ поличнымъ. Говорить *Тителманъ*: *Suspensus est Iudas et cum Iuda suspensus est satan: suspensus est Iuda, ut traditor Christi; suspensus est satan, ut tantae Matris insidiator.*» Пусть же и это будетъ доказательствомъ непорочнаго зачатія. Дѣва Богородица имѣла первородную благодать, а бѣсъ за то, что хотѣлъ украсть ее, наказанъ повѣшеніемъ.»

Другое доказательство. «Есть два родословія Господа Іисуса: одно, сдѣланное св. Матѳеемъ, начинается отъ Авраама: *Abraham genuit Isaac*, и въ концѣ его полагается имя Пресвятыя Дѣвы: *Ioseph virum Mariae, de qua natus est Iesus Christus*; въ другомъ, сдѣланномъ св. Лукою, упоминается имя одного только Іосифа, мнимаго отца Господа Іисуса, а имени Пресв. Дѣвы уже не упоминается. Это, вѣроятно, потому, что Матѳей, чувствуя себя грѣшнымъ, не хотѣлъ опустить имени Богородицы—единого утѣшенія всѣхъ грѣшниковъ. Но вѣдь и ты, св. Лука, былъ весьма набоженъ по отношенію къ Пресв. Дѣвѣ; поэтому и тебѣ лучше было бы вспомнить въ родословіи Христа, нежели рисовать на иконахъ. Былъ ты кромѣ того и лекаремъ: *salutat vos Lucas medicus*, говоритъ св. Павелъ, а между тѣмъ позабылъ о такомъ цѣлительномъ лекарствѣ. Вѣроятно въ твоё время не была еще сложена та пѣсенка, въ которой Пресвят. Дѣва называется лекарствомъ для грѣшниковъ. Но мы почтимъ св. Луку, какъ евангелиста и какъ врача—*homo medicum*, предложивъ настоящую причину, почему въ его родословіи Господа Іисуса опущено имя Пресв. Дѣвы.—Прочиталъ св. Лука Евангеліе св. Матѳея и, вдохновенный Св. Духомъ, собирается писать и свое. Увидѣвши по прочтеніи первой главы, что св. Матѳей довелъ исторію родства Іисуса Христа только до Авраама, св. Лука хотѣлъ довести ее до самаго Адама. Замѣтилъ также св. Лука, что св. Матѳей прислужился Пресв. Дѣвѣ,

именуя ее матерію Господа Ісуса: de qua natus est Iesus Christus. Чтожъ Лука на это? прислужусь ей, думаетъ, и я не меньше. Какъ же ты прислушишься? А тѣмъ новымъ способомъ, что не назову ея, не упомяну о ней, и такимъ образомъ провозглашу ее непорочно зачатую. Матеей умолчалъ объ Адамѣ, а сказалъ только: Maria, de qua natus est Iesus Christus; я вспомню Адама, но не вспомню здѣсь Пресв. Дѣвы и сдѣлаю это въ доказательство ея непорочнаго зачатія. Адамъ, это глава первороднаго грѣха; пусть же не стоитъ при немъ имя Пресв. Дѣвы, ибо она не подлежитъ первородному грѣху. Гдѣ именуется Адамъ, тамъ именуется источникъ первороднаго грѣха: или же ты, Адамъ, своей дорогой, а я здѣсь имени Пресв. Дѣвы не поставлю. Хотя она происходитъ и отъ Адама, но не подлежитъ первородному грѣху.» «Кончаю, заключаю проповѣдникъ, свои доводы. Вы вольны считать ихъ или новыми, или старыми» ¹⁾).

Не всѣ измышленія Млодзяновскаго, не всѣ безцеремонныя и насильственныя операціи его надъ священнымъ Писаніемъ принадлежать вполнѣ его собственному изобрѣтенію. Почти большей части изъ нихъ Млодзяновскій всегда готовитъ въ концѣ основаніе, защиту въ словахъ какого нибудь отца или учителя церкви. Къ нѣкоторымъ учителямъ церкви Млодзяновскій питаетъ особенную симпатію. Эту послѣднюю онъ при всякомъ случаѣ заявляетъ особенно по отношенію къ *Петру Хрисологу* (епископу Равенскому 5-го вѣка). Изъ тѣхъ эпитетовъ, которыми Млодзяновскій иногда превозноситъ Хрисолога, становится понятною причина такого сочувствія польскаго проповѣдника XVII вѣка учителю латинской церкви 5-го вѣка. Млодзяновскій называетъ Хрисолога остроумнѣйшимъ изъ остроумныхъ ²⁾). А остроуміе Млодзяновскаго имѣетъ много, много

¹⁾ IV, 297—299.

²⁾ I, 267. Еще: II, 246—я во мн. друг. мѣстахъ.

общаго съ остроуміемъ Хрисолога и вообще съ остроуміемъ современной этому послѣднему западной школы, усиливавшейся находить и дѣйствительно находившей глубокой нравственный смыслъ даже въ чисто случайныхъ числахъ, встрѣчающихся въ св. Писаніи ¹⁾). Млодзяновскій не скупъ, впрочемъ на приведеніе словъ и мнѣній и другихъ отцовъ и учителей церкви, толковниковъ св. Писанія какъ западной, такъ и восточной церкви. Подтверждая этими словами и мнѣніями свои измышленія, проповѣдникъ хочетъ какъ бы дать знать, что онъ ничего своего не выдумываетъ, а только раскрываетъ, или, по его собственному выраженію, *получше выясляетъ* то, что говорили отцы и учителя церкви, что думали они по поводу тѣхъ или другихъ мѣстъ св. Писанія. Но и изъ приведенныхъ нами выдержекъ читатель легко можетъ замѣтить ту необычайную утрировку, съ какою относится Млодзяновскій къ словамъ и мнѣніямъ отцовъ и учителей церкви, толкованіями которыхъ пользуется для своей цѣли. Не говоря уже о томъ, что слова какого либо отца или учителя онъ вырываетъ изъ середины рѣчи, при чемъ, разумѣется, легко можетъ повернуть ихъ смыслъ въ какую угодно сторону, онъ какъ будто нарочно высекиваетъ такіа слова отца или учителя церкви, которыя послѣдній высказалъ какъ нибудь случайно, мимоходомъ, въ видѣ частнаго мнѣнія, или встать пришедшаго на мысль сближенія, и которымъ онъ самъ никогда не думалъ придавать особенной, серьезной важности. Но и это еще не все. Дѣло въ томъ, что эти случайныя мнѣнія и высказанныя мимоходомъ сближенія, проповѣдникъ раздуваетъ до необъятныхъ размѣровъ, изъ мухи, какъ говорится, дѣлаетъ слона. Вслѣдствіе этого какая нибудь случайная мысль отца и учителя церкви въ устахъ Млодзяновскаго принимаетъ видъ обширнаго систематическаго доказательства, ни съ сущностію, ни съ под-

¹⁾ См. въ Трудахъ Киевск. дух. Академіи 1865 г. сентябрь, статью Пѣвничаго: «Проповѣдническіе труды св. Григорія Двоеслова.»

ребностями котораго она часто не имѣетъ ничего общаго, доказательства, наполненнаго разнаго рода подставными и побочными послылками и не имѣющаго отношенія къ тому, что имъ доказывается.

Вотъ, напр., какъ на основаніи словъ Златоуста Младяновскій доказываетъ тому: *не хорошо слишкомъ гордиться*, доказываетъ тѣмъ фактомъ, что Давидъ, отсѣвши голову Голіаѳа его собственнымъ мечемъ, положилъ этотъ мечъ во святилищѣ, а камешка, которымъ предъ этимъ попалъ Голіаѳу въ лобъ, не положилъ во святилищѣ. «Давидъ, говоритъ Младяновскій, убиваетъ Голіаѳа, и убиваетъ двоякимъ образомъ: сначала камнемъ, которымъ онъ поразилъ Голіаѳа въ лобъ, а потомъ собственной его саблей, которой отсѣкъ Голіаѳу голову. Послѣ убійства Давидъ повѣсилъ саблю Голіаѳа во святилищѣ Господнемъ: *Agna vero ejus posuit in tabernaculo.*

«Что это, Давидъ, значитъ, что ты вѣшаешь оружіе Голіаѳа, а не вѣшаешь лучше того своего камешка, которымъ ты попалъ Голіаѳу въ лобъ? Вѣдь покойникъ Голіаѳъ не дѣлалъ никакого завѣщанія на этотъ счетъ, не отказывалъ онъ вѣроятно своей богатой сабли святому мѣсту, да и ты вѣдь не былъ же его душепринащикомъ. Зачѣмъ же кладешь здѣсь эту саблю? Если ты хотѣлъ учинить вкладъ за душу Голіаѳа, то совершенно напрасно: Голіаѳъ былъ язычникъ. Къ тому же ты убилъ его на самомъ актѣ преступленія—на актѣ легкомысленнаго неуваженія къ Богу Израилеву.»

Высказавши послѣ этого нѣсколько курьезнѣйшихъ основаній, почему лучше было бы повѣсить во святилищѣ камешекъ, и опровергнувши эти основанія—въ такомъ напр. родѣ: «Давидъ, а вѣдь тотъ камешекъ пригодился бы тамъ во святилищѣ. Въ субботу, или другой тамъ какой праздникъ, когда имѣло происходить во святилищѣ чтеніе, или поученіе изъ книгъ Моисеевыхъ—*singulis sabbatis legitus*—, начали бы шадить дѣти,

вотъ учитель и бросилъ бы на нихъ камешкомъ. Заснулъ бы также ктонибудь изъ слушателей,—тотъ же учитель, ничего не говоря, тихонько прицѣлился бы камешкомъ, попалъ бы и разбудилъ бы спящаго. Но Давидъ не обращаетъ на это никакого вниманія. Да и то нужно сказать: ну что если бы учитель вдругъ попалъ въ какогонибудь родственника, или родственнику тѣхъ женщинъ, которыя Давида хвалили, припѣвая: *Саулъ побѣдилъ тысячи, а Давидъ тѣмы?* Вотъ было бы оскорбленіе! «Мы его хвалили, превозносили предъ другими, а онъ такъ крото обходится съ нами» и т. п.

Кавнодѣя говорить, наконецъ, такъ: «Предлагаю болѣе основательную причину, почему Давидъ повѣсилъ во святилищѣ не камешекъ, но саблю Голіаѳа. Этотъ камешекъ слишкомъ уже чванился. Вотъ высыпалъ народъ смотрѣть, чѣмъ-то будетъ воевать Давидъ; а тотъ камешекъ идетъ себѣ въ пращу. Давидъ поднимаетъ пращу, мой камешекъ ворчитъ себѣ и какъ бы приговариваетъ: «вотъ смотрите-ка, что то будетъ тутъ дальше.» Пускаетъ Давидъ пращу,—мой камешекъ свиститъ, какъ бы провозглашая еще прежде стычки свою побѣду, минаетъ терибинтовья деревья—in valle terebinti ¹⁾),—минаетъ цѣвты; чванится предъ терибинтомъ и цѣвтами, разсѣкаетъ для себя воздухъ, ибо и отъ него хотѣлъ быть видимымъ. Достигнувши самой головы Голіаѳа, не хотѣлъ попасть куданибудь тамъ въ бокъ, и скрыться гдѣнибудь тамъ глубоко въ мозгу,—но мѣтитъ камешекъ нашъ прямо въ лобъ Голіаѳа: *Infixus est lapis in fronte eius.* Послѣ этого онъ началъ еще больше чваниться и гордиться, что хорошо исполнилъ свою роль. Тогда Давидъ сказалъ: «милый камешекъ, слишкомъ уже ты чванилась. А сабля что? Нисколько не чванилась, но какъ прежде закрывала себя ножами: *eduxit eum de vagina sua,* такъ и послѣ, безъ всякаго

¹⁾ I Царствъ 17, 2.

свисту, безъ всякаго шелесту отсѣвши голову, опять возвратилась себѣ въ ножны. Ненужно было тебѣ, камешекъ, слишкомъ уже чваниться. А ты, скромная сабля, ступай во святилище. Эту гордость камешка выражаетъ св. Златоустъ: «Lapidem David e fistula rapit, fundae arponit et conferto vertice, in Goliath excussit, qui lapis, per inana volans, verberat аутам, аërem scindit et violento impetu Goliath frontem impetit ¹.)

Читатель видитъ, что въ исторіи Давида и Голиаѳа Младзяновскій нарочно уклоняется отъ той стороны факта, которая прямѣе и лучше всего могла бы доказать избранную имъ тему. Онъ не обращаетъ никакого вниманія на участь Голиаѳа, такъ жестоко поплатившагося за свою чрезмѣрную гордость и чванство, но останавливается на такой частной подробности факта, которая, очевидно, не имѣетъ ни малѣйшаго даже намека въ пользу избранной казнодѣеѣй темы. Воображаемое чванство и гордость камешка Младзяновскій думаетъ подтвердить словами Златоуста. Но читатель видитъ, что и въ словахъ Златоуста положительно нѣтъ рѣчи ни объ этомъ чванствѣ, ни объ этой гордости, и что только насильственное остроуміе Младзяновскаго могло, на основаніи помянутыхъ словъ, приписать ничего невинному камешку Давида качества, такъ жестоко будто бы унижившія его предъ скромной саблей Голиаѳа.

Въ другомъ словѣ, доказывая тему: только тотъ достоинъ имени человѣка, кто милостивъ, кто творить дѣла милосердія, Младзяновскій, на основаніи нѣсколькихъ словъ Тертуллиана, строить такое измышленіе:

«Предложу я философіи вопросъ: можетъ ли быть одинъ и тотъ же человѣкъ вмѣстѣ и не человѣкомъ? — Философія отвѣтуетъ сейчасъ же: «это несообразная вещь — быть чело-

¹) III, 4—5.

вѣкомъ и не человѣкомъ! *Implicat contradictionem!* Еслибы человекъ могъ быть вмѣстѣ и не человекомъ,—въ такомъ случаѣ то могло бы быть и не тѣмъ, *est* могло бы быть и не *est*, *быть* могло бы быть и не *быть*». Святая теологія, приди на помощь и объясни философію, которая еще не додумалась до того, можно ли быть человекомъ и не человекомъ. Но и св. теологія отрицательно отвѣчаетъ на этотъ вопросъ. «Еслибы, говорить она, одинъ и тотъ же человекъ дѣйствительно могъ быть и не человекомъ,—то и Слово, ставшее плотію, было бы человекомъ и не человекомъ. А между тѣмъ вѣра учитъ: *et homo factus est*—Богъ сталъ человекомъ».—Святая теологія! прошу выслушать вотъ что. Аббатъ *Гваррикъ* говоритъ, что Предвѣчное Слово такъ сокрылось во чревѣ Пресв. Дѣвы, что какъ будто бы его и не было—*est quasi non sit*.—Но св. теологія думаетъ еще экзаменовать мудраго аббата: «разсуди, вѣдь членъ вѣры ясно гласитъ: *Verbum caro factum est est*—Слово стало плотію; какъ же ты говоришь: *quasi non sit?*»—Мудрый аббатъ объясняется: «Предвѣчное Слово потому во чревѣ Пресв. Дѣвы *est quasi non sit*, что *sub silentio se premit*—скрывается въ молчаніи, *et sic omnipotens virtus ejus vacat, quasi nihil posset*. И пбеліку Его всемогущая сила ничѣмъ еще не занята, то *quasi nihil posset*. Значитъ, Предвѣчное Слово, оставаясь во чревѣ пресв. Дѣвы, было человекомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, дѣйствительно, какъ бы и не было имъ—*est quasi non esset*. Въ это время Оно еще не дѣлало добра людямъ, не исцѣляло еще ни больныхъ, ни слѣпыхъ, ни хромыхъ; словомъ, всемогущество Его ничѣмъ еще не было занята». Сказавши это, аббатъ *Гваррикъ*, какъ монахъ, любящій тишину, замолкъ, но только раскрылъ евангеліе Іоанна, нашелъ первую главу и показалъ пальцемъ святой теологіи слѣдующія слова: *Medius autem vestrum stetit, quem vos nescitis, ipse est, qui post me*

venturus est ¹⁾. Св. Іоаннъ (Креститель)! Если Христосъ стоитъ уже среди людей—*medius stetit*, то какъ же это Онъ послѣ тебя уже придетъ? Если ты, св. Іоаннъ, узналъ Іисуса Христа еще въ то время, когда Онъ былъ во чревѣ Дѣвы и возрадовался о Его пришествіи; то ужели ты не можешь узнать Его теперь, когда ему уже 30 лѣтъ? Ибо ты говоришь, что онъ придетъ послѣ тебя. Развѣ Іисусъ Христосъ слишкомъ уже такъ перемѣнился, что ты его не узнаешь! Тѣмъ временемъ, пока св. теологія раздумывала надъ рѣшеніемъ этой трудности, дѣло уяснилъ первый въ подачѣ голоса и мысли (ибо древній) учитель Тертуліанъ. Онъ говоритъ: *nascitur homo, Deo missus* рождается человѣкъ, соединенный съ Богомъ, *caro, Spiritu instructa*—тѣло, исполненное Духа—*nutritur, adolescit, operatur et Christus est*. Значитъ Христосъ показался дѣйствительно Христомъ тогда только, когда питался, возрасталъ, началъ творить добро. А пока Христосъ стоялъ себѣ только среди людей—*medius vestrum stetit*,—а не говорилъ еще ничего, пока еще не творилъ чудесъ, не было еще *operatur*,—тогда онъ еще не показался Христомъ—воплощеннымъ Словомъ, униженнымъ человѣкомъ. Только любвеобильныя проповѣди и благодѣтельныя чудеса показали Его настоящимъ человѣкомъ—*et Christus est*. Тотъ не человѣкъ, кто не человѣченъ, тотъ не человѣкъ, кто не дѣлаетъ другимъ добра» (что и требовалось доказать) ²⁾.

Изъ приведенной выписки можно видѣть, до какихъ геркулесовскихъ столбовъ простирается безцеремонность насилія нашего казнодѣя какъ надъ смысломъ словъ св. Писанія, такъ и надъ смысломъ словъ отеческихъ.

Если только что разсмотрѣнные нами приемы Младзяновскаго въ толкованіи св. Писанія можно охарактеризовать об-

¹⁾ Іоан. I, 16—27.

²⁾ II, 165—166.

щимъ, болѣе или менѣе идущимъ къ нимъ, названіемъ схоластическихъ, то тѣ, къ разсмотрѣнію которыхъ мы имѣемъ теперь приступить, всего приличнѣе могутъ быть названы *народными польскими*. И если первые явились какъ слѣдствіе запроса, обращеннаго отъ слушателей къ проповѣднику, запроса, обусловливавшагося характеромъ тогдашняго умственнаго образованія и требованіями современнаго литературнаго вкуса, то послѣдніе суть уже плодъ обратнаго положенія дѣла, именно желанія самого проповѣдника воздѣйствовать въ свою очередь на слушателей, желанія, опредѣлявшагося самымъ званіемъ церковнаго проповѣдника, которое, какъ ни было извращено въ то время, все же оставалось званіемъ общественнаго наставника, учителя. И Млодзьяновскій, всѣми мѣрами стараясь объ удовлетвореніи умственныхъ прихотей своихъ слушателей, въ то же время постоянно имѣлъ въ виду осуществить и собственное желаніе, желаніе сказать имъ благовременное, сообразное съ обстоятельствами слово такого или другаго нравоченія. Но и здѣсь, преслѣдуя свою *субъективную* цѣль, Млодзьяновскій долженъ былъ встрѣтиться съ требованіями общественной жизни, общественнаго быта, которыхъ никакъ нельзя было обойти и которыя до извѣстной степени связывали свободу проповѣдническаго воздѣйствія. Проповѣдникъ, разумѣется, всѣми силами желалъ того, чтобы высказываемое имъ слово нравоченія было какъ можно болѣе мѣтко, чтобы оно какъ нельзя лучше достигало своей цѣли; но въ то же время онъ долженъ былъ употреблять всевозможныя усилія и для того, чтобы сообщить слову своего нравоченія возможную прикровенность, чтобы оно, это слово, не смотря на всю мѣтающую не въ бровь, а въ глазъ, очевидность соединеннаго съ нимъ значенія, все таки не выходило изъ сферы намека. Но и этого еще мало Проповѣдникъ идетъ дальше; онъ дѣлаетъ еще одну уступку общественнымъ требованіямъ. Чтобы и самый намекъ

не показался слишком жестким и невыносимым для ушей ясновельможнаго шляхетства, казнодѣя постоянно старается приправлять его легкой шуткой, подслащивать веселым юморомъ. Выхлопотавши для себя такія гарантіи, казнодѣя, въ концѣ концовъ, оставался въ полной надеждѣ, что горькія пилюли его нравоученія будутъ приняты слушателями съ такимъ же удовольствіемъ, какъ и его остроумныя схоластическія измышленія.

Все это, именно съ одной стороны желаніе казнодѣя исполнить свою проповѣдническую миссію, а съ другой—уступка объективнымъ требованіямъ жизни, не позволявшимъ говорить правды въ глаза прямо и серьезно и не ручавшимся, по выраженію самого Млодзяновскаго, за безопасность проповѣднаго слова ¹⁾, — все это выразилось у нашего проповѣдника въ тѣхъ приемахъ въ толкованіи св. Писанія, которые, какъ мы уже сказали, приличіе всего могутъ быть названы *народными польскими*. Сущность ихъ—это особенный народный, польскій образъ воззрѣнія на библейскіе лица и предметы. Млодзяновскій представляетъ себѣ всю исторію ветхаго и новаго завѣта во всѣхъ частнѣйшихъ сторонахъ библейскаго быта—не иначе, какъ въ формахъ жизни, выработанныхъ его отечествомъ—Рѣчью Посполитой, такъ что въ его разсказахъ библейская исторія является какъ будто исторіей самой Польши. Всѣ библейскія лица говорятъ и дѣйствуютъ у Млодзяновскаго какъ истые шляхтичи. Всѣ политическія и общественныя должности, отношенія и т. п., встрѣчающіяся въ Библии, казнодѣя непременно переключиваетъ польскими соотвѣтствующими названіями, царство еврейское постоянно называется у Млодзяновскаго не иначе, какъ *милою Рѣчью Посполитою израильскою*. Вотъ въ этой Рѣчи Посполитой происходила разъ,—такъ разъ

¹⁾ IV, 264.

сказываетъ Млодзяновскій въ одномъ словѣ, современномъ отреченію короля Яна-Казимира, въ которомъ проповѣдникъ, соболъзнуя (во второй части) о никогда неслыханномъ, по его словамъ, въ Польшѣ поступкѣ отреченіи короля, въ тоже время защищаетъ (въ первой части) права шляхетства, права посполитости, на которыя будто бы посягалъ Янъ-Казиміръ, стремясь приобрести для себя въ Польшѣ absolutum dominium, — *съ Ръчи Посполитой израильской* происходила разъ *транзакція* (полюбовная сдѣлка) четвертаго короля израильскаго Ровоама, котораго дождались израильяне послѣ третьяго interregnum¹⁾, съ *посполитымъ рушеньемъ* израильскимъ. «Дѣло было, продолжаетъ Млодзяновскій, такъ. Умираетъ Соломонъ, его погребаютъ въ городѣ и во гробѣ отца его Давида: sepultus est in civitate David patris sui. Послѣ этого сейчасъ же собрался *вольный сеймъ*, имя котораго Electionis — избранія короля: illuc enim congregatus erat Israël ad constituendum eum regem. *Сенатъ израильскій, граждане и сыны Короны палестинской!* А законный же это будетъ сеймъ? Вѣдь это Ровоамъ, вѣдь это сынъ Соломона, внукъ Давида! Такъ-то вы не хотите уважать линіи вашихъ государей, хотите искать другой фамиліи, хотите уничтожить *сукцессію*, хотите ввести у себя полную *элекцію!* Израильяне отвѣчаютъ: «да вѣдь у насъ была уже вольная *элекція* перваго короля Саула, хотя мы и отдали ее въ руки *примасу* Самуилу: constitue nobis regem. И Давидъ вѣдь тоже *прошелъ* чрезъ *элекцію*, ибо былъ только зятемъ Сауловымъ. Правда, Давидъ съ матерью Соломона еще при жизни своей короновалъ этого сына, но небольшая намъ была изъ него (Соломона-то!) утѣха. Поэтому намъ нужно возстановить свои вольности»²⁾.

¹⁾ Этимъ именемъ называлось въ Польшѣ время отъ смерти одного короля до избранія другаго — время *безкоролевья*.

²⁾ I, 320. Не нужно забывать при этомъ, что одною изъ главнѣй-

И такъ далѣе въ томъ же родѣ рассказываетъ Млодзяновскій. Между прочимъ онъ говоритъ, что израильтяне потому особенно недовольны были Ровоамомъ, что онъ хотѣлъ ввести въ *Речь Посполитую израильскую absolutum dominium*, къ чему будто бы подговаривали короля его совѣтники ¹⁾.—Мы привели означенную выдержку, чтобы сразу наглядно показать, какимъ міросозерцаніемъ водится проповѣдникъ, рассказывавъ и толкуя своимъ слушателямъ библейскую исторію, библейскую жизнь. О чемъ бы ни говорилъ Млодзяновскій, на все онъ смотритъ съ своей національной, шляхетско-польской точки зрѣнія и все перевертываетъ на польскій ладъ. Такъ, первосвященникъ іудейскій всегда называется у него *примасомъ* и непременно играетъ роль, какъ и польскій примасъ, въ минуты междоцарствія (*interregnum*). Всякое возстаніе или бунтъ, описываемый въ Библии, наприм. бунтъ Корея противъ Моисея и Аарона, называется непременно *рокошемъ*. Всѣ подати и другіе общественные сборы, упоминаемые въ

шихъ причинъ недовольствія шляхты противъ Яна-Казимира было желаніе этого короля, вызванное и съ настойчивостію поддерживавшееся его супругой—Маріей Людвигой, назначить себѣ еще при жизни наслѣдника, что сильно уже задѣвало честолюбіе пановъ, желавшихъ, чтобы всякій король непременно прошелъ черезъ элекцію.

¹⁾ Вотъ въ какихъ чертахъ рисуетъ Млодзяновскій это несправедливое и для него самого *absolutum dominium*, котораго добивались будто бы польскіе короли. Объясняя въ одномъ мѣстѣ стихъ книги Бытія: *Tulit Deus hominem et posuit eum in paradiso voluptatis* (2, 15), проповѣдникъ говоритъ между прочимъ: «вѣроятно здѣсь выражается *absolutum Dei dominium* самодержавіе Господа Бога нашего. Адамъ, видно, могъ такъ отговариваться: «Господи! Это мой край, мое наслѣдство, не отнимай у меня, Господи, моего отечества. Ты хочешь, Господи, взять меня какъ бы подъ стражу, воруешь мною какъ Тебѣ угодно, переносишь меня съ мѣста на мѣсто. Прошу Тебя, Господи, не нарушай правъ моей вольности, подтвержденныхъ Тобою же». А Господь что?—«Слышишь, Адамъ? Я Господь. Я буду управлять тобою, а не ты самъ. Вольно мнѣ сдѣлать съ тобою что угодно: *tulit ergo eum Dominus Deus*». IV, 131.

Библии, называются *акцизомъ, подымнымъ* и т. п. Еврейскій военачальникъ непремѣнно титулуется *гетманомъ*; онъ разсылаетъ *универсалы*, имѣетъ подь собою *полковниковъ, эсауловъ и прочую старшину*. Вотъ, наприм., какъ рассказываетъ Младяновскій въ одномъ словѣ (на праздниѣ Фомы Агвината), доказывая тему: *наука дѣлаетъ челоуька великимъ*. «Городъ, называвшійся Каріаф-Арбе, говоритъ св. Писаніе, былъ разрушенъ безъ всякихъ затрудненій. Вотъ все описаніе войны: *delevitque ex ea Caleb tres filios Енас и потреби оттуду Халеу три сыны Гнаковы* ¹⁾). Названіе этого города значить *civitas quatuor*. Когда въ городѣ слишкомъ много пановъ, то легко взять городъ: тамъ королевщина, тамъ духовенство, тамъ шляхетство, а тамъ горожане *civitas quatuor*; легко его завоевать, не будетъ тамъ обороны, не будетъ порядка, ибо это городъ *Cariaph-Arbe—civitas quatuor*, городъ четырехъ».

«Пришли къ другому городу Каріаф-Сеферъ, что значить *civitas litterarum*—городъ наукъ. Взятіе его оказалось труднымъ. Халеу, которому послѣ раздѣла достался этотъ городъ, свиваетъ *рыцарское коло*: «господа, *qui percusserit Cariaph-Sepher et cooperit eam, dabo ei Acham filiam meam*—кто возьметъ этотъ городъ штурмомъ, *dabo ei Acham filiam meam*—въ награду за это будетъ моимъ зятемъ». Смотрите, одинъ городъ взять, другой вѣтъ. А какой же это? *Cariaph-Sepher*—городъ наукъ! Безопасность, крѣпость, сила его состояла въ томъ, что онъ *civitas litterarum*. Науки все это дали ему».

«Теперь обратимъ вниманіе на самое обѣщаніе Халева. Почему не обѣщаетъ Халеу такъ: «сынъ мой женится на дочери побѣдителя»,—но: «я выдамъ за побѣдителя свою дочь»? А потому, что онъ хорошо зналъ, что сынъ—вообще не охотникъ слушать отца въ дѣлѣ женитьбы. Каждый сынъ

¹⁾ Ис. Нав. 15, 14.

думаетъ себѣ: не будетъ изъ этого ничего. А дочь идетъ за кого ей скажутъ: такая уже ихъ недоля-!

«О такомъ предложеніи Халева *начали подавать голоса*. Первый *полковникъ* такъ вѣроятно началъ говорить: «панъ *гетманъ!* не плохо, видно, еще пришлось тебѣ, когда ты трубишь о свадьбѣ да о танцахъ. Что пользы будетъ, когда жолнѣры сдѣлаются домосѣдами, когда они обабятся?». Но этому полковнику Халевъ могъ бы отвѣтить такъ: «и жолнѣръ, братъ, когда время, можетъ помышлять о женитьбѣ». Послѣ полковника держалъ рѣчь какой нибудь тамъ *скарбовый* (войсковой казначей): панъ гетманъ! Не хорошо обнаруживать, что въ казнѣ нѣту денегъ, что казна убога; взбуштуется и разбредется войско. Плохи ужъ, значить, обстоятельства, когда гетманъ прибѣгаетъ къ помощи залоговъ, когда плату обѣщаетъ не деньгами, а собственною своею дочерью». Гетманъ могъ бы отвѣчать: «когда я даю мою дочь, то я даю большое богатство. Dabo ei Ахам filiam теам. А знаешь ли, что Аха значить adognata! Я, значить, выдамъ ее хорошо пристроенною, съ большимъ приданнымъ. Dabo ei Ахам, dabo adognatam». Но тутъ вырвался одинъ щелкоперъ: «милостивый панъ, ну а сама дочка не такъ то, значить, хороша? Славная же будетъ мнѣ плата за мои воровавыя заслуги!». — «Молчи, дурень, — замѣтилъ кто-то ему, ктожъ не захочетъ взять гетмановны, да еще при живомъ гетманѣ!». — Пришла наконецъ очередь говорить старшему *консиліаржу*, престарѣлому уже лѣтами и вѣроятно очень заслуженному въ домѣ Халева. Поклонившись его гетманской милости, онъ началъ такъ: милостивый благодѣтель! я усматриваю въ этомъ дѣлѣ вотъ какое неудобство: не тебѣ жить съ мумлемъ, но твоей дочкѣ. Предположимъ (въ военномъ дѣлѣ вѣдь счастьемъ управляетъ Богъ), предположимъ, что счастье послужить человѣку отважному но простому доброму но не образованному, и вотъ ты отдашь одинъ *клепнотъ* (со-

кровище) изъ своего дома—себѣ не на утѣху, а дочери на плачь. А еще хуже было бы, еслибы Акса не захотѣла вдругъ идти за него». Подобныя рѣчи заставили Халева призадуматься. Дѣло шло о родной дочери. Отцовская любовь заставляла его опасаться, чтобъ послѣ Акса не жаловалась на него».

«Но, ясновельможный гетманъ (говорить уже отъ себя проповѣдникъ), не задумывайся! Нѣтъ, не можетъ дочь твоя быть несчастною, вышедши за того, кто возьметъ этотъ городъ. Что это за городъ?—Cariaph-Sepher—civitas litterarum городъ наукъ! Кто возьметъ такой городъ, великій то долженъ быть человѣкъ. Тутъ нужно будетъ воевать головою, разсудкомъ, ибо дѣло идетъ съ городомъ наукъ. Гетмановна, значить, выйдетъ не за какогонибудь простака, а за человѣка великаго, умнаго. Быть твоимъ зятемъ великое дѣло, но не меньшее и дочери твоей быть женою умнаго человѣка». Кто же взялъ тотъ городъ?—Glossa moralis отвѣчаетъ: hanc avtem civitatem debellavit Othoniel, qui secundum Hebreos, fuit valde litteratus. Такъ-то, наука дѣлаетъ человѣка великимъ!»¹⁾

Филистимляне, мадіанитяне и другіе сосѣди евреевъ, съ которыми воевали *короли и гетманы* наравильскіе, постоянно называются у Младзяновскаго *татарами*. Любопытна параллель, которую проводятъ разъ Младзяновскій между этими и своими собственными настоящими татарами: «Палестинское королевство, говоритъ онъ, имѣло также своихъ татаръ. Съ другими народами мы всегда довольно счастливо бьемся, но предъ татарами рѣдко рѣдко не робѣемъ и не уходимъ: такъ и наравильтяне предъ мадіанитянами: Tradidit illos in manus Madiam. Только въ томъ разница, что мадіанитяне семь только лѣтъ имѣли верхъ надъ израильтянами—septem annis, а татары пришли къ намъ и опустошаютъ насъ вотъ уже 241 годъ, не

¹⁾ IV, 461—462.

одни, значить, уже семь лѣтъ. Мы понастроивали на нихъ множество замковъ, окоповъ на Подолѣ, Украинѣ и Руси: строили также и израильтяне противъ мадіанитянъ. На нашихъ поляхъ татары постоянно кочуютъ; кочевали и у израильтянъ мадіанитяне. Татары вытаптываютъ и выпасываютъ у насъ хлѣбъ, выпасывали и у израильтянъ мадіанитяне. Татары забираютъ у насъ воловъ, овецъ, лошадей; забирали все это мадіанитяне и у израильтянъ, прибавивши еще и ословъ. Татары покрываютъ наши поля, какъ саранча; покрывали и ихъ поля мадіанитяне. Сабля татарская свободно теперь распоряжается у насъ; распоряжалась также и у израильтянъ сабля мадіанитская. На границахъ нашихъ постоянно кричатъ: *татары идутъ!* Кричали также и у израильтянъ: мадіанитяне идутъ! У насъ поляки по временамъ такъ говорятъ сами себѣ: ради Бога — нужно увозить вещи, вымолотить хлѣбъ, запастись живностію и какъ можно скорѣе уходить. Тоже сдѣлалъ и Гедеонъ. Вымолотивши хлѣбъ, онъ хотѣлъ уйти. Но вдругъ является ему ангель» и пр. ¹⁾.

Такіе же приемы употребляетъ Младзяновскій по отношенію и къ новозавѣтной исторіи. Апостолы называются у него *сенаторомъ, Рѣчью Посполитою, апостольскою*; четыре евангелиста — это четыре *канцлера* въ этой Рѣчи Посполитой. Иисусъ Христосъ, *король міра*, посылаетъ своихъ пословъ — учениковъ въ *провинціи, воеводства, полаты* и т. п. Вообще у Младзяновскаго всегда замѣтно постоянное попользованіе слѣшкомъ уже, такъ сказать, очеловѣчивать поступки священныхъ лицъ, представлять ихъ въ свѣтѣ обыкновенныхъ человѣческихъ порядковъ. Вотъ, наприм., какъ рассказываетъ онъ объ исцѣленіи тещи Петровой: «Приходитъ Господь Иисусъ въ домъ св. Петра. Поздравляю тебя, св. Петръ, съ такимъ великимъ

¹⁾ II, 344.

гостемъ. «Спасибо», отвѣчаетъ Петръ. Чтожъ, Петръ, все у тебя въ домѣ благополучно?—Петръ осматривается, и увидя, что теща лежитъ больная, начинаетъ беспокоиться. Но Господь не допустилъ его до сильнаго беспокойства. Евангеліе говоритъ: *et tetigit manus ejus*. Развѣ не могъ Господь вылечить тещи Петровой однимъ своимъ словомъ и приказаніемъ? Разумѣется могъ! Но Господь нашъ хотѣлъ поступить въ этомъ случаѣ какъ лекарь или медикъ. Призовутъ медика, придетъ, немного постоитъ или посидитъ, и сейчасъ же беретъ за пульсъ въ руцѣ. Такъ поступилъ и Господь нашъ. Идетъ въ домъ Петра, ставъ, какъ ясно говоритъ св. Лука—*stans super illam* и, какъ небесный лекарь, щупаетъ пульсъ *tetigit manus ejus*. И горячка уходитъ предъ Источникомъ жизни, какъ теплота предъ холодомъ. Теща Петрова послѣ этого встала и начала служить при столѣ. Она могла сказать пожалуй: Петръ, скажи тамъ кухаркѣ или (если не было ея) попроси сосѣдей, пусть приготовятъ Господу чегонибудь поѣсть: я еще слаба, боюсь двигаться, только что выздоровѣла, боюсь возврата болѣзни. Но нѣтъ, она сама начала служить¹⁾. Или, наприм., въ другомъ мѣстѣ вотъ какъ говоритъ Млодзяновскій: «собираясь въ дорогу въ Римъ, чѣмъ подкрѣпилъ себя св. Петръ? Наша польская пословица говоритъ: на дорогу нужно наѣсться. Собрался св. Петръ изъ Юппіи въ Римъ, изъ Іерусалима въ Капитолій, изъ Палестины въ римскую имперію, вотъ и подчуетъ его небо въ Юппіи: явилась предъ Петромъ большая скатерть, или простыня, накрываетъ столъ, и говоритъ св. Петру: ѣшь, св. Петръ²⁾».

Если вѣрить Млодзяновскому, то и на небѣ, у Бога, существуютъ такіе же порядки, какъ и въ его милой Польшѣ.

¹⁾ IV, 85.

²⁾ IV, 106.

Вотъ какъ, напримѣръ, въ одномъ словѣ онъ начинаетъ разсказывать исторію Іова: «Господь Богъ нашъ созвалъ разъ— не знаю *сеймъ* ли, или *генеральное коло*; ибо св. Писаніе говоритъ о немъ только вотъ что: *quadam avtem die cum venissent filii Dei, ut assisterunt coram Domino.* И при небесномъ дворѣ я усматриваю *политику, что теол польская*. Господь имѣетъ *свиту*, много на нее тратится, а она, не смотря на это, не всегда остается при Господѣ; тамъ когда никогда соберется. А между тѣмъ жалованье идетъ своимъ порядкомъ, доходы тоже. *Quadam die ut assisterunt*, вотъ и вся услуга—учинить ассистенцію—*ut assisterunt*. Въ одно время вмѣстѣ съ этими *придворными* Господними, вмѣстѣ съ этими *покоевыми* прошмыгнулъ и сатана: *affuit inter eos etiam sathan.* Всевидящій Господь сейчасъ же узналъ, кто ангелъ, а кто бѣсъ, и спрашиваетъ бѣса: а знаешь ли ты Іова? Іова, которому нѣтъ подобнаго на землѣ, Іова, уклоняющагося отъ ала: *recedens a malo?*—Бѣсъ отвѣчаетъ: «знаю я этого твоего наперсника; но рано еще слишкомъ ты канонизируешь его, Господи, да и за то только, что онъ сидитъ себѣ за валомъ: *vallasti eum.* Нѣтъ, великъ онъ не добродѣтелю, а единственно тою лишь безопасностію, которою ты его снабдилъ». Господа поляки! Не худо бы и вамъ подумать о валахъ и фортеціяхъ, когда и Богъ, желая сдѣлать Іова безопаснымъ, окружилъ его валомъ. «Вотъ только пусти меня къ нему, кончаетъ сатана свою рѣчь, сейчасъ же запоетъ онъ другую пѣсенку!» и пр. ¹⁾.

«Съ самаго начала, разсказываетъ въ другомъ мѣстѣ Младзеновскій, Господь Богъ нашъ былъ безъ слугъ. Но послѣ захотѣлось ему имѣть слугъ, и вотъ онъ задумалъ создать себѣ ихъ. А имѣлъ онъ два дворца: одинъ горній на небѣ, а другой дольний—на землѣ. На небѣ Онъ сдѣлалъ своими слугами

¹⁾ III, 78.

ангеловъ, для дольнаго же дворца сотворилъ Онъ Себѣ только двухъ, и при томъ иного рода слугъ. Не хотѣлось Господу, чтобы они были холостыми, но захотѣлось ему непременно имѣть женатыхъ. Незнаю, господа, что окружаете себя множествомъ слугъ, какіе слуги лучше? А вотъ Господь Богъ захотѣлъ имѣть лучше женатыхъ, т. е. Адама и Еву. Господу Богу нашему не показалось приличнымъ, чтобы незамужняя женщина ходила возлѣ хозяйства, не показалось приличнымъ, чтобы и не женатый Адамъ хозяйничалъ: потому что въ такомъ случаѣ онъ больше думалъ бы о Евѣ, чѣмъ о хозяйствѣ¹⁾.

Такое отношеніе Млодзяновскаго къ священной исторіи, къ библейскимъ лицамъ и предметамъ, характеризуетъ собою вообще искусственное и насильственное обращеніе нашего проповѣдника съ священнымъ Писаніемъ, было весьма выгодно для его казнодѣйскихъ цѣлей. Прикрываясь библейскими лицами, но вмѣстѣ съ тѣмъ трактуя ихъ какъ настоящихъ поляковъ, навязывая имъ и мысли, и обычаи, и даже страсти польскаго шляхетства, Млодзяновскій могъ весьма удобно, съ примѣсью по временамъ даже нѣкоторой рѣвности, высказывать свои взгляды на такія или другія стороны быта современнаго ему польскаго общества и подавать этому послѣднему такіе или другіе практическіе совѣты. Но, съ другой стороны, такое переименованіе священно-библейской жизни на польско-шляхетскій ладъ, на ладъ простой, практической, житейской шляхетской обиходности, такое отождествленіе библейской исторіи съ польскою, не говоря уже о томъ, что дѣлало библейскіе лица и предметы въ устахъ Млодзяновскаго исторически невѣрными самимъ себѣ, привело кромѣ того къ результату, въ высшей степени неблагоприятному для ихъ священно-религиоз-

¹⁾ II, 350.

наго авторитета. Сопровождаемое постоянно элементомъ шутокъ, который проповѣдникъ считъ нужнымъ привнести еще сюда, это переначиванье сняло съ библейскихъ лицъ и предметовъ ореолъ священной неприкосновенности и подвергло ихъ всѣмъ причудливымъ прихотямъ самой грубой и безцеремонной профанаціи. Оно поддерживало въ проповѣдникѣ постоянную смѣлость, такъ сказать, *забывается*, забываться, съ кѣмъ и съ чѣмъ онъ имѣеть дѣло, и доходить въ обращеніи съ священными лицами и предметами до самой крайней, грубой, неприличной и кощунственной фамильярности. Свободнымъ и до *pas plus ultra* безцеремоннымъ обращеніемъ съ мнимыми шляхтичами, свободнымъ, ничѣмъ вѣстѣсвязаннымъ сужденіемъ о *мнимыхъ шляхетскихъ порядкахъ*, казнодѣя хотеть казнить нравы и обычаи настоящихъ шляхтичей, высказывать свои мысли и взгляды относительно настоящихъ шляхетскихъ порядковъ, будучи увѣренъ, что въ этой сферѣ онъ останется вполне безопаснымъ отъ всякаго шляхетскаго взгляда, отъ грозныхъ претензій чувствительнаго панскаго самолюбія, и что, вмѣстѣ съ возможностью какъ нельзя болѣе удобно провестъ соль своего правоученія, онъ доставить даже и немалое удовольствіе своимъ слушателямъ. Опасеніями другаго рода—опасеніями оскорбить священный и неприкосновенный авторитетъ библейскихъ лицъ и предметовъ, унизить достоинство церковной кафедры, не могъ стѣсняться нашъ казнодѣя; онъ, съ одной стороны, принадлежалъ самъ къ ордену, принципы, котораго всего болѣе располагали къ пріобрѣтенію его членами безстрашія въ кощунствѣ, но очень удачному выраженію одного нашего уважаемаго писателя ¹⁾; съ другой стороны, проживъ нѣсколько лѣтъ въ Италіи и Франціи, онъ имѣлъ возможность слышать разнаго рода кощунственныхъ выходокъ, составлявшихъ одну изъ мод-

¹⁾ Ю. О. Самарина (въ «*Письмахъ къ епископу Мартынову*». См. ниже.

ныхъ манеръ тогдашней западной католической проповѣди, на поприщѣ которой и подвизались тогда преимущественно его собратья иезуиты. Нашему проповѣднику было, такимъ образомъ, не привыкать стать къ легкомысленно-шутливому обращенію съ священными лицами на церковной кафедрѣ. Изъ обѣтованной земли польскаго католицизма—Италіи онъ вздумалъ перенести его, въ своеобразномъ примѣненіи, и на свою родину. И вотъ, для того, чтобы сатирически пожурить когонибудь, кстатѣ сдѣлать какоенибудь ироническое замѣчаніе, высказать какоенибудь остроумное сближеніе и т. п. въ этомъ родѣ, Млодзяновскій не стѣсняется никакими лицами и предметами самаго религіознаго авторитета и смѣло дѣлаетъ ихъ мишенью всѣхъ своихъ остротъ, насмѣшекъ и шутокъ. Млодзяновскій въ этомъ отношеніи даетъ полную волю своему языку. Самые даже выраженія и термины онъ какъ будто нарочно подбираетъ такіе, которые, дѣйствительно, представляя живѣе и рельефнѣе мысль казнодѣи, въ то же время, по своей площадной тривіальности, менѣе всего приличны тѣмъ предметамъ, къ которымъ прилагаются.

Въ разныхъ видахъ проявлялась та кощунственная фамилярность Млодзяновскаго съ священными лицами и предметами, о которой у насъ рѣчь. Часто проповѣдникъ навязываетъ священнымъ лицамъ мысли, чувства и побужденія, совершенно несогласныя съ ихъ достоинствомъ, при чемъ иногда считаетъ приличнымъ пошутить и посмѣяться надъ этими мыслями, чувствами и побужденіями. Хотя все это высказывается большею частію только въ видѣ предположеній, которыя послѣ опровергаются самимъ проповѣдникомъ, но неприличная фамилярность все таки остается неприличною фамилярностію.

Вотъ, наприм., какъ начинается разсказывать Млодзяновскій о посольствѣ пророка Іліи ко вдовѣ Сарептской:

«Принялъ Господь Богъ Илію въ свой *кониктъ* на свою провизію, и за лакеевъ и прислужниковъ приставилъ къ нему вороновъ, которые носили ему и обѣдъ и ужины, и притомъ постоянно съ мясомъ: *corvi quoque deferebant ei panem et carnes mane, similiter panem et carnes vespere* (3 Цар. 17, 6). Значить Илія ѣлъ мясо? Еслибы только на обѣдъ, то еще бы ничего; еслибы только во время болѣзни, то и то бы сюда-туда, но въ томъ-то и дѣло, что *quotidie*, каждый день, да еще на обѣдъ и ужинъ. Илія могъ бы такъ отговориться: «не большая то штука кусокъ мяса, который воронъ можетъ принести во рту». Къ тому же Илія былъ настолько учтивъ, что постоянно дѣлился тѣмъ, что ему приносилось, не сѣдалъ всего самъ одинъ, а постоянно дѣлился, какъ говоритъ *Tostatt*: *vergisimile est, quod illi corvi pascerent Eliam quotidie, quod ipse pasceret eos, dando eis reliquias ciborum*. Спасибо тебѣ, Илія, ты настоящій образъ правосудія Божія, *justitiae vindicativae*. Эти вороненки служатъ тебѣ, и ты ихъ не забываешь,—дѣлишься съ ними. Могъ Илія и такъ думать себѣ: «о Господи мой! Развѣ не могъ ты назначить мнѣ для прислуги когонибудь другаго, кромѣ птицы? А если уже птицу, то почему не орла, не коршуна, но ворона?» Но нѣтъ, Илія довольствуется и такимъ слугою, потому что онъ выгоденъ: *deferebant ei.. mane.. et vespere..* Совѣтъ господамъ: хоть слуга и не дорогой, словно твой воронъ, но если онъ выгоденъ, довольствуйся имъ».

«Теперь уже приступаю къ вопросу: почему это Господь не захотѣлъ долше держать Илію на своемъ содержаніи, но отправилъ его къ одной вдовѣ: *vade in Sarepta Sidonium*? Не идетъ ли къ Богу въ этомъ случаѣ слѣдующая польская поговорка: *wole cię odziewać niż karmić* (я согласенъ скорѣе одѣвать тебя, чѣмъ кормить)? Иначе, зачѣмъ же было сбывать Илію ко вдовѣ: *praesepi mulieri viduae, ut pascat te?*».

»Вѣроятно Илія, какъ человѣкъ монастырскій, постоянно скучалъ мясомъ и говорилъ: »я привыкъ поститься, не ѣсть мяса, а между тѣмъ здѣсь, живя не въ монастырѣ и не имѣя ѣсть чего другаго, я хоть и съ разрѣшенія Господа Бога моего, но все же принужденъ употреблять мясо. Господи, возврати меня въ монастырь! Пусть я не буду больше ѣсть этого сквернаго мяса! »Но, пророкъ Илія, не нравится тебѣ мясо, не ѣшь его, а довольствуйся однимъ хлѣбомъ. Вѣдь есть же у тебя хлѣбъ. А можетъ быть и потому Господь Богъ рѣшился отправить Илію ко вдовѣ, что Илія, видно, постоянно горевалъ и жаловался: »ну, ѣсть пожалуй достаточно, зато пить совершенно нечего, о винѣ и не спрашивай, постоянно человѣкъ долженъ опиваться одной этой водой. О, Господи, отправь меня въ какое нибудь другое мѣсто!« Неизвѣстно, о чемъ ты Илія безпокоишься: не послужать къ добру тебѣ эти жалобы. Да знаешь ли ты, что мясо ангелы достаютъ тебѣ изъ самой Ахаавовой кухни, а булочки, которыя ты ѣшь, съ самаго царскаго стола, какъ говоритъ Тостать: *Angelus Dei accipiebat bis de cibus regis Achaab?* Помни же, что накажетъ тебя Богъ: ты не доволенъ, что тебѣ даютъ, хочется тебѣ еще и вина:—не будешь же ты имѣть не только вина, но и мяса, потеряешь ты и хорошій хлѣбъ, а будешь довольствоваться одними лепешками. Неприлично, впрочемъ, думать о святомъ мужѣ, будто онъ былъ недоволенъ Господней провизіей. Зачѣмъ же однако Богъ высысаетъ его къ одной вдовѣ?« и проч. ¹⁾).

Объясняя въ одной проповѣди начало притчи: *Нотто quidam fecit соenam magnaм*, Млодзяновскій дѣлаетъ такое предположеніе на счетъ евангелиста Луки: »Сегодня Евангеліе вспоминаетъ вечерю велию—*fecit соenam magnaм*. Какъ же зовутъ

¹⁾ Ц, 46, 49.

по имени его милость хозяина, который подчуется? Нѣкто quidam! И только? Видно не поподчивали тамъ этого св. Луку, что писалъ нынѣшнее евангеліе, — такъ онъ и замолчалъ потому объ имени хозяина. Но св. Лука не былъ застольнымъ писаремъ, застольнымъ евангелистомъ¹⁾.

По поводу словъ І. Христа къ 70 ученикамъ при посольствѣ ихъ на проповѣдь: *manducate quae apponuntur vobis* — ѣшьте, что вамъ дадутъ (Лук. 8, 9), Младзяновскій говоритъ: «Ну, а если какойнибудь твой ученикъ, Господи, нападетъ на такой домъ, гдѣ что день то пиръ что обѣдъ то банкетъ, лакомствъ цѣлая пропасть, разныхъ тамъ необыкновенныхъ приправъ цѣлая куча, то и это все долженъ будетъ ѣсть твой ученикъ? Въ такомъ случаѣ онъ, Господи, такъ разѣется, наберется такого аппетита, что уже послѣ и не захочетъ возвратиться назадъ — къ обществу апостольскому. Но Господь думалъ себѣ: мои желчь и оцетъ отобьютъ у нихъ аппетитъ отъ всякимъ сластей²⁾. По поводу словъ Іисуса Христа къ тѣмъ же апостоламъ: *nolite possidere neque virgam* не берите съ собою ни посоха, (Матѣ. 10, 19), казнодѣя говоритъ: «св. Лука не упоминаетъ ничего о посохѣ, Матѣей вспоминаетъ: *neque virgam* — не берите ни посоха, а св. Маркъ допускаетъ, позволяетъ его: *nisi virgam tantum* — (не берите ничего) кромѣ одного посоха (Марк. 6, 8). Согласитесь между собою св. евангелисты: ибо одинъ изъ васъ допускаетъ, а другой запрещаетъ палку! Вѣроятно Иродъ тамъ, или Каіаѳа, ходилъ съ особенною какою-нибудь палкою, св. Матѣею это не понравилось — вотъ онъ и говоритъ: *neque virgam* — не носите такого регимента. А св. Маркъ будучи товарищемъ уже престарѣлаго лѣтами апостола Петра, зная и вида, что онъ имѣлъ слабыя ноги,

¹⁾ I, 218.

²⁾ IV, 176.

такъ что даже не могъ положить ихъ на землѣ, но, распятый на крестѣ вверху ногами, обратилъ ихъ туда къ небу, на вольный воздухъ, св. Маркъ, говорю, и дозволилъ поэтому своему старику ходить съ палкою: *nisi virgam in manu* ¹⁾).

Объясняя слова ангела мироносицамъ: *sed iŕe, dicite discipulis ejus et Petro*, Младзяновскій влагааетъ такія мысли ап. Петру: «Сдѣлавши что нибудь нехорошее, нужно бояться начальника, но не меньше нужно бояться и своихъ сотоварищей. Такъ и св. Петръ боялся своихъ сопостоловъ. «Не одинъ, думалъ онъ, кинется на меня, всё сложатся мнѣ по словцу. Тотъ вспомнитъ мнѣ про мечъ, тотъ про жолнѣрскій очагъ, а иной запоетъ мнѣ и объ этой придверницѣ Каіаѳы, которой я постоянно повторялъ: *Non, non novi, nescio*; кто нибудь скажетъ даже мнѣ: а! здравствуй *Non!* здравствуй *Nescio!*. Не пойду я, поэтому, къ ученикамъ, не дамъ имъ на посмѣшище». Чтоже Господь? Для того, чтобы придать св. Петру больше смѣлости, внушить ему охоту опять жить вмѣстѣ съ прочими учениками, не отходить отъ компаніи Иисусовой, — Господь и повелѣваетъ ангелу отдѣльно произнести имя Петра: *et Petro* ²⁾).

По поводу словъ притчи о десяти дѣвахъ: *Amen dico vobis, nescio vos*, Младзяновскій говоритъ между прочимъ: «*Nescio*. Господь Богъ нашъ мудръ, но только какъ будто изъ книги. Съль Господь нашъ на судѣ, сейчасъ же и книги раскрылись: *et libri aperti sunt*; придетъ Господь нашъ на послѣдній судъ, и книги съ нимъ: *liber scriptus proferebitur*. Вѣроятно теперь Онъ пришелъ безъ книги, когда говоритъ этимъ дѣвамъ: *nescio vos*. Нѣтъ, именно пришелъ съ книгами, и спросилъ: кто это? Отвѣчали: глупыя дѣвы. Посмотрѣлъ Господь въ книги, заглянулъ въ реестръ, не нашелъ слова: «глупыя дѣвы», а потому и

¹⁾ IV, 176.

²⁾ III, 580.

сказалъ: *nescio vos*. А чтожь это были за книги? Книги, въ которыхъ записаны имена предопредѣленныхъ. Такъ говоритъ Евсевій Емесевскій: *Deus, qui omnia scit, se nescire dicit, quoniam earum nomina non sunt scripta in libro vitae*. Одни только мудрые предназначены къ небу¹⁾.

Иногда шутивыя и оскорбительныя предположенія проповѣдника на счетъ священныя лица включаютъ въ себѣ порядочную долю довольно явнаго безстыдства и не чужды напѣковъ весьма не цѣломудреннаго свойства. И удивительнѣе всего, что предположенія съ такимъ характеромъ высказываются Млодзяновскимъ большею частію тогда, когда рѣчь заходитъ объ ангелахъ—существахъ неземныхъ, которые поѣтому должны были бы быть ограждены отъ всякихъ представленій чисто земнаго характера. Не смотря однако на это, когда заходитъ рѣчь объ ангелахъ, Млодзяновскій впадаетъ иногда въ такой тонъ, отъ котораго, какъ справедливо замѣчаетъ по этому поводу одинъ изъ критиковъ проповѣдей Млодзяновскаго²⁾, нужно краснѣть читателю. Вотъ, напр. что говоритъ нашъ проповѣдникъ, объясняя ствхъ Евангелія: *Et introeuntes in monumentum viderunt juvenem*— и вошедши (мироносицы) во гробъ, увидѣли юношу (Марк. 16, 5): «Удивителенъ Промыслъ Господа Бога нашего! Не явился мироносицамъ ангелъ надорогѣ, не увидѣли онѣ его тогда, когда вознамѣрились идти ко гробу, но тогда уже онѣ увидѣли его, когда вошли въ самый гробъ, *introeuntes in monumentum*. Это вѣроятно для наученія, что женщина тогда только можетъ смотрѣть на молодыхъ людей, когда войдетъ уже во гробъ! Но вѣдь Магдалина отреклась уже отъ свѣта? А Марія Іаковлева и Соломія были уже въ

1) IV, 587.

2) Теофанъ Прокоповичъ. См. Труды К. Д. Академіи 1865. Апрель, стр. 630.

лѣтахъ? Ничего, все таки пусть глазами не разбѣгаются, пусть на юношей не засматриваются. Развѣ когда будутъ уже во гробѣ, тогда вольно имъ будетъ и не опасаться всего этого¹⁾.

Чаще всего кощунственная фамиліарность Млодзяновскаго выражается въ тѣхъ выговорахъ и возраженіяхъ, которыя онъ дѣлаетъ священнымъ лицамъ по поводу такихъ или другихъ ихъ словъ или поступковъ. Въ этихъ безцеремонныхъ выговорахъ и возраженіяхъ проповѣдникъ позволяетъ себѣ или какъ будто сердиться на священныхъ лицъ за ихъ слова и поступки, или поднимать на смѣхъ эти слова и поступки, а иногда то и другое вмѣстѣ.

Такъ рассказывая въ одномъ словѣ объ Исаакѣ, который «хотя былъ уже очень старъ, но аппетитъ имѣлъ превосходный и для котораго старшій сынъ его Исавъ стрѣлялъ то зайцевъ, то разную пернатую дичь и этимъ очень прислуживался старику», — Млодзяновскій дѣлаетъ такое обращеніе въ Іакову, послѣ того какъ голосъ этого послѣдняго обнаружилъ предъ Исаакомъ извѣстную ему, Іакова, хитрость: «Милый Іаковъ, вѣроятно ты былъ большой простакъ. Если Исавъ говорилъ грубо — басомъ, то и тебѣ нужно было надуть свою губу. Вѣроятно не находчивъ ты былъ слишкомъ и скромнѣе, когда не могъ передразнить брата. А между тѣмъ въ компаніи вѣдь бываетъ часто, что одинъ, желая какъ разъ произнести что-нибудь такъ, какъ произноситъ другой, выдѣлываетъ и голосомъ и губами точь-въ-точь какъ этотъ послѣдній²⁾».

Въ другомъ словѣ Млодзяновскій дѣлаетъ такой выговоръ евангелисту Луцъ: «Господь на Оаворѣ, съ боку при немъ стоять Моисей и Іліа, а св. Петръ ведетъ такую орацію: *Bonum est nos hic esse; faciamus hic tria tabernacula: tibi unum, Moysi*

¹⁾ III, 525.

²⁾ IV, 482, 579.

ipsum et Eliae ipsum, а св. Лука припоптываетъ, что говорилъ это Петръ *nesciens quid loquebatur*, незная что говорилъ.

»Св. Лука! св. Павла ты уже слишкомъ любишь: идешь вмѣстѣ съ нимъ въ Римъ, Дѣянїя Апостольскїя разсказами почти единственно о немъ только наполняешь, за что св. Павелъ тоже не остается у тебя въ долгу: употребляетъ твою книгу, разсказываетъ твоѣ евангелїе; но къ св. Петру ты не слишкомъ что-то ласковъ. Вотъ и теперь такъ просто, безъ церемонїи, говоришь о немъ: *nesciens quid loquebatur*, будто онъ не зналъ что говорилъ. Св. Лука! хотъ теперь Петръ еще Петромъ, посмотри, что будетъ, когда онъ выростетъ, сдѣлается папой, останется примасомъ апостольскаго сената? А не забывай при этомъ, что Петръ человекъ горячїй, не побоятся онъ отсѣчь ухо и самому Малку: зачѣмъ же тебѣ оскорблять его? А св. Лука говоритъ: «что правда, то правда: *nesciens quid loquebatur!*», Но, св. Лука, почему же ты несогласаешься съ Господомъ Христомъ? Петра самъ Христосъ хвалитъ за то, что онъ глубокомысленно понималъ многое, такъ что на свѣтѣ не было человека, который бы зналъ то, что зналъ Петръ: *cargo et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est*, а ты, Лука, его порочишь. Такъ-то обыкновенно бываетъ: хотя много самъ Христосъ хвалитъ, самъ помазанникъ Господень величаетъ, но этому иному такъ и вырѣжетъ правду явной нибудь тамъ Лука и даетъ ему титулъ: *nesciens, neучь, непонятливый, человекъ съ неразвитымъ разсудкомъ*»¹⁾.

По поводу словъ еванг. Матѳея: *venit in civitatem suam* пришелъ (Христосъ) въ свой городъ, Младзьяновскїй дѣлаетъ ему такой выговоръ: «Матѳей святыи! Развѣ ты не знаешь, какъ называется этотъ городъ, въ который Иисусъ пришелъ какъ въ свой? Почему же не называешь его по имени, почему

¹⁾ III, 68.

не пишешь, какъ его называли? Тамошніе обыватели обидятся и будутъ жаловаться на тебя, что ты уменьшилъ ихъ титуль. Да говорятъ, что и самъ ты былъ обывателемъ этого города. Какая же у тебя любовь, какая благодарность къ своей родинѣ? Говорятъ еще, что ты былъ тамъ и мытаремъ. О, когда нужно было собирать деньги, то ты звалъ, видно, по имени этотъ городъ, а теперь, когда представился случай помочь ему перомъ, провозгласить, что городъ Господа Иисуса назывался Капернаумомъ, ты умалчиваешь и не провозглашаешь, что это Капернаумъ. А св. Матеей по старому пишетъ себѣ: *venit in civitatem suam*»¹⁾.

Рассказывая объ умовеніи Господомъ апостольскихъ ногъ, Младзяновскій дѣлаетъ такое обращеніе къ ап. Петру.

•Господь умываетъ ноги ученикамъ; Петръ отказывается. Но ради Бога, св. Петръ, что ты за человекъ! Опять воть-воть вызовешь себѣ выговоръ, брань. Развѣ ты забылъ, что Господь побранилъ уже разъ тебя, сказавъ тебѣ: *поди прочь сатана*, когда ты хотѣлъ противиться Его волѣ? За чѣмъ же теперь ты по старому хочешь браниться съ Господомъ, — зачѣмъ не допускаешь его умытъ тебѣ ноги? Петръ говоритъ Господу: *не умоешь ногъ моихъ во вѣки*. Пожалуй, это правда, Петръ; Онъ не будетъ умывать ихъ тебѣ *во вѣки*: для вѣчности найдется другое занятіе. Но теперь Онъ умоетъ ихъ. Для чего же умоетъ? Господь отвѣчаетъ: не спрашивай теперь, *scies autem postea*. Петры и домашніе дворяне! не любопытствуйте же знать обо всемъ, ибо и Петру сказано *scies postea, potum otum*²⁾. Это *баня* такъ помогла св. Петру, такой послѣ нея набрался онъ силы и храбрости, что самъ одинъ ударилъ на всю толпу воинства, шедшаго ко Господу³⁾.

¹⁾ II, 147.

²⁾ Объ этомъ послѣ—пословица.

³⁾ IV, 91. въ томъ же мѣстѣ сказано: «архонскіи вѣнцы» (архонскіи вѣнцы)

Въ другомъ мѣстѣ, рассказывая о томъ, что ап. Петръ, заключенный Иродомъ въ темницу, заснулъ тамъ,—Младзяновскій слѣдующимъ образомъ возбуждаетъ его отъ сна: «Св. Писаніе описываетъ, что Петръ спалъ въ темницѣ между двумя воинами *in ipsa poste erat Petrus dormiens inter duos milites*, а церковь молилась за него безпрестанно—*sine intermissione* (Дѣян. 12, 6), Св. Петръ! Какъ ты могъ уснуть между этими воинами—*inter duos milites*? Это знакъ страшный для насъ, а еще страшнѣйшій для церковныхъ имѣній. Тогда только, значитъ, св. Петръ и его ключи будутъ имѣть покой отъ жолнѣровъ, когда жолнѣры будутъ спать. Да и то страшно: на одного Петра—два жолнѣра; а вы знаете, что *wiele zlego—dwa na jednego* (пословица).—Начнука я будить св. Петра. Эй, св. Петръ, не спи; эй, св. Петръ, не замуривай глазъ! Потому что, если будешь смотрѣть на все сквозь пальцы, то достанешься жолнѣрамъ въ руки—*inter duos milites*; будетъ постоянно надъ тобою висѣть стража—*custodes ante ostium*; а когда ты, св. Петръ, бодрствуешь, тогда тебѣ, по узаконенному порядку, служить у алтаря діаконы и субъ-діаконы.—Петръ святой, не спи! правда, что теперь ночь: *in ipsa poste*; правда, что этимъ ты даешь примѣръ ночью спать, а днемъ дѣлать чтонибудь другое—ходить въ церковь, заботиться объ общественномъ благѣ. Для этого-то ты и успоковваешься ночью; потому что было бы неприлично, если бы проходящимъ къ тебѣ днемъ по дѣламъ съ визитомъ давали такой отвѣтъ: еще спать св. Петръ. Но дѣло въ томъ, что покушаются на твою жизнь, что утромъ поведутъ тебя на смерть, а ты спишь себѣ, не обращая ни на что вниманія. Эй, не спи, св. Петръ! обрати вниманіе на то, что церковь молится за тебя неперестанно: *sine intermissione*. Пришелъ первый часъ, церковь молится до самаго девятаго часа, пришелъ вечеръ, церковь отправляетъ вечерню и повечеріе; предъ полуночью церковь поетъ псалтирь; пришла полночь, церковь опять молится, отправляетъ

утреню, а Петръ вмѣсто молитвы—во сну. Говорятъ, что сколько разъ пропѣлъ пѣтухъ, столько разъ св. Петръ молился, обливаясь слезами. Но эти пѣтухи нѣсколько, видно, какъ бы испортили, какъ бы соблазнили тебя, св. Петръ; потому что пѣтухи другимъ поютъ, а сами, между тѣмъ, хотъ еще день, идуть уже спать. Такъ и ты, св. Петръ, спишь себѣ, хотя, сообразно съ установленнымъ тобою порядкомъ, и молился церковь.—Но такъ какъ Петръ по старому спать себѣ, не пробуждается, то я перестану будить его, а лучше начну оправдывать его передъ вами, чтобы вы не соблазнились его сномъ.»

По поводу словъ Иисуса Христа къ ученикамъ, въ которыхъ Онъ предвѣщалъ имъ свои страданія, свою смерть и воскресеніе: tradetur gentibus, et illudetur, et flagellabitur et tertia die resurget и по поводу замѣчанія евангелиста: et ipsi nihil horum intellexerunt—они ничего изъ этого не поняли,—(Лук. 18, 31—34) Младзяновскій говоритъ: «а почему жъ это вы, милые ученики, ничего не поняли? Неужели вы не понимаете, что значить tradetur—будеть преданъ, что значить illudetur—будеть осмѣянь? Развѣ въ ваше время не было такихъ, что пересмѣиваютъ другъ друга? Пожалуй, Петръ, ты дѣйствительно не понимаешь слова flagellabitur—будеть бичеванъ; вотъ потому-то тебя и должны препоясывать другіе praecinget et ducet (*инъ тя пошеть и ведеть амо же не хочши*). Такъ-то, когда Господь говорилъ что нибудь хорошее своимъ ученикамъ, когда говорилъ напр., что вы будете судьями на небѣ—judicabitis duodecim tribus, когда обѣщаль, что и діаволь будетъ ихъ бояться—daemonia subsjicientur,—то они это понимали. А когда пришлось излагать ученіе о крестѣ, о страданіи, о смерти и о людской власти, то они уже этого и не понимаютъ. Епрочемъ, самъ Ты, Господи, виновать, что ученики твои ничего не поняли. Ты взялъ себѣ въ обычай говорить притчами, употреблять сравненія, говорить одно, а разумѣть другое. Потому-то

теперь хоть и ясно ты сказалъ: *occident*—убьютъ меня, но ученики думали себѣ: «это притча, нужно это понимать иначе.» Эвофилактъ дошелъ до того, почему это Апостолы не поняли словъ Господнихъ. Господь вставилъ (*wtgacil*) такое слово, котораго въ то время люди еще не употребляли. Вѣроятно Господь употребилъ какой нибудь *макаронизмъ*—смѣшанную рѣчь? О, не то! Но Господь нашъ прибавилъ слово: *resurget*—воскреснетъ, котораго тогда еще не употребляли» ¹⁾.

По поводу словъ Иисуса Христа къ Самарянкѣ: *da mihi bibere*—дай мнѣ напитокъ, Младзяновскій говоритъ: «Господи мой, ты соблазнишь отцовъ духовныхъ; вслѣдствіе изъ нихъ тоже будетъ говорить своему духовному сыну, или своей духовной дочери: *da mihi bibere*—пожалуйста пришли мнѣ то-то, снабди тѣмъ-то, сдѣлай то-то. Но Господь Иисусъ самымъ дѣломъ учить скромности и умеренности въ этомъ отношеніи, ибо просить только о колодезной водѣ, а не о водкѣ» ²⁾.

По поводу словъ Иисуса Христа: *Ego sum pastor bonus*—Я пастырь добрый, Младзяновскій замѣчаетъ: «Господи, пожалуйста потише объ этомъ, а то какъ услышатъ фарисеи, что Ты самъ себя хвалишь, то наживешь Ты себѣ новый крестъ, новыя преслѣдованія. Довольно Ты уже и такъ натерпѣлся, не давай повода къ новымъ непріятностямъ» ³⁾.

На слова евангелиста Марка о мирноносцахъ: *et valde mane veniunt ad monumentum orto jam sole* Младзяновскій дѣлаетъ возраженіе въ такомъ видѣ: «не знаю, св. Маркъ, не записался ли ты, не забылъ ли ты что пишешь. Недавно ты подаль вѣдомость христіанскому міру, что эти господа встали *весьма рано* *valde mane*, а чрезъ нѣсколько словъ прибавляешь: *orto jam sole*,

¹⁾ III, 168.

²⁾ II, 271.

³⁾ I, 60.

когда уже взошло солнце. Развѣ это рано, когда уже взойдетъ солнце? У сонливыхъ дѣйствительно это весьма рано, *valde mane* ¹⁾).

По поводу словъ І. Христа: *videte ficulneas* — смотрите на фиговое дерево, Млодзяновскій дѣлаетъ такое возраженіе: »А если Господи, не будетъ фиговаго дерева, то какъ же люди будутъ на него смотрѣть? У насъ въ Польшѣ только великіе паны имѣютъ фигарни, въ такомъ случаѣ пусть они и смотрятъ на это дерево; но око бѣдняковъ не знаетъ фиговаго дерева.« ²⁾ По поводу словъ І. Христа: *orate autem ut non fiat fuga vestra in hyeme vel sabbato*, проповѣдникъ говоритъ: »Что это за зима, которою грозить Христосъ? У насъ въ Польшѣ зимою самая лучшая и скорая санная дорога. Панство сидитъ себѣ въ шубахъ словно въ избѣ. Въ такомъ случаѣ судъ Божій не будетъ для нихъ тяжелъ.« ³⁾).

Весьма часто также кощунственная фамиллярность Млодзяновскаго съ священными лицами и предметами выражается въ шутливыхъ сопоставленіяхъ ихъ съ предметами и сторонами простой житейской обыденности. Иногда проповѣдникъ какъ будто нарочно усиливается видѣть аналогію между самыми высокими предметами религіозной сферы и между самыми пошлыми и даже грязными явленіями житейской дѣйствительности; въ этомъ случаѣ его сопоставленія переходятъ въ явное богохульство.

Такъ, доказывая разъ ту мысль, что отъ примѣра родителей зависитъ такой или иной нравственный характеръ дѣтей, Млодзяновскій говоритъ: »Объясню это наукой св. теологій, членомъ вѣры о сыновствѣ втораго лица Пресвятой Троицы. Сынъ Божій есть *imago Patris et verbum Patris*. Знаете

¹⁾ III, 528.

²⁾ II, 442.

³⁾ II, 413.

ли, повтому родители, что такое ваше родительство, ваше отцовство? Оно есть подражаніе родительству, отцовству божественному. Сынъ предвѣчный—это *imago Patris*, образъ отца. И ваши сыны, и ваше потомство это тоже вашъ образъ. Отецъ сердитый—и сынъ сердитый; отецъ обжора,—и сынъ обжора, потому что сынъ—это образъ отца. Сынъ Божій есть слово говорящаго Отца. И межъ людьми тожь. Отецъ, ругаясь, употребляетъ сякія и такія слова, употребляетъ ихъ и сынъ; вліяетъ всякаго отца, вліяетъ и сынъ. А почему? А потому что отцовство людское есть подражаніе отцовству небесному: Сынъ Божій есть слово Отца, и сынъ людской есть слово отца, говорить то и такъ, что и какъ говорить отецъ. Предвѣчный Сынъ есть персональное, личное зеркало Отца. Людскіе сыны такое же зеркало. Отецъ часто ходитъ въ корчму: сынъ—зеркало, а потому и онъ дѣлаетъ тоже самое. Отецъ часто беретъ за рюмочку, тоже отображаетъ и сынъ; ибо это зеркало. Пусть кто нибудь станетъ предъ зеркаломъ съ перстнемъ на рукѣ: было бы чудо, еслибы вмѣсто перстня отобразилось нѣчто другое. Такое же чудо и добрый сынъ отъ злаго отца.¹⁾

Толкуя въ одномъ словѣ слова Апокалипсиса: *haec dicit amen, testis fidelis et verus*, Младзяновскій говорить: »Почему это Господа Иисуса называютъ Амен? Еврейское слово амен значить *fiat* да будетъ. Святая Троица постановила опредѣленіе: пусть Сынъ Божій распять будетъ въ человѣческомъ тѣлѣ, и Сынъ Божій дѣйствительно былъ распять и умеръ. Сынъ Божій хвалится разъ, что Предвѣчный Отецъ постоянно слушаетъ Его, но вмѣстѣ съ этимъ и о себѣ говоритъ, что Онъ амен; потому что и съ своей стороны постоянно соблюдаетъ волю Отца. Почему же это такъ? Почему Отецъ и Сынъ

¹⁾ III, 11—12.

Остойнно слушаютъ и исполняютъ волю другъ друга?—А потому, что между ними есть Духъ Святой, есть обоюдная любовь. Напротивъ, когда отецъ говорить сыну: учись, а сынъ смотритъ какъ бы скорѣе улизнуть, о, тогда уже сынъ не ашеп! Когда отецъ говорить: сынъ, собирайся-ка на войну, а сынъ отвѣчаетъ: мнѣ жениться хочется, о, тогда сынъ уже не ашеп, вѣтъ, не говорить fiat, пускай такъ будетъ! Въ свою очередь иногда и отецъ не слушаетъ своего сына, когда тотъ просить его о чемъ нибудь; просить напр. сынъ новаго платья, отецъ и не думаетъ шить его; просить денегъ, не даетъ отецъ. Отъ чего же такая родительская немилость? А оттого, что сынъ не ашеп, не слушаетъ воли отца. Отецъ не любитъ сына, а сынъ отца; вѣтъ между ними Св. Духа, вѣтъ любви.¹⁾

По поводу словъ І. Христа: *Pater maior me est*, проповѣдникъ дѣлаетъ такое сопоставленіе: »На небѣ не могъ Христосъ сказать: *Pater maior me est*, но какъ только ступилъ на землю, то сейчасъ же научился языку, столь обыкновенному на землѣ. Иногда бываетъ, что отецъ храбрый и мужественный воинъ, а сынъ сидитъ себѣ дома; отецъ былъ судьей земскимъ, уѣзднымъ, а сынъ судьей сельскимъ; отецъ панъ на цѣлыя волости, а сынъ панъ на нѣсколько морговъ земли. Говори же, поэтому, бѣдвяжка сынъ: *Pater maior me est*.²⁾

По поводу словъ І. Христа о Св. Духѣ: *non loqueretur a semet ipso*, не отъ себя глаголати имать, Млодзяновскій говорить между прочимъ такъ: »Не знаю служить ли это похвалой для Духа Св. Потому что между людьми едвали хорошо, когда кто нибудь, на сейминѣ тамъ или въ другомъ какомъ мѣстѣ говорить не самъ отъ себя, но такъ, какъ будто его затрговали: *non loqueretur a semet ipso*. И дѣйствительно тутъ

¹⁾ II, 109.

²⁾ I, 140.

пошло въ дѣло de me accipiet онъ взялъ, его подкупилъ. Однако же Беда говоритъ, что здѣсь заключается похвала Духу Св., выражается единство Его существа и ученія съ I. Христомъ.¹⁾

»Что это значитъ, говорить въ другомъ мѣстѣ Младяновскій, что Духъ св. является разъ въ видѣ голубя, а другой разъ въ видѣ огня, между тѣмъ какъ Сынъ Божій, разъ соединившись съ природою человѣческою, уже никогда не покидалъ ея? Нужно уже было и Св. Духу, принявши разъ видъ голубя, всегда затѣмъ показываться въ этомъ видѣ. Я усматриваю здѣсь образецъ дворовъ. Самъ *ego* милость ласковъ, словно твой голубокъ, можно къ нему и приступить, дастъ онъ себя и погладить, словомъ настоящій помазанникъ Господень; кто нибудь даже иногда и затронетъ его,—молчать. Но вотъ эти его прислужники, тѣ, которые за нимъ слѣдуютъ, — огонь, а не люди, такъ вдругъ и выпалать, только присыпъ, сейчасъ и вспыхнуть. Да и то впрочемъ правда: нѣтъ на свѣтѣ человѣка самаго сегомнаго и тихаго, который бы не имѣлъ своего огня; каждый когда нибудь да вспыхнетъ. Св. же Григорій говоритъ, что здѣсь вообще выражается правительство. Какимъ же способомъ? Развѣ такъ, что каждый правитель сначала словно твой голубъ, разговорится и съ Иоанномъ Крестителемъ, дастъ ему себя видѣть, и иногда даже и погладить; но потомъ вдругъ дѣлается такимъ неприступнымъ, что даже и смотрѣть на него опасно: голубъ обратился въ огонь, сначала нравился онъ, словно голубокъ, довольствовался горохомъ и неимѣлъ, казалось, при этомъ никакой желчи; но потомъ онъ словно твой огонь.²⁾

По поводу словъ I. Христа къ апостолу Петру: *tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam* теам, пропо-

¹⁾ I, 104.

²⁾ II, 217.

вѣдникъ говорить: »Господи мой! далекая то еще вещь, что Ты созиждешь церковь свою на Петрѣ aedificabo, лучше бы Тебѣ сказать: aedifico, или aedificavi. Не знаю, не выражается ли этимъ то, что въ постройкахъ вообще уплываетъ слишкомъ много времени, а особенно, когда нужно строить церковь; пройдетъ годъ, а церкви нѣтъ, aedificabo, пройдетъ другой, а церкви опять нѣтъ, aedificabo.«¹⁾

Обширѣйшая гомилія о страданіяхъ І. Христа,²⁾ гдѣ проповѣднику приходилось имѣть дѣло съ самыми трагическими событіями земной жизни І. Христа и съ самыми священными и умильными для христіанскаго чувства событіями христіанской исторіи, вся какъ будто нарочно испещрена самыми кощунственными шутивными выходками казнодѣи. Изъ словъ І. Христа, изъ обстоятельствъ Его страданій онъ выковыываетъ самые странные практическіе выводы, самые дерзкія проницательскія сближенія и сопоставленія съ современною дѣйствительностію. Посмотрите, каково, напр., начало гомиліи: »Et humno dicto *и восплъше*. Есть одна польская пословица: когда хотимъ выразить, что иной сдѣлаетъ что нибудь скоро и съ большою охотою, то говоримъ обыкновенно: онъ дѣлаетъ это припѣваючи. Поэтому и Господь нашъ, желая показать, что Онъ съ охотою, добровольно и съ радостію хочетъ страдать за насъ, при самомъ началѣ своихъ страданій началъ пѣть гимнъ humno dicto.«

»Humno. Господь нашъ, при самомъ началѣ своихъ страданій веселъ, забавляется пѣніемъ—humno dicto. А чѣмъ же кончилось для него это пѣніе? Великимъ крестомъ, полнымъ скорби голосомъ: Боже мой, Боже мой! Вскую я еси оста-

¹⁾ IV, 126.

²⁾ Она состоитъ изъ 77 страницъ и была говорена, конечно, въ нѣсколькихъ пріемовъ.

вилъ! Поучитесь отсюда люди, любящіе веселье, и будьте осторожнѣе, когда и само Христово пѣніе имѣло такой печальный вонецъ.«¹⁾ Или вотъ напр., на удачу нѣсколько выдержекъ изъ дальнѣйшихъ страницъ гомиліи:

»Ubi erat hortus. Не смотрите, люди, косо, если духовенство пойдетъ иногда въ садъ, что за городомъ. Вотъ и Христось направляется за Іерусалимъ въ садъ.«²⁾

»Et assumpto Petro et duobus filiis Zebedaei. Въ поступкахъ Господа нашего можно подмѣтить черты и воинскаго порядка. Онъ дѣлитъ свою армію на стражи, на караулы. Первый и самый сильный карауль—это восемь учениковъ; второй—вооруженный Петръ, Іаковъ и Іоаннъ, и только послѣ этого уже идетъ и самъ Господь своею собственною особою. О, еслибы и мы поляки научились подобному охраненію нашихъ границъ; о, еслибы и мы постоянно имѣли бдительное око на нашихъ искариотовъ!«³⁾

»Coepit contristari *начать скорбѣти и тужити*. Между военными хитростями есть и такая: учинить видимое бѣгство, парочно обратить тыль, повидимому уступить неприятелю. Такъ точно поступаетъ теперь и Христось. Онъ начинаетъ бояться, тужить, скорбѣть для того, чтобы князь міра даль ему битву, осмѣлился ударить на него, наступить.«

»Coepit. Да вѣдь Господи, самъ же Ты отважился на смерть за насъ. Никто насильно не отнимаетъ ни души изъ твоего тѣла, ни твоего здоровья, самъ Ты добровольно жертвуешь ими за насъ, отчего же Ты теперь содрогаешься? Помнимъ мы хорошо, какъ Ты разсердился на Петра за то, что онъ отклонялъ отъ Тебя смерть, а теперь, когда смерть уже за плечами, Ты, Господи, и пугаешься, и скорбишь.

¹⁾ III, 347—348

²⁾ III, 334.

³⁾ III, 357.

Отвѣчаетъ на это Иеронимъ: Господь глумитъ такъ о погибели Иуды • ¹⁾).

»*Avulsus est ab eis.* Удалился отъ нихъ на верженіе камнемъ. Вотъ какую тѣсную дружбу заключилъ Господь съ своими учениками! Писаніе не говоритъ что Онъ отошелъ отъ нихъ *avulsit se*, но что былъ какъ бы оторванъ отъ нихъ—*avulsus est ab eis.*•

»*Avulsus est.* А на самомъ-то дѣлѣ Господь нашъ отошелъ отъ учениковъ, самъ оставилъ ихъ. Отчего же, однако, Евангеліе не говоритъ *avulsit se*, но *avulsus est*? Здѣсь выражается человѣческій обычай. Никто не хочетъ сознаться, что онъ самъ удалился отъ кого-нибудь, разошелся съ кѣмъ-нибудь; но постоянно твердить, что его отдалили, на другихъ это сваливается.• ²⁾).

»*Velum templi scissum est*—завѣса церковная раздралась. Такъ всегда по смерти великихъ пановъ *velum* или завѣса падаетъ. Объ иномъ говорятъ: »о, великій то панъ, съ деньгами!« А между тѣмъ распадется завѣса и покажетъ, сколько долговъ, недоимокъ, кредиторовъ! *Velum scissum est.*• ³⁾ и т. п.

Во всѣхъ представленныхъ нами примѣрахъ легкомысленнаго фамиллярничанья проповѣдника съ священными лицами и предметами, во всѣхъ этихъ предположеніяхъ, выговорахъ, возраженіяхъ, сближеніяхъ, сопоставленіяхъ, кощунство казнодѣи есть кощунство, такъ сказать, мыслей, т. е. выражается въ фальшивости и неприличіи мыслей, которыя казнодѣя позволяетъ себѣ такъ или иначе приурочивать къ священнымъ лицамъ и предметамъ. Но если не во всѣхъ тирадахъ первой части проповѣдей Младзяновскаго оно выражается въ такомъ

¹⁾ III, 359.

²⁾ III, 362.

³⁾ III, 498.

болѣе, такъ сказать, матеріальномъ видѣ, зато во всѣхъ выражается въ другомъ видѣ, болѣе, такъ сказать, формальномъ. Мы говоримъ о кощунствѣ тона, съ которымъ Млодзяновскій позволяетъ себѣ трактовать священныя лица и предметы, о кощунствѣ словъ, выраженій, эпитетовъ, съ какимъ онъ осмѣливается обращаться къ нимъ, или просто говорить о нихъ. Этотъ тонъ—тонъ постоянной, легкой и иронической шутки и эти слова и выраженія, заимствуемыя проповѣдникомъ изъ простой, домашней, непринужденной и откровенной, разговорной рѣчи, дѣлаютъ то, что библейскіе рассказы Млодзяновскаго даже въ тѣхъ случаяхъ, когда въ нихъ нѣтъ ни прямо кощунственныхъ мыслей, ни слишкомъ явной фальшивой постановки предметовъ, постановки на шляхетскій ладъ и т. п.,—даже и въ этихъ, говоримъ, случаяхъ претятъ своимъ грубымъ неприличіемъ. Посмотрите, напр., какъ, говоря въ одномъ словѣ о посольствѣ Моисея и Аарона къ Фараону, Млодзяновскій трактуетъ Моисея:

«Сговорились Моисей и Ааронъ противъ египетскаго короля Фараона, и оба имѣли предлогъ—свободу народа. Св. Писаніе говоритъ: *ingressi sunt*—пришли. Думалъ себѣ Фараонъ: прійдутъ или не прійдутъ? *Ingressi sunt*—пришли. Ктожъ выигралъ, эти ли двое Моисей и Ааронъ, или Фараонъ? Проигралъ король египетскій! Конституція осталась за тѣми двумя, конституція самого Господа Бога нашего, который говоритъ о Моисеѣ: *constitui te deum Pharaonis*—Я поставилъ тебя богомъ для Фараона. Господи мой! *выростутъ роги* ¹⁾ у этого Моисея. Слишкомъ уже ты возвышаешь его. Если онъ уже богъ, то чего жъ еще не достаетъ ему?»

«Удивительная вещь! Этотъ Моисей, который имѣлъ быть богомъ Фараона, сталъ богомъ Аарона, ибо Θεодоритъ упо-

¹⁾ Пословица которая значить: *слишкомъ уже будетъ чваниться Моисей.*

манутое мѣсто читаетъ такъ: *constitui te Deum Aegonis*. Неко-рожно, когда свѣтская власть сѣдлаетъ священство, когда то, что имѣло идти на жертвы, на огонь и кадило, нужно все со-бирать и отдавать на Моисей. Однако какая же большая раз-ница—Фараонъ и Ааронъ! Такъ-то, терни любезное духовен-ство, чрезъ Фараона достанется видно и Аарону.

»Какъ же началъ дѣйствовать противъ Фараона этотъ любезный Моисей, сдѣлавшійся богомъ? А вотъ оказалъ ка-кую милость—спустилъ змѣя! Сторона Фараонова тоже спу-стила своихъ змѣевъ. Тамъ одинъ змѣй, а здѣсь ихъ много и всѣ они далеко сильнѣе змѣя Моисеева. Змѣй Моисея началъ шипѣть на Фараона и его дворъ. О, милый божокъ Моисей, что жъ толку въ этомъ шипѣнн! Вотъ тебѣ и божокъ Моисей! Но Моисей заглянулъ и къ рыбамъ, и заразилъ рыбъ, *et pisces mortui sunt* Теперь уже началась потѣха для Моисея. Но онъ еще не перестаетъ. Вотъ онъ насылаетъ жабы и, гово-рить св. Писаніе, *ingredientur domum tuam et cubilum lecti tui*— войдутъ жабы въ домъ твой и въ спальню твою. Увидѣвши все происходившее, жабы, вѣроятно, начали квакать и болтать межъ собою на своемъ языкѣ, о чемъ тамъ уже имъ захотѣ-лось. Вотъ тебѣ и Моисей! Не знаю, какъ дальше перевести вотъ что: *Facti sunt ciniphes*. Нашъ *Вукъ* переводитъ: наслалъ Моисей *мошекъ* и потомъ прибавляетъ: т. е. *вшей*, или *кло-повъ*. И вотъ сдѣлался Фараонъ вшивымъ. Подходя къ цѣло-ванію его руки, египтяне говорили вѣроятно: пф! смердитъ! А чѣмъ же?—клопамъ! Вотъ тебѣ и Моисей! Но онъ наслалъ еще и мухъ. Вѣрно одна изъ нихъ сѣла сейчасъ же на носу у Фараона. А подданные говорили: »смотрите воцъ муха сидитъ на носу у Фараона!«¹⁾

Или вотъ какъ въ другомъ мѣстѣ рассказываетъ Млад-

¹⁾ IV, 41—42.

зяновскій объ І. Христѣ: »Началось царствованіе І. Христа на нашемъ свѣтѣ, и былъ это государь, который вездѣ проявлялъ великое милосердіе, ходилъ съ великой *диссимуляціей*: *dissimulans peccata hominum propter poenitentiam*. Хоть часто ему порядочно таки—воспользуюсь нашей пословицей—*подкуривали подъ носъ*, но онъ какъ бы вовсе и не чувствовалъ этого: *linum fumigans non exstinguet*—(льна *курящаяся* не угасить). Такъ, попрекали его страну, изъ которой онъ вышелъ, попрекали тѣмъ, что онъ какъ-то поссорилъ между собою домашнихъ: *veni enim separare hominem adversum patrem suum* (Матѣ. 10, 35). Да и на то роптали, что и верховой ѣздокъ изъ него не такъ-то хорошій, потому что ѣздилъ онъ не на конѣ, а на ослѣ, а между тѣмъ забыли, что по его волѣ погибла когда-то такая великолѣпная конница: *equum et ascensorem dejecit in mare*, такъ что самое море стало называться не бѣлымъ, или чернымъ, но *Краснымъ*,—*краснымъ* отъ крови неприятельской.¹⁾

Мы покончили съ нравоучительнымъ экзегезисомъ Младзяновскаго, составляющимъ исключительное содержаніе первой части во всякой почти его проповѣди. Надѣмся, что приведенныя выдержки съ нашими къ нимъ примѣчаніями достаточно познакомили читателя съ тѣми приѣмами при толкованіи св. Писанія, какіе употреблялъ Младзяновскій для достиженія своихъ гомилетическихъ цѣлей. Одни изъ этихъ приѣмовъ мы подвели подъ категорію схоластическихъ, другіе охарактеризовали названіемъ народныхъ. Какъ тѣ, такъ и другіе изъ нихъ тѣсно соединены и перемѣшаны между собою, постоянно дополняютъ другъ друга; съ другой стороны, какъ тѣ, такъ и

¹⁾ II, 7.

другіе рассчитаны на однихъ и тѣхъ же слушателей. Если смотрѣть отрывочно на приемы послѣдняго рода, т. е. на тѣ, сущность которыхъ состоитъ въ народности воззрѣнія на библейскіе лица и предметы, то можно придти къ заключенію, что эта пресловутая *первая часть* въ проповѣдяхъ Млодзяновскаго, занимающихся толкованіемъ св. Писанія, носитъ на себѣ, по крайней мѣрѣ въ одной своей половинѣ, характеръ такъ называемаго просто-народнаго вкуса, рассчитана на пониманіе и сочувствіе простаго народа. Въ проповѣди Млодзяновскаго вообще много качествъ, которыя часто невольно вызываютъ въ читателѣ мысль, что проповѣдникъ имѣлъ въ виду главнымъ образомъ простой народъ. Такъ, обращая вниманіе на языкъ Млодзяновскаго, видимъ, что онъ блещетъ и исчертается самою отъявленною, такъ сказать, народностію. Казнодѣя выноситъ его изъ самыхъ глубокихъ родниковъ народной жизни: онъ постоянно пускаетъ въ оборотъ народныя пословицы, поговорки и вообще все то, что называется общимъ именемъ народнаго говора. Обратите съ другой стороны вниманіе на необычайный драматизмъ изложенія, который служитъ другимъ всегдашнимъ и непремѣннымъ спутникомъ проповѣднической рѣчи Млодзяновскаго, сообщая ей удивительную живость, картинность, выпуклость, впечатлительность и дѣлая ее чрезъ это самое въ высшей степени легкою и удобною для пониманія и для воспріятія. У Млодзяновскаго все, о чемъ бы онъ ни повелъ рѣчь, представляется живымъ, говорящимъ и дѣйствующимъ; у него одушевляются, начинаютъ мыслить, чувствовать и говорить самыя даже неодушевленные предметы. При этомъ и самъ проповѣдникъ представляется разговаривающимъ и дѣйствующимъ совмѣстно съ тѣми лицами и предметами, которые онъ выводитъ на сцену. Намѣтивши какой вибудъ библейскій фактъ, Млодзяновскій хочетъ не просто рассказать его, но, такъ сказать, воспроизвести, реставрировать его въ такомъ точно видѣ,

*

въ какомъ онъ, по мнѣнію казнодѣи, происходилъ на самомъ дѣлѣ. Вслѣдствіе всего этого проповѣдь Млодзяновскаго переходитъ въ драматическое дѣйствіе, въ которомъ проповѣдникъ играетъ роль за себя и за другихъ дѣйствующихъ. И вашему воображенію представляются какъ на ладони всѣ тѣ разнообразныя видоизмѣненія голоса, все то многообразіе жестовъ, тѣлодвиженій и неуловимыхъ перемѣнъ физиогномическихъ, которыми казнодѣя старался оттѣнить, отдѣлить, обособить свою собственную роль отъ ролей прочихъ дѣйствующихъ и каждую изъ этихъ послѣднихъ отъ другихъ. Еслибы намъ не было извѣстно напередъ, что польскіе проповѣдники вообще допускали на церковной кафедрѣ жестыгуляцію, выходившую совершенно изъ границъ приличнаго церковно-ораторскаго дѣйствованія и переходившую въ актерство, то читая проповѣди Млодзяновскаго, мы невольно пришли бы къ такому заключенію. Потому что даже положенная на бумагу и преданная печати казнодѣйская рѣчь Млодзяновскаго ясно и рельефно говоритъ намъ о томъ, какъ она была произносима, говоритъ, что иначе она и не могла быть произносима, что произношеніе ея было именно такое, а не иное. Такъ много живости и драматизма въ самыхъ этихъ повидимому *мертвыхъ буквахъ*, наполняющихъ лежащія предъ нами четыре огромные тома проповѣдей Млодзяновскаго. Говоримъ: повидимому мертвыхъ буквъ; потому что, когда мы освободили ихъ отъ архивной пыли и принялись за чтеніе, то онѣ заговорили къ намъ словно живыя. Говоримъ это не для красоты слога, а передаемъ наше истинное, дѣйствительное впечатлѣніе. Теперь можно себѣ представить, какое впечатлѣніе онѣ производили на тѣхъ, для кого онѣ были дѣйствительно живыми буквами, т. е. на слушателей Млодзяновскаго. Если проповѣдь послѣдняго стала настоящимъ драматическимъ представленіемъ, то слушателямъ приходилось превращаться—превращаться, разумѣется, съ удо-

вольствіемъ—изъ слушателей въ зрителей. На помощь ихъ воображенію и внутреннему чувству, и безъ того имѣвшимъ достаточное количество пищи въ тѣхъ образахъ и комбинаціяхъ, которыя рисовало предъ ними само слово проповѣдника, этотъ проповѣдникъ выывалъ еще и внѣшнее ихъ же собственное чувство, и то, что по чему либо не могло быть хорошо воспринято работой разсудка и фантазій, съ избыткомъ вознаграждалось простымъ внѣшнимъ ощущеніемъ зрѣнія, предъ которымъ постоянно были выводимы казнодѣй живыя картины, имѣвшія и то еще преимущество, что онѣ были не *нѣмыя*, а *говорящія*.

Всѣ эти внѣшнія качества казнодѣйской рѣчи Мюдзяновскаго, дѣлавшія мысль его столь выпуклою, столь осязательною, явно, повидимому, говорятъ о томъ, что Мюдзяновскій имѣлъ въ виду *простой народъ*, что на простой народъ была расчитана вся эта впечатлительная, облегчавшая пониманіе, дававшая обильную пищу простому внѣшнему чувству, внѣшняя обстановка казнодѣйской рѣчи. Но всѣ такія предположенія на счетъ *просто-народности* этой пресловутой *первой части* проповѣдей Мюдзяновскаго, разрушаются самимъ же Мюдзяновскимъ. Онъ нѣсколько разъ и притомъ категорически заявляетъ, что эта *первая часть* была предназначена имъ исключительно *для пановъ*, т. е. для тогдашней интеллигенціи, и что предъ простыми людьми онъ въ этомъ отношеніи, т. е. въ отношеніи *первой части*, чувствуетъ себя постоянно въ дому. »Боюсь я васъ, простые люди« такъ начинается одно свое слово Мюдзяновскій. »Отъ чегоже это?— Боюсь, чтобы вы на меня не жаловались. За что же это? Вы вѣроятно такъ будете говорить: »мы также ходимъ въ церковь какъ и *ихъ милости*, мы такіе же люди, такъ и паны, а между тѣмъ *ксендзъ казнодѣя* постоянно *сочиняетъ первую часть казанья какъ бы для пановъ*, а для насъ остав-

ляетъ только *вторую часть*.« Хорошо вы говорите, спасибо вамъ! Поэтому я поправлюсь и сдѣлаю *первую часть* настоящаго слова для людей простыхъ.«¹⁾ »Не хорошо должнву на трибуналѣ,—начинаетъ другое свое слово Млодзяновскій,— потому что сейчасъ же готово рѣшеніе: плати. Чувствую свой долгъ и я вмѣстѣ съ св. апостоломъ Павломъ: *Sapientibus et insapientibus debitor sum*. Что слово, то уплата долга. Такъ какъ простые люди жалуются на меня, *что имъ постоянно не достаесть первой части моего казанья*, то я въ настоящій разъ хочу выплатить имъ свой долгъ.²⁾

Послѣ такого прямого заявленія намъ остается познакомиться читателя съ тою пищей, которою Млодзяновскій думалъ питать людей простыхъ въ нарочно составленной для нихъ первой части нѣкоторыхъ своихъ проповѣдей (такихъ проповѣдей у Млодзяновскаго всего три или четыре). При этомъ самъ собою возникаетъ вопросъ: что мѣшало первой части проповѣдей Млодзяновскаго, занимавшейся толкованіемъ свящ. Писанія, и предназначавшейся, по его словамъ, *для народа*, что мѣшало ей, не смотря на всѣ, повидимому, столь благоприятныя обстоятельства, быть пригодною и для простаго народа, дотого мѣшало, что заставило Млодзяновскаго нѣсколько разъ нарочно устраивать для этого необразованнаго народа особенную первую часть?

Если языкъ Млодзяновскаго въ одной, пожалуй большей даже, своей половинѣ, отличается всѣми признаками животрепещущей народности, зато въ другой своей половинѣ онъ антинароденъ. Въ выдержкахъ, приведенныхъ нами изъ первой, толкующей св. Писаніе, части проповѣдей Млодзяновскаго, читатель хорошо замѣтилъ присутствіе довольно значительнаго

¹⁾ I, 95.

²⁾ I, 184. См. еще: II, 58.

элемента латини. Въ ту пору была вообще мода—и въ разговорахъ, и въ письмѣ мѣшать свой природный языкъ съ латинью, которая была тогда въ такомъ же почетѣ, въ какомъ въ не такъ давнее время былъ въ нашемъ аристократическомъ кругу языкъ французскій, словомъ, была мода щеголять такъ называемою *макароническою* рѣчью. Проповѣдники не отставали отъ укоренившагося въ литературѣ и жизни обычая. Они тоже старались пестрить свою рѣчь различными изреченіями на латинскомъ языкѣ, взятыми изъ классическихъ писателей и поэтовъ, или же просто какиминибудь школьными правоучительными сентенціями и афоризмами. Какъ мы уже не разъ говорили, у Млодзяновскаго, вслѣдствіе его рѣшимости толковать въ первой части своихъ проповѣдей свящ. Писаніе, не было широкой возможности вдаваться за присканіемъ матеріала въ сферы внѣ христіански-церковныя и въ особенности въ модную для того времени сферу языческаго классицизма. Вслѣдствіе этого, и *макаронизмами* у Млодзяновскаго являются главнымъ образомъ приводимые имъ на латинскомъ языкѣ тексты св. Писанія и изреченія отцевъ, учителей и писателей церковныхъ. Правда, эти тексты и изреченія непосредственно послѣ своего приведенія большею частію переводятся Млодзяновскимъ на польскій языкъ и въ такомъ случаѣ какъ бы теряютъ уже характеръ *макаронизмовъ*. Но, съ одной стороны, это дѣлается съ ними только непосредственно послѣ ихъ приведенія; въ дальнѣйшемъ же теченіи рѣчи, когда переводъ, сдѣланный въ началѣ, легко могъ забыться людьми не посвященными въ таинства латини, Млодзяновскій приводитъ эти тексты и изреченія, или отдѣльныя фразы и выраженія изъ нихъ, уже безъ всякаго перевода. Съ другой стороны, и начальный переводъ приводимыхъ Млодзяновскимъ текстовъ св. Писанія и изреченій отцевъ церкви не всегда представляется Млодзяновскимъ. Нерѣдко они приводятся проповѣдникомъ просто безъ всякаго

перевода. И какъ порочно, тамъ, гдѣ текстъ приводится съ яв-
ною цѣлью высказать какоенибудь остроумное сближеніе,
казнодѣя оставляетъ его безъ перевода, какъ бы не желя
сразу же открыть всѣмъ и каждому, въ чемъ тутъ дѣло, и
предоставляя всякому самому догадаться и понять казнодѣй-
скую загадку. Кошунственно приспособивъ, напр., къ Іисусу
Христу одну польскую поговорку, именно сказавши, что Ему
порядочно таки подкуривали подъ носъ, но что Онъ, по своей
диссимуляціи, какъ бы вовсе не замѣчалъ и не чувствовалъ
этого, Млодзяновскій какъ бы мимоходомъ приставляетъ сюда
безъ перевода извѣстный стихъ прор. Исаіи: *ligna fumigantia*
non extinguunt, льна курящаяся не угаситъ (Ис. 42, 3; такъ же
Матѣ. 12, 20). Ну, гдѣ было простому человѣку понять всю
соль казнодѣйскаго баламбура, не смотря на то, что этотъ
последній былъ высказанъ по поводу самой народнѣйшей по-
говорки?!. Ко всему этому надобно прибавить еще и то, что
кромѣ текстовъ св. Писанія и изреченій церковныхъ писателей
у Млодзяновскаго есть и другіе, уже настоящіе, макаронизмы.
Такъ, у него часто встрѣчаются латинскія слова и фразы,
бывшія для того времени, такъ сказать, *техническими*, именно
термины и фразы схоластико-богословскіе, термины и фразы
тогдашней юриспруденціи и т. под.; попадаются также и латинскіе
стишки, въ родѣ извѣстнаго уже читателю отзыва иностран-
цевъ о польской шляхтѣ: *Nobiles Poloni* и пр. Понятно, что для
простыхъ людей были недоступны всѣ эти, такъ дорого цѣнившіеся
въ то время, украшенія тогдашняго слога, стоявшія
бокъ-о-бокъ съ самыми характерными отпрысками живой на-
родной рѣчи и тѣмъ самымъ парализировавшія тѣ результаты,
коихъ, повидимому, легко можно было ожидать отъ этихъ от-
прысковъ для людей простыхъ. Если такъ, то для чего же упо-
треблялись, на что были рассчитаны самые эти отпрыски жи-
вой народной рѣчи? По нашему мнѣнію, всѣ эти пословицы,

поговорки, всё эти народныя обороты рѣчи, были пущены Млодзяновскимъ въ ходъ какъ лучшее средство проявить и усилить тотъ элементъ *шутки*, которымъ онъ считалъ нужнымъ прикрывать свою казнодѣйскую мораль. Легкую, шутливую сатиру, остроумную иронию и т. п., всегда удобнѣе выразить приемами живой *народной* рѣчи. И это можно сказать по отношенію не къ одному только польскому, но и ко всякому другому живому языку.

Далѣе, никакой драматизмъ изложенія, никакое актерство произношенія не могли, если можно такъ выразиться, размягчить и приблизить къ пониманію простаго человѣка той *крайне-искусственной правоучительной мысли*, которою отличается часть проповѣдей Млодзяновскаго толкующая св. Писаніе. Мы не говоримъ уже о *логической* искусственности, которая господствуетъ въ этой части его проповѣдей и которая, будучи непосредственнымъ плодомъ умственнаго направленія тогдашняго вѣка, явно рассчитывалась на умы сколько нибудь знакомые съ схоластическими тонкостями. Нѣтъ, мы хотимъ обратить вниманіе на искусственность *правоучительной мысли* Млодзяновскаго, на искусственность его *морали*. Читатель уже знаетъ, въ чемъ состоитъ эта искусственность. О чемъ бы ни заговорилъ, о чемъ бы ни началъ рассказывать Млодзяновскій, въ каждой его фразѣ, въ каждой чертѣ его разсказа непременно заключается болѣе или менѣе *тонкій* намекъ на какія нибудь факты и отношенія въ тогдашней Рѣчи Посполитой. Трудно было человѣку простому разгадать и понять всё эти *тонкіе намеки*, трудно было ему отрѣшиться отъ простаго значенія библейскаго разсказа и постоянно, такъ сказать, ловить слова казнодѣи съ цѣлію найти въ нихъ примѣненіе къ современнымъ событіямъ и отношеніямъ, какъ это дѣлали пань; трудно было простому человѣку видѣть настоящій смыслъ во всѣхъ этихъ сближеніяхъ, сопоставленіяхъ, сарказмахъ и пр.,

словомъ, во всѣхъ этихъ *концептахъ*. Для всего этого требовалась значительная доля своеобразной тонкости ума, которую могло надѣлать только тогдашнее образованіе. Мы уже не говоримъ о томъ, что въ большинствѣ случаевъ мораль Млодзяновскаго не далась бы простому человѣку *по самому своему содержанию*. Всѣ намеки Млодзяновскаго большею частію характера политически-соціального, всѣ они, т. е., задѣваютъ такія отношенія, существованія которыхъ, быть можетъ, и не подозрѣвалъ простой человѣкъ, мало вообще понимавшій во всѣхъ этихъ шляхетскихъ интригахъ, во всѣхъ этихъ насущныхъ вопросахъ шляхетской жизни.

Наконецъ, желаніе Млодзяновскаго и на церковной кафедрѣ не покидать обязанности профессора *theologiae positivae* дѣйствительно заставляло его дѣлать иногда замѣчанія чистотученаго характера, именно библиологическія, филологическія и т. п. Очевидно, что всѣ эти замѣчанія могли быть доступны только людямъ получившимъ школьное образованіе. Только имѣя въ виду подобныхъ людей, проповѣдникъ и могъ осуществить свое желаніе остаться *профессоромъ* и на церковной кафедрѣ.

Млодзяновскій хорошо видѣлъ и понималъ тѣ свойства своей *первой части*, которыя дѣлали ее доступною для однихъ только пановъ. И такъ какъ между его слушателями было много и *простяковъ*, которые «также ходили въ церковь, какъ и ихъ милости и были такими же людьми, какъ и паны», то, не желая постоянно оставаться предъ ними въ долгу, онъ иногда (очень рѣдко впрочемъ) рѣшался устраивать *первую часть* собственно для нихъ. Сохраняя существенный характеръ все таки *первой части*, т. е. такой части, которой вполне прилично было бы названіе *partis ridiculae* и въ которой извѣстное правоученіе высказывалось бы не *прямо* и *просто*, эта предназначенная для *люда* (какъ называется попольски прос-

той народъ) *первая часть* имѣла въ виду быть приспособительною къ его понятіямъ какъ по своему содержанію, такъ и въ особенности по своей формѣ. Къ каждой проповѣди Млодзяновскаго съ такою *первою частию* какъ нельзя лучше идетъ отзывъ, который разъ влагаеть въ уста своимъ *образованнымъ* слушателямъ самъ казнодѣя, объясняя одинъ евангельскій стихъ. «Вы говорите иногда: «эхъ, мудрое жъ то было *казанье* въ прошлую недѣлю (воскресенье)—*съ самымъ остроумнымъ толкованіемъ!* А нынѣшнее *казаньишко* хорошо было бы *въ сель*».—«Нечего этому удивляться», оправдываетъ себя проповѣдникъ. «Самъ Господь Иисусъ иной разъ проповѣдовалъ на горѣ, а иной—въ долинѣ, или равнинѣ. Гора значитъ высокое слово, а равнина—слово равное, полевое, сельское»¹⁾.

Какою же казнодѣйской пищей Млодзяновскій думалъ питать внимавшій ему *люди*?

«Предполагая устроить *первую часть* настоящаго моего слова для людей простыхъ, говорить разъ Млодзяновскій, я составляю ее по обычаю старому—старому, старшему даже, чѣмъ обычай сказыванья *гомили*. Гомилія началась только съ отцами церкви, а тѣмъ способомъ, которымъ я буду говорить сегодня свое слово, проповѣдывали еще Іеремія, Іезекіиль, Наанъ къ Давиду, да и самъ І. Христосъ. Такимъ же способомъ проповѣдывалъ и св. Климентъ александрійскій, имъ же апостольствовалъ и Варлаамъ къ Іосафу царевичу. Т. е. я буду высказывать и доказывать свои мысли посредствомъ *притчей и уподобленій*»²⁾.

Посмотримъ, что за *притчи и уподобленія* у нашего проповѣдника.

Въ одной проповѣди, желая отвратить слушателей отъ

¹⁾ IV, 502.

²⁾ I, 95.

грѣха словомъ или языкомъ, Млодзяновскій показываеъ предъ ними нѣкоторыя *свойства языка* (тема). Сказавши прежде всего, что *языкъ вещь обоюдная—и хвалить, и бранить смѣлсть*, проповѣдникъ въ подтвержденіе этого рассказываетъ слѣдующее: «Одинъ панъ зазвалъ разъ своего повара и говоритъ ему: любовный поваръ, завтра у меня будутъ гости; смотри не пей же, не ходи уже въ корчму, а поговоривши съ ключникомъ, приготовь-ка тамъ хорошій обѣдъ. Но только вотъ что, прошу тебя: приготовь, между прочимъ, такія два блюда, чтобы одно изъ нихъ было самое лучшее, какое только ты можешь сдѣлать, а другое—самое худшее, чтобы можно было отравить имъ, какъ говорятъ, и самого бѣса. За это ужъ получишь отъ меня награду. Я ужъ прикажу тамъ *писмичему*, чтобы далъ тебѣ самой лучшей, *панской* водки, да, кромѣ того, и изъ платья кое-что подарю тебѣ. Поваръ поклонился пану въ ноги. «Хорошо, говоритъ, *добродѣлю ласкавый*, только я прошу еще и о прибавкѣ жалованья, въ такомъ случаѣ, если исполню приказаніе пана лучше, чѣмъ желаетъ самъ панъ». Не обѣщаю никакой прибавки, отвѣтилъ панъ, но вѣрно получишь и ее. Напередъ только посмотрю, какъ ты исполнишь мое приказаніе. Пришелъ назначенный день. Положившись на повара, панъ назвалъ множество гостей, и все съ такою приговоркою велѣлъ приглашать: *его милость* просить откушать такого блюда, лучше котораго вы никогда еще не ѣли. Гости посѣзжались. Всѣ они были изъ такихъ, что готовы ѣсть во всю силу, особенно чужое. Усѣвшись, заняли они столъ. Вдругъ поваръ вбѣгаетъ къ пану изъ кухни. «Ваша милость, я самъ принесу тѣ кушанья, только уже извините ваша милость, они будутъ на одномъ блюдѣ. Ваша милость будете потѣшаться, какъ одни будутъ хвалить, а другіе ругать. Только уже прошу о прибавкѣ жалованья». — «Хорошо, хорошо, отвѣтилъ панъ. только пожалуйста, скорѣе неси». Поваръ между тѣмъ давно

уже приготовилъ кушанье, но только скрываетъ его, потому что всякій засматривалъ, любопытствуя знать, что это будетъ за кушанье. Не открывши никому *штуки*, поварь стремительно бѣжитъ къ пану, крича: кушанье готово! Самое лучшее и самое худшее: разступитесь, мѣсто, мѣсто! Панъ всталъ, гости тоже, всѣ бросились. Поварь открываетъ *блюдо*, а *на блюдо языкъ!* И сказалъ умный поварь: языкъ есть вещь самая лучшая, языкъ есть вещь и самая худшая. Вотъ и кушанье одно на одномъ и томъ же блюдѣ и наилучшее и наихудшее. Паны гости! подумайте, какіе у васъ языки!». «*Языкъ выдаетъ каждому*», говоритъ дальше проповѣдникъ, продолжая открывать свойство языка. «Какъ вотъ теперь, весной, вырелись въ навозѣ *коровки* или *хрущи*, вырелись въ это же время и пчелы. Спустия немного, коровки запрашиваютъ къ себѣ пчелъ на пиршество. Нѣкоторыя пчелы и говорятъ между собою: ну, да будетъ ли тамъ что ѣсть? Другія отвѣчаютъ: развѣ вы не видите, какое панство эти коровки, какія они большія; не такая мелюзга, какъ мы. Вѣрно тамъ будетъ всего вдоволь. Нѣкоторыя молоденькія пчелы все таки захотѣли было съѣсть свой завтракъ. «Пойдемъ, сказали онѣ, съѣдимъ таки что нибудь, да и росы небесной напьемся». Но потомъ таки разсудили сами съ собою: нѣтъ, не нужно, а то испортимъ себѣ обѣдъ. Къ тому же коровки будутъ насъ упрекать. «Вы уже, скажутъ, ѣли». Не хорошо будетъ сознаться, а еще хуже сказать: ей Богу, не ѣли, потому что это запрещаютъ намъ старшіе. «Вотъ прилетѣли пчелки на пиръ. Коровки успѣли уже между тѣмъ понаставить цѣлыя кучи навозу и другой всякой дряни, и начали припрашивать пчелокъ: кушайте, милые гости! Пчелки, привыкши къ цвѣтамъ, не захотѣли и нюхать того, запросивъ, однакоже, коровокъ на пиръ и къ себѣ. Прилетаютъ коровки съ своимъ большимъ жуланьемъ. Пчелки выставили предъ ними свои кушанья. Наврели

столь, словно скатертью, превосходными бѣлыми *вощинами* (сотовыя ячейки), состоящими изъ очекъ, въ каждое очко наливали разнаго меду. Наложили также множество отличныхъ цвѣтовъ, пахучаго зелья. Никакая картина не могла быть лучше, никакіе духи не могли быть искуснѣе. Но коровки начали сердиться, роптать, все отталкивать, и улетѣли наконецъ, не поблагодаривши даже».

«*Язык*, продолжаетъ Млодзяновскій, это *грабитель*, онъ снимаетъ всѣ украшенія съ человѣка, выдаетъ глупость, мнимую ученость. Самая первая въ Европѣ школа по множеству собранныхъ вмѣстѣ ученыхъ,—это Парижская Сорбонна. Одинъ изъ такихъ ученыхъ часто ходилъ на диспуты, но ничего при этомъ не говорилъ, а только иногда то потрясалъ головою, то наклонялъ ее какъ бы высказывая свое одобреніе. Никто хорошо не зналъ его, всѣ думали, что онъ видно что нибудь да знаетъ. Но разъ какъ-то прервалось его молчаніе и онъ выдалъ себя: сказалъ что-то, но совершенно не къ дѣлу. Къ несчастью, при этомъ случаѣ какъ будто нарочно не было того человѣка, который поставилъ своею обязанностію слѣдить за этимъ молчаливымъ господиномъ и непременно вивѣдать, что въ немъ заключается. Спрашиваетъ одного изъ бывшихъ на диспутѣ: что онъ тамъ такое сказалъ? Тотъ отвѣчаетъ: сказалъ тамъ что-то, не встаети. Встрѣтилъ другаго, спрашиваетъ и другаго: былъ на диспутѣ?—Былъ.—Чтожь тамъ сказалъ такой-то?—Э! онъ разрѣшилъ и разрѣшилъ наилучшимъ образомъ самый головоломный вопросъ, самое трудное недоумѣніе. Какъ же это! Я слышалъ, напротивъ, что онъ казался дуракомъ.—О, нѣтъ. Онъ разрѣшилъ такой вопросъ, такую трудность, отвѣтить на которую всѣ прочіе ученые не смѣли и не умѣли. Именно вотъ такую трудность: до тѣхъ поръ никто не могъ сказать, знаетъ ли онъ что нибудь; никто не смѣлъ утверждать, ни что онъ уменъ, ни что онъ дуракъ. А какъ

заговорилъ, то всѣ сразу же увидѣли, что онъ ничего не знаетъ».

Ко всему этому казнодѣя присоединяетъ, наконецъ, еще одинъ разговоръ, но не опредѣляя уже съ какою цѣлью. «Заболѣлъ разъ одинъ человекъ, лечилъ его докторъ. Больной спрашиваетъ доктора: «Господинъ докторъ! завтра пятница, что я буду ѣсть?» Докторъ отвѣчаетъ: можешь ѣсть рыбу, но только ѣшь ее начиная съ хвоста. Почему же не съ головы? спрашиваетъ больной. А потому, что хвостъ у рыбы, это какъ бы парусъ, не застоитъ онъ никогда на одномъ мѣстѣ, а постоянно вертится, и въ слѣдствіе такого движенія онъ живѣе и здоровѣе. Въ такомъ случаѣ, сказалъ больной, хорошо бы приготовить языкъ моей жены, никогда она не перестаетъ болтать». А *та* отвѣчается: прикажи-ка лучше изготовить свои ноги. Никогда онѣ не имѣютъ отдыха, все волочатся отъ корчмы до корчмы»¹⁾.

Въ другомъ словѣ, взявши текстомъ слово Евангелія: *Dedit illum matri suae и даде* (Иисусъ) *его* (сына Наинской вдовы) *матери его*, Млодзяновскій доказываетъ тему, что *при смерти лучше всего надѣяться на мать*, потому что вотъ и Господь І. Христосъ не отдалъ умершаго и воскрешеннаго Имъ сына Наинской вдовы ни душеприкащикамъ, ни родственникамъ, ни даже жевѣ его, но *даде его матери его*.

Почему же не отдалъ *душеприкащикамъ*? спрашиваетъ Млодзяновскій. Въ отвѣтъ на это, онъ между прочимъ рассказываетъ слѣдующее: «Заболѣлъ одинъ богатый человекъ. Ксендзы и говорятъ ему: сдѣлай завѣщаніе». Это, вѣроятно, для васъ завѣщаніе сдѣлать?» отвѣчалъ умирающій. «О, знаю я, куда идутъ всѣ эти фундаціи. Еслибы востеламъ отдавали все то, что имъ принадлежитъ, не нуждались бы они и въ *галержъ*

¹⁾ I, 95—98.

(самая мелкая монета). А то куда идутъ всѣ эти фундаціи? Пришли пріятели, родственники и тоже напомнили ему о завѣщаніи; но онъ по прежнему не обращалъ на это никакого вниманія. Когда же ксендзы начали грозить ему, что не вохоронятъ его въ костелѣ, а пріятели, что совершенно отступятся отъ него, тогда онъ принялся дѣлать завѣщаніе. Приказалъ подать себѣ множество бумаги, начинить перьевъ, налить чернилъ и выйти всѣмъ изъ комнаты. Пишетъ онъ завѣщаніе одинъ часъ, пишетъ другой, пишетъ и третій, и наконецъ, будтобы окончивши, закричалъ: а есть тамъ кто?—Всѣ начали толпиться въ его комнату. Тогда онъ обращается къ каждому изъ наиболѣе знаменитыхъ своихъ пріятелей и родственниковъ съ такою рѣчью: «не дамъ я прочитать тебѣ того, что здѣсь написано, но прежде для удостовѣренія завѣщанія прошу подписаться». Подписались. Онъ опять приказываетъ выйти всѣмъ изъ комнаты и оставить при немъ только священника, которому хотѣлъ повѣрить свое завѣщаніе. Когда это было исполнено, онъ дѣйствительно отдалъ священнику завѣщаніе. Но тотъ прочелъ въ немъ только слѣдующія слова: «душу отдаю Богу, тѣло кладбищу, а изъ всего остальнаго кто что возьметъ, то и его». Чтожь это за завѣщаніе?—спрашиваетъ духовникъ въ недоумѣніи. А оно и должно быть какъ разъ такимъ, отвѣчаетъ больной. Потому что въ самомъ дѣлѣ, когда люди выполняютъ завѣщаніе? Когда они удовлетворяютъ волю покойника? Поэтому, чтобы не оскорбить имъ Бога, расхватывая все имѣющее остаться послѣ меня безъ всякаго на те права, лучшежь я дамъ имъ на это право и позволеніе: кто можетъ что захватить, то и его. Но ты, ксенже, вотъ тамъ-то и тамъ-то найдешь пять тысячъ талеровъ, пусть это будетъ на серебряный *цимборіумъ* (дарохранительницу), а вотъ тамъ и тамъ пять тысячъ червонныхъ золотыхъ: на эти деньги пусть покроютъ колокольню, устроятъ великій алтарь и мѣдную иц

мраморную крестильницу; пусть также позолотят для есендза казнодѣя каедру, ибо на ней возвѣщается слово Божіе».

«Одинъ святой, рассказываетъ еще по этому поводу нашъ проповѣдникъ, будучи въ восхищеніи, видѣлъ на небѣ множество разныхъ *палацовъ*. Въ одномъ палацѣ сидѣло 12 апостоловъ съ 13-мъ св. Павломъ, въ другомъ—необъятное число мучениковъ, въ иномъ св. дѣвъ и т. п. Заглянулъ онъ еще въ одинъ палацъ, а тамъ сидитъ только одинъ евангелистъ Іоаннъ. Святой спросилъ: почему это св. Іоаннъ сидитъ одинъ? Ему отвѣчали: этотъ палацъ устроенъ для св. душеприкащиковъ: и вотъ до сихъ поръ, кромѣ св. Іоанна, которому, какъ душеприкащику, Іисусъ Христосъ поручилъ свою Матерь, не нашлось никого, ктобы также свято выполнилъ свое душеприкашество. И ждетъ св. Іоаннъ, пока-то народится другой, кто спасетъ единственно за честно выполненное душеприкашество».

«Почему не отдашь *родственниковъ*? — спрашиваетъ далѣе казнодѣя. А вотъ почему: «Жилъ въ одномъ городѣ знаменитый юристъ, опытнѣйшій во всѣхъ дѣлахъ Статута—и гражданскихъ, и уголовныхъ, и государственныхъ. Совѣтовалъ онъ каждому, совѣтовалъ на ту и другую сторону и бралъ съ той и другой стороны. Но кому посоветуетъ правильно, тотъ ужъ непременно выиграетъ дѣло. Словомъ, это былъ человекъ *огасиш сопсіи*, совѣты его были словно Божіи совѣты. Насобиравъ онъ много денегъ, нажилъ большое имущество. Но вотъ наконецъ и къ нему пришла смерть и встала его на духовномъ завѣщаніи. При жизни слишкомъ уже онъ былъ скупою для души своей. Между тѣмъ какъ другіе сыпали за свои и чужія души цѣлыми тысячами, сотнями, или по крайней мѣрѣ талерами, онъ за свою когда-тамъ-когда положить денежку или полушку: довольно было съ него и этого. При смерти однако разщедрился. Призвавши своего племянника, который имѣлъ остаться единственнымъ его наслѣдникомъ, онъ началъ такъ горячо просить и даже заклинять его: «взъ презрѣтнаго

бѣдняка ты сдѣлаешься настоящимъ паномъ. Вѣдь это наследство не осталось мнѣ отъ предковъ, все оно прибрѣтено однимъ мною. Ты наследуешь поэтому мои собственные труды. Прошу же тебя, сдѣлай добро моей душѣ: по всѣмъ монастырямъ раздай столько-то, по церквамъ столько-то, всякому священнику на мшу дай червонный золотой, всякому нищему — талеръ, на сиротъ и богоугодныя заведенія столько-то, да вромѣ того и на каждый Божій годъ столько-то». Хоть и все отдай, мой благодѣтель, отозвался племянникъ. «Я тебя завѣщаніемъ не связываю, продолжалъ дядя, не хочу ввести тебя этимъ въ разныя затрудненія и хлопоты». О, мой благодѣтель, сказалъ на все это племянникъ, вѣдь и у меня таки есть душа. Богъ меня побей! Знаю я, что не понесу съ собою ничего на тотъ свѣтъ: все сдѣлаю по твоей волѣ! Настало погребеніе, а подавій на монастыри, ордена и госпитали не видать. Торгуется племянникъ и съ ксендзами: «Довольно будетъ на мшу, по старому обычаю, двѣнадцать или пятнадцать грошей. Для моего дяди и безъ этого даже можно было бы. Вѣдь я знаю, отцы, когда вы бывало просили у покойника совѣтовъ, то общали ему много, много, а теперь даже и мши за душу его отслужить не хотите». Нищимъ вмѣсто талера, — по шелягу. А монастыри и церкви пусть довольствуются своими фундаціями. Къ тому же теперь вышелъ законъ, чтобы новыхъ фундацій не дѣлали; всѣ эти многочисленныя подавія и записи на монастыря и церкви, приводящія шляхту въ убожество, всѣ ихъ мы истребимъ во время конфедерацій. Да и къ орденскимъ генераламъ и епископамъ напишемъ, чтобы все это уничтожили». Поступая и рассуждая такимъ образомъ, встрѣтилъ онъ разъ одного человѣка, почтеннаго и умнаго, который началъ выговаривать ему и упрекать его за все это. Но племянникъ не обращалъ на это вниманія. Когда же тотъ началъ страдать его людскими языками: «всѣ объ этомъ узнаютъ и бу-

дуть роптать: послѣ дяди, скажутъ, взялъ такъ много, а между тѣмъ ничего не далъ за его душу», тогда племянникъ отвѣтилъ на это слѣдующее: «Да вѣдь все это я дѣлаю изъ почтенія въ моему покойному дядѣ. Умирая, онъ заклиналъ меня, чтобы я слѣдовалъ его путемъ. И дѣйствительно, при жизни всѣ считали его самымъ умнымъ человѣкомъ, а между тѣмъ ничего за душу свою онъ не давалъ. Поэтому, еслибы я теперь сталъ давать за его душу, то меня сочли бы глупцомъ, который хочетъ поправлять умнаго человѣка. Да и я уже не слѣдовалъ бы въ такомъ случаѣ по его пути. Я не долженъ любить души его больше, чѣмъ сколько онъ самъ любилъ ее: ничего онъ не дѣлалъ при своей жизни за свою душу, и я теперь ничего не дѣлаю за нее. А за то, что я все таки далъ кое-что за нее на мшу, то пусть уже проститъ меня Господь Богъ».

«Предложу я наконецъ причину, продолжастъ казновѣя, почему этого воскресшаго не отдалъ Спаситель и *самой жемль*. Кто нибудь сейчасъ замѣтитъ: не отдалъ потому, что тотъ еще не имѣлъ ее. Гдѣ могла взяться жена у человѣка, которому только что исполнилось 18 лѣтъ?—Но другой кто нибудь скажетъ на это: простякъ! не знаетъ что говорить. Иное дѣло гдѣ нибудь; а въ жидовствѣ чуть только *бахуръ* (молокососъ) имѣетъ 15 или 16 лѣтъ, какъ уже и женится. Но положимъ, что онъ не имѣлъ еще жены, потому что дѣйствительно я нигдѣ не начитывалъ объ этомъ у отцовъ церкви. Но мы спросимъ: въ случаѣ, еслибы онъ имѣлъ жену, отдалъ ли бы его Христосъ женѣ?—Правда, встрѣчаются и честныя жены, любящія и по смерти своихъ мужей; но не всегда. Вотъ напр. какова была одна жена: умираетъ одинъ русскій человѣкъ деревенскій, ни богатый ни бѣдный,—и говоритъ своей женѣ: пожалуйста, продай вотъ того вола, и все, что за него возьмешь, отдай священнику на церковь. Умеръ.

*

Погребли его. Пришелъ день ярмарки. Русская приказала привести назначеннаго вола и держать его при себѣ, а сама взяла жирнаго *каплуна* и сидитъ себѣ на ярмаркѣ. Пришелъ одинъ покупатель, спрашиваетъ: что за этого вола? Русская отвѣчаетъ, что продаетъ его не иначе, какъ вмѣстѣ съ *каплуномъ*. Покупщикъ отошелъ. Подходить другой, рѣшившися купить то и другое и спрашиваетъ, что за *каплуна* и что за вола?—»За вола послѣднее слово, даже и не торгуйся, нужно дать девять грошей, а за *каплуна* тридцать золотыхъ.« Мужикъ показалось это смѣшнымъ, но недорогоимъ и покупка совершилась. Русская идетъ послѣ этого къ священнику и отдаетъ ему на церковь девять грошей, т. е. ту сумму, которую выручила за вола, какъ и приказывала ей мужъ.«¹⁾

Наконецъ, въ одномъ мѣстѣ, не опредѣляя никакой темы, а только сказавши по поводу взятаго текста: *aliam parabolam proposuit eis*: »Господь Иисусъ рассказываетъ притчи, поэтому и я, подражая учению моего Господа, предложу вамъ нѣкоторыя притчи«, Младзяновскій повѣствуетъ между прочимъ слѣдующее: »Готовясь къ проповѣди, одинъ казнодѣя начитался довольно св. отцовъ, потомъ всталъ и началъ ходить по комнатѣ, какъ бы пришептывая свое казанье. Потомъ отворилъ окно своей хатенки и увидѣлъ тамъ за окномъ цѣлую тьму летавшихъ комаровъ, которые обратились къ нему съ такою просьбою: всенже казнодѣя, позволъ и намъ пойти на твою проповѣдь. Но вы будете кусать тамъ людей,—отвѣчаетъ казнодѣя; довольно съ нихъ и того, что я имъ порядочно нагрмзу голову; а тутъ еще и вы вмѣстѣ со мною станете носить имъ неприятности.—Право, не будемъ кусать никого,—говорятъ комары. Ну, въ такомъ случаѣ—продолжаетъ проповѣдникъ—вы будете напѣвать тамъ на уши моихъ слуша-

¹⁾ II, 58—57.

телей свою обычную пѣсенку и этимъ жужжаньемъ доведете ихъ до того, что всѣ они начнутъ дремать во время моей проповѣди. «Не будемъ напѣвать никакой пѣсенки, отвѣчаютъ комары, напротивъ будемъ каждому говорить на ухо: слушай! и чрезъ это окажемъ тебѣ услугу: тебя охотнѣе въ такомъ случаѣ начнутъ слушать. Сжалившись надъ комарами и опасаясь опечалить ихъ отказомъ, но не желая, съ другой стороны, и впустить ихъ въ церковь, проповѣдникъ сказалъ: Ну, хорошо; можете идти на мою проповѣдь; но только пусть ни одинъ изъ васъ не влетаетъ въ церковь тѣми дверями, которыми входятъ люди, а также, по выходѣ изъ церкви, прилетайте опять ко мнѣ сюда.» — Полетѣли комары, были въ церкви, во время проповѣди дѣйствительно никого не укусили; напротивъ всякому нашептывали на уши: слушай! Тѣмъ временемъ, заклинатели духовъ, замѣтивъ, что въ церковь налетѣло такое множество комаровъ, начали говорить: это чары; въ самомъ дѣлѣ, откуда же, такая тѣма комаровъ? Сказавши это, они сейчасъ же бросились къ иконостасу и въ свѣтъ и начали выгонять комаровъ. Тѣ сначала влетѣли въ верхъ храма но потомъ должны были совершенно улетѣть изъ него. Прилетаютъ на домъ къ проповѣднику и хвостомъ ему: «были мы на проповѣди, никого не укусили. Но только насъ кто-то гонялъ все въ одну сторону, какъ бы приваивая намъ, чтобы мы только нѣкоторымъ слушателямъ нашептывали на уши: слушай. Но мы не смотря на это, всякому такъ напоминали, чтобы слушалъ тебя со вниманіемъ.» И хорошо вы дѣлали, сказалъ имъ на это казнодѣя; потому что проповѣдь говорится не для одного, а для всѣхъ. Но только вотъ въ чемъ дѣло: какъ вы влетѣли въ церковь? Влетать дверями я запретилъ, а чрезъ стѣну не могли же вы пролѣзть. Комары отвѣчали: тамъ въ одномъ мѣстѣ разбито цѣлое окно, а въ другихъ окна и рамы не цѣлы, такъ, что и воробей можетъ про-

летѣть. Вотъ туда-то и вошли мы! Подовдите же комары, какъ соберется народъ, выйдетъ изъ своей нужды, то велитъ вставить окошко, а разбитыя рамы починить. Тогда уже вы не проберетесь въ церковь.

•Явился разъ, продолжастъ рассказывать Модзяновскій въ этомъ же словѣ, явился разъ одной *чаровницѣ* (колдунѣ) бѣсъ, но только безносый. Чаровница сказала, плюнувши: фи! какой ты гадвй, безъ носа! Услышавши это, дьяволъ придралъ себѣ вмѣсто носа длинную трубку и вдругъ съ этой трубкы начало у него что-то капать. Бѣсъ говоритъ чаровницѣ: попробуй! та ему въ ноги. Бѣсъ ее палкой. Видя, что не шутки, чаровница рѣшилась наконецъ попробовать, да и сказала сейчасъ же при этомъ: ничего, что то славное. Бѣсъ ушелъ. Чаровница заказала себѣ такой же носъ, какой былъ у бѣса, а это именно былъ *алембикъ* съ длинною трубкою ¹⁾, начала перегонять, и явилась такая же самая капля, какую она пробовала изъ вышеупомянутой дьявольской трубочки: это была *водка*.—Я рассказалъ эту *позлсть* противъ тѣхъ, что въ праздники предъ обѣденою или проповѣдію, да и въ другое время, пьютъ горѣлку. Пусть они остерегаются: въ то время они употребляютъ эту дьявольскую каплю. Но когда пьютъ во время и умѣренно, для здоровья; тогда это даръ Господа Бога нашего. «²⁾).

Вотъ какого характера *притчи* Модзяновскаго. Читатель видитъ, что всѣ онѣ относятся къ разряду народно-моральныхъ *анекдотовъ* и *побасенокъ*. Самъ казюдыа даетъ имъ въ одномъ мѣстѣ самое соответствующее названіе, именно названіе *басичекъ*. •Не вужно,—обращается онъ въ одной томиліи къ своимъ *образованнымъ* слушателямъ по поводу

¹⁾ Alembik—это кубъ для перегонки чего нибудь.

²⁾ II, 380—381.

начала одной евангельской притчи: *Simile est regnum*—обращается, желая какъ бы оправдаться и извиниться предъ ними въ томъ, что ради присутствовавшихъ въ церкви простыхъ людей, онъ долженъ былъ иногда угощать и ихъ—людей образованныхъ—слишкомъ уже можетъ быть прѣсными для нихъ и народными вѣселоуками,—не нужно обижаться и оскорбляться, если проповѣдникъ расскажетъ иногда какую нибудь *басню*. Самъ Христосъ занимался притчами. Начнуть упрекать Тебя Господи, что эти притчи неприличны. Отъ Тебя, какъ отъ Небеснаго Учителя ожидаютъ рѣчей необыкновенныхъ, а Ты рассказываешь имъ какія-то аллегоріи. Видите, какъ Господь нашъ не хотѣлъ быть *singularis*, видите, какъ онъ приспособлялся и къ народу.*¹⁾—Приспособляться къ народу—это, дѣйствительно, прекрасное дѣло. Но очевидно и то, что въ своемъ приспособленіи Младзяновскій переходитъ всѣ мѣры и границы. Приспособляясь къ народу съ цѣлію преподать ему нравственные уроки, казновѣя не возвышается надъ нимъ, какъ церковный учитель; напротивъ, онъ какъ будто нарочно *при-нижается* до уровня народныхъ воззрѣній, *оливается* съ народными, часто суевѣрными, представленіями и износить на церковную кафедру то, что большею частію народъ и безъ него зналъ, что онъ самъ себя выработалъ при пособіи тѣхъ небогатыхъ средствъ, которыя имѣлъ подъ руками, и о чемъ онъ частенько самъ себя рассказывалъ для нравоучительной забавы съ улыбкою на устахъ. Очевидно, что такую же *нравоучительную забаву* хотѣлъ доставить народу и Младзяновскій и не нашелъ для этого лучшаго средства, какъ воспользоваться тѣмъ же матеріаломъ, который былъ въ обращеніи у самого же народа. Инстинктивно народъ, быть можетъ, ожидалъ отъ проповѣдника чего-то другаго, большаго, словомъ—

1) II, 233.

не того; но чего именно,—онъ не могъ дать себѣ отчета. А между тѣмъ занимательность разсказа и искусство разскащика брали свое,—и онъ съ удовольствіемъ слушалъ въ церкви свои же собственные вокабулы. Млодзяновскій не разъ осмѣливается ставить свои побасенки въ параллель съ *притчами* І. Христа, оправдывать свое балагурство на церковной кафедрѣ примѣромъ І. Христа. Вообще онъ не разъ хочетъ видѣть аналогію между многими чертами своего казнодѣйства и проповѣдническою дѣятельностію І. Христа. Такъ, въ одномъ напр мѣстѣ онъ говоритъ, что въ проповѣдяхъ І. Христа, подобно тому какъ и у него—Млодзяновскаго, была своя *первая часть* и своя *вторая часть* ¹⁾ Нечего и говорить, что все это выходитъ изъ того же легкомысленнаго и безтактнаго балагурства, которымъ сплошь и рядомъ наполнена пресловутая *первая часть* проповѣдей Млодзяновскаго.

Казнодѣйское искусство Млодзяновскаго проявлялось не въ одномъ правоученіи. Съ равною, если не съ большею силою оно проявилось и въ панегиризмѣ, и при этомъ искусственность, составлявшая какъ бы привилегію *первой части* проповѣдей Млодзяновскаго, прорывалась и во *вторую часть*. Въ нѣкоторыхъ праздничныхъ проповѣдяхъ, особенно въ проповѣдяхъ на праздники патроновъ польскихъ, прочитавши въ *первой части*,—употребимъ собственное выраженіе Млодзяновскаго,—*лекцію theologiae positivae* во *второй части* казнодѣя производилъ панегирикъ празднику или патрону.

Панегирикъ свой Млодзяновскій опредѣляетъ именемъ реторики. Начиная свой панегирикъ *Станиславу Косткѣ*, Млодзяновскій говоритъ: »Кончивши лекцію *theologiae positivae*, нужно навѣстить и сосѣдей, т. е. находящуюся за стѣной въ нашемъ

¹⁾ III, 113.

коллегіумѣ (въ Познани) *риторику*. И подобно тому какъ я прошелъ только что Евангеліе толкованіемъ, такъ точно и всю жизнь блаженнаго Костки пройду и переплету похвалою *elogio*. Возьми, Катонъ, *Crysim* (sic) и скрой ее въ рубѣ: на сцену выступаетъ Флорида—*Florida* ¹⁾. «Пусть кстати будетъ мнѣ, говорятъ Млодзяновскій въ другомъ мѣстѣ, воспользоваться въ настоящемъ словѣ и *риторикою*» ²⁾. Эта *риторика* состоитъ главнымъ образомъ въ необычайной игрѣ словъ и мыслей. Вотъ какъ напр. Млодзяновскій переплетаетъ *elogio* жизнь іезуита Станислава Костки: «Разъ родившись, Станиславъ имѣлъ *двухъ* матерей: одну изъ дома Крицкихъ, другую — болѣе знаменитую; ибо *ангельскій младенецъ* могъ имѣть только небесную *мать*. Отцомъ имѣлъ *ваштеляна*, а самъ былъ *каштелемъ* (замкомъ) или *civitas altissimi*, въ которомъ онъ выставялъ противъ міра свою невинность. Когда мать носила его во чревѣ, то на грудяхъ ея было начертано имя *Jesus*. Въ отечество ему досталась *Польша*, и въ этомъ *полѣ* выросъ *райскій цѣтокъ*. Названъ былъ *Станиславомъ*: неприлично было великому епископу (т. е. другому патрону Польши—*Станиславу Щепановскому*, епископу Краковскому) оставаться безъ *великаго клирика*, тѣмъ особенно знаменитаго, что не хотѣлъ быть *пастыремъ*, но оставаясь *овецкой*, хотѣлъ быть подобнымъ *Анцу Божію*. Съ 16 лѣтъ началъ заниматься наукой, будучи самъ *сыномъ престола мудрости*. Съ молодю казался непонятливымъ, не хотѣлъ слишкомъ мудрить. Поѣхалъ для науки въ Вѣну, съ молодю приспособляясь и приучиваясь въ тому ордену, призваніе котораго *объяхать* весь *свѣтъ* (т. е. въ ордену іезуитовъ). Разъ постигла его тамъ болѣзнь, именно его *ударило о постель*, но

¹⁾ IV, 288.

²⁾ IV, 19.

онъ *отскочилъ до самаго неба*. Въ болѣзни сильно желалъ *скусить святѣйшей Евхаристіи*, ибо ничто въ мірѣ не было ему такъ по вкусу, какъ Агнецъ Божій. Діаволь бросался на него въ *видѣ пса*; но эта *костка* не ему имѣла достаться. *Три раза* бросался на него діаволь, и *три раза* былъ отогнанъ *крестомъ*, это для того, чтобы *три креста*—гербъ Костковъ постоянно оставался въ употребленіи. Пресв. Дѣвой наущенъ былъ поступить въ монашество;—это для того, чтобы вы не на всѣхъ тѣхъ гнѣвались, которые совѣтуютъ поступать въ нашъ орденъ. Выходя изъ Вѣны, не хотѣлъ искать *мірскихъ одеждъ*, ибо не имѣлъ и *мірскихъ нравовъ*. Настигнутый погоней, показался ей *сдымъ старикомъ*, значить уже *сенаторомъ неба*» и т. д. и т. д. и т. д. ¹⁾. Подобное же *elogium* сплетаетъ Мюдзяновскій въ словѣ на Рождество Христова и въ честь *воплощенному Слову*. Выписываемъ изъ него въкоторыя строки: «Поистиннѣ Богъ есть сокровенный—*Deus absconditus*, ибо выдалъ себя *однимъ только Словомъ* Во времени Сынъ Божій избралъ себѣ матерью ту, которая имѣетъ своимъ гербомъ *руно Гедеоново*: она имѣла родить *Лица Божіа*, который долженъ былъ согрѣть *прозябшій міръ*. Захотѣлъ Богъ показать *argumentum* или доводъ любви по отношенію къ міру, и употребилъ для этого *конклюдію* Бога, т. е. Пресвятую Дѣву; но когда вошелъ въ нее *medius terminus*, т. е. второе лице св. Троицы, то вышелъ какъ бы не по формѣ Божіей: *sui eum non gesserunt* (*свои его не пріяша*» и т. п. ²⁾).

Но не для однихъ патроновъ польскихъ, не для однихъ праздниковъ отверзались для похвалы казнодѣйскія уста Мюдзяновскаго... Вътъ его былъ въкомъ похвальнаго панегиризма преимущественно по отношенію къ живымъ лицамъ. Все низ-

¹⁾ IV, 2-8.

²⁾ IV, 319.

шее и благодѣтельствуемое ими, находящееся подъ *ласковой* протекціей, спѣшило встать и не встать высказывать заявленія самой льстивой похвалы высшимъ и протекторамъ. Млюдвяновскій тоже имѣлъ своихъ благодѣтелей и все это были знатнѣйшія тогда въ Польшѣ, магнатскія фамиліи: *Лещинскихъ, Опаленскихъ, Любомірскихъ, Костковъ* и проч. и проч. Вотъ для льстивыхъ похвалъ этимъ лицамъ, ласковымъ къ казнодѣѣ, и отверзались часто уста нашего проповѣдника. Всѣ подобныя похвалы разсѣяны большею частію въ *толкованіяхъ* Млюдвяновскаго. Объясняя извѣстное мѣсто св. Писанія со всевозможныхъ сторонъ, казнодѣѣ находятъ иногда возможнымъ дать ему и хвалебное толкованіе по отношенію къ тому или другому лицу, той или другой фамиліи. Все искусство похвалы заключалось, какъ и вездѣ, въ удачномъ и остроумномъ приспособленіи. Такъ, въ одномъ своемъ *трибунальскомъ* словѣ, къ которомъ присутствовалъ и *маршалъ* (предсѣдатель трибунальскій) *Янъ Лещинскій*, казнодѣѣ по поводу словъ пророка Іереміи: *Virgam vigilantem ego video* (1, 11) я вижу жезлъ бодрствующій, даетъ между прочимъ и такое толкованіе: «70 толковниковъ въѣсто словъ; *virgam vigilantem* читаютъ *virgam «писиш»*—я вижу *жезель* ¹⁾ такъ сказать, *лещинскій*. ²⁾ И подлинно жезлъ этотъ для нашей Короны есть жезлъ *бодрствующій*. Онъ дважды былъ на стражѣ *приматства*. Опять хранитель *печати* (канцлеръ) это тоже настоящее око Короны, смотрящее за общественнымъ благомъ: *virga vigilans*. Но что же? Этотъ жезлъ—жезлъ *Лещинскій*, *virga «писиш»*; потому что, дѣйствительно, въ наше время уже четыре раза была въ этомъ домѣ *печать* (т. е. достоинство канцлера)» ³⁾.

¹⁾ Жезломъ выражалась должность трибунальскаго маршала.

²⁾ Дѣло въ томъ, что *писиш* значитъ *орьховый*, а орѣхъ попольски *leszczyna* (лещина): жезлъ *орьховый*—жезлъ *лещинскій*. Очевидно игра словъ.

³⁾ I, 166.

Но если въ словахъ воскресныхъ и праздничныхъ лести-
выя похвалы высказываются Млодзяновскимъ отрывочно и какъ
бы мимоходомъ, то въ словахъ надгробныхъ эти похвалы со-
ставляютъ главное и существенное, и здѣсь открывалось ши-
рокое поприще для ораторскихъ словонавитій. Въ тогдашнее
время въ надгробномъ словѣ проповѣдникъ долженъ былъ по-
казать все свое искусство и всю свою ревность въ восхвале-
ніи не только покойника, но и той фамиліи, къ которой принад-
лежалъ покойникъ. Мы уже не разъ говорили, что одною изъ
главнѣйшихъ и наиболѣ чувствительныхъ слабостей тогдаш-
ней шляхты была родовитость. Такая или другая ея степень
опредѣлялась тогда, съ одной стороны, древностію и знамени-
тостію происхожденія известной фамиліи, а съ другой—мно-
гочисленностію ея связей съ другими знаменитыми фамиліями.
Все это проповѣдники должны были выставить на видъ всѣмъ
присутствовавшимъ. Само собою разумѣется, что для этого
они пускались въ безконечныя гербословія и родословія. Отсю-
да образовался тотъ своеобразный гербословный и родословный
языкъ, который, быть можетъ, и былъ понятенъ для того вре-
мени, но въ которомъ теперь трудно иногда добиться смысла.
Названіе герба, какъ фамильной вывѣски, играло въ этомъ
случаѣ первостепенную роль.

Восхваленіямъ фамилій посвящена какъ первая, такъ и
вторая часть надгробныхъ проповѣдей Млодзяновскаго. Но и
здѣсь, какъ и вездѣ, казнодорожъ сохраняетъ свой неизмѣнный
обычай. Взявши какое-нибудь мѣсто св. Писанія для истолко-
ванія въ первой части, онъ прежде даетъ ему много различ-
ныхъ толкованій и только на концѣ приспособляетъ его къ сво-
ему предпріятію. Въ настоящихъ случаяхъ предпріятіемъ его
было—восхвалить покойника и его фамилію. Вслѣдствіе этого
Млодзяновскій, подобно всѣмъ прочимъ духовнымъ ораторамъ
своего времени, приписываетъ такіе тексты, такіа мѣста св.

Писанія, въ которыхъ бы непремѣнно встрѣтилось названіе герба той или другой фамиліи. Въ остроумномъ приспособленіи подобныхъ текстовъ для такой или иной похвалы Млодзяновскій обазывается такимъ же мастеромъ, какъ и въ другихъ разнаго рода приспособленіяхъ. Въ словѣ напр., на погребеніе Людовики изъ Бнина Опаленской, Старостины Мендзыржицкой, принадлежавшей къ фамиліи, гербомъ которой была *лодка* или *корабль*, Млодзяновскій взялъ для толкованія между прочимъ слѣдующій стихъ Бытія: De omnibus viventibus, de omni carne, bina introduces in arcam... ex vulucris in species suas. (Слова Божіи къ Ною—6, 19—20). Протолковавши это мѣсто, казновѣя говоритъ наконецъ, что подъ *лодкою* или *кораблемъ* Ноя разумѣтся *лодка* Опаленскихъ. Кто же вошелъ въ эту лодку? спрашиваетъ Млодзяновскій. «Вошелъ въ нее *конь* Корецкихъ, *зубръ* Лещинскихъ и ихъ же *гельмовный* (Helm—шлемъ на гербѣ) *левъ*, вошелъ *медвѣдь* Пшистеевскихъ,¹ чрезъ домъ Даниловичей вошелъ *lewart* Фирлеевскихъ, вошли также *вепрь* (dzik) Дынофовскихъ, *волкъ* Гостынскихъ;—вошли и птицы: чрезъ вровъ Костковъ вошелъ *бѣлый орелъ* князей Ма зовецкихъ, чрезъ домъ князей Чарнковскихъ вошелъ *грифъ* Мѣлецкихъ, чрезъ домъ Зборовскихъ вошелъ *ястребъ*. Но мало того, что вошли. Вошедши въ *лодку* Опаленскихъ, всѣ эти животныя и птицы еще приобрѣли себѣ этимъ какую-то новую почесть, такъ что можно приспособить сюда слова, которыя говоритъ Богъ Ною apud Basilium Selevcensem: Esto honoratior animantium Dominus, quam Adamus; dedit ille nomen, tu salutem confeges. Будь Ной, будь *лодка* Опаленская паномъ всѣхъ этихъ животныхъ и птицъ славнѣйшимъ и знаменитѣйшимъ, чѣмъ самъ первый отецъ. Всѣ эти звѣри въ *погоняхъ*, *въ нявахъ* powiezach, lewantach, имѣли свои знаменитые панскіе сенаторскіе титулы—dedit illis nomen, но всѣ эти звѣри и высоколетающія птицы въ *лодкѣ* Опаленскихъ какъ-то приобрѣли

себѣ еще и спасеніе—tu salutem conferes. Какъ же это? Приведу здѣсь слова *Тостата*, описывающаго, какихъ животныхъ не было въ ковчегѣ: Non intraverunt ea, quae nascuntur e corruptionibus, которыя рождаются e corruptionibus—изъ гноя, изъ падали, изъ порчи. Испортился Аріи, испортился Гусь, испортился Лютеръ, испортился Кальвинъ—nascuntur e corruptionibus, такихъ лодка Опаленская не принимаетъ. Ни одинъ Опаленскій никогда не былъ на аріанномъ (социанномъ), ни лютераниномъ, ни кальвинистомъ, ни другимъ какимъ нибудь еретикомъ¹).

Л. Мацлевичъ

(Окончаніе будетъ).

ПРАВСТВЕННЫЯ И РЕЛИГИОЗНЫЯ ПОНЯТІЯ У ДРЕВНИХЪ ГРЕЧЕСКИХЪ ФИЛОСОФОВЪ.

(Продолженіе.)

Общественная дѣятельность Сократа, какъ философа, относится къ самому цвѣтущему періоду національнаго развитія грековъ. Интересы политической, общественной и умственной жизни сосредоточиваются въ это время въ Афинахъ: люди, одушевленные честолюбіемъ, равно какъ и тѣ, которые жаждали образованія, наконецъ всѣ, желавшіе пожить весело и пріятно, стекались сюда изъ всѣхъ странъ Греціи и находили здѣсь удовлетвореніе разнообразнымъ своимъ потребностямъ. Въ жизни Аѳинъ соединяются лучшія, типическія черты прежняго племеннаго развитія въ одинъ широкій, многосторонній образъ аѳинской демократіи, живой, воспримчивой и дѣятельной. Такое многостороннее и вмѣстѣ сосредоточенное, вполне опредѣлившееся направленіе народной жизни въ Афинахъ, какъ извѣстно, начинается со времени Персидскихъ войнъ. Эти войны безспорно имѣли рѣшительное значеніе въ отношеніи къ общественному и національному развитію грековъ. Национальное самосознаніе, мужественная увѣренность въ своихъ силахъ и превосходствѣ надъ всѣми другими народами, въ отношеніи къ которымъ у грековъ не было теперь много названія, кромѣ названія варваровъ,—вотъ наиболѣе очевидные, весьма важные по своимъ послѣдствіямъ, плоды Персидскихъ войнъ. Существовало убѣжденіе у грековъ, что имъ по при-

родѣ принадлежитъ право господства надъ другими народами ¹⁾. Греческіе философы основываютъ высшее призваніе своего народа на такихъ отличительныхъ свойствахъ, въ слѣдствіе которыхъ въ отношеніи къ нему все остальное человѣчество является какъ бы противоположностію: по этимъ своимъ отличительнымъ свойствамъ греческій народъ, съ точки зрѣнія философовъ, есть не просто одинъ изъ равноправныхъ членовъ въ великой семьѣ человѣчества, но высшая, превосходнѣйшая половина его, предназначенная къ господству и свободѣ, а всѣ другіе народы сравнительно съ греками образуютъ противную часть человѣчества, — низшую, неспособную къ свободному развитію. По взгляду, высказанному Платономъ въ его республикѣ, разумъ составляетъ отличительную черту греческой національности, равно далекую и отъ изнеможенности и слабости восточныхъ народовъ, а также отъ грубости нравовъ, дикой энергіи, свойственной народамъ сѣвернымъ. Такъ выразилось національное самосознаніе грековъ въ отношеніи къ другимъ народамъ. Что же касается внутренней стороны жизни въ этотъ періодъ преобладанія аттического племени, то отличительною чертою національной жизни грековъ въ самомъ началѣ этого періода является переходъ отъ процвѣтанія поэзіи къ болѣе зрѣлому возрасту практической и умственной дѣятельности.

Этотъ наиболѣе блестящій періодъ зрѣлости и полноты національнаго развитія грековъ выпалъ на долю аттического племени. Первоначальныя историческія условія жизни этого племени какъ нельзя болѣе благоприятствовали развитію въ немъ того крѣпкаго общественнаго духа, который высоко стоитъ надъ односторонностями другихъ племенъ, гармонически

¹⁾ Βαρβάρων δ' Ἑλλήνας ἀρχεῖν εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους. Св. Grundriss der Griechischen Litteratur, Bernhardy I, 47, — гдѣ приводится эта цитата.

соединя въ себѣ свойственныя имъ черты натурального характера. Аттическое племя, сравнительно съ іонійскимъ, жившимъ среди счастливой природы, владѣло меньшимъ матеріальнымъ благосостояніемъ, далеко менѣе поэтому было предано чувственнымъ удовольствіямъ; матеріальная сторона жизни не была здѣсь въ такой сеепени преобладающею, какъ это мы видимъ у іонійцевъ. вмѣстѣ съ тѣмъ, характеръ аттическаго племени былъ чуждъ и другой крайности; ему не свойственъ тотъ духъ общезитія суроваго, совершенно замкнутаго, односторонне направленнаго подавлявшаго всякую свободу индивидуальнаго развитія, которымъ отличается дорическое племя. Атики неспособны были, подобно дорянамъ, основать устройство общественной своей жизни на преобладаніи одного богатаго класса, или допустить у себя олигархію. Въ характерѣ національной жизни атиковъ невозможна была никакая односторонность; здѣсь не было мѣста для одной какой либо преобладающей черты, прежде всего потому, что племя это съ древнѣйшихъ временъ дробилось на отдѣльныя партіи, различныя какъ по образу жизни, такъ и по своимъ политическимъ стремленіямъ. Раздѣленіе это имѣло совершенно натуральный характеръ, ибо главнымъ образомъ зависѣло отъ раздѣльности страны. Такъ извѣстны партіи педіевъ, діакріевъ, паралиевъ. Эти отдѣльныя части населенія распредѣлялись по совершенно различнымъ, представлявшимъ неодинаковыя условія для быта жителей, мѣстностямъ: партія педіевъ состояла изъ аристократовъ, имѣвшихъ свои помѣстья въ равнинѣ, діакріи—это были бѣднaki, населявшіе гористую часть Атики, а паралии—жители приморскихъ мѣстъ, занимавшіеся торговлею и желавшіе смѣшаннаго правленія. Эта раздѣльность населенія, въ связи съ разностію свойственныхъ имъ привычекъ и стремленій, была главнѣйшимъ условіемъ внутренняго постояннаго движенія и развитія народа, который, вслѣдствіе происходившей въ немъ

борьбы партій, не могъ остановиться и замкнуться въ какой либо односторонне опредѣленной формѣ общественнаго устройства. Но если, по причинѣ внутренняго броженія элементовъ и столкновенія неодинаковыхъ стремленій, выигрывала подвижность и живучесть племени, то вмѣстѣ съ тѣмъ недоставало объединенія и сосредоточенія силъ, столь важнаго условія для прочнаго развитія общественнаго духа. И въ этомъ отношеніи не было недостатка въ благопріятныхъ, счастливыхъ по своимъ послѣдствіямъ, попыткахъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ личностей содѣйствовать удовлетворенію этой важнѣйшей потребности народа. Законодательство Солона, власть Пизистратидовъ, въ особенности Клисеена, послѣдовательно и много способствовали образованію крѣпкаго государственнаго организма изъ отдѣльныхъ частей населенія. Законодательство Солона послужило основою для аеинской политики и дальнѣйшаго духовнаго развитія народа. Хотя по этому законодательству надзоръ за нравственностію и высшее управленіе дѣлами предоставлялись высшему классу, но вмѣстѣ съ тѣмъ народъ также былъ привлеченъ къ интересамъ общественной жизни, ибо ему усвоилось тѣмъ же законодательствомъ самое дѣятельное участіе въ собраніяхъ, въ судебной практикѣ, въ дѣлахъ воинскихъ, въ общественномъ воспитаніи. Преобразованія Клисеена содѣйствовали дальнѣйшему развитію государственнаго единства и усиленію общественнаго духа; ими устранались тѣ препятствія къ достиженію этой цѣли, которыя заключались въ сохранявшемся по преданію раздѣленіи населенія по группамъ, препятствія, состоящія въ томъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ раздѣленіемъ связывались также частные обычаи и привилегіи, не совмѣстныя съ потребностію объединенія и сосредоточенія ихъ въ общихъ интересахъ. Персидскія войны, вызвавшія чрезвычайное напряженіе силъ и одушевленіе народа, окончательно подняли и укрѣпили общественный духъ аеинявъ. Ге-

гемонія Аенія, подати побѣжденныхъ, морское могущество, развитіе торговли,—все это, обезпечивая матеріальное благосостояніе гражданъ, открывало свободу для дѣятельности духовныхъ силъ, а общественный духъ, достигшій въ это время возможной высоты развитія, представлялъ обширный матеріаль и многочисленныя поводы возбужденія къ этой дѣятельности. Счастіе питало энергію дѣятельныхъ силъ общества и усиливало въ немъ интересъ къ образованію. Превлественный характеръ дѣятельности духовныхъ силъ этого времени есть творчество: дѣятельность эта была не столько трудомъ, сколько средствомъ духовнаго наслажденія для народа, имѣвшаго возможность, при обезпеченности матеріальнаго состоянія, развить въ себѣ потребность и вкусъ къ изящнымъ и возвышеннымъ впечатлѣніямъ, почерпаемымъ въ области искусства, поэзіи, а также въ сферѣ разнообразныхъ общественныхъ отношеній. Тоже самое направленіе, именно преобладаніе творчества, мы видимъ и въ умственной дѣятельности этого времени. Въ этомъ отношеніи преобладающая характеристическая черта есть стремленіе къ образованію идей. Эта цѣль въ умственной дѣятельности разсматриваемой нами эпохи есть господствующая въ такой степени, что мы не замѣчаемъ заботливости объ изысканіи и приобрѣтеніи точныхъ знаній. Побужденіе къ процессамъ чисто умозрительнаго характера проявляется съ такою энергіею и сопровождается такимъ чувствомъ убѣжденія въ могущество разума человѣческаго, что при этомъ еще не могли развиться никакія опредѣленныя требованія относительно опытнаго изученія дѣйствительности. Нельзя не признать въ этомъ случаѣ знаменательнымъ тотъ фактъ, что Аристотель, жившій уже во времена упадка общественнаго духа и обыкновенно признаваемый эмпирикомъ, хотя и указываетъ на существенныя черты метода, свойственнаго опытному изученію вещей, но далѣе общихъ опредѣленій не идетъ,

тогда какъ всѣ процессы и формы образовательнаго мышленія, изъ которыхъ слагается такъ называемый дедуктивный методъ, у него изъясняются съ такою полнотою и многосторонностію, что для всего послѣдующаго времени до нашихъ дней ничего не оставалось прибавить къ высказанному имъ въ этомъ отношеніи. И этотъ фактъ имѣетъ ближайшую связь съ общимъ характеромъ умственной дѣятельности грековъ. Потребность образованія идей, стремленіе къ уразумѣнію всего, что представлялось въ жизни и дѣятельности, были слишкомъ велики для того, чтобы возможна была здѣсь какаѣ либо соразмѣрность между цѣлями и средствами къ ихъ осуществленію. Но если нельзя искать у грековъ точныхъ научныхъ знаній, если современный ученый можетъ съ улыбкой сожалѣнія взирать на совершенно дѣтскія соображенія и вымыслы древнихъ философовъ, то заблуждаются однако тѣ, которые думаютъ, что нечему учиться у древнихъ. Почему мы находимъ возможнымъ относиться къ грекамъ съ неподдѣльнымъ чувствомъ уваженія и изумленія, когда изучаемъ ихъ дѣятельность и стремленія въ области политикѣ, поэзіи, и искусства, но какъ скоро дѣло идетъ о греческихъ философахъ и философій, является тотчасъ мѣрка современныхъ научныхъ знаній, высказываются скорбныя возгласы о томъ, что въ древности не пользовались индуктивнымъ методомъ, что тогда больше размышляли, чѣмъ изучали? Для насъ совершенно понятно, если въ такомъ родѣ относился къ древней философій Баконъ; возставая противъ древнихъ философовъ, въ особенности Аристотеля, онъ возставалъ противъ схоластики, для которой авторитетъ Аристотеля едва ли не равенъ былъ авторитету церкви; теперь же древняя философій есть не болѣе, какъ предметъ историческаго изученія. Смотра же съ этой, т. е. исторической точки зрѣнія на древнюю философій, мы должны признать, что и здѣсь отразились съ неменьшею яркостію тѣ же великія и свѣжія силы національнаго

духа, дѣятельность которыхъ такъ тщательно изучается въ политикѣ, поэзіи и искусствѣ древнихъ грековъ. Но этого мало: греческая философія есть первоначальный источникъ, давшій жизнь многимъ великимъ идеямъ, касающимся отношеній человѣка къ окружающему его міру и жизни человѣческой, которыя навсегда сдѣлались общимъ достояніемъ всего образованнаго человечества. Присоединимъ къ этому еще и то замѣчаніе, что это тревожное исканіе истины, которому древній философъ съ непредвзятою душею такъ преданъ, эта навная искренняя вѣра въ могущество разума, и главное—убѣжденіе въ томъ, что истина достойна сама по себѣ быть цѣлюю всѣхъ стремленій жизни человѣческой,—всѣ эти черты, характеристическія для древней философіи, сообщаютъ философскимъ ученіямъ древнихъ благородный, возвышенный тонъ, неотразимо дѣйствующій на всякаго изучающаго ихъ. Аристотель прекрасно выразилъ мысль, общую всѣмъ древнимъ философамъ; онъ говоритъ, что все необходимо философіи, но ничего нѣтъ выше и достойнѣе ея. Широкое развитіе общественнаго духа въ Аѳинахъ, было преимущественнымъ условіемъ, возбуждавшимъ и поддерживавшимъ творческое одушевленіе духовныхъ силъ народа. Въ особенности, что касается философіи, то первоначальная исторія ея здѣсь глубоко скрывается во взаимодѣйствіи мнѣній и столкновеній идей, возникавшихъ непосредственно изъ жизни и въ связи съ господствовавшимъ тогда духомъ общительности и свойственною аѳинянамъ склонностію къ діалектическимъ собесѣдованіямъ. Послѣдняя черта въ особенности для насъ важна. Аѳиняне выработали искусство разговора, въ которомъ они умѣли соединять съ веселымъ остроуміемъ серьезный интересъ мысли: въ слѣдствіе навыка къ умственной общительности въ непосредственной живой формѣ бесѣды, діалектической смисль развить былъ у нихъ до изумительной утонченности, они умѣли обращаться съ труднѣйшими задачами, обладали способностію

легко усвоивать ихъ и обрабатывать помощію діалектическаго развитія мысли: находчивость, провицательность, способность углубляться въ тончайшіе оттѣнки мысли, не опуская при этомъ изъ виду ни одной изъ всѣхъ возможныхъ трудностей вопроса, — таковы свойства діалектики аѳинскихъ философовъ; но самое важное достоинство ея заключается въ томъ, что порядокъ развитія мысли при этомъ совершенно чуждъ всего искусственнаго и происходитъ такъ, что по видимому философъ, слѣдя за ходомъ своей мысли и влагая процессъ развитія ея, и самъ еще не знаетъ, какимъ именно результатомъ долженъ заключиться этотъ процессъ мысли. Вотъ почему нерѣдко одно и тоже понятіе различно разсматривается у того же философа, смотря по различію точекъ зрѣнія, которыя при этомъ принимаются во вниманіе, и однако мы не встрѣчаемъ попытокъ во что бы то ни стало различныя способы рѣшенія одного вопроса привести къ одному какому либо заключенію; лишь только, всѣ такія рѣшенія представляются философу возможными, хотя бы далеко не сходились одно съ другимъ, этого было для него достаточно, чтобы съ полнымъ безпристрастіемъ удержать ихъ, оставивъ вопросъ нерѣшеннымъ окончательно. Древніе философы не задавались цѣлью, подобно многимъ новѣйшимъ, построить систему совершенно послѣдовательную, по возможности законченную во всѣхъ частяхъ. Конечно у нихъ мы не найдемъ этого рода послѣдовательности, которая состоитъ въ томъ, чтобы во всякомъ случаѣ оставаться вѣрнымъ равъ принятой точкѣ зрѣнія, не отступая ни предъ какими парадоксами, не боясь никакихъ несообразностей, но смѣло ихъ допуская; зато у древнихъ аѳинскихъ философовъ есть послѣдовательность другаго рода, требующая не обходить искусственно трудности, встречающіяся при рѣшеніи вопроса, но оставлять ихъ открытыми, не маскировать противорѣчій и несообразностей, какъ скоро онѣ соединяются съ постепеннымъ развитіемъ установленнаго

возвръннн на предметъ, словомъ послѣдовательность требующая вѣрности истинѣ, свободной отъ всякихъ предразсудковъ и предзанятыхъ идей. Изъ того настроенн общительности, свойственнаго грекамъ, на которое мы указали выше, развилась у аѳинянъ любовь къ собесѣдованн (διατριβή) перешедшая, вслѣдствн живости и воспрнмчивости ихъ нрава, въ страсть къ многорѣчн и даже въ болтливость: въ этомъ отношенн аѳинскнй народъ представляетъ совершенную противоположность спартанцамъ, которые, какъ извѣстно, отличались краткостью и сжатостн рѣчи. Нигдѣ не было такого простора для духовной общительности, какъ въ Аѳинахъ. Религнзныи культъ и соединенныя съ нимъ игры, въ особенности веселыя торжества въ честь Днониса, бани и гимназн, различнаго рода мастерскня, многочисленныя залы, предназначенныя для собесѣдованн, государственная жизнь, хозяйственныя предпрннтя — все это представляло многочисленныя поводы для подвижной аѳинской демократн къ обмѣну идей и мнѣнн и обнльный материалъ для остроумной дналектической обработки. Дналогъ, созданныи аѳинскимъ народомъ, проникнуть добродушнымъ тономъ общежитн и соединяетъ въ себѣ утонченную дналектику съ драматической живостн представленн; споры политическнхъ партн были для аѳинянъ предварительною школою, образовавшею ихъ дналектическую способность. И эта дналектическая способность является преобладающею, характерною чертою мышленн аѳинскнхъ философовъ.

Характеръ народной жизни въ Аѳинахъ, на который мы указали здѣсь, объясняетъ въ нѣкоторой мѣрѣ какъ форму, такъ и содержанн фнлософн Сократа. Извѣстно, что Сократъ фнлософскня размышленн свои развивалъ въ формѣ собесѣдованн при непосредственномъ личномъ отношенн къ согражданамъ и друзьямъ. Никто прежде Сократа не умѣлъ такъ пользоваться искусствомъ методическаго разговора, имѣющаго харак-

теръ нагляднаго развитія мысли, возбужденной какииъ либо жизненнымъ вопросомъ. Ничего подобнаго мы не встрѣчаемъ въ прежней исторіи философіи. Такая подвижная, вовлеченная въ разнообразныя случайности и столкновенія будничной жизни, форма философствованія могла явиться только въ Афинахъ, гдѣ, какъ мы видѣли, вполне открытая и доступная всѣмъ общественная жизнь представляла многочисленныя поводы къ сближенію согражданъ, ко взаимному сообщенію мыслей и возбужденію споровъ. Въ этомъ отношеніи въ особенности наглядно отразился характеръ національной общественной жизни въ Афинахъ на типической личности Сократа. Его жизнь и дѣятельность представляютъ исключительно характеръ общественности. Обыкновенно цѣлый день онъ проводилъ среди народа: съ ранняго утра онъ появлялся въ мѣстахъ публичныхъ, въ гимназіяхъ, предназначенныхъ для тѣлесныхъ упражненій, въ школахъ, гдѣ училось юношество; его видѣли также на торговыхъ площадяхъ, гдѣ наибольшее количество собиралось народа; легко представить, сколько поводовъ, разнообразныхъ столкновеній, при такомъ образѣ жизни, являлось Сократу къ тому, чтобы начать разговоръ и найти собесѣдниковъ и слушателей среди народа столь впечатлительнаго, склоннаго къ любопытству и разговору. Нужно при этомъ замѣтить, что Сократъ охотно вступалъ въ разговоръ со всѣми безразлично, не требуя ни отъ кого платы за свои поучительныя бесѣды и даже не признавая за собою имени наставника. Сократъ бесѣдовалъ съ политиками, софистами, воинами, художниками и молодыми людьми, искавшими извѣстности и знаній. Собесѣдованія Сократа болѣею частію происходили въ присутствіи многихъ слушателей, имѣли характеръ публичный. Но при этомъ понятно и то, что особенный способъ собесѣдованій, свойственный Сократу, сильно будившій дѣятельность мысли въ способномъ слушателѣ, привлекалъ многихъ къ философу въ такой степени, что нѣкоторые

приобрѣтали привычку повсюду слѣдовать за нимъ въ качествѣ постоянныхъ слушателей, собесѣдниковъ и друзей его. Слава его имени многихъ привлекала къ нему даже изъ другихъ городовъ Греціи.

Какъ разнообразны были личности, съ которыми приходилось бесѣдовать Сократу, столь же безъ сомнѣнія разнородны были и предметы, на которыхъ останавливался Сократъ въ своихъ собесѣдованіяхъ. И конечно такіе предметы могли заниматься только изъ круга непосредственныхъ интересовъ общественной дѣятельности и частной жизни лицъ, съ которыми случалось Сократу вести бесѣду. Само собою разумѣется также, что вся сила и значеніе философскихъ бесѣдъ Сократа заключается не въ предметахъ, о которыхъ онъ имѣлъ случай говорить, а именно въ томъ особенномъ способѣ мыслящаго разсматриванія даннаго вопроса, въ томъ настроеніи мысли, которое даетъ единство собесѣдованіямъ Сократа, не смотря на разнородные предметы, входящіе въ содержаніе ихъ. Однако какъ ни были разнородны предметы Сократовскихъ бесѣдъ, и самые эти предметы даже въ отношеніи къ внутренней, характеристической, собственно философской сторонѣ этихъ бесѣдъ, имѣютъ безусловную важность. Это значеніе ихъ, характеристическое для собесѣдованій Сократа, заключается въ томъ, что обращаясь постоянно къ разсмотрѣнію предметовъ взятыхъ прямо изъ круга обычной жизни и касавшихся близко существенныхъ интересовъ лицъ собесѣдовавшихъ, — Сократъ въ связи съ этими предметами, по поводу ихъ, останавливался исключительно на вопросахъ нравственныхъ. Признавая безплодными, ни къ чему не ведущими, попытки къ рѣшенію вопросовъ относительно вещей и явленій природы, Сократъ, какъ говоритъ о немъ Ксенофонтъ, всегда охотно бесѣдовалъ о человѣческихъ дѣлахъ, изслѣдуя о томъ, что благочестиво, что безбожно, что прекрасно, что постыдно, что справедливо, а что несправедливо,

въ чемъ состоитъ обдуманность и глупость, мужество и трусость, каково должно быть государство и чѣмъ долженъ быть человѣкъ государственный, каковы должны быть правительство и правитель и иное подобнаго рода, что по его убѣжденію, каждаго знающаго все это дѣлаеть добрымъ и благороднымъ человѣкомъ ¹⁾).

Въ какомъ направленіи разсматривалъ подобные вопросы Сократъ и какъ онъ рѣшалъ ихъ, это конечно зависѣло отъ его личности. Но что вообще онъ охотно избиралъ подобные вопросы для своихъ собесѣдованій—это объясняется изъ характера жизни и общества, среди котораго постоянно вращался Сократъ. При необычайной возбужденности общественнаго духа въ то время, для котораго опорой было политическое могущество, направленіе дѣятельныхъ силъ въ тогдашнемъ аѣнскомъ народѣ было исключительно практическое. Это была пора наибольшей политической силы, время цвѣтущаго матеріальнаго благосостоянія, которымъ аѣняне были обязаны своему морскому могуществу и разившейся въ слѣдствіе его торговлѣ; это было также время наиболѣе свободнаго и самаго широкаго народнаго участія въ дѣлахъ общественныхъ. Легко видѣть отсюда уже, что въ это именно время наиболѣе поводовъ представлялось для возбужденія вопросовъ, имѣющихъ нравственно-соціальный характеръ и наибольшій интересъ соединялся съ попытками къ ихъ разрѣшенію. Въ этомъ отношеніи, какъ замѣчаетъ Гротъ ²⁾, Сократу стоило только явиться въ народномъ собраніи, въ дикастеріи, или даже въ театрѣ, дабы слышать споры о томъ, что справедливо и несправедливо, что похвально, и что постыдно, что полезно, и что вредно. Общій распространенности подобныхъ вопросовъ въ то время

¹⁾ Xen. Mem. I, 4, 16.

²⁾ Histoire de la Grèce XII. 256.

можно судить также из того, что софисты и риторы, которые въ качествѣ воспитателей и наставниковъ пользовались самою широкою популярностью, избирали для своихъ рѣчей и диспутовъ предметы, имѣвшіе непосредственную связь съ вопросами нравственными и социальными. Протагоръ прямо говорилъ о себѣ, что онъ беретъ учить юношество добродѣтели, полагая ее въ искусствѣ говорить о дѣлахъ общественныхъ и частныхъ и управлять ими. Вообще, въ обомъ указанныхъ здѣсь отношеніяхъ, т. е. какъ въ отношеніи къ внѣшней формѣ высказыванія, такъ и относительно содержанія, философская дѣятельность Сократа представляетъ много общаго съ воспитательною дѣятельностію софистовъ. Софисты также, какъ и Сократъ, сообщали свои наставленія юношеству въ формѣ собесѣдованій; кромѣ того предметы этихъ собесѣдованій также заимствовались изъ круга обычныхъ явленій и интересовъ жизни практической, или по крайней мѣрѣ имѣли ближайшее отношеніе къ ней. Есть однакоже и въ этомъ отношеніи черты отличающія Сократа отъ софистовъ, и черты эти, какъ бы ни казались на первый взглядъ малозначительными, прямо указываютъ на существенное достоинство философской дѣятельности Сократа, ставящее ее далеко выше тѣхъ ограниченныхъ, хотя имѣвшихъ безспорное значеніе въ то время, цѣлей, которымъ служили софисты. Дѣятельность Сократа имѣла вполнѣ открытый, публичный характеръ и совершенно была чужда всякихъ корыстныхъ видовъ. Напротивъ, софисты, заявляя о своей воспитательной дѣятельности, являясь въ обществѣ въ качествѣ наставниковъ во всеоружіи знаній и всяческихъ талантовъ, требовали вознагражденія отъ всѣхъ обращавшихся къ нимъ за наставленіями, и по этой причинѣ давали уроки только избраннымъ, въ какомъ либо частномъ домѣ, въ саду, но всегда вдали отъ толпы. Объясненіе такого отличительнаго характера дѣятельности Сократа кроется въ томъ взглядѣ на нее, который самъ онъ, или по край-

ней мѣрѣ, отъ лица его, Платонъ высказываетъ въ извѣстной защитительной рѣчи. Здѣсь дѣятельность Сократа изображается какъ осуществленіе высшаго призванія, предназначеннаго ему волею боговъ. Такой взглядъ Сократа на свою дѣятельность въ обществѣ, равнымъ образомъ безкорыстное служеніе общему благу, бывшее слѣдствіемъ этого взгляда, обнаруживаютъ необычайную энергію нравственныхъ побужденій его личности. Если Сократъ съ особенною живостію чувствовалъ въ себѣ присутствіе нравственныхъ силъ, то стремленіе къ осуществленію соответственной имъ дѣятельности, при философскомъ настроеніи мысли, само собою сливалось у него съ не менѣе сильнымъ побужденіемъ къ вспомоществованію и другимъ доходить до того же сознанія нравственныхъ задачъ. Ибо какъ скоро сознаются нравственные побужденія со всею очевидностію непосредственнаго присутствія ихъ въ самой природѣ человѣка, то вмѣстѣ съ тѣмъ натурально возникаетъ убѣжденіе въ общепоблительномъ значеніи ихъ для всѣхъ, и во всѣхъ родахъ положеній и дѣятельностей въ обществѣ. Отсюда дѣятельность Сократа, имѣвшая въ основѣ стремленіе къ возбужденію въ обществѣ нравственнаго сознанія и потребности въ нравственномъ самовоспитаніи, представляетъ характеръ открытой умственной общительности со всѣми безъ различія. Въ какомъ же направленіи развивалъ Сократъ свою общественную дѣятельность, имѣя въ виду осуществленіе, посредствомъ ея, нравственнаго образованія общества или, по крайней мѣрѣ, возбужденіе сознанія о задачахъ и способахъ такого образованія? Собесѣдованія Сократа наглядно представляютъ то убѣжденіе его, что умственная дѣятельность, обращенная къ изслѣдованію вопросовъ нравственныхъ, есть единственный путь къ самовоспитанію нравственному. Пробужденіе умственной дѣятельности въ обществѣ въ этомъ именно направленіи и было призваніемъ Сократа. Къ объясненію такого характера дѣятельности Сок-

рата могутъ служить слѣдующія замѣчанія. Отсутствие систематическаго умственнаго образованія въ обществѣ аѳинскомъ было наиболѣе замѣтнымъ, существеннымъ недостаткомъ, который естественно человѣку съ философскимъ настроеніемъ мысли, каковъ былъ Сократъ, представлялся единственною причиною безпорядочности и уклоненія отъ требованій разума въ дѣятельныхъ стремленіяхъ народа и частныхъ лицъ. При живомъ, впечатлительномъ характерѣ аѳинскаго народа, при существовавшемъ тогда способѣ общественнаго образованія, имѣвшемъ въ виду не умственное, а эстетическое развитіе дѣятельныхъ силъ, воспитаніе характера на началахъ народнои жизни, — неизбежнымъ слѣдствіемъ этого было то, что въ жизненно-практическихъ воззрѣніяхъ общества, при всей натуральной крѣпости ихъ, не могло быть ни опредѣленности, ни послѣдовательности, ни ясной сознательности — вообще тѣхъ достоинствъ въ логическомъ отношеніи, которыя свойственны обществамъ, обладающимъ систематическимъ умственнымъ образованіемъ. Въ замѣкъ этихъ достоинствъ умственнаго развитія въ народѣ аѳинскомъ преобладали дѣятельныя побужденія; тогда несравненно менѣе размышляли о жизни, нежели сколько дѣйствовали и пользовались, наслаждались ею. Потому-то и самыя воззрѣнія, бывшія въ общемъ употребленіи, прямо образовались изъ жизни, помимо всякаго вліянія рефлексіи и несостоятельности въ логическомъ отношеніи, имѣли натуральную, жизненную силу. Съ такимъ характеромъ народныхъ воззрѣній, бывшихъ въ общемъ употребленіи, ближайшую связь имѣютъ всѣ увлекательныя черты, представляемыя національною жизнью грековъ: энергія дѣятельныхъ практическихъ стремленій, типическая выразительность въ проявленіяхъ чувства, въ созданіяхъ фантазіи, блескъ остроумія, наивная, довѣрчивая общительность, увлекательность слова, величественный, мужественный характеръ дѣйствій. Зато навыка въ логически стройному мышленію совершенно не

было тогда въ обществѣ. Затѣмъ, по причинѣ отсутствія въ то время систематической умственной дѣятельности, которая имѣла бы научный характеръ, Сократъ въ своихъ сужденіяхъ о значеніи знанія въ жизни практической пользовался не рѣдко нагляднымъ примѣромъ техническихъ искусствъ, въ отношеніи къ которымъ необходимы спеціальныя свѣдѣнія, какъ главнѣйшее условіе къ усвоенію ихъ. Вопросъ о томъ, насколько необходимо и какое значеніе имѣетъ въ области нравственныхъ дѣяствій знаніе ихъ сущности, этотъ вопросъ Сократъ могъ разсматривать только по аналогіи съ тѣми опытными указаніями относительно непосредственнаго практическаго значенія знаній, какія представлялись ему въ техническихъ искусствахъ. Какъ для того, чтобы быть плотникомъ, кузнецомъ, архитекторомъ, кормчимъ, необходимо знаніе этихъ искусствъ, и какъ знаніе этихъ искусствъ само по себѣ образуетъ людей годныхъ къ исполненію ихъ, такъ точно, по Сократу, не только нельзя быть справедливымъ, мужественнымъ, вообще добродѣтельнымъ, не зная, что такое мужество, справедливость, добродѣтель, но и ничего болѣе не требуется для этого какъ только такое знаніе добродѣтелей, т. е. знаніе ихъ сущности. Знаніе въ смыслѣ Сократа очевидно есть сила дѣятельная, энергія, раждающая стремленіе къ осуществленію содержащагося въ немъ. Но не всякое знаніе имѣетъ такое значеніе: то, что обыкновенно признается знаніемъ, т. е. безсознательно образовавшіяся представленія, а также мнѣнія неопредѣленныя и не выражающія существеннаго, отрицаются или по крайней мѣрѣ признаются Сократомъ недостаточными, слѣдовательно не истинными, тогда какъ истинность есть необходимый признакъ дѣйствительнаго, удовлетворительнаго исполнѣнія знанія. И такой признакъ принадлежитъ только тому знанію, которое исполнѣнъ соотвѣтствуетъ сущности предмета, выражаетъ неизмѣнную постоянную природу его, и потому остается безъ перемѣны при всѣхъ случай-

ностахъ и измѣненіяхъ, сопровождающихъ бытіе вещи: только такое знаніе можетъ имѣть равное значеніе для всѣхъ, ибо обладаетъ достоинствомъ, независимымъ отъ мнѣній и субъективныхъ распоряженій человѣческихъ, какъ сущность вещи остается безъ перемѣны при всѣхъ случайностяхъ ея существованія. А какъ по Сократу знаніе сущности добродѣтели есть уже сама добродѣтель, то повтому, что сказано о знаніи, тоже самое относится и къ добродѣтели, т. е. добродѣтель, какъ понимаетъ ее Сократъ, имѣетъ значеніе вполне самостоятельное, независимое отъ того, что думаютъ объ ней люди; достоинство ея есть безусловное и неизмѣнное. Это не значитъ, что добродѣтель не имѣетъ существенной связи съ желаніями и расположеніями человѣка, но значеніе, достоинство добродѣтели ни мало не зависитъ отъ того, желаетъ ли или не желаетъ ее человѣкъ, признаетъ ли онъ ее выгодною для себя, или невыгодною, одобряется она или неодобряется кѣмъ либо; совершенно наоборотъ, мнѣнія о томъ, что желательно и что нежелательно, что достойно похвалы, и что подлежить осужденію, наконецъ что поистинѣ выгодно и что дѣйствительно вредно, — такіа мнѣнія только въ такой мѣрѣ имѣютъ значеніе, въ какой протекаютъ изъ знанія сущности добродѣтелей и по меньшей мѣрѣ непротиворѣчатъ этому знанію. Это именно сознаніе Сократа о безусловномъ достоинствѣ добродѣтели очевидно высказывается въ той его мысли, что кто знаетъ, что такое добродѣтель, тотъ не можетъ не желать ее, что знающій добродѣтель по необходимости будетъ стремиться къ осуществленію ея. Но если такое имѣетъ значеніе для человѣка знаніе о томъ, что такое добродѣтель вообще, а также въ частности, что такое каждая добродѣтель по своей сущности, то ясно отсюда, какъ важно было въ глазахъ Сократа научить людей искусству пріобрѣтенія такого рода знаній. Однако же, хотя Сократъ и сознавалъ ясно, какого знанія искалъ онъ самъ и требовалъ отъ своихъ

согражданъ, но въ дѣйствительности, по собственному его признанію, ни у него, ни у другихъ совершенно еще не было подобнаго знанія. Поэтому прямо и положительно Сократъ не могъ изъяснить и того, какъ именно достигается требуемое знаніе. Только непрямимъ путемъ, посредствомъ тщательной критики мнѣній, бывшихъ въ обществѣ употребленіи, руководимой яснымъ понятіемъ о томъ, что такое знаніе, для Сократа выяснялся постепенно тѣ возможные способы, помощью которыхъ дѣйствительно можетъ быть достигнуто подлинное, достовѣрное знаніе, и тоже самое тѣмъ же путемъ дѣлалось понятнымъ и для нѣкоторыхъ другихъ участниковъ въ собесѣдованіяхъ Сократа.

Легко видѣть, какія важныя удобства представляла для Сократа обычная въ Аѳинскомъ обществѣ форма собесѣдованій для такой критики, имѣвшей цѣлю возбудить въ обществѣ сознаніе неудовлетворительности утвердившихся въ жизни представленій, а вмѣстѣ съ тѣмъ вызвать тотъ же интересъ къ знанію или, что тоже, къ истинной добродѣтели, которымъ былъ одушевленъ самъ онъ. По замѣчанію Грота, быстрые переходы отъ вопроса къ отвѣту въ разговорѣ были тогда лучшимъ и необходимымъ средствомъ къ возбужденію и поддержанію вниманія, ибо въ то время привычка къ размышленію точному и послѣдовательному была еще слишкомъ мало развита.

Въ собесѣдованіяхъ Сократа обыкновенно требуется отъ собесѣдника, чтобы онъ высказалъ общее понятіе, опредѣлялъ сущность предмета, о которомъ идетъ рѣчь. Но собесѣдникъ, не понимая сначала сущности предложеннаго вопроса, ограничивался болѣею частію указаніемъ на одинъ или нѣсколько случаевъ изъ цѣлаго ряда тѣхъ, которые обыкновенно подразумеваются при употребленіи названія того предмета. Высказывая подобнаго рода отвѣты, собесѣдникъ очевидно руководился привычною для него ассоціаціею идей, напоминавшихъ

ему тѣ событія и обстоятельства, которыя относились къ предмету разговора. Помимо всякаго размышленія о предметѣ, онъ высказывалъ просто тѣ представленія о немъ, какія образовались въ его сознаніи случайнымъ образомъ, подъ вліяніемъ живыхъ впечатлѣній дѣйствительности, или же усвоены были отъ другихъ. Сократъ долженъ былъ объяснять собесѣднику смыслъ своего вопроса или же непрямо давалъ чувствовать значеніе его, напоминая о другихъ случаяхъ не вполне сходныхъ съ тѣми, которые названы собесѣдникомъ, а между тѣми принадлежавшихъ къ области того же понятія. Подобными замѣчаніями Сократа неизбѣжно вызывалась въ умѣ собесѣдника попытка къ обобщенію неопредѣленнаго множества однородныхъ явленій, чѣмъ безъ сомнѣнія дѣло не оканчивалось, ибо подобные опыты обыкновенно оказывались недостаточными во многихъ отношеніяхъ. Признаки, которые при этомъ уважались, иногда были таковы, что не имѣли общаго значенія, или не вполне были существенны, или наконецъ высказывались въ количествѣ недостаточномъ для полной опредѣленности понятія, образованнаго изъ нихъ. Всѣ подобные недостатки представляли для Сократа разнообразныя поводы къ дальнѣйшей критикѣ и продолженію разговора, такъ что собесѣдованія Сократа представляютъ обыкновенно значительный объемъ, показывающій какъ медленно совершается при этомъ процессъ мысли, съ какими чрезвычайными, но для насъ совершенно несуществующими и потому мало понятными, трудностями соединялось тогда дѣло сознательнаго обобщающаго мышленія. Къ поясненію сказаннаго можетъ служить слѣдующій примѣръ: рѣчь идетъ о мужествѣ. Лахесъ собесѣдникъ Сократа, говоритъ, что ничего нѣтъ легче, какъ связать, кого слѣдуетъ признавать мужественнымъ. Мужественнъ тотъ, кто въ качествѣ воина сохраняетъ свой постъ на войнѣ противъ врага и не убѣгаетъ. Сократъ объясняетъ, что когда онъ спрашиваетъ о

мужествѣ, то здѣсь нужно имѣть въ виду не только сражающихся на войнѣ, но и тѣхъ, которые оказываются мужественными находясь на морѣ во время бури, а также мужественно переносящихъ болѣзнь, бѣдность, умѣющихъ обуздывать свои желанія, воздерживаться отъ удовольствій и т. д. Итакъ въ чемъ же состоитъ мужество какъ нѣчто такое, что во всѣхъ указанныхъ видахъ или проявленіяхъ мужества, не смотря на различіе ихъ, остается однимъ и тѣмъ же? Лахесъ, побуждаемый подобными указаніями Сократа, высказываетъ такое опредѣленіе мужества, въ которомъ дѣйствительно содержится признакъ общій для всѣхъ означенныхъ выше случаевъ. Мужество, по этому опредѣленію, есть твердость (*χαρτήρια*) души. Но какъ первое опредѣленіе было слишкомъ узко, такъ это послѣднее слишкомъ широко и потому столь же неудовлетворительно, ибо твердость души обнаруживается нерѣдко въ дѣйствіяхъ, не заслуживающихъ одобренія, въ дѣлахъ постыдныхъ, а между тѣмъ здѣсь предположено рассмотреть мужество какъ добродѣтель. Очевидно, что только соединенная съ благоразуміемъ твердость души есть мужество. Отсюда далѣе опредѣляется мужество какъ знаніе о томъ, чего должно и чего не слѣдуетъ бояться на войнѣ и во всѣхъ другихъ случаяхъ¹⁾. Здѣсь мы видимъ, какъ Сократъ въ своихъ разговорахъ наглядно показывалъ, что значить знать и какъ достигается дѣйствительное знаніе вещи. Когда Сократъ на ряду съ тѣми дѣйствіями или событіями, которыя были указываемы какъ рѣшающія данный вопросъ, сопоставлялъ много и другихъ подобныхъ дѣйствій, то онъ достигалъ такимъ образомъ двойной цѣли. Собесѣдникъ не только видѣлъ при этомъ недостаточность своего отвѣта и уразумѣвалъ смыслъ вопроса, но кромѣ того вслѣдствіе сопоставленія многихъ различныхъ случаевъ, но относящихся къ одному общему представленію, онъ на-

¹⁾ Laches Plat. 190 и далѣе.

чался сознательно разграничивать общее от частнаго въ наблюдаемыхъ фактахъ и выработывать отсюда опредѣленные понятія посредствомъ раздѣленія существеннаго и важнаго отъ несущественнаго и малозначительнаго.

Въ другихъ случаяхъ, когда сужденіе, подлежащее критикѣ, основывалось на неопредѣленномъ значеніи извѣстнаго выраженія, недостаточность подобнаго рода сужденій заключалась въ томъ, что въ нихъ высказывались столь же общіе и неопредѣленные признаки предмета, насколько неясно и неопредѣленно было само выраженіе, по причинѣ многообразнаго употребленія его на практикѣ. Подобныя выраженія, служація къ обозначенію неопредѣленнаго множества извѣстныхъ дѣйствій, всегда заключаютъ въ себѣ многосложный матеріалъ представленій, чувствъ и сужденій, сопровождающихъ различнаго рода примѣненіе его на практикѣ. Для практическаго употребленія слова эта сложность идей, чувствъ и стремленій возбуждаемыхъ имъ въ нашемъ сознаніи, не составляетъ чувствительнаго затрудненія, ибо при этомъ не слово употребленное нами служитъ основаніемъ того, что мы думаемъ о предметѣ, какъ понимаемъ его; совершенно наоборотъ самое свойство привычныхъ намъ представленій и вообще отношеніе нашего непосредственнаго сознанія къ предмету руководитъ нами при выборѣ слова. Поэтому мы нисколько не затрудняемся въ каждомъ данномъ случаѣ найти подходящее болѣе или менѣе слово, и даже дѣлаемъ такой выборъ безсознательно; здѣсь повторяется всякій разъ натуральная исторія образованія словъ: слово образуется когда уже есть матеріалъ для него въ нашемъ сознаніи. Когда же требуется, наоборотъ, опредѣлить, что разумѣется и что должно разумѣть подъ извѣстнымъ словомъ, то въ этомъ случаѣ необходимъ рефлексъ, необходимъ анализъ многообразныхъ поводовъ его употребленія; пользуясь словомъ на практикѣ, мы осуществляемъ только одинъ

случай его примѣненія, а при изъясненія его смысла надобно имѣть въ виду всѣ возможные случаи употребленія его. И такъ въ сущности и здѣсь, т. е. когда въ собесѣдованіяхъ Сократа предложенный вопросъ требовалъ изъясненія смысла, заключающагося въ данномъ выраженіи, точно также возбуждались тѣ же процессы сознательнаго размышленія съ цѣлью образовать опредѣленное понятіе. » Такъ какъ ты знаешь по гречески, то скажи, что значитъ *σωφροσύνη*, спрашиваетъ Сократъ Хармида. *Σωφροσύνη*, по мнѣнію Хармида, означаетъ благоприличное и сдержанное поведеніе во всемъ τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχίᾳ, въ походѣ, разговорѣ и подобныхъ случаяхъ. Сократъ замѣтилъ по поводу этихъ словъ Хармида, что сдержанность (во внѣшнихъ пріемахъ) не всегда одобряется, напр. въ гимнастическихъ упражненіяхъ; медленность въ чтеніи, писаніи также не заслуживаетъ похвалы; во всемъ подобномъ напротивъ требуется скорость и подвижность. Тогда Хармидъ попытался иначе опредѣлить то, что называлось словомъ *σωφροσύνη*, именно, здѣсь казалось ему, нужно разумѣть стыдливость и скромность; но достаточно было Сократу напомнить одно изреченіе Гомера, что стыдъ не добро въ человѣкѣ нуждающемся, и Хармидъ вслѣдъ за тѣмъ переходитъ къ новому опредѣленію того же понятія; теперь онъ говоритъ, что *σωφροσύνη* означаетъ дѣланіе своего (τὸ ἐκ αἰσθητοῦ πράττειν). И здѣсь опять можно многое разумѣть, что не заслуживаетъ названія добродѣтели: такъ когда человѣкъ шьетъ себѣ платье, или обувь и под., то это тоже есть дѣланіе своего. Дажѣ говорится, что подѣ дѣланіемъ своего надобно разумѣть дѣланіе добраго, для чего признается за тѣмъ необходимымъ познаніе себя: ибо только при этомъ условіи можно дѣлать доброе какъ свое (т. е. сознательно). И такъ отсюда мы видимъ, какъ одно выраженіе, бывшее для всякаго хорошо извѣстнымъ и повидимому совершенно понятнымъ могло служить источникомъ для многоразличныхъ сужденій при первой попыткѣ, виз-

важною Сократомъ, къ точному опредѣленію его смысла или того, что должно разумѣть при употребленіи его, какъ обозначаемую имъ добродѣтель.

Встрѣтившись однажды съ Эвтифрономъ, жрецомъ, и узнавъ о намѣреніи его объявить въ судѣ о преступленіи своего отца, виновнаго въ человѣкоубійствѣ, Сократъ вступаетъ съ нимъ въ разговоръ о благочестіи, такъ какъ тотъ не сомнѣвался, что намѣреніе его преслѣдовать своего отца за человѣкоубійство есть дѣло благочестія. На вопросъ Сократа, что благочестиво и что безбожно, Эвтифронъ отвѣчаетъ, ссылаясь для примѣра на свой поступокъ, что преслѣдующій виновнаго въ убійствѣ или святотатствѣ, кто бы ни былъ совершившій подобное преступленіе, дѣлаетъ угодное богамъ, а кто этого не дѣлаетъ, тотъ поступаетъ безбожно. И здѣсь, по обыкновенію, Сократъ поясняетъ своему собесѣднику, что онъ спрашиваетъ вообще о благочестіи, а не объ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ, называемыхъ благочестивыми. Эвтифронъ говоритъ послѣ этого, что угодное богамъ благочестиво, а что имъ непріятно, то и есть неблагочестиво. Сократъ, основываясь на ученіи о богахъ, которое высказано прежде самимъ Эвтифрономъ, замѣчаетъ, что такъ какъ бываютъ разногласія между богами, то пріятнее одному Богу можетъ быть негодно другому. Эвтифронъ нѣсколько измѣняетъ теперь прежній свой отвѣтъ, говоря, что благочестиво поступаетъ тотъ, кто дѣлаетъ угодное для всѣхъ боговъ. Сократъ объясняетъ далѣе Эвтифрону, что онъ въ своемъ опредѣленіи указываетъ только на относительный признакъ благочестія, не выражающій сущности его, ибо дѣла благочестивыя не потому благочестивы, что угодны богамъ, а наоборотъ потому только пріятны богамъ, что благочестивы. Всякое благочестивое дѣйствіе прежде всего должно быть справедливымъ, дабы быть благочестивымъ. Руководимый такими соображеніями Сократа, Эвтифронъ опредѣляетъ нако-

нецъ благочестіе какъ тотъ видъ справедливости, который обнаруживается въ дѣятельности, посвященной богамъ, т. е. въ исполненіи всего должнаго, обязательнаго въ отношеніи къ богамъ, словомъ всего, что входитъ въ составъ богопочитанія. Однако и при этомъ остается еще вопросъ объ основаніи, по которому должно различать истинное богослуженіе отъ ложнаго, для чего требуется относящееся сюда знаніе.

Изъ этого разговора мы можемъ видѣть, съ какимъ искусствомъ Сократъ умѣлъ привязывать свои поучительныя бесѣды къ совершенно случайнымъ обстоятельствамъ своихъ постоянныхъ столповеній съ сограждами. Эта характерная черта собесѣдованій Сократа, сообщая имъ простоту и безыскусственность, такъ сказать, непредназначенность, даетъ намъ понять, какое живое и вмѣстѣ глубокое дѣйствіе должны были производить они на современниковъ Сократа: ибо сохраняя всегда въ своихъ разговорахъ серьезность и важность мысли, онъ въ то же время съ удивительною ловкостію задумывалъ и развивалъ ихъ примѣнительно къ понятіямъ и положенію собесѣдника. Но приведенный выше примѣръ представляетъ кромѣ того и другую еще болѣе важную сторону: въ него мы видимъ ясно, какъ Сократъ, силою своей діалектики, доводилъ собесѣдника постепенно до сознанія, что въ каждомъ предметѣ съ необходимостію предполагается и мыслится нѣчто незавѣдное, независимое, вполне устойчивое, въ чемъ заключается его истина и существенность. Въ отношеніи же къ добродѣтельнымъ дѣйствіямъ и предметамъ, относящимся къ жизни человѣческой, о которыхъ постоянно бесѣдовалъ Сократъ, это значитъ, что во всякой добродѣтели, во всѣхъ предметахъ, вмѣющихъ отношеніе къ нашей дѣятельности, есть нѣчто неизбѣжное, независящее отъ нашихъ мнѣній и желаній, есть нѣчто такое, съ чѣмъ по необходимости мы должны сообразовать

свои сужденія и стремленія, дабы они могли имѣть истинность и вмѣстѣ нравственное значеніе.

Примѣры изъ разговоровъ Сократа, приведенные выше, достаточно объясняютъ какъ способъ развитія, свойственный діалектикѣ его, такъ и цѣль ея. Что касается во первыхъ метода свойственнаго собесѣдованіямъ Сократа, то сущность его, какъ это видно изъ предыдущаго, въ томъ, что рассматривая опредѣленіе, высказанное собесѣдникомъ, Сократъ или исключалъ изъ него все, что не должно въ немъ содержаться, но что однако подразумѣвалось, если высказано было болѣе надлежащаго,—или же присоединялъ къ нему многое, что должно въ немъ содержаться, но что было оставлено собесѣдникомъ безъ вниманія, а это обыкновенно случалось, какъ скоро вмѣсто того, чтобы высказать общее понятіе, онъ останавливался на частномъ случаѣ его приложенія. Для образованія вполне опредѣленнаго понятія требуется именно полное разграниченіе содержащагося въ немъ отъ всѣхъ другихъ соприкосновенныхъ понятій. Къ этой цѣли приводятъ обобщеніе и разграниченіе существеннаго отъ несущественнаго, относятся ли эти процессы къ изслѣдованію фактовъ или же словъ языка, обозначающихъ сложный психическій матеріалъ представленій, чувствъ, симпатій, антипатій, сужденій, воспоминаній, когда этотъ матеріалъ требуется преобразовать въ опредѣленные, вполне соответствующія сущности вещей, воззрѣнія. Тотъ и другой приемы логическаго мышленія осуществляются у Сократа въ самомъ процессѣ разговора. Высказанное здѣсь относительно метода Сократовскихъ бесѣдъ, въ немногихъ словахъ, но совершенно точно, обозначено у Аристотеля. Онъ говоритъ, что Сократъ положилъ начало употребленію метода индуктивнаго обобщенія сужденій и образованія опредѣленій ¹⁾. Итакъ очевидно теперь,

¹⁾ Met. Arist. A. 6 M. 4.

что имѣлъ въ виду Сократъ, когда, называя себя ничего незнающимъ, обращался къ согражданамъ съ различными вопросами повидимому съ цѣлю научиться у нихъ тому, чего самъ не зналъ, при чемъ однако оказывалось, что и всѣ другіе только воображаютъ себя знающими. То знаніе, котораго съ такимъ неутомимымъ рвеніемъ искалъ Сократъ и не находилъ ни у кого, заключается въ ясномъ сознаніи общаго и существеннаго въ формѣ опредѣленныхъ понятій. Опредѣленная мысль о предметѣ, вполне соответствующая существенному содержанию его,—вотъ что по Сократу есть дѣйствительное знаніе. Такого рода знаніе, хотя бы относилось къ вещамъ обыкновеннымъ и общеизвѣстнымъ, не дается непосредственно, помимо личнаго труда и умственныхъ усилій; и тогда, какъ мы заимствуемъ понятія у другихъ, также необходимъ самостоятельный умственный трудъ, превращающій чужое въ нашу собственность. Тѣмъ большихъ усилій мысли преобладало во времена Сократа для образованія общихъ логическихъ понятій, когда способность къ сознательному логическому мышленію совершенно была не развита и самый характеръ народа жовой, впечатлительный, а также складъ языка, представляли непреодолимыя трудности къ развитію въ обществѣ навыка мыслить въ формѣ логически опредѣленныхъ, общихъ понятій. Вотъ почему философія греческая послѣ Аристотеля возвращается къ прежней односторонне чувственной точкѣ зрѣнія на вещи. Отвлеченно-идеальное направленіе мысли было менѣе сродно греческому уму, чѣмъ пластически-реальное возвращеніе. Понятно, отъ чего этотъ трудъ мышленія, необходимый для сознательнаго образованія общихъ понятій и опредѣленій, въ глазахъ Сократа есть столь великій и многозначительный подвигъ, что въ этомъ именно трудѣ онъ видитъ высшее призваніе своей жизни и ради него былъ готовъ переносить лишенія, ненависть и клеветы враговъ, наконецъ съ твердостію истиннаго мудреца подверг-

путья строгому приговору суда. Необычайное одушевление Сократа въ непрерывному труду самосознающаго мышленія выразилось также въ томъ убѣжденіи его, что въ знаніи, достижимомъ указаннымъ выше путемъ, не только заключается добродѣтель, что оно имѣетъ нравственное достоинство, какъ подвигъ, пристокающій изъ чистой любви къ истинѣ, но также, что внѣ знанія нѣтъ добродѣтели, нѣтъ нравственной жизни, что вся добродѣтель есть знаніе. Это воззрѣніе есть основа, изъ которой изъясняется образъ мыслей Сократа въ нравственномъ и религиозномъ отношеніи.

Объясненный выше характеръ собесѣдованій Сократа какъ въ отношеніи формальномъ, такъ и относительно содержанія, показываетъ, что мы напрасно стали бы искать у него опредѣленной теоріи о началахъ нравственной и соціальной жизни. Сократъ не имѣлъ въ виду, да и не могъ образовать связанной доктрины, предпринять опытъ положительнаго рѣшенія вопросовъ такъ глубоко и съ такимъ постоянствомъ занимавшихъ его мыслящій духъ. Этого не могло быть потому, что онъ училъ только мыслить, будилъ умственную дѣятельность своими бесѣдами, подвергая въ нихъ критическому анализу тѣ представленія и мнѣнія о разнообразныхъ предметахъ, которыя были такъ привычны для всякаго и высказывались всегда безъ всякаго сомнѣнія въ достовѣрности ихъ. Въ этомъ состояла сущность философствованія Сократа. Впрочемъ изъ сказаннаго не слѣдуетъ, что собесѣдованія его не приводила ни къ чему положительному. Разоблаченіе многихъ предрасудковъ, уничтоженіе слѣпой вѣры въ то, что надлежало еще обсудить, чувство неудовлетворенія, которое Сократъ несомнѣнно поселялъ въ душѣ многихъ въ отношеніи ко всякому механическому образу дѣйствій, совершаемыхъ подъ влияніемъ привычныхъ воззрѣній, — все это имѣетъ уже то положительное достоинство, что вызывало у многихъ строгую обдуманность, разсудитель-

ность въ словѣ и дѣлѣ. Конечно плоды положительнаго стремленія Сократа болѣе принадлежать послѣдующему времени. Но тѣмъ выше и многозначительнѣе его заслуга, чѣмъ на болѣе отдаленное отъ него время простираются слѣдствія его дѣятельности. Это положительное стремленіе, какъ мы видѣли, было направлено къ тому, чтобы показать, въ чемъ и какъ нужно искать знанія, выяснить логическія требованія относительно знанія, и такія требованія Сократъ развивалъ примѣнительно къ задачѣ познанія важнѣйшихъ и необходимѣйшихъ предметовъ человѣческой дѣятельности общественной и частной. Поэтому относительно предметовъ, на которыхъ преимущественно сосредоточивалось вниманіе его, по самому характеру своей дѣятельности, Сократъ могъ высказывать только опредѣленія, имѣющія значеніе формальное. Здѣсь прежде всего имѣетъ мѣсто то воззрѣніе его, котораго мы неоднократно касались, именно о значеніи знанія. Такъ какъ Сократъ лично былъ одушевленъ исканіемъ знанія, и это исканіе выразилось въ отношеніи къ вопросамъ нравственнымъ, то отсюда понятна тенденція его видѣть въ знаніи не только важнѣйшій мотивъ практическо-нравственныхъ дѣйствій, но даже исключительный источникъ ихъ. Безъ сомнѣнія знаніе, въ смыслѣ Сократа, имѣло такое значеніе, по мѣрѣ достиженія его, прежде всего въ его личности. Все, что онъ испытывалъ въ своемъ нравственномъ сознаніи, весь многосложный психическій матеріалъ движеній чувства и воли, подъ вліяніемъ умственной энергіи, перерабатывался въ болѣе или менѣе опредѣленные понятія, изъ того же источника почерпавшія дѣятельную свою силу, изъ котораго сами происходили. Вотъ почему первѣе всего, Сократъ былъ убѣжденъ, что достаточно знать что и какъ дѣлать, дабы быть человѣкомъ добродѣтельнымъ.

Такое воззрѣніе Сократа относительно знанія послужило ему началомъ для разграниченія нравственныхъ дѣйствій, какъ

вполнѣ находящихся во власти человѣка, отъ той сферы человѣческихъ дѣлъ, которая непосредственную связь имѣетъ съ религіозными вѣрованіями. Необходимо нужно, говоритъ Ксенофонтъ о Сократѣ, онъ совѣтовалъ дѣлать такъ, какъ только можетъ быть сдѣлано, по его мнѣнію, наилучшимъ образомъ. Но относительно всего того, о чемъ нельзя предвидѣть, какъ случится, побуждалъ (друзей) обращаться къ богамъ и отъ нихъ узнавать, слѣдуетъ ли предпринимать что либо подобное. И тѣ, которые желаютъ хорошо управлять общественными и домашними дѣлами, не могутъ обойтись безъ предскаваній. Хотя искусство плотника, кузнеца, земледѣльца, начальствующаго надъ людьми, или надсмотрщика за подобными дѣлами, должность счетчика, домоправителя и полководца, хотя подобныя занятія признавалъ подлежащими изученію и свободному избранію по усмотрѣнію человѣка, однакожъ важнѣйшее во всемъ этомъ, говорилъ онъ, удержали боги въ своей власти и скрыли отъ взоровъ человѣка. Ибо и тотъ, кто обработалъ хорошо поле, не знаетъ, кто соберетъ на немъ жатву, ни тотъ, кто прекрасно устроилъ жилище, не въ состояніи предвидѣть, кому придется жить въ немъ; полководцу неизвѣстно, будетъ ли спасительно его предводительство на войнѣ, и для государственнаго человѣка остается не рѣшеннымъ, окажется ли полезнымъ для государства его правительство; столь же мало знаетъ человѣкъ избравшій себѣ прекрасную жену, чтобы наслаждаться ею, не будетъ ли онъ несчастливъ рада ей. Тѣхъ же, которые думаютъ, что ничто изъ всего этого не есть дѣло божества (*δαίμονιον*), но все зависить отъ человѣческаго благоразумія, онъ называлъ безумными; безумными онъ признавалъ также и всѣхъ ищущихъ предзнаменованій относительно тѣхъ вещей, которыя бо и предоставляли человѣческому познанію. Вообще онъ говорилъ, что нужно изучать и посредствомъ изученія приводить въ исполненіе все

что по установленію боговъ должно быть изучаемо; а что недоступно познанію, о томъ узнавать отъ боговъ посредствомъ предсказаній, ибо боги сообщаютъ откровенія тѣмъ, къ которымъ они милостивы. ¹⁾).

Такимъ образомъ ясно, что, по Сократу, человѣку не дано знать о послѣдствіяхъ своихъ дѣйствій, хотя бы предпріятія и дѣла его основывались на знаніи. Всѣ тѣ равнообразныя занятія, упоминаемыя Сократомъ въ приведенныхъ словахъ, какъ такия, о послѣдствіяхъ которыхъ нельзя знать, очевидно, по его мнѣнію, относятся къ области не подлежащей или въ крайней мѣрѣ не вполне подлежащей изученію и познанію, ибо важнѣйшее въ подобныхъ дѣлахъ, именно послѣдствія ихъ, не могутъ быть напередъ извѣстны. Поэтому, если Сократъ различаетъ отъ всѣхъ подобнаго рода дѣлъ тотъ родъ дѣятельности, который вполне зависитъ отъ знанія и приводится въ исполненіе только вслѣдствіе изученія, то такое различіе можетъ состоять только въ томъ, что этотъ родъ дѣятельности, какъ имѣющій свое основаніе только въ знаніи, даже и относительно послѣдствій не представляетъ ничего сомнительнаго; таковы именно всѣ добродѣтельные дѣйствія, въ собственномъ смыслѣ нравственныхъ дѣйствій; исполняя ихъ, человѣкъ не имѣетъ нужды обращаться къ богамъ и узнавать ихъ волю. Относительно нравственныхъ дѣйствій воля божества неизмѣнна: человѣку остается только изучать ихъ, и основываясь на знаніи, приводить въ исполненіе. Съ этой точки зрѣнія нравственная жизнь есть нѣчто установленное разъ навсегда богами, не подлежащее перемѣнамъ, и познаніе человѣческое именно имѣетъ цѣлью опредѣлить этотъ неизмѣнный характеръ нравственной жизни. Безъ сомнѣнія этотъ взглядъ Сократа на отличительный характеръ нравственныхъ дѣйствій

Хеп. Memor. I, 1, 6—10.

Обнаруживается и въ томъ замѣчательномъ явленіи изъ жизни Сократа, что иногда для оправданія своихъ дѣйствій, онъ ссылался на внутренній демоническій голосъ, который, по временамъ, чувствовалъ въ себѣ. О демонѣ Сократа было много толковъ, и мы не беремся рѣшать вопросъ о томъ, что нужно разумѣть здѣсь; мы не видимъ даже и особенной важности въ подобномъ вопросѣ. Для насъ явленіе это замѣчательно только въ томъ отношеніи, что оно ясно показываетъ, какъ понималъ Сократъ различіе между добродѣтельными и тѣми дѣйствіями, которыя можно назвать безразличными въ нравственномъ отношеніи, каковы практическія занятія и вообще поступки случайныя, зависящіе отъ обстоятельствъ. Демонъ Сократа имѣлъ значеніе въ его жизни только отрицательное, ибо только предостерегалъ отъ нѣкоторыхъ намѣреній, но никогда ни въ чемъ не побуждалъ; кромѣ того и тѣ намѣренія, къ которымъ въ разныхъ случаяхъ жизни Сократа относились демоническія предостереженія, имѣютъ характеръ безразличный въ нравственномъ отношеніи. Итакъ демоническій голосъ имѣлъ для Сократа такое же значеніе, какое вообще онъ усвоилъ предсказаніямъ. Въ собственно нравственной дѣятельности Сократъ не нуждался въ предостереженіяхъ демона; въ этомъ отношеніи его убѣжденіе было таково, что вполне достаточно для достоинства и непогрѣзительности дѣйствій одного знанія о томъ, что и какъ дѣлать. Но если отличительный признакъ нравственной дѣятельности состоитъ въ томъ, что она основывается на одномъ знаніи, то это потому, что только въ этой области и возможно знаніе. Въ самомъ дѣлѣ, мы знаемъ уже, что, по мнѣнію Сократа, природа и законы ея явленій не могутъ быть предметомъ знаній человѣческихъ, это область дѣятельности божества; но и явленія жизни человѣческой не всѣ въ равной мѣрѣ познаваемы. И въ этой области все, имѣющее ближайшую связь съ явленіями природы, происходящее

независимо отъ дѣйствій человѣка, хотя бы и въ связи съ ними, однимъ словомъ всѣ случайности и обстоятельства жизни, составляютъ также дѣло боговъ. Не ясно ли отсюда, что по взгляду Сократа, знаніе такое же имѣетъ значеніе, какое мы обыкновенно усвоимъ свободѣ, ибо область познаваемого, какъ она опредѣляется у Сократа, вполне совпадаетъ съ областію свободы, такъ какъ все необходимое, независящее отъ свободы человѣка, признается дѣломъ боговъ и отъ того не подлежащимъ знанію. Различіе между познаваемымъ и не познаваемымъ у Сократа тоже самое, какое мы дѣлаемъ между свободнымъ и необходимымъ. Потому-то знаніе по Сократу одно сообщаетъ нравственное достоинство дѣйствіямъ человѣка; безъ знанія они теряютъ свой свободный характеръ и суть тоже, что событія въ природѣ, неподлежація нравственной оцѣнкѣ. Незнаніе—это не только порокъ, но гнѣчто совершенно противоположное духу, темное и недѣятельное; различіе между добродѣтельными и безнравственными дѣйствіями собственно есть по Сократу противоположность между разумностію и глупостію: разумъ величайшая сила въ человѣкѣ, призванная къ осуществленію нравственныхъ цѣлей. Наконецъ, приписывая безусловное значеніе въ нравственномъ отношеніи знанію, Сократъ смѣло утверждаетъ, что несправедливость, сдѣланная сознательно, если признать это возможнымъ, выше справедливости безсознательной.

Особенность дѣйствій, подлежащихъ нравственной оцѣнкѣ, какъ сказано, по Сократу, состоитъ въ томъ, что для всякаго знающаго сущность этого рода дѣйствій, послѣдствія ихъ не могутъ быть сомнительны. Именно безусловное достоинство нравственныхъ дѣйствій требуетъ, чтобы необходимымъ послѣдствіемъ ихъ для человѣка было осуществленіе его высшаго блага. Во всѣхъ родахъ занятій, при всякомъ предпріятіи вѣдъ собственно нравственной дѣятельности остается неизмѣненнымъ

для человѣка, будутъ ли результаты такихъ занятій и предпріятій благотѣльны для него. Но что касается добродѣтелей, то здѣсь относительно послѣдствій ихъ не можетъ быть никакого сомнѣнія; все прекрасное есть вмѣстѣ и доброе, это значить, что все заслуживающее одобренія, слѣдовательно въ особенности добродѣтели, необходимо ведетъ къ добру, осуществляетъ какое либо благо.

Какъ необходимое послѣдствіе добродѣтельныхъ дѣйствій, благо, осуществляемое ими, очевидно ничего неимѣетъ общаго съ тѣми вышними, случайными преимуществами и благопріятными условіями жизни, въ которыхъ обыкновенно видятъ счастье. Счастье, понимаемое въ истинномъ значеніи этого слова, не есть что либо слѣпое, случайное, независящее отъ нравственнаго достоинства человѣка. Какъ добродѣтель основывается на знаніи, такъ и благо осуществляемое ею, вполне зависитъ отъ человѣка. Такое счастье прежде всего заключается въ мудрости, иначе говоря, оно не отлично отъ добродѣтели, но состоитъ въ самой добродѣтели. Точно ли всѣ люди, спрашиваетъ Сократъ, желаютъ себѣ счастья (*εὐπραγία*)? И не въ томъ ли счастье, чтобы пріобрѣсть какъ можно болѣе благъ? Но какія же есть блага? На это всякій, пожалуй, скажетъ, что благо есть богатство, что оно состоитъ въ здоровьѣ, красотѣ и прочихъ тѣлесныхъ совершенствахъ. Равнымъ образомъ знатное происхожденіе, силы и почести въ отечествѣ, не менѣе суть блага. Быть разсудительнымъ, справедливымъ, мужественнымъ,—нельзя ли все это также причислить къ благамъ? Мудрость и благополучіе (*εὐτυχία*) тоже суть блага. Но благополучіе не то ли самое, что и мудрость? Ибо всякій знающій свое дѣло, посредствомъ знаній, достигаетъ благосостоянія. Слѣдовательно, мудрость вездѣ даетъ людямъ способность достигать успѣха въ своихъ дѣлахъ. Безъ сомнѣнія и всѣ блага, исчисленныя выше, составляютъ счастье, только ко-

гда приносятъ намъ пользу, а для этого необходимо умѣнье употреблять ихъ. Итакъ скажи ради Зевса, есть ли какаянибудь польза отъ всѣхъ пріобрѣтеній безъ разсудительности и мудрости? Значитъ всѣ блага, о которыхъ говорилось, надобно понимать не такъ, что они сами по себѣ суть блага, а слѣдующимъ образомъ: если ими управляетъ невѣжество, то они бывають тогда большимъ зломъ, чѣмъ отсутствіе ихъ, а когда находятся подъ властію разсудительности и мудрости, то становятся тѣмъ большимъ благомъ, а сами по себѣ не заслуживають ни того, ни другаго названія. Итакъ что же остается заключить изъ нашихъ словъ? Не то ли, что ничто изъ сказаннаго ни хорошо, ни худо, но что одна только мудрость есть поистинѣ благо и одно невѣжество (*ἀμαθία*) дурно ¹⁾? Этотъ выводъ имѣетъ тотъ смыслъ, что счастье или благо заключается въ добродѣтели, ибо, какъ говорятъ Ксенофонтъ, Сократъ признавалъ мудростію справедливость и всякую добродѣтель, или, какъ тамъ же говорится, подъ мудростію онъ разумѣлъ познаніе прекраснаго и добраго, слѣдовательно всего того, что дѣлаетъ человѣка добродѣтельнымъ. Такимъ образомъ въ приведенномъ выше мѣстѣ, слѣдуя неопредѣленному смыслу названія блага, подъ которымъ разумѣлось обыкновенно очень многое, онъ указываетъ два различные вида благъ, блага въ значеніи физическомъ, какъ натуральныя совершенства и внѣшнія благопріятныя условія жизни, и другой порядокъ благъ моральныхъ. При сопоставленіи ихъ очевидный перевѣсъ по достоинству оказывается на сторонѣ послѣднихъ, ибо въ собственномъ и безусловномъ смыслѣ счастье человѣка заключается въ нравственныхъ качествахъ, въ нравственномъ направленіи дѣйствій, между тѣмъ какъ внѣшнія благопріятныя условія жизни въ такой мѣрѣ заслуживають названія благъ, насколько

¹⁾ Эвгидемъ 279.

въ приобритеніи и пользованіи ими осуществляются добродѣтельные качества.

Какъ ни велико чувство удовлетворенія, соединенное съ добродѣтельными подвигами, которое и есть безъ сомнѣнія то, что составляетъ высочайшее благо человѣка, въ смыслѣ Сократа; но это чувство нерѣдко возмущается тѣми неблагоприятными внѣшними условіями и обстоятельствами жизни, которыми большею частію сопровождается добродѣтель. Натуральное чувство человѣка требуетъ, чтобы и во внѣшней обстановкѣ жизни было соотвѣтствіе нравственному его достоинству, что не всегда бываетъ. Безъ сомнѣнія здѣсь, въ этомъ сознаніи несоотвѣтствія между добродѣтелью и внѣшнимъ положеніемъ человѣка добродѣтельнаго, источникъ той твердой вѣры въ безсмертіе и будущую блаженную жизнь, которую Сократъ высказываетъ своимъ друзьямъ въ послѣднія минуты своей жизни.

Такимъ образомъ понятіе о благѣ у Сократа не имѣетъ точно опредѣленнаго смысла. Благо представлялось ему или какъ состояніе человѣка добродѣтельнаго, или какъ неизбежное слѣдствіе добродѣтельныхъ дѣйствій, которое если не вполне осуществляется на землѣ, то должно безъ сомнѣнія завершиться въ будущей жизни. Несомнѣнно только, что вѣра во внутреннюю необходимую связь между добродѣтелью и счастьемъ человѣка есть основное убѣжденіе Сократа.

И это убѣжденіе представляетъ опять новую форму, въ которой онъ проводилъ постоянно общую мысль своей философіи, что знаніе добродѣтели есть сама добродѣтель. Кто знаетъ, что такое добродѣтель по сущности своей, тотъ не можетъ не видѣть, какъ необходимо добродѣтель соединяется съ счастьемъ, или проще, что добродѣтель—это и есть высшее благо. Итакъ, если всякій желаетъ блага, то быть не можетъ, чтобы знаніе добродѣтели, какъ скоро достигается, оставалось празднымъ. Никто не желаетъ худшаго; повтому если дѣйстви-

тельно кто либо лучшему предпочитаетъ худшее, т. е. добродѣтели порокъ, то только по незнанію, считая худшее за лучшее. Эта мысль Сократа объясняетъ для насъ то направленіе его разсужденій, по которому во всякомъ добродѣтельномъ дѣйствіи или свойствѣ онъ главнымъ образомъ отыскиваетъ полезную, благодѣтельную сторону его для человѣка, понимая полезное какъ тождественное съ добрымъ, какъ достойное предпочтенія, дѣлаемаго по внушенію благоразумія.

Аристотель, говоря объ этомъ возрѣвнѣ, по которому сущность добродѣтели полагается въ знаніи ея, признаетъ его недостаточнымъ; ибо кромѣ опредѣленнаго знанія необходимы еще для образованія добродѣтели натуральныя побужденія, какъ матеріалъ или средство, помощію котораго осуществляется добродѣтельное качество. Въ этомъ случаѣ Аристотель высказывается какъ теоретикъ, для котораго теоретическое знаніе имѣетъ самостоятельное значеніе и потому, какъ скоро относится къ практической жизни, различается отъ дѣятельности осуществляющей. Сократъ не понималъ даже возможности такого знанія, которое можетъ быть не дѣтельнымъ; доказательствомъ недоступности явленій физической природы человѣческому познанію у него служить между прочимъ то, что человѣкъ не можетъ производить явленія эти, какъ находящіяся въ исключительной власти боговъ. Самосознаніе—вотъ по Сократу источникъ доступныхъ человѣку знаній, но самосознаніе у него тоже, что самоопредѣленіе, знаніе тождественно съ волею. Сократъ вращался въ мірѣ дѣятельныхъ побужденій и страстей практической жизни. Вся его дѣятельность происходила открыто предъ лицомъ народа предприимчиваго, жившаго исключительно практическими интересами. Сократъ видѣлъ, какъ часто страсть, увлеченіе ослѣпляетъ и даетъ совершенно ложное направленіе дѣятельности человѣка. Поэтому онъ не могъ сомнѣваться въ томъ, что только ясная сознательность

существенно необходима для достоинства и соответственного истиннѣ характера дѣйствій. Самосознаніе есть сила, торжествующая надъ неопредѣленными влеченіями чувственной природы, упорядочивая и приводя ихъ въ соотвѣтствіе съ мудростію и справедливостію. Итакъ необходимо стремиться къ образованію сознательныхъ убѣжденій; въ этомъ одномъ уже заключается нравственная заслуга. Но могъ ли при этомъ думать Сократъ, чтобы знаніе такого рода, непосредственно относящееся къ дѣятельнымъ побужденіямъ и освѣщающее ихъ, могло оставаться празднымъ, совершенно лишеннымъ энергіи. Это было для Сократа невысказано уже потому, что знаніе, какъ онъ понималъ его, не можетъ прямо сообщаться отъ одного къ другому, во каждомъ должно быть образовано посредствомъ личнаго умственнаго труда, ибо самосознаніе, — вотъ источникъ требуемаго имъ знанія. И дѣйствительно, Сократъ ничего почти въ формѣ положительной не сообщалъ другимъ; онъ только помогалъ, по словамъ его, рожденію мыслей у другихъ.

Что Сократъ положительнымъ образомъ ничего не сообщалъ своимъ современникамъ, не былъ представителемъ опредѣленнаго ученія, но ограничивался большею частію формальными опредѣленіями и требованіями, — это изъясняется также тѣмъ, что онъ не имѣлъ въ виду и не могъ внести что либо новое въ самое содержаніе идей, свойственныхъ народной жизни грековъ. Вся цѣль его дѣятельности заключалась только въ томъ, чтобы, пробуждая самосознаніе, содѣйствовать чрезъ то обществу къ разграниченію въ области нравственныхъ мнѣній болѣе существенныхъ элементовъ и образованію изъ нихъ ясныхъ понятій о тѣхъ идеальныхъ требованіяхъ, которыя всегда жили болѣе или менѣе въ духѣ греческаго народа. Наиболѣе общимъ и основнымъ изъ нихъ было требованіе единства, гармоніи личнаго благосостоянія каждаго съ осуществленіемъ блага общаго. Въ дѣятельности, посвященной достиженію блага

*

общаго, заключается добродѣтель; итакъ добродѣтель должна быть источникомъ личнаго счастья для каждаго.

Это настроеніе Сократа, эта самоотверженная преданность добродѣтели, состоящей существеннымъ образомъ въ заботливости о благѣ общаго, находить для себя поддержку въ его воззрѣніи на дѣятельность Божества, повсюду открывающаго мудрое попеченіе о благѣ человѣка. Какъ въ человѣкѣ могущество его опредѣляется знаніемъ, такъ и Божеству свойственно всемогущество, равное его всевѣдѣнію. Вѣра во всевѣдѣніе Божества есть основаніе твердаго убѣжденія въ томъ, что ничто въ мірѣ не существуетъ безъ мудрой цѣли, и все, что только есть, устроено наилучшимъ образомъ.

Не кажется ли тебѣ, говорить Сократъ Аристодему, что виновникъ бытія людей (*ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιητὴς ἀνθρώπων*) даровалъ имъ для ихъ пользы различные органы чувствъ: глаза для того, чтобы они видѣли, что можно видѣть, и уши дабы они слышимое слышали. Не видишь ли, что люди, сравнительно съ прочими тварями, живутъ какъ боги, ибо и по душѣ и по тѣлу далеко превосходятъ ихъ. Ибо ни существо, которое было бы подобно быку и въ тоже время обладало бы разсудкомъ, не могло бы исполнять свою волю, ни то, которое, имѣя руки, лишено было бы разума, не имѣло бы надъ первымъ дѣйствительнаго преимущества. А ты, хотя получилъ оба преимущества (разумъ и руки), думаешь однако, что боги не заботятся о тебѣ,—что еще остается имъ сдѣлать, дабы ты убѣдился въ ихъ заботливости о тебѣ?.. Неужели ты думаешь, что боги могли внушить людямъ увѣренность въ ихъ могущество въ производя полезное и вредное, еслибы въ самомъ дѣлѣ не въ состояніи были этого дѣлать и люди, имѣя такую вѣру, столь долгое время обманывались бы; не замѣчая своего заблужденія? Не видишь ли ты, что наиболѣе долговременныя и самыя мудрыя учрежденія человѣческія, государства и народы, отлича-

ются богопочтениемъ, и что достигшіе вполне зрѣлаго возраста и наиболѣе владѣющіе разумомъ въ особенности заботятся о благочестіи. Добрый Аристодемъ, подумай, что и твой духъ управляетъ, какъ хочешь, своимъ тѣломъ, въ которомъ живешь. Поэтому ты долженъ признать, что и разумъ, находящійся во всемъ, упорядочиваетъ все такъ, какъ это кажется ему лучшимъ и никакъ не думать, что если твой глазъ обвиняетъ много стадій впереди, то глазъ Божества не способенъ все видѣть разомъ или, что хотя твоя душа можетъ въ одно время думать о вещахъ здѣшнихъ и находящихся въ Египтѣ и Сициліи, а божественный разумъ не въ состояніи вмѣстѣ заботиться обо всемъ ¹⁾).

Скажи мнѣ, Эвтидемъ, приходилось ли тебѣ размышлять о томъ, съ какою заботливостію боги устроили все, въ чемъ люди нуждаются?—Нѣтъ, поистинѣ, не случилось еще.—Но ты однакожъ знаешь, что прежде всего намъ нуженъ свѣтъ, который и даровали боги. А такъ какъ необходимъ для насъ и отдыхъ, то они предоставили также ночь, прекраснѣйшую успокоительницу.—Въ самомъ дѣлѣ, и это достойно признательности.—Солнце даетъ намъ знать о временахъ дня и прочихъ вещахъ; поелику же ночью темно и ничего видѣть нельзя, то боги устроили такъ, что въ это время звѣзды служатъ для насъ показателями времени, а луна не только указываетъ времена ночи, но и раздѣленіе времени по мѣсяцамъ помогаетъ намъ дѣлать. Такъ какъ мы нуждаемся въ пищѣ, то боги сообщили землѣ растительную силу и приспособили къ этому времена года, которыя даютъ намъ не только необходимое, но и весьма многое и разнообразное, что служитъ къ наслажденію.—И это свидѣтельствуетъ о любви ихъ къ человѣку.— Далѣе, что они дали намъ воду, столь неоцѣненное благо, которая

¹⁾ Xen. Memor. 1, 4. 5, 14 и далѣе.

въ совокупности съ землею и временами года производить и умножаетъ все полезное для насъ, вспомоществуетъ нашему питанію и, примѣшиваясь къ пищѣ, дѣлаетъ ее мягче, здоровѣе и вкуснѣе, и такъ какъ вода нужна для насъ въ большомъ количествѣ, то боги изобильно одарили насъ ею,—и объ этомъ что ты думаешь?—Изъ этого также видна ихъ попечительность.— И какъ ты думаешь о томъ, что они даровали намъ огонь, который есть средство противъ холода, темноты, пособникъ во всякомъ искусствѣ и во всемъ, что изготовляютъ люди для своей пользы?.. И что солнце, сдѣлавши поворотъ зимою, приближается къ намъ, сообщая зрѣлость одному, а то, для чего прошло уже время, высушивая, а послѣ этого опять поворачиваетъ, изъ опасенія сдѣлать намъ вредъ излишнимъ жаромъ, и что оно, достигши въ своемъ отступленіи того пункта, который даетъ намъ чувствовать, что еслибы оно продолжало удаляться, то холодъ убилъ бы насъ, снова поворачиваетъ и приближается къ намъ, совершая такой круговоротъ въ той сторонѣ неба, откуда оказывается наиболѣе благотворное для насъ дѣйствіе.—Я думаю тебѣ, сказалъ Эвтидемъ, не состоитъ ли вся дѣятельность боговъ въ томъ, чтобы заботиться о благосостояніи людей? Только одно побуждаетъ меня сомнѣваться въ этомъ, именно, что и другія твари принимаютъ участіе въ тѣхъ же благодѣяніяхъ.—Но не очевидно ли, сказалъ на это Сократъ, что и послѣднія также рождаются и питаются ради людей? Ибо какое другое существо, кромѣ человѣка, пользуется столькими выгодами отъ козъ, овецъ, лошадей, быковъ, ословъ и другихъ?.. Подумай также и о томъ, что такъ какъ существуютъ многоразличныя прекрасныя и полезныя вещи, то боги дали человѣку чувства, приспособленныя къ познанію всякой вещи и дѣлающія для насъ возможнымъ пользованіе всѣми тѣми благами, что они дали намъ разумъ, помощію котораго научаемся разсуждать и припоминать обо всемъ наблюдаемомъ

чувствами и опредѣлять полезность всякой вещи, изобрѣтать способы къ наслажденію благами и отвращенію всего вреднаго, наконецъ дали намъ способность разумѣнія (ἐρηνησίαν), при помощи которой, чрезъ обученіе, сообщаемъ другъ другу все полезное и сообща пользуемся имъ, устанавливаемъ законы и устраиваемъ общественныя дѣла (κοινοὺς ἔργα). А что я говорю тебѣ истину, продолжаетъ Сократъ,—въ этомъ ты можешь удостовѣриться, если только не будешь надѣяться увидѣть боговъ, но удовольствуешься тѣмъ, что, смотря на ихъ дѣла, будешь благоговѣть предъ ними и почитать. Ибо не только другіе боги, посылая свои дары, остаются скрытыми, но и Божество, упорядочивающее и сохраняющее цѣлый міръ, въ которомъ заключено все прекрасное и доброе, Божество дѣлающее то, что всѣ блага, употребляемыя нами, не только не истощаются, но пребываютъ всегда въ состояніи свѣжести и здоровья, и дающее всему способность быстрѣ мысли непогрѣшительно осуществлять его волю,—и это Божество, не смотря на то, что мы видимъ величайшія изъ его дѣлъ, приводитъ все въ порядокъ, остается само невидимымъ ¹⁾.

Въ одномъ мѣстѣ апологіи Сократъ говоритъ слѣдующее: Теперь я, мужи аѳонскіе, не ради себя намѣренъ продолжать свою защитительную рѣчь, какъ это можетъ показаться кому либо, но ради васъ, чтобы вы, осудивъ меня, не совершили преступленія въ отношеніи къ тому, что дано вамъ Богомъ. Ибо если вы осудите меня на смерть, то трудно будетъ вамъ найти другаго ²⁾ подобнаго, (скажу нѣсколько смѣшное) бодро возсѣдающаго на хребтѣ города, по волѣ Божества, какъ бы на конѣ, большомъ и благородномъ, но вслѣдствіе своей величины неповоротливомъ, для котораго повтому необходимо возбуждающее средство. Подобнымъ образомъ, вѣдется мнѣ, Богъ

¹⁾ Xen. Mem. IV, 3.

приставилъ меня къ городу съ тою цѣлю, чтобы я постоянно возбуждалъ васъ и всякаго уговаривалъ и укорялъ бы, не переставая цѣлый день быть вмѣстѣ съ вами. Другаго подобнаго мнѣ, вы не легко отыщете, и если послѣдуете моимъ словамъ, то пощадите меня ¹⁾. Въ этихъ не многихъ словахъ Сократъ (или Платонъ отъ лица Сократа) обозначаетъ сущность и значеніе своей философіи. Вся дѣятельность Сократа была направлена главнымъ образомъ къ пробужденію въ современномъ обществѣ умственного сознанія идеальныхъ нравственныхъ требованій. Своими бесѣдами онъ будилъ дѣятельность мысли у согражданъ. И хотя онъ былъ вѣренъ лучшимъ стремленіямъ или тѣмъ началамъ жизни, которыя были свойственны національному духу грековъ, но дѣятельность его мысли, при возбужденномъ своемъ состояніи, сама по себѣ приводила его къ недовольству и критикѣ современнаго порядка вещей въ жизни общественной. Во имя тѣхъ же идеальныхъ стремленій, которыя такъ близки были духу народа въ болѣе древнія времена чистоты и строгости нравовъ, Сократъ не могъ относиться къ современной жизни съ полнымъ признаніемъ ея состоятельности. Такъ, онъ сомнѣвается въ годности всякаго гражданина къ участию въ дѣлахъ общественныхъ; необходимымъ условіемъ такого права онъ признаетъ предварительное образованіе; но онъ не удовлетворяется также существовавшею доселѣ системою общественнаго образованія. Онъ недоумѣваетъ, и конечно признаетъ не нормальнымъ явленіемъ то, что всякому искусству можно научиться, но нѣтъ никого, кто бы могъ учить добродѣтели, разумѣя въ этомъ случаѣ развитіе умственныхъ силъ. Страннымъ казалось ему и то, что для всѣхъ техническихъ занятій избираются люди свѣдующіе именно по этимъ дѣламъ и въ тоже время къ участию въ дѣлахъ обществен-

¹⁾ Apolog. Socr. 30.

ныхъ призывается всякій. Не таковъ долженъ быть истинный порядокъ въ устройствѣ общественной жизни. Положеніе и участіе въ ней для каждаго гражданина должно опредѣляться не случайностями, не преимуществами происхожденія, или состоянія, но призваніемъ и умственнымъ развитіемъ. Каждый долженъ оставаться на томъ мѣстѣ, на которомъ поставленъ и быть вѣрнымъ своему призванію ¹⁾. Отсюда требованіе, чтобы всякій избиралъ для себя положеніе въ обществѣ и родъ дѣятельности—вполнѣ соотвѣтственные способностямъ своимъ и знаніямъ. Понятно изъ этого, что Сократъ не могъ сочувственно относиться къ демократіи; отсюда же понятно и то, что онъ не былъ личностію популярною: только немногіе, лучшіе люди того времени, въ состояніи были глубоко чтить великій умъ и столь же великій характеръ личности Сократа. Трагическая судьба его служитъ тому доказательствомъ.

(Продолженіе будетъ).

II. Ликинскій



¹⁾ Понятнѣ, мужи аѳинскіе, должно быть такъ: гдѣ кто самъ себя поставилъ, считая свое положеніе за лучшее, или на какое мѣсто назначенъ начальникомъ, тамъ онъ и долженъ, по моему мнѣнію, оставаться, не боясь никакой опасности и не принимать въ расчетъ ни смерти, ни иного чего, заботясь только о томъ, чтобы не совершить постыднаго. И далѣе, прилагая къ себѣ это положеніе. Сократъ говоритъ, что онъ на самомъ дѣлѣ только тогда поступилъ бы преступно, еслибы, вопреки повелѣнію Бога, въ которомъ онъ не сомнѣвается, и по которому онъ обязанъ былъ посвятить жизнь свою философіи (φιλοσοφουτα με δεῖν (ἦν)), испитанію какъ себя, такъ и другихъ,—изъ-за одного страха смерти, или ради подобнаго чего либо, оставилъ свой постъ. *Apolog. Socrat.* 28 стр.

РЕАЛИЗМЪ ВЪ ОБЛАСТИ НАУКЪ О ДУХЪ И ВЪ ОСОБЕННОСТИ—О ПРАВСТВЕННОСТИ ¹⁾.

Популярность такъ называемаго «реализма».—Положительный (позитивный) характеръ всякой науки.—Научное изслѣдованіе фактовъ. Индукція и дедукція.—Искусство обособлять, наука обобщаетъ.—Науки о духѣ, именно богословіе и этика, и степень ихъ научнаго достоинства въ виду требованій естествознанія.—Реалистическій характеръ богословія и *эпры*, какъ органъ для уразумѣнія всякой реальности.—Трудность приложенія реалистически-индуктивнаго метода въ области систематическаго богословія, особенно этики.—Необходимость индуктивнаго показанія *законосообразности* движенія нравственной жизни въ организмѣ человѣчества. Понятіе о *соціальной этикѣ* въ отличіе отъ этики *личной и индивидуальной*.

I. Никто не станетъ отрицать, что потребность изслѣдованія *фактовъ* является на первомъ планѣ въ новѣйшемъ научномъ сознаніи. Направленный сюда интересъ господствуетъ такъ сильно, что едва можно разсчитывать на участіе и пониманіе многихъ, какъ скоро кто-нибудь рѣшается выступить предъ читателями съ философскими отвлеченностями или бого-

¹⁾ Изъ сочиненія: Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Socioethik auf empirischer Grundlage von Alexander von Gettingen, Doctor und ord. Professor der Theologie in Dorpart. Erlang. 1868. Это сочиненіе представляетъ, по нашему мнѣнію, замѣчательную попытку усиленія научнаго элемента въ нравственномъ богословіи. Авторъ хочетъ сражаться съ современнымъ матеріализмомъ его собственнымъ любимымъ оружіемъ, именно индукцію. Прежде чѣмъ судить о степени успѣшности этой

словскими и догматическими дедукціями. «Отъ фактовъ къ мыслямъ», вотъ лозунгъ нашего времени: «если послѣднія и окажутся неудачными, то первые останутся непоколебимыми.»

Извѣстною популярностію пользуются поэтому всѣ тѣ системы, которыя, какъ напр. большая часть естественныхъ наукъ, утверждаются на опытѣ. Почти для всего теперешняго ученаго міра есть что-то особенно манищее въ «индукціи,» подобно тому, какъ для путника, истомленнаго зноемъ, въ оазисѣ съ его источниками. За жаждою идей, величественныхъ философскихъ обобщеній, слѣдуетъ, говорятъ, совершенно естественный голодъ, который ищетъ удовлетворенія себѣ въ твердой пищѣ историческихъ реальностей. Слова *Гете* о «животномъ на сухомъ пастбищѣ» едва ли когда находили себѣ такой громкій и продолжительный отзывъ. Мыслитель, защищающій умозрѣніе, для многихъ кажется теперь чистымъ мечтателемъ, если не безумцемъ. Лишь тамъ считаютъ возможнымъ находить «свѣжій и доставляющій здоровую пищу лугъ», гдѣ глубоко входятъ «въ полную человѣческую жизнь» и каждый новый шагъ въ такомъ направленіи находятъ уже интереснымъ.

попытки (тѣмъ болѣе, что обширный трудъ автора еще не конченъ), мы желали бы познакомить читателей *ближайшимъ образомъ* съ самымъ эггимъ сочиненіемъ—черезъ переводъ нѣсколькихъ главъ его, особенно важныхъ для этой цѣли, чего не замѣнили бы отрывочными выписками въ критической статьѣ. Авторъ сознается самъ, что его мнѣнія могутъ по мѣстамъ вести къ недоразумѣніямъ (таковы напр. въ настоящей главѣ, первой во введеніи, нѣкоторыя мысли о свободѣ, въ разборъ которыхъ, какъ и другихъ, мы теперь не входимъ). Во всякомъ случаѣ, полагаемъ, эта попытка серьезнаго ученаго и искренно вѣрующаго писателя достойна вниманія какъ дѣятелей положительныхъ, точныхъ наукъ, къ сожалѣнію, ставящихъ нерѣдко богословіе вовсе внѣ круга своихъ интересовъ, такъ и дѣятелей духовнаго просвѣщенія, также, къ сожалѣнію, не всегда обращающихъ достаточно вниманія на общее современное движеніе въ области науки, какъ будто съ другими науками и, въ частности, съ точными, богословіе не можетъ и не должно имѣть ничего общаго.—*И. Зайцевъ.*

Сказаннаго было бы уже достаточно, чтобы видны были и *потребность* въ предлагаемомъ мною изслѣдованіи, и *интересъ* его. Можно бы рассчитывать на сочувствіе многихъ научно-образованныхъ людей, безъ особенныхъ объясненій, только объявивъ, что я предлагаю имъ не этическихъ умозрѣній, не богословскую діалектику, а массу историческихъ давнихъ, сгруппированныхъ въ цѣлостный образъ по точному методу, что я, какъ бы измученный бесплодною моральною работою мысли, подобно раскаявшемуся и помилованному Сизифу, обратился къ трезвой дѣйствительности и съ математическою доказательностію развиваю предъ ними «законы» нравственнаго движенія по точному методу, на основаніи наблюденій, сопровождаемыхъ вычисленіями.

Но дѣло не такъ просто. Частію неясность понятій, которыя соединяють со словами: реальность, факты, опытъ, индукція, точный методъ и др., частію трудность примѣненія этого метода къ наукамъ о духѣ, и именно къ богословію и богословской этикѣ, побуждаютъ меня предварительно оріентировать читателя въ этой обширной области, въ которой реализмъ и идеализмъ такъ часто ведутъ бесполезную борьбу между собою, даже вредятъ другъ другу, вмѣсто того, чтобы соединиться вмѣстѣ и такимъ образомъ исправлять другъ друга.

Если бы это хотя въ нѣкоторой мѣрѣ вообще осуществилось, то «материализмъ» не сдѣлался бы столь страшнымъ противникомъ людей вѣры. Мы впродолженіи нашихъ разсужденій не разъ будемъ имѣть случай видѣть, что дѣатели наукъ о духѣ обязаны ему большою благодарностію. Онъ учитъ ихъ *volens volens* мыслить реалистически, и услуга была бы взаимною, если бы и онъ захотѣлъ научиться отъ нихъ тому, чтобы признавать и міръ духа великимъ міромъ взаимно связанныхъ, только отличныхъ отъ матеріальныхъ, реальностей.

II. Совершенно справедливо положеніе *Дройзена*, выставленное имъ противъ Бюля: одинъ и тотъ же методъ познанія и излѣдованія не можетъ имѣть одинаковаго приложенія къ каждой наукѣ. Если напр. приложить экспериментальный и нумерическій методъ къ исторіи, въ такомъ случаѣ она измѣнитъ своей существенной задачѣ, опуститъ изъ виду господствующіе собственно въ ней законы причинности и не будетъ объяснять дѣйствія и значенія личностей, т. е. она не возвысится, напротивъ, много потеряетъ, если захочетъ стать просто одною изъ естественныхъ наукъ ¹⁾. «Дѣйствительно, не должны ли различаться методы наукъ между собою по своимъ предметамъ, какъ чувственные орудія для различныхъ формъ чувственного воспріятія, какъ органы для различныхъ отправленій ихъ? Можно ли ходить руками и совершать пищевареніе ногами, глядѣть на тоны и слушать цвѣта?»

Если это положеніе справедливо, то, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что всѣ науки, имѣя общую цѣль, должны владѣть также, въ извѣстномъ смыслѣ, и общими средствами для достиженія своей цѣли. Иначе взаимное пониманіе между ними было бы рѣшительно невозможно. Внутреннее единство ихъ, въ которое мы всѣ вѣримъ, уничтожилось бы. Науки постоянно стремятся познать, т. е. прослѣдить въ законахъ движенія и развитія, мысленно обнять какую-нибудь область дѣйствительнаго міра, будетъ ли это міръ матеріальный, міръ духовный, міръ прошлаго, но связанный съ теперешнимъ временемъ, сохранившійся въ документахъ или преданіяхъ, наконецъ современный міръ, но образовавшійся и развивающійся изъ прошлаго. Отсюда нѣтъ никакой свободной отъ предположеній (*voraussetzungslose*) науки, а есть только наука положительная.

¹⁾ Cp. *Sybel's histor. Zeitschrift*. Bd. IX. 1863. S. 6.

Даже то, что называют «чистой наукою», напр. математику, какъ предположеніе точной естественной науки, и логику, какъ основаніе всякой науки о духѣ, также мало можно мыслить безъ даннаго предмета, какъ «чистый разумъ.» Никогда и ни въ какомъ случаѣ не можетъ родиться міросозерцаніе изъ «чистаго разума»; но непосредственная увѣренность въ бытіи міра и доступности нашему изслѣдованію всѣхъ вещей составляетъ необходимое условіе всякаго мышленія. Точно такъ «чистая (reine) наука» всегда должна обращаться въ умственному воспроизведенію законовъ, которые выражаются въ природѣ и исторіи, въ пространственно и временно обусловленномъ движеніи матеріальныхъ и духовныхъ силъ, и которые должны быть отыскиваемы на основаніи данныхъ опыта.

Въ этомъ смыслѣ я считаю *всякую* науку положительною, т. е. она рождается изъ рефлектирующей (*nachdenkender*, а *posteriori*) дѣятельности, а не изъ творческой (*vordenkender*, а *priori*).

Кто не хочетъ признать этого, кто, пускаясь въ область «чистаго разума», отчаявается въ объективномъ познаніи истины, разрушаетъ мостъ между я и Божіимъ міромъ и, наконецъ, паритъ въ туманную высоту идеализма, съ которой міръ какъ *существующій* исчезаетъ и только само «я» производитъ идеальный міръ изъ себя, тотъ, со своимъ скептицизмомъ или своею спекуляціею, въ концѣ концовъ долженъ дойти до того, что будетъ отрицать всякую науку или откажется вовсе въ изслѣдованіи истины. Даже крайній идеализмъ *Фихте* долженъ былъ, наконецъ, сдѣлать *salto mortale*, ринувшись съ этой, кружащей голову, высоты «чистаго мышленія», «чистаго бытія я», — въ потокъ реального, «міроваго бытія», правда, только для того, чтобы погрузиться въ него, какъ «я». Такъ сопрягаются крайности! Отъ Сциллы абсолютнаго сомнѣнія и отъ Харибды абсолютнаго умозрѣнія насъ можетъ охранить только осторож-

ность, которая позволяет говорить фактамъ и органами, данными намъ Богомъ, прислушивается къ шуму мастерской исторіи, чтобы въ ея тонахъ находить не только всякаго рода прекрасныя мелодіи, но и *законы* гармоніи, законы многосложно связанныхъ между собою движеній. Больше слуха и зрѣнія, больше наблюдательной и воспріимчивой чувствительности къ дѣйствительности,—и громкая проповѣдь фактовъ будетъ дѣлать науку болѣе и болѣе такою, какою она должна быть прежде всего: *положительною*.

Конечно, я не такъ узко понимаю терминъ «положительная наука», какъ Контъ. Онъ со многими реалистами англійской и французской школы исключаетъ «метафизическое и теологическое» изъ области положительно фактическаго ¹⁾. Онъ думаетъ: «метафизическое и теологическое объясненіе явленій» должно уступить «дѣйствительному прогрессу науки», т. е. «конкретно-эмпирическому методу изслѣдованія.» Хорошо. Только «конкретно-эмпирическое», изъ котораго хотятъ выводить «законы послѣдовательности», не должно быть ограничено однимъ чувственнымъ и матеріальнымъ. Именно, въ области исторіи каждое дѣйствіе, даже каждое слово и каждая плодоносная мысль должна быть признана фактомъ, который заключаетъ въ себѣ также реальности духовнаго, богословскаго и метафизическаго характера ²⁾.

¹⁾ Ср. *Comte: Cours de philosophie positive* IV. S. 325 f. Также см. *Dr. Stewart: elements of the philosophy of the human mind*. Vol. II, chap. 4.

²⁾ Въ послѣдніе три года въ одномъ изъ нашихъ періодическихъ, не мало читаемыхъ, изданій доктрина Конта въ ея первоначальномъ видѣ (впрочемъ, съ нѣкоторыми измѣненіями въ частностяхъ) проводится, къ сожалѣнію, съ такою настойчивостію и такимъ единодушіемъ между сотрудниками, какія достойны были бы лучшей задачи,—и еще къ большому сожалѣнію, почти безъ всякаго противодѣйствія со стороны приверженцевъ другихъ возрѣвій встрѣчается оно, даже въ рѣзкихъ формахъ, въ *Кос-*

III. Наука никогда не может довольствоваться тѣмъ,—да это даже вовсе и не ея задача,—чтобы отрывками констатировать единичные факты или описывать ихъ и представлять въ ихъ единичной особности. *Стюартъ Милль* въ своей «Системѣ дедуктивной и индуктивной логики» указываетъ три цѣли для научнаго изученія фактовъ, именно: простое *описаніе* ихъ, *объясненіе* ихъ (показаніе ихъ причинной связи) и *предсказаніе* ихъ (опредѣленіе условій, при которыхъ подобные или тѣже самыя факты могутъ повторяться). Но онъ самъ признаетъ, что «первый изъ этихъ трехъ приемовъ не стоить имени научной индукціи: потому что научнымъ приемомъ по индуктивному методу всегда служитъ «*обобщеніе данныхъ опыта*»—или, «приемъ, по которому мы заключаемъ: что истинно въ приложеніи къ извѣстнымъ индивидуумамъ извѣстнаго класса, то истинно во всѣ времена, при подобныхъ же обстоятельствахъ»¹⁾. Индуктивный методъ есть средство возводить факты, полученные чрезъ наблюденіе, къ одной общей причинной связи. Поэтому я могу опредѣлить сущность его—какъ *возведеніе* (*Zurückdenkung*) *найденныхъ путемъ опыта фактически*

мость; но этотъ журналъ идетъ самъ въ одномъ же направленіи съ континентами, только далѣе ихъ). Нельзя, намъ кажется, не пожелать въ интересахъ и научныхъ, и религіозно-практическихъ, чтобы въ нашей духовной литературѣ появлялось болѣе статей, гдѣ обращалось бы серьезное вниманіе на эту доктрину. Н. З.

¹⁾ Ср. *Mill: System der deductiven und inductiven Logik; deutsch von I. Schiel. 2. Ausgabe. 1863/4 Bd. I. S. 353. 362. 340.* *Дюбо* также справедливо опровергаетъ мнѣніе знаменитаго политико-эконома I. В. Сэя (*Traité d'économie politique* p. 13. ff.), по которому будто бы должна существовать одна чисто-описательная наука, которая, какъ напр. по его убѣжденію, статистика, можетъ вовсе не задаваться вопросомъ о *законѣ движенія*. Ср. *Dufau: Traite de statistique 1840. p. 46. ff.* «*Всякая наука покоится на соединеніи фактовъ, собранныхъ съ цѣлію достигнуть знанія законовъ, по которымъ они совершаются.*»

отношеній къ общимъ законамъ или принципамъ ¹⁾. Такимъ образомъ онъ совмѣщаетъ въ себѣ то и другое, наблюденіе и заключеніе.

Впрочемъ *дедукція* отнюдь не исключается индуктивнымъ методомъ въ необходимо положительной наукѣ: ибо всякая индукція покоится на предположеніи, что въ человѣческой природѣ есть способность къ составленію общихъ логическихъ заключеній, есть вѣра въ принципъ, въ послѣднее основаніе, въ идеальную связь міра, природы и исторіи. Иначе были бы невозможны въ человѣкѣ ни интересъ къ закону движенія, ни пониманіе его. Только каждое абстрактное, теоретическое утвержденіе, каждое «синтетическое сужденіе», по терминологіи Канта, каждый результатъ общаго заключенія, всякая «дедукція» изъ общихъ принциповъ всегда должна быть подчинена контролю и повѣркѣ чрезъ «индукцію», т. е. чрезъ эмпирическіе законы, добытые a posteriori путемъ анализа. Безъ пониманія и дара дедукціи мы имѣли бы исключительно только группы эмпирическихъ единичныхъ фактовъ (*collocation* и *colligation*, по Миллю), но никогда не нашли бы закона, мотивирующаго и объясняющаго принципа, чего мы именно и ищемъ, и никогда бы не дошли до системы познанныхъ законовъ, науки — какъ организма мыслей, отображающаго дѣйствительность.

Поэтому индукція и дедукція всегда должны идти рука-объ-руку, если мы не хотимъ вдатся въ ненаучный реализмъ (эмпиризмъ, одностороннюю индукцію) или въ туманный спекулятивный идеализмъ (догматизмъ, одностороннюю дедукцію). Такимъ образомъ мнѣ вмѣстѣ съ *Льюисомъ*, *Миллемъ*, *Дюфо*, *Ванеромъ* и др.²⁾ представляется правильнымъ соединеніе

¹⁾ Также *Lotze*: *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*. Bd. III. S. 610.

²⁾ Ср. *Ad. Wagner*: *Die Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen vom Standpunkte der Statistik*. 1864 I. 572

объихъ, именно такого рода соединеніе, чтобы индуктивный методъ служилъ дедукціи отчасти основаніемъ и точкою опоры, отчасти повѣрочнымъ началомъ (*suggestiv*) и контролемъ.

Во всякомъ случаѣ положительная наука должна заниматься аналогическими *рядами* или *группами* фактовъ, которые она наблюдаетъ, чтобы открыть законъ ихъ движенія, а не индивидуальными *единичными* явленіями и ихъ нагляднымъ очертаніемъ. Даже тамъ, гдѣ, какъ въ богословіи — наукѣ откровенія, дѣйствительно единственныя въ своемъ родѣ предметы подлежатъ изслѣдованію, они должны быть извучаемы чрезъ сравненіе, т. е. должны являться *звѣномъ* въ *цѣпи явленій*, *членомъ* въ установленной Богомъ причинной связи. Иначе невозможно обращаться съ ними, какъ съ предметами научнаго изслѣдованія.

IV. Чисто индивидуальное, насколько въ немъ идеальное и вѣчное выражается въ временныхъ и историческихъ формахъ, долженъ уловлять *художникъ* и должно воспроизводить искусство.

Смѣшеніе обѣихъ областей часто можно замѣчать даже у знаменитѣйшихъ мужей науки. Такъ, намъ кажется, *Шопенгауеръ* въ 3-й части своего главнаго труда, содержащей впрочемъ много прекраснаго, ложно ставитъ задачею искусства обобщеніе, понимая подъ красотою «представленный въ совершенствѣ родовый характеръ»¹⁾. Искусство должно углубляться

Dufau: De la methode d'observation dans son application aux sciences morales et politiques. Paris, 1866. p. 48.—*Mill*: а. а. О. I, p. 48 ff. *G. Cornwall Lewis*: A. Treatise on the methods of observation etc. London. 1852. vol. 1. p. 341; Cp. vol. II, p. 21.

¹⁾ Cp. Schopenhauer: »Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig. Brockhaus. 1819. Buch III, S. 320. Подобное заблужденіе, только вытекающее совсѣмъ изъ другаго основанія, встрѣчается и у *Кемле*, когда онъ безъ дальнѣйшихъ разсужденій выставляетъ *средняю* человека типомъ прекраснаго (»Ueber den Menschen« übers. v. *Biecke* p. 576. *Système social*. p. 267 ff).

въ индивидуальное и представлять общіе законы внѣшней и внутренней жизни въ характеристичномъ единичномъ явленіи, какъ типъ.

Съ другой стороны, я думаю, что напр. *Дройзенъ* въ помянутомъ сочиненіи, въ справедливой полемикѣ своей противъ Боклева натуралистическаго объясненія исторіи, впалъ въ противоположное заблужденіе. Онъ протестуетъ противъ вывода общихъ законовъ изъ статистическихъ данныхъ, напр. о незаконно рождавшихся женщинахъ; «каждый частный актъ подобнаго рода, говоритъ онъ, имѣетъ свою исторію, часто трогательную и потрясающую; ни одна изъ павшихъ такимъ образомъ не станетъ успокоивать себя тѣмъ, что статистическій законъ объясняетъ ея паденіе; въ угрызенияхъ совѣсти, испытываемыхъ среди бессонныхъ ночей, иная изъ нихъ основательно убѣдится, что «то индивидуальное X (которое Бокль игнорируетъ) — безмѣрной тяжести, что оно обнимаетъ все нравственное достоинство челоѣка». Это прекрасно и тепло прочувствовано; но, мнѣ кажется, не имѣетъ научнаго значенія. Кто станетъ отрицать, что Маргарита въ темничной сценѣ глубже и непосредственнѣе трогаетъ насъ, чѣмъ обнимающее тысячу случаевъ статистическое наблюденіе надъ убійствомъ дѣтей и его различными причинами. Но послѣднее въ научномъ отношеніи можетъ имѣть гораздо большее значеніе и дать возможность яснѣе изучить законы движенія, хотя бы ближайшимъ образомъ только эмпирическіе, въ психологической и нравственной области, — яснѣе многихъ художественныхъ произведеній, взятыхъ вмѣстѣ. Есть извѣстная доля истины въ томъ, что научный законъ составляетъ «самое краткое выраженіе для объединенія многихъ тысячъ разсказовъ», что онъ «разъясняетъ явленія и замѣняетъ ихъ пеструю форму краткою формулою»¹⁾.

¹⁾ См. Moleschott: Kreislauf des Lebens. 1837. S. 437.

Такимъ образомъ я могу сказать съ *Кетле*: «научный статистикъ, объединяетъ, беллетристъ, художникъ обособляетъ и, благодаря тому, представляетъ обществу яркія картины». Этнографическія сочиненія *Рилла*, разсматриваемыя съ эстетической, художественной стороны, являются въ высшей степени интересными монографіями и приковываютъ къ себѣ конкретнымъ описаніемъ; однакожъ въ научномъ отношеніи они имѣютъ второстепенное значеніе. Искусство иллюстрируетъ общіе законы сильнымъ изображеніемъ характеровъ, наука отвлекаетъ изъ совокупности конкретныхъ единичныхъ явленій общую истину, т. е. стремится возвести ихъ къ обуславливающей ихъ причинной связи и такимъ образомъ понять ихъ.

Есть и наука искусства (*эстетика*), потому что искусство само составляетъ дѣйствительную область жизни, а все живое, реальное движется по извѣстнымъ внутреннимъ законамъ, къ изслѣдованію которыхъ человекъ имѣетъ таинственное, непреодолимое, но, къ сожалѣнію, рѣдко удовлетворяемое влеченіе. Такъ напр. *Лессингъ* старался чисто индуктивнымъ путемъ, чрезъ анализъ художественныхъ твореній, отыскать законы и развить широкую теорію, изъ которой бы можно было вывести методъ отдѣльныхъ искусствъ. *Дильтей*, повѣйшій послѣдователь *Лессинга*¹⁾, справедливо замѣчаетъ: заслуга *Лессинга* состоитъ въ томъ, что онъ показаль, какъ «даже инстинктивная дѣятельность гомерическаго гевія объясняется изъ открытыхъ имъ (*Лессингомъ*) законовъ стиля, основанныхъ на природѣ поэзіи. И въ созданіяхъ гевіальныхъ мѣръ является цѣпью непрерывной *мотиваціи*. Поэтъ долженъ не только правильно понять мотивацію въ моральномъ мѣрѣ, но и представить ее такъ живо, чтобы она была исполнѣ прозрачною». Но почему, вслѣдствіе того, «художественная мотивація», какъ странно вы-

¹⁾ Ср. Preuss. Jahrb. 1867. Nf. II. S. 117 ff.

ражается *Дильтей* (стр. 134), нигдѣ не допускаетъ свободы? Развѣ свобода исключаетъ законы и мотивы, или прекращается тамъ, гдѣ проявляется внутренній порядокъ? Слѣдуетъ ли отказать въ свободѣ музыкальному произведенію, наприм. Баховской Фугѣ на томъ основаніи, что художникъ управляется внутренними, математически опредѣлимыми законами гармоніи и чувствуетъ въ себѣ стремленіе таинственную загадку мелодіи, какъ актъ своей музыкальной индивидуальности, выразить въ превосходной ритмической архитектурѣ, по закону гармоніи? *Виргилій* и *Овидій*, конечно, «свободно» творили свои гекзаметры, и однако у того и другаго представляется своеобразный метрическій законъ стила, что недавно статистически доказалъ *Дробинъ* въ своемъ замѣчательномъ и трудолюбивомъ изслѣдованіи¹⁾. Даже художественную производительную силу человѣка, по различнымъ произведеніямъ искусства, его талантъ напр. для драмы, можно научно исчислять, измѣрять и возводить къ общимъ законамъ. Мы встрѣчаемъ у *Кетле* цѣлый трактатъ о «Развитіи литературнаго таланта», въ различные возрасты жизни²⁾, и о среднемъ человѣкѣ (*homme moyen*) въ его типическомъ значеніи для правилъ красоты. Какъ первый опытъ, этотъ трактатъ еще далеко не совершенъ. Тѣмъ не менѣе авторъ доказываетъ, какъ справедливо замѣчаетъ *Ваннеръ*³⁾, что даже въ чисто индивидуальной повидимому области гені-

¹⁾ Cp. Bericht der K. sächs. Gesellschaft der Wissensch. 1866. S. 73—139: «Ein statistischer Versuch über die Formen des lateinischen Hexameters: Также см. E. Förstemann: numerische Lautverhältnisse in Griech. Lat. und Deutschen», in Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. I. S. 163.

²⁾ Cp. *Quetelet*: Systeme social 1848 p. 123 ff. und: Ueber den Menschen und die Entwicklung seiner Fähigkeiten. Versuch einer Physik der Gesellschaft. 1835. Deutsch von. A. Riecke. Stuttgart. 1838. S. 419 ff. und S. 564.

³⁾ Сравни интересное и замѣчательное сочиненіе доктора А. Ваннера: «Statistik» in *Bluntschli's* Sfaatswörterbuch Bd. X. Separatabdr. S. 72.

ального творчества, кратко: вездѣ, гдѣ только жизнь заявляет себя, мы можемъ предположить доступную намъ причинную связь общаго характера, и слѣдоват. предметъ точныхъ научныхъ изысканій ¹⁾). До точности въ полномъ смыслѣ слова наука, какъ методическое познаніе связи и законовъ движенія предмета, достигается только тогда, когда она можетъ дѣлать и то, что *Милль* и *Льюисъ* называютъ *предсказаніемъ*. Чѣмъ глубже проникаемъ мы въ сущность и особенный характеръ предмета научнаго изслѣдованія, въ области ли природы или въ области исторіи, тѣмъ способнѣе становимся предугадывать или даже съ полною достовѣрностію опредѣлять будущія формы его движенія. Совершенная наука была бы тождественна съ пророчествомъ, еслибы только человѣческій духъ могъ совершенно возвыситься надъ частнымъ и проблематическимъ знаніемъ.

Такъ какъ это невозможно, такъ какъ *абсолютная* наука, какъ познаніе послѣднихъ основъ и общей причинойъ связи вещей, именно въ области историческаго и свободнаго движенія, немислима и недостижима для человѣка; то мы должны понятіе о *точной наукѣ* ограничить *методическимъ изслѣдованіемъ извѣстнаго реального предмета, котораго бытіе и взаимную связь въ частяхъ мы можемъ, вслѣдствіе тщательныхъ, повѣренныхъ опытовъ и наблюденій, констатировать и возводить къ общимъ законамъ и принципамъ*.

V. Какъ часто говорятъ нынѣ о богословіи вообще, особенно объ этикѣ, что она вовсе не наука, а развѣ что искус-

¹⁾ Ср. *Rümelin*: «zur Theorie der Statistik» in der Tub. Zeitschr. für die gesammte Staatswissenschaft 1863 S. 658: «Развитіе гениальнаго человѣка ничѣмъ неменѣе закономѣрно, какъ и развитіе простѣйшаго тайнобрачнаго растенія; но при разсмотрѣніи развитія человѣка законъ скрывается подъ неуловимымъ множествомъ нарушающихъ и видоизмѣняющихъ его коэффиціентовъ явленія.

ство, именно искусство жить богоугодно и умереть съ надеждою на блаженство. Въ такомъ случаѣ религія была бы искусствомъ, а теологія была бы только ученіемъ объ этомъ искусствѣ,—ученіемъ, указывающимъ правила и средства для достиженія помянутой цѣли. Такъ *I. С. Милль* ¹⁾ утверждаетъ: этика искусство, а не наука. «Наука занимается только тѣмъ, что можетъ быть выражено въ извѣстительной формѣ, а отнюдь не тѣмъ, что выражается въ повелительной. Повелительная форма есть характеристическая черта искусства, отличающая его отъ науки».

Здѣсь, конечно, понятіе искусства употреблено въ самомъ обширномъ, т. е. чисто техническомъ, смыслѣ ²⁾, и этика такимъ образомъ можетъ быть поставлена подъ одну категорію съ повареннымъ искусствомъ, такъ какъ отъ обѣихъ требуется указаніе извѣстныхъ полезныхъ цѣлей и опредѣленныхъ средствъ, опредѣленныхъ дѣйствій для ихъ достиженія; состоятъ ли «счастіе», которое, по *Миллю*, есть цѣль всѣхъ правилъ «практики», въ удовлетвореніи совѣсти («сужденія нравственнаго вкуса») или полости рта («сужденія гастрономическаго вкуса»).

¹⁾ Ср. *I. S. Mill*: а. а. O. Bd. II, S. 574 ff. und 584. «Методъ этики, говоритъ *Милль*, не можетъ быть никакой другой, какъ методъ искусства или (?) практики вообще». «Общій принципъ, на основаніи котораго должны быть обсуживаемы всѣ правила практики, и критерій, которымъ всѣ они должны быть испытываемы, состоятъ въ содѣйствіи счастью чловѣка или—лучше—всѣхъ чувствующихъ существъ. *Содѣйствие счастью* есть послѣдній принципъ теологіи». Здѣсь, какъ и у *Бентама* (*Deontology or the science of morality*. London. 1834. Deutsch. Leipzig. 1844. 2 Bd.) мы находимъ лишь чисто формальное понятіе о *счастіи*.

²⁾ Ср. такое же пониманіе искусства (въ отношеніи къ вопросу: политика есть ли искусство?) у *К. Льюиса*: *A Treatise en methods of observation and reasoning in politics*. London. 1852. vol. II, chap. 19, p. 141. 149 ff. Также ср. *Whewell*: *Philosophy of the inductives Sciences*. B. XI chap 8. *Mill's Essays* p. 124. 152.

Легко показать, что въ основѣ этого взгляда нѣтъ правильной понятія объ этикѣ. Этика дотолѣ не будетъ имѣть успѣха и будетъ находиться внѣ круга точныхъ наукъ, пока будутъ ограничивать ея предметъ единственно тѣмъ, что *должно* дѣлаться. Конечно, законы нравственной жизни никогда не могутъ быть понимаемы безъ идеи *долга* въ отличіе отъ естественныхъ законовъ (Naturgesetz¹⁾). Но *долгъ* является лишь тогда истинно нравственнымъ, когда онъ одушевляетъ волю столь сильно, что она выражается въ строго послѣдовательномъ мотивированномъ движеніи; именно это-то движеніе воли, основывающееся на глубокой причинной связи, на реальномъ законѣ «мотиваціи», этика собственно и должна изучать, исследуя его въ его происхожденіи и цѣли²⁾.

¹⁾ Болѣе подробное развитіе этой мысли находится въ академической рѣчи автора: «Kants Pflichtbegriff mit Beziehung auf unsere Zeit». Dorpat 1865.

²⁾ Основное заблужденіе Шопенгауэра состоитъ именно въ томъ, что мотивація и понятіе о долгѣ (Pflichtsbegriff) должны исключать другъ друга. Со своимъ обыкновеннымъ презрительнымъ тономъ онъ выставляетъ (Grundprobleme der Ethik. 1841. S. 121) положеніе, напоминающее приведенное положеніе Милля: «теологическая этика существенно *заволадуется*» и поэтому можетъ имѣть дѣло лишь съ однимъ «десятословіемъ». Она «всегда говоритъ только о долгѣ, о законѣ, какъ предписаніи, и никогда не говоритъ о законѣ *мотиваціи*». Уже Кантъ не служитъ ли доказательствомъ, что то и другое понятіе, о долгѣ и мотивѣ (Beweggrund), вовсе не исключаютъ себя взаимно? Милль также, кажется, разумѣлъ подъ своею *этикою* въ императивномъ смыслѣ только *теологическую* мораль, а научное показаніе мотивированно-связной дѣятельности онъ хочетъ назвать «*этолоіа*» (ср. а. а. О. II. Buch IV, S. 449 ff.). Но этимъ словомъ исключается всякое понятіе о долгѣ и ответственности и *цѣлое* превращается въ «*характеролоію*» (Charakterologie), какъ недавно Д. Бансенъ съ точки зрѣнія Шопенгауэра думалъ озаглавить эту науку. Она должна, по его мнѣнію, образовать мостъ между психологіею и этикою. Книга содержитъ много интересныхъ педагогическихъ указаній, но не свободна отъ саркастическаго пессимизма Шопенгауэра (Ср. Dr. I. Bahnsen: Beiträge zur Charakterologie. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen. 2 Bde Leipzig. Brockhaus, 1867).

Упрекъ въ ненаучности касается нынѣ отнюдь не одного богословія, но наукъ о духѣ вообще, психологій какъ и этики, философіи какъ и исторіи, даже всѣхъ философскихъ наукъ. Естествознаніе, это младшее дитя Минервы, хочеть быть совершенно независимымъ,—не то обнять, не то задушить всѣ науки прежде, чѣмъ успѣло ясно сознать само себя, даже прежде чѣмъ установило свое понятіе и опредѣлило свои границы. Безмѣрность его притязаній не особенно доказываетъ его зрѣлость. *Bene distinguere* не составляетъ его крѣпкой стороны. Углубляться въ свой предметъ и въ сознаніи своихъ предѣловъ свободно, но осторожно, совершать движеніе, невыдвигаться изъ своей сферы, но служить въ ней съ вѣрностію въ маломъ и въ то же время съ одушевленною преданностію,—вотъ эѳосъ (ἔθος) науки. Но вѣрный эѳосъ естествознанія становится фальшивымъ *псеѳосомъ*, пустою, ненаучною фразою, какъ скоро оно открытія и наблюденія, какія оно въ состояніи дѣлать своими средствами, безъ дальнѣйшаго переноситъ въ совершенно незнакомую ему область и эмпирическіе законы природы, равно какъ специфическій родъ ихъ дѣйствія чисто догматически запечатлѣваетъ характеромъ абсолютной необходимости и вталкиваетъ ихъ въ область духовной жизни.

Мы согласны, что каждая наука должна быть основана на фактическомъ наблюденіи. Индуктивный приѣмъ и точный методъ имѣеть свои права и въ духовныхъ наукахъ, даже въ славнѣйшей и древнѣйшей изъ нихъ, богословіи. Мы также не желаемъ «*теологій риторики*», но желаемъ истинной «*теологій фактовъ*». Отъ дней *Бакона* донинѣ замѣтно постоянное стремленіе поставить тщательное наблюденіе на мѣсто грезъ теоретиковъ. Человѣкъ можетъ *вымыслить* только ложное въ наукѣ, какъ и въ религіи; а всѣ истины, открываемыя имъ, суть чистые факты или законы, которые исходятъ отъ Твор-

ца ¹⁾. Только мы не должны, подобно естественнымъ наукамъ, признавать факты и считать индукцію возможною лишь тамъ, гдѣ можемъ положить подлежащій изслѣдованію предметъ подъ микроскопъ или въ реторту, подъ анатомическій ножъ или въ тигель. Даже чисто-воображаемое есть фактъ, когда оно имѣетъ свой корень въ народной фантазіи или въ болѣзненно-возбужденномъ чувствѣ и опредѣляетъ въ причинной связи человѣческія дѣйствія. Патологія души точно также должна защищать себя на форумѣ науки, выставявъ въ свѣтъ свое право гражданства, какъ и патологія тѣла. Даже астрологія, хотя взятая сама по себѣ она не наука, потому что не основывается рѣшительно ни на какомъ предметѣ, а единственно предполагаетъ его, можетъ быть однакожъ предметомъ серьезнаго научнаго изслѣдованія въ той мѣрѣ, насколько достоверно, что астрологическія сужденія или предразсудки оказывали величайшее вліяніе на самые сильные умы всемірной исторіи ²⁾. Есть же наука о мѣахъ и суевѣріяхъ (*миѳологія*); почему же не слѣдуетъ быть и наукѣ о человѣческихъ предразсудкахъ, когда эти послѣдніе доступны такому сопоставленію и группированію, что возможно отсюда выводить законъ ихъ происхожденія и законы ихъ распространенія.

Но къ чему все это говорится? Ужели богословіе со своими частными науками принадлежитъ также къ той сферѣ на-

¹⁾ Ср. *Carey*: «die Grundlagen der Socialwissenschaft deutsch v. G. Adler. München. 1863. Bd. I. s. 7.

²⁾ Потому и утвержденію *Дюфо* (*Traité de statistique* 1840. p. 47) должно быть видоизмѣнено; онъ совершенно справедливо отказываетъ астрологін, въ отличіе отъ астрономін, въ научномъ характерѣ, такъ какъ она является глупою и химеричною въ своемъ стремленіи «опредѣлять человѣческую судьбу по теченію звѣздъ»; но въ силу того, астрологія не можетъ быть исключена изъ сферы научнаго изслѣдованія, какъ утверждаетъ *Дюфо*. Ср. подобный же взглядъ у *Quetelet*, *Système social* p. 63, гдѣ астрологія вмѣстѣ съ хиромантіею выставяется какъ шарлатанство.

учныхъ предметовъ, которые имѣютъ только патологическій интересъ? Съ своей стороны я не могу прямо противорѣчить словамъ Мефистофеля: «какъ трудно избѣжать ложнаго пути!» Вездѣ, гдѣ богословіе, какъ наука, остается невѣрнымъ своимъ источникамъ, и не уразумѣваетъ своего особеннаго предмета тѣмъ органомъ, которому только онъ доступенъ и понятенъ, оно легко сбивается съ прямаго пути.

Богословіе смѣло можетъ ставить себя въ ряду остальныхъ научныхъ системъ; его право на это не только въ томъ, что оно, какъ показываетъ исторія, служило какъ бы мостомъ, чрезъ который сокровища языческой и древнеклассической науки перенесены были въ новѣйшее время надъ дикимъ потокомъ движенія варваровъ; совершенно помимо этого, оно должно съ рѣшительностію, съ полною самоувѣренностію утверждать и приводить къ созванію другихъ свою специфическую особенность, какъ наука въ истинномъ и полномъ смыслѣ слова.

VI. Думаютъ, что богословіе преимущественно имѣетъ дедуктивный или чисто-конструктивный характеръ, будто бы оно выходитъ изъ общихъ принциповъ, которыхъ признаіе навѣру требуется напередъ; или будто бы оно выставляетъ аксіомы, которыхъ чисто гипотетическій характеръ очевиденъ. Такое мнѣніе совершенно ложно.

Богословіе не создаетъ христіанства, какъ будто бы христіанство безъ него не существовало, и не въ томъ его задача, чтобы впервые возбудить вѣру въ него. Напротивъ, основное предположеніе его есть историческое бытіе христіанства въ связи съ существующими памятниками откровенія, которые сами составляютъ неотъемлемую часть его исторіи. Уже историко-критическій разборъ и объясненіе этихъ источниковъ есть специфически научная задача. Только матеріалистическое остроуміе *Молишота* можетъ дерзко и бездоказательно утверж-

дать ¹⁾, что «путь откровенія ведетъ лишь къ молитвѣ, а не къ изслѣдованію», какъ будто одно исключаетъ другое и *ora et labora* не имѣеть никакого смысла для мужа науки ²⁾.

Только любовь даетъ пониманіе. Равнодушіе или пренебреженіе еще никогда не были производительны для науки. Картезіанское: *de omnibus dubitandum est* имѣеть свое относительное оправданіе только тогда, когда сомнѣніе относится къ нашей познавательной способности и точности познанія. И здѣсь пополняющею, обратною стороною его, положительно плодоносящею и творческою силою для научной работы всегда будетъ увѣренность въ дѣйствительной живой связи подлежащаго изслѣдованію Богоданнаго предмета, кратко: *вѣра*, которая рождается изъ внутренняго, таинственнаго, личнаго соприкосновенія, изъ живой связи между мною и моимъ предметомъ, и уже должна такъ или иначе предсуществовать.

«Я нашелъ органъ», говоритъ *Фихте* въ своемъ сочиненіи: «Назначеніе человѣка», «которымъ я постигаю всякую *реальность*. Не знаніе этотъ органъ, потому что каждое знаніе предполагаетъ нѣчто высшее своего основанія и это восхожденіе простирается въ безконечность; *вѣра* служитъ органомъ,—*вѣра*, это свободное успокоеніе при взглядѣ, естественно представляющемся намъ (*bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht*); она-то впервые подтверждаетъ знаніе и возвышаетъ до увѣренности, до убѣжденія то, что безъ нея могло бы быть только обольщеніемъ. Потому *вѣра*, моральное убѣжденіе есть основаніе всякаго другаго убѣжденія» ³⁾. «Уничтожь первоначаль-

¹⁾ Ср. *Moleschott*: *Der Kreislauf des Lebens*. Dritte Auflage. 1857. S. 13 und S. 18.

²⁾ Здѣсь у автора говорится еще нѣсколько словъ о характерѣ собственно протестантскаго богословія. *Н. З.*

³⁾ Ср. *I. G. Fichte*: «*Die Bestimmung des Menschen*», Berlin. 1800. S. 193 и S. 289. 303. «Всякое мое убѣжденіе», читается на 194 стр., «естъ

чальную вѣру», говоритъ *Якоби*, «и всякая наука станетъ пустою, будетъ издавать звуки, но не будетъ говорить и отвѣчать». Да, мы знаемъ чрезъ одну вѣру, что мы имѣемъ тѣло и что кромѣ насъ существуютъ другія тѣла и другія мыслищія существа,—истинно чудесное откровеніе, откровеніе природы, которое не только повелѣваетъ, но и вынуждаетъ всѣхъ и каждого *вѣрять* и чрезъ вѣру воспринимать вѣчную истину» ¹⁾).

Никогда и ни въ какомъ случаѣ я не могу постигнуть дѣйствительности безъ посредства вѣры, образуемой необходимой союзъ между субъектомъ и объектомъ, союзъ, безъ котораго совершенно не существуетъ для меня реальность. Всякій «реализмъ» покоится на непосредственно достовѣрномъ убѣжденіи. Безъ этого убѣжденія остается вѣчная пропасть между «я» и «не—я», между мною и міромъ, между человѣкомъ

только вѣра и она исходитъ изъ настроенія (*Gesinnung*), а не изъ разума». Также см. позднѣйшее сочиненіе: *Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen in Gebiete der Freiheit*. Berlin. 1806. S. 95.

¹⁾ Ср. *Jacobi*, Werke, Bd. IV, 1. Briefe über Spinoza S. XLII und 223. «Каждое доказательство предполагаетъ уже нѣчто довазанное, принципъ чего есть *откровеніе*. Элементъ всякаго человѣческаго познанія и дѣйствія есть *вѣра*. *Якоби* въ своемъ письмѣ къ *Мендельсону* (а. а. О. S. 210 ff.) выставляетъ значеніе вѣры для чувственныхъ вещей. «Мы родимся въ вѣрѣ и должны оставаться въ вѣрѣ. Точно также, какъ мы *всѣ* родимся въ общество и должны оставаться въ общество. Какъ можемъ мы стремиться къ увѣренности, если увѣренность неизвѣстна намъ уже напередъ, и какъ она можетъ быть извѣстною намъ иначе, какъ не чрезъ то, что мы уже познаемъ съ увѣренностію? Это ведетъ къ понятію *непосредственной* увѣренности, которая не только не нуждается ни въ какомъ доказательствѣ, но совершенно исключаетъ всѣ доказательства. Убѣжденіе чрезъ доказательство есть увѣренность изъ вторыхъ рукъ, основывается на сравненіи и никогда не можетъ быть вполнѣ твердымъ и совершеннымъ». Всего страннѣе кажется мнѣ, когда мужи «соціальной науки» возстаютъ противъ «вѣры», между тѣмъ какъ весь соціальный организмъ, кончая денежными оборотами, основывается на вѣрѣ (*кредитъ*, *довѣрїи*). Соціальная физика, равно какъ соціальная этика, немислимы безъ вѣры.

и человѣкомъ, между человѣкомъ и Богомъ. Безъ этого убѣжденія, которое носитъ характеръ твердой увѣренности, всякое посредствуемое знаніе, слѣдовательно наука становится напрасною, жалкою мукою Тантала. *Вѣра* напр. въ причинную связь въ области природы есть предположеніе для каждаго, направленного сюда, научнаго изслѣдованія. Нервъ нашей любви къ исторіи коренится въ вѣрѣ въ фактическую связь человѣческихъ дѣйствій, въ существующій въ духовной области міровой порядокъ. Физиологъ, психологъ, метафизикъ—всѣ они все не принялись бы за свои научныя изслѣдованія, еслибы они не были пронизаны такимъ убѣжденіемъ, что и здѣсь существуютъ послѣдовательные законы движенія. Пропитанное абсолютнымъ скептицизмомъ сознаніе есть и-будетъ научно бесплоднымъ, потому что побужденіе къ изслѣдованію прекращается тогда, міровая загадка становится мировымъ хаосомъ, вся міровая исторія безсмысленною суетою, живая исторія отдѣльныхъ человѣческихъ сердецъ безпричинною, безцѣльною тревогою ¹⁾.

Въ этомъ смыслѣ и богословская наука требуетъ *вѣры* въ свой предметъ или личнаго, полного довѣрія, отношенія къ движущему центру его. Тогда изъ грамматико-историческаго изученія, изъ критики памятниковъ будетъ развиваться то содержаніе, которое мы называемъ, по исторической личности Христа, христіанствомъ. Никто, будь онъ самый рьяный противникъ христіанства, не можетъ отрицать, что Оно, какъ фактическое явленіе, имѣетъ свою величественную исторію. Христіанская религія, основанное на вѣрѣ во Христа отношеніе искупленнаго человѣчества къ Богу, есть совершенно неопровержимый психологическій и историческій фактъ, и такой

¹⁾ Ср. I. Ritter: «Encyclopädie der philos. Wissenschaften». 1864. III. S. 625.

фактъ, который больше, чѣмъ всякій другой, связанъ съ мировымъ движеніемъ. Было бы безуміемъ, еслибы захотѣли приписать явленію христіанства меньше фактичности, чѣмъ чисто-чувственнымъ явленіямъ природы. Даже идея *Штрауса* о свободно создавшейся сагѣ, объ образованіи мѣвовъ въ до-христіанскій періодъ, если только хочетъ имѣть притязаніе на какое нибудь научное значеніе, не отрицаетъ причинной связи между началомъ и продолженіемъ. Безъ сомнѣнія ненаучность его метода и его результатовъ даетъ видѣть ¹⁾, что сила христіанства, духовно обновившая міръ, его тогдашнее вліяніе и его настоящій видъ не могутъ быть выведены и объяснены по его теоріи.

Во всякомъ случаѣ, исторія христіанства, съ законами ея движенія, остается широкою почвою для научнаго изслѣдованія, хотя особый характеръ предмета можетъ увеличивать трудность этого изслѣдованія.

VII. Указанная трудность богословскихъ изслѣдованій увеличивается по той мѣрѣ, какъ мы удаляемся изъ области экзегетическаго и историческаго богословія и входимъ въ область систематическаго, догматики и этики. Здѣсь мы имѣемъ дѣло уже не съ писанными свидѣтельствами, которыя мы можемъ подвергнуть исторической критикѣ, а, по видимому, съ кореннымъ свидѣтельствомъ (*Ur-Kunde*) христіанскаго сердца, которое ускользаетъ отъ научнаго изслѣдованія и *наблюденія*, необходимо принадлежащаго точному методу. Общее положеніе *Руссо*, что много философіи нужно для того, чтобы наблюдать вещи, которыя всего ближе къ намъ, здѣсь въ особенности приложимо.

¹⁾ Ср. напримѣръ полное приведеніе доказательствъ на это въ связи съ воскресеніемъ Иисуса у *М. Эмелгардта*: *Sehenkel und Strauss. Zwei Zeugen der Wahrheit*. Erlangen. 1864. S. 168 ff.

Однако считать научныя изслѣдованія по догматикѣ и этикѣ плодомъ чисто внутренняго самонаблюденія значило бы ложно понимать характеръ его. И здѣсь, въ области христіанскаго вѣроученія и нравоученія, дѣло не въ апіорическомъ построеніи изъ внутренняго сознанія нравственнаго субъекта. Напротивъ, объектъ здѣсь есть фактически и исторически данное. Теологъ долженъ оставить себѣ только ту задачу, чтобы чрезъ анализъ и синтезъ данныхъ факторовъ и элементовъ отыскивать и уразумѣвать представляющуюся въ Божественномъ откровеніи истину въ ея величественной связи. Дѣло идетъ такимъ образомъ единственно о связаномъ воспроизведеніи подлинно (urkundlich) христіанскаго, хотя бы и въ формѣ, какую приняли христіанское ученіе и христіанская жизнь въ церковномъ обществѣ и въ частномъ членѣ его, именно: догматизирующемъ и этизирующемъ субъектѣ. И здѣсь историческій матеріалъ весьма обилень. Призракъ чисто субъективнаго, конструктивнаго приѣма исчезаетъ, какъ скоро систематическое изложеніе стремится не къ возбужденію или доказательству спасительной вѣры и спасительной жизни, и мучить само себя надъ этимъ самоотверженно, хотя совершенно напрасно; но стремится воспроизвести христіанскую религію, утвердившуюся на извѣстныхъ памятникахъ и сложившуюся извѣстнымъ образомъ въ церкви, какъ личную собственность индивидуума, въ свойственной ей внутренней связи, словомъ: въ видѣ соотвѣтствующаго организма мыслей.

Эта задача, повидимому, скромная, впрочемъ едва выполняемая, по трудности эмпирическаго наблюденія нравственной жизни, никогда не будетъ рѣшена именно въ религіозно-нравственной области, если отдѣльная личность будетъ разсматриваема единственно на основаніи худо понимаемой сво-

боды выбора и воли, совершенно изолированно от общества, такъ сказать, какъ нравственный микрокосмосъ ¹⁾.

Я разумѣю здѣсь не то, къ сожалѣнію, еще слишкомъ распространенное мнѣніе, по которому нравственная жизнь вообще не имѣетъ никакихъ законовъ, какъ область произвола; это мнѣніе, подобно древнему поверхностному пелагианизму, смотритъ на волю какъ на *tabula rasa* или какъ на звукъ, который человѣкъ можетъ издавать такъ или иначе по своему желанію. Также совершенно внѣ круга моихъ мыслей стоитъ представленіе о полномъ равновѣсіи моральныхъ силъ, которыя должны получать свое направленіе отъ неизвѣстно гдѣ зарождающагося, чрезъ какое-то *generatio aequivoca* происходящаго акта воли, направленіе, которое во всякое мгновеніе можетъ снова переимѣниться, какъ скоро только человѣкъ захочетъ этого, кратко: убѣжденіе въ абсолютной или только относительной *незакономѣрности* (*Gesetzlosigkeit*) движенія воли, убѣжденіе, тождественное съ нелѣпою мыслию объ *абсолютномъ*, т. е. безпричинномъ (*motivlosen*) и неразумномъ самоопредѣленіи воли.

Безъ сомнѣнія, весьма многіе еще представляютъ дѣло такимъ образомъ. Когда *Адамъ Вагнеръ* рѣшается показать

¹⁾ Какъ близка эта опасность, показываетъ послѣднее сочиненіе Д. О. *Либманна*: »Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens.« Ein Kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniss. Stuttgart. 1866. Здѣсь нравственная основная проблема понимается совершенно индивидуалистически (стр. 145: »здѣсь дѣло идетъ о явленіи чисто индивидуальномъ, которое остается частнымъ дѣломъ cadaquo человѣка«) и поэтому перазрѣшена, мало того, даже не поставлена правильнымъ образомъ. Ср. стр. 143 заключ.—*Лотце* въ своемъ »Микрокосмѣ« (*Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, Leipzig. 1856, 3 Bde), разсматривая отдѣльнаго человѣка, какъ міръ самъ въ себѣ, какъ »микрокосмъ«, умѣлъ избѣжать абсолютнаго индивидуализма и атомизма, но, мнѣ кажется, все таки не проникъ въ глубокое значеніе органической связи человѣчества, по

«законосообразность въ произвольныхъ, повидимому, дѣйствіяхъ», то онъ конечно предполагаетъ указанное мнѣніе общераспространеннымъ, но, съ своей стороны, старается выставить несостоятельность его. Противъ него считаютъ нужнымъ возражать, что рѣшительно ничего нельзя вывести изъ неограниченнаго самоопредѣленія, потому что оно есть произволь, а произволь—химера ¹⁾). Пока еще не вышла изъ головы у многихъ *Боклева* мысль, будто бы «ученіе о свободной волѣ тождественно съ идеею случая въ нравственной области» ²⁾), само собою разумѣется, не можетъ быть рѣчи о реализмѣ, объ эмпирической и точной наукѣ въ области этики. «Свобода безпричиннаго самоопредѣленія есть абсурдъ; никто не можетъ отрицать постоянной условности и въ духовной жизни.» *Лотце*, у котораго я заимствую это изреченіе, остроумно называетъ безпричинное самоопредѣленіе «свободою, недоступною наблюденію.» ³⁾) При такомъ самоопредѣленіи не было бы ни возможности, ни интереса въ познаваніи человѣка. При немъ всякое воспитаніе было бы единственно бѣніемъ воздуха, всякая работа, всякая борьба была бы безнадежною и бесплодною. Весь круговоротъ исторіи являлся бы демоническою ироніею. Миръ духа сталъ бы игрою случая и на этомъ пути прямо обезбоженъ (entgöttlicht). Идея эквилибристической свободы есть, какъ говоритъ *Шеллингъ* въ одномъ мѣстѣ, «губительная язва всякой морали» и въ тоже время «банкротство разума» ⁴⁾).

отношенію къ нравственной солидарности членовъ его; также ср. *Лотце*: Allg. Physiologie des körperlichen Lebens S. 134.

¹⁾ *Hildebrandt*: Jahrbh. für Nationalökonomie und Statistik. 1865 г. Bd. 1V. S. 287.

²⁾ Ср. *Buckle*: Gesch. der Civilisation in England, übers. von *Ruge*. Th. I, S. 10 и S. 17.

³⁾ Ср. *Lotze*: Mikrokosmos Bd. I, S. 157, 159.

⁴⁾ Ср. *Liebmann* а. а. О. S. 124.

Я согласенъ такимъ образомъ съ *Форлендеромъ*, когда онъ утверждаетъ предъ лицомъ новѣйшей философіи, что невозможно считать свободу произволомъ и мысль о законосообразномъ самоопредѣленіи воли, точно такъ какъ и о законосообразности человѣческихъ дѣйствій, прямо причисляетъ уже къ «тривиальностямъ» въ области новѣйшей этической науки ¹⁾).

Но мы можемъ допускать и понимать законосообразную связь въ ея реальности лишь тогда, когда мы возьмемъ человѣка какъ нравственное существо, внѣ его личности (*Fürsichsein*), будемъ разсматривать его въ живомъ отношеніи его какъ члена къ обществу, семейству, общинѣ, народу, церкви и пр. Да, мы должны стараться познавать его какъ элементъ въ общемъ историческомъ движеніи человечества, чтобы изъять его изъ чисто матеріальныхъ законовъ развитія и такимъ образомъ мыслить его какъ «отображеніе великой міровой дѣйствительности» и какъ гражданинъ высшаго міра ²⁾).

Доколѣ человѣкъ принимается за единичное существо, или общество является только совокупностью (*Addition*) многихъ индивидуумовъ, которые управляются своею свободою, чуждою

¹⁾ Ср. *Vorländer*: «Die moralische Statistik und die sittliche Freiheit»; in der *Tübinger Zeitschr. für die ges. Staatswissenschaft von Mohl* etc. 1866, Bd. 22, Heft 4, S. 480 ff. Подобно *Drobisch*: *Die moral. Statistik und die Willensfreiheit*. 1867, S. 55, 60 ff. in seine Recension von *Quetelet's* Schrift (*sur la statistique morale* etc.) in *Gersdorf's* Leipzig. Rep. VII, I. 1649, S. 38: «Выше свободы», читается здѣсь согласно съ *de Decker* и *von Meenen*, «которая есть потребность отдѣльнаго человѣка, стоитъ порядокъ, который есть потребность общества.»

²⁾ Ср. *Lotze* a. a. O. I, S. 439: «Въ движеніи свободы, которая не блуждаетъ неопредѣленно и не хочетъ плода, не выжидая медленнаго развитія растенія, но съ сознаниемъ придерживаясь твердыхъ предѣловъ *свѣтлой* для нея необходимости и слѣдуя путемъ указываемымъ ею, человѣкъ становится тѣмъ, чѣмъ онъ является въ древнихъ гадательныхъ представленіяхъ преимущественно передъ всѣми тварями: совершеннымъ отображеніемъ великой дѣйствительности, малымъ міромъ, «микрокосмомъ.»

правиль, или каждый своимъ особымъ закономъ самоопредѣленія, до тѣхъ поръ будетъ продолжаться хаосъ и мы должны отчаяваться какъ въ связно послѣдовательномъ прогрессѣ, въ цѣли исторіи, такъ и въ возможности установить «реалистическое изученіе» въ духовно-нравственной области, хотя бы съ нѣкоторою надеждою на успѣхъ.

Поэтому и этика, какъ настаивалъ уже Шлейермахеръ, совершенно немыслима безъ историческаго изслѣдованія. Она отыскиваетъ собственно общіе законы историческаго прогрессивнаго движенія, т. е. законы дѣйствій и явленій въ организмѣ человѣчества или въ отдѣльныхъ группахъ его. Справедливо поэтому онъ называетъ исторію альбомомъ ученія о нравственности, сборникомъ картинъ, иллюстрацій къ нему. Этика же является объясненіемъ этихъ картинъ, такъ сказать наукою о законѣ тяжести, опредѣляющемъ движеніе жизни въ духовно-нравственномъ коллективномъ тѣлѣ, равно и въ отдѣльныхъ массахъ членовъ (личностяхъ, характерахъ) человѣческаго общества. Индивидуумы участвуютъ въ организаціи и органическомъ развитіи общества, смотря по отношенію ихъ, какъ членовъ, къ цѣлому, и постоянное взаимодействіе между цѣлымъ и единичнымъ составляетъ необходимое условіе существованія, роста и прогрессивнаго движенія организма.

VIII. Весьма многіе особенно изъ тѣхъ, которые лишь поверхностно знакомы съ нравственною статистикою, думаютъ, что такимъ коллективнымъ обсуживаніемъ нравственныхъ вопросовъ и твердымъ признаніемъ законосообразности человѣческихъ дѣйствій подкапывается отвѣтственность человѣка за его дѣйствія и понятіе о виновности. Такое мнѣніе въ высшей степени странно. Правда, несомнѣнно, что нѣкоторые, смѣшывая неопредѣленное (*vague*) понятіе необходимости съ механическую необходимость природы, выводили слишкомъ поспѣшныя заключенія въ этомъ отношеніи; довольно назвать

только *Данквардта*, *Молемота*, *Фишера*, *Лёвенардта* и др. Но нельзя таких заключеній признать справедливыми и строгими, такъ какъ отвѣтственность человѣка стоитъ и падаетъ съ мыслию о томъ, что все, что отдѣльный человѣкъ думаетъ или дѣлаетъ, онъ дѣлаетъ не по отношенію только къ себѣ самому, какъ будто бы его мысли и дѣйствія не имѣли никакого значенія для другихъ и онъ не обязанъ былъ давать отчетъ о нихъ рѣшительно никому, кромѣ себя самого. Напротивъ, чѣмъ глубже отдѣльный человѣкъ всею нравственною жизнію своею является вдвинутымъ въ строй общей человѣческо-нравственной жизни, чѣмъ больше онъ долженъ говорить себѣ, что ни одна мысль его, ни одно слово, ни одно движеніе воли и ни одно дѣло его не безслѣдны или безразличны, а каждое является звѣномъ въ великой цѣпи исторической причинной связи, въ той или иной мѣрѣ плодоноснымъ сѣменемъ на полѣ общечеловѣческаго труда, тѣмъ больше будетъ сознать онъ и долженъ сознать свою отвѣтственность и взвѣшивать свои внутреннія и внѣшнія дѣйствія на вѣсахъ совѣсти.

Безъ сомнѣнія, чисто индивидуальная виновность не будетъ имѣть мѣста при такомъ пониманіи нравственной жизни. Въ извѣстномъ смыслѣ можно искать и находить почву для всякой вины индивидуума въ обширнѣйшемъ или тѣснѣйшемъ кругѣ, въ которомъ движется нравственная коллективная личность. Это однакожъ не уничтожаетъ индивидуальнаго виновенія, а только выставляетъ въ истинномъ свѣтѣ постоянное взаимодействіе между коллективною и единичною личностію, что я надѣюсь впоследствии показать нагляднѣе (in concreto).

Страхъ предъ натурь-детерминизмомъ, отрицающимъ всякую свободу, не можетъ удерживать насъ отъ того, чтобы признавать дѣйствительность органической причинной связи въ нравственномъ мірѣ и вникать съ любовію къ истинѣ въ

самую сущность дѣла. Чему факты учатъ, того не слѣдуетъ пугаться ¹⁾. Основательное и всестороннее вслѣдованіе фактовъ можетъ только содѣйствовать намъ въ разрѣшеніи мировой загадки, насколько это доступно намъ. То во всякомъ случаѣ для меня несомнѣнно, что нравственный міръ не менѣе управляется Божественными законами, какъ и физическій ²⁾. Конечно, законы нравственнаго міра, сообразно съ сущностію его, слагаются своеобразно. Что *божественная необходимость, какъ божественное міроуправленіе, даже со включеніемъ чудесъ и откровеній, не уничтожаетъ связи и свободы движенія воли*, но только подчиняетъ волю высшему мировому плану, — показать это вотъ *главная задача* предпринимаемаго мною научнаго вслѣдованія ³⁾.

При этомъ очень многое зависитъ отъ точнаго опредѣленія того, что мы называемъ *закономъ* и чѣмъ различаются

1) Я держусь въ этомъ отношеніи древняго извѣстнаго изреченія Епиктета: *Τὰ πάντα τῶς ἀνθρώπων ἐν τῇ πράξει, ἀλλὰ τὰ κατὰ τῶν πραγμάτων δέονται* Encheiridion, cap. X.

2) Я долженъ согласиться въ этомъ отношеніи, хотя съ извѣстными оговорками, съ многочисленными замѣчаніями новѣйшихъ моральныхъ статистиковъ, особенно французской школы. См. ниже ч. I, 1 гл. 3. Ср. прекрасное мѣсто у Кетле: *«Système social»* стр. 9: «Я имѣю цѣлю своею единственно доказать, что *Божественные законы* и принципы управленія міромъ (именно нравственнымъ міромъ) существуютъ тамъ, гдѣ многие упорствуютъ видѣть одинъ беспорядочный хаосъ. Вездѣ въ матеріальномъ мірѣ мы находимъ законы, необходимости которыхъ мы должны подчиняться. Почему же мы пытаемъ бы *тщеславную гордость* считать себя свободными въ возвышеннѣйшемъ порядкѣ вещей, *идь малѣйшія уклоненія сопровождаютъ весьма важными послѣдствіями?*» Затѣмъ онъ говоритъ (слѣд. стр. 16. 18) о *таинственной связи*, по которой каждый индивидуумъ можетъ быть рассматриваемъ какъ необходимая часть дѣлага, *соціального тѣла*, которое имѣетъ свою *спеціальную физиологію* (стр. XII).

3) Позволяемъ себѣ обратить особое вниманіе читателя на эти слова: въ виду ихъ рѣшительное сужденіе о взглядахъ автора на свободу, на основаніи одной этой главы, было бы преждевременно. *Н. З.*

между собою законы природы и нравственности, эмпирическіе и абсолютные законы. Весьма обыкновенно поспѣшное заключеніе по индукціи отъ извѣстнаго количества постоянныхъ данныхъ (*gleichbleibender Daten*), отъ чисто фактической *правильности* явленій въ *естественно необходимой* и безусловной связи ихъ. Смѣшиваютъ временную преемственность (*Succession*) и пространственное сосуществованіе (*Coëxistenz*) съ причинною связію (*Causalnexus*) и вотъ, безъ глубокаго, научно точнаго разбора дѣла, готовъ такъ называемый «законъ природы», который однакожъ можетъ быть признанъ существующимъ и доказаннымъ только тамъ, гдѣ, при нерѣдко запутанной системѣ причинъ, изъ тѣхъ же самыхъ причинъ правильно возникаютъ тѣже самыя дѣйствія. И въ этомъ случаѣ мы можемъ говорить, какъ справедливо замѣчаетъ *Милль* ¹⁾, только объ *эмпирическихъ* законахъ, такъ какъ мы не въ состояніи проникнуть до послѣдней опредѣляющей причины.

Даже и тамъ, гдѣ отыскана будетъ причинная связь для всѣхъ одинаковыхъ фактовъ, индуктивный методъ, который мы опредѣлили какъ «возведеніе (*Zurückdeutung*) найденныхъ путемъ опыта фактическихъ отношеній къ общимъ движущимъ началамъ,» всегда долженъ еще обращать вниманіе на качество дѣйствующихъ моментовъ; потому что причина можетъ дѣйствовать частію какъ движущая *сила природы* (механическая причинность), частію какъ *возбужденіе* или *раздраженіе* (*Reiz*, динамико-органическая причинность); частію какъ *мотивъ* (нравственно духовная причинность); — такимъ образомъ духовные элементы воли (*импульсы*) могутъ проникать и вторгаться въ ходъ эмпирической «необходимости природы;» вслѣдствіе чего, фактическіе результаты (дѣйствія) испытываютъ существ-

¹⁾ Ср. *Mill: System der deductiven u. inductiven Logik. Bd. II, S. 42, 468.* Сравни также 443 стр. его полемику противъ злоупотребленія словомъ *необходимость* отождествляемымъ съ *принужденіемъ*.

венное измѣненіе, хотя сами законы природы не нарушаются отъ того.

Во всякомъ случаѣ нужно осторожно обращаться со словами «законъ и необходимость,» легко подающими поводъ къ злоупотребленію ими. Въ нихъ лежитъ вся полнота различныхъ отношеній, которыя должны быть отдѣлены другъ отъ друга точнымъ анализомъ для того, чтобы потомъ, безъ опасности впасть въ запутанность, имѣть возможность подводить ихъ подъ одно главное понятіе, изъ котораго можно было бы выводить и изъяснять какъ то, что мы называемъ *закономъ природы* (всегда равную себѣ, постоянную форму причинной связи, обусловленной матеріально и въ *этой* сферѣ необходимой), такъ и то, что мы называемъ, въ обширѣйшемъ смыслѣ, *правственнымъ закономъ* (остающееся всегда равнымъ себѣ, нормирующее (погматив) выраженіе мотивированнаго движенія воли). И здѣсь и тамъ мы имѣемъ причинную связь, восходящую къ болѣе глубокому или болѣе высокому основанію (къ Законодателю), но опредѣляемую въ различныхъ отношеніяхъ и различнымъ образомъ, — тамъ въ формѣ механической необходимости (натуръ — детерминизмъ), здѣсь въ формѣ духовной необходимости (внутренній детерминизмъ), т. е. такой необходимости, которая при случаѣ (eventuell) становится нравственнымъ принужденіемъ противъ возможности реакціи, возможности «и иначе поступать» (формальной свободы воли). Съ указанной точки зрѣнія замѣчательные труды *Ваннера* для точнаго опредѣленія и ограниченія понятій «законъ и законообразность» требуютъ, быть можетъ, исправленія. Понятія «необходимость и свобода» не будутъ болѣе, какъ кажется ему, непримиримыми противорѣчіями ¹⁾.

¹⁾ Ср. Ад. *Wagner*: Die Gesetzmässigkeit in d. scheinbar willkürlichen menschl. Handlungen. 1864 Th. 1. S. 787, гдѣ между прочимъ читается: «Законосообразность и свобода воли составляютъ еще противорѣчія

Но трудная проблема единства необходимости и свободы никогда также не будет разрешена, по моему убеждению, если не станут понимать отдельного человека в его назначении как члена дѣла, члена мудро устроеннаго высшаго міра. Иначе мы будемъ имѣть только безсвязныя дѣйствія народовъ (Wölkergewühl) и кучи муравьевъ, а не мировую исторію и нравственный мировой порядокъ. Конечно, при всемъ этомъ не слѣдуетъ отрицать, что нравственное развитіе и теченіе жизни отдельной личности совершается также по законамъ, которые, какъ реальная область научнаго, психологическаго и этическаго изслѣдованія, могутъ представлять большой интересъ. Даже опредѣляемое цифрами статистическое наблюденіе отнюдь не слѣдуетъ ограничивать однимъ «наблюденіемъ надъ массами». И индивидуумъ есть организмъ, замкнутый самъ въ себя, движущійся по свойственнымъ ему законамъ,—организмъ, въ которомъ находится большое разнообразіе силъ и массъ, феноменовъ движенія и дѣйствій, которыя могутъ быть изчисляемы, анализируемы, группируемы и научно изслѣдуемы. Реалистическая наука въ извѣстномъ смыслѣ всегда даже и должна начинать съ конкретнаго и единичнаго и посредствомъ наблюденія фактовъ искать познанія элементовъ индивидуальной жизни. Но, по сказанному выше о различіи между искусствомъ и наукою, научное изслѣдованіе достигаетъ удовлетворительнаго *результата* лишь тогда, когда оно изъ разнообразія единичныхъ фактовъ, сначала являющихся отрывочными, извлекаетъ общій господствующій законъ. И въ особенности въ нравственной области изслѣдованіе индивидуальнаго и личнаго при-

въ теперешнее время.» Странно! По моему, какъ слѣдуетъ изъ сказаннаго, и та и другая обуславливаются внутреннею необходимостію. Я думаю: «гдѣ нѣтъ закона, тамъ нѣтъ и вмѣненія; гдѣ нѣтъ вмѣненія, тамъ нѣтъ и свободы;»—или: «гдѣ нѣтъ закона, тамъ нѣтъ порядка; гдѣ нѣтъ порядка, тамъ хаосъ; гдѣ хаосъ, тамъ нѣтъ свободы!»

обрѣтаетъ истинно научное достоинство только тогда и въ той мѣрѣ, какъ выводятся отсюда обще-человѣческіе законы, т. е. законы движенія воли, имѣющіе значеніе для всѣхъ людей.

Какъ индивидуумы, люди всѣ различны. Каждый имѣетъ свой особенный центръ тяжести, около котораго онъ движется, смотря по своему темпераменту, природному складу (*naturell*) и характеру. Но только какъ членъ органически разчленившагося цѣлаго онъ есть нравственное существо, можетъ дѣйствовать какъ нравственное существо и можетъ быть понятенъ какъ такое существо. Потому что не способъ, какъ отдѣльная личность мыслить, желаетъ въ отличіе отъ другихъ,—составляетъ предметъ научной этики; но она имѣетъ свою задачу исследовать законы движенія въ области воли и дома въ отношеніи къ сущности человечества вообще. Поэтому я говорю: она удовлетворитъ своей задачѣ исследования законовъ нравственнаго движенія только какъ *соціальная* этика.

По моему мнѣнію, это относится и къ христіанскому правоученію, если послѣднее недолжно чисто казуистически учить тому, что тотъ или другой христіанинъ долженъ дѣлать и что позволительно ему дѣлать въ частныхъ особыхъ случаяхъ, но излагаетъ то, что христіанинъ, какъ членъ христіанскаго живаго организма, членъ церкви, новаго человечества, испытываетъ и производитъ и своею долею помогаетъ другимъ осуществлать. Безъ ученія о *царствѣ Божіемъ* христіанское правоученіе рѣшительно и немислимо. Отъ субъективизма и идеализма этика можетъ избавиться, только въ такомъ случаѣ, когда поставятъ на первый планъ органической коллективный характеръ предмета ея исследования и когда пониманія явленій въ индивидуумѣ будутъ исходить съ точки зрѣнія его органическаго отношенія къ цѣлому. Реалистическое наблюденіе должно быть расширено до наблюденія надъ *массами* въ отно-

шюніи въ нравственныхъ организамахъ и ихъ сложному движенію. (Gruppenbewegung).

Я, конечно, не отрицаю, что довольно часто позволяютъ легкомысленную игру понятіемъ «*организмъ*». Безъ сомнѣнія *Рошеръ* въ своей національной экономіи имѣлъ право назвать это понятіе однимъ «*взъ самыхъ темныхъ*», съ которыми каждый, безъ дальнѣйшихъ разсужденій, думаетъ обращаться какъ ему угодно. Но самъ *Рошеръ*, какъ мужъ науки объ обществѣ и представитель реализма, не можетъ однакожь обойтись безъ него ¹⁾. И въ Кор. 12 гл. находимъ самое лучшее описаніе соціального организма. Выстъ съ *Рошеромъ* я принимаю опредѣленіе *Лотце*, по которому организмомъ называется «*всякая система массъ, по природу сложившаяся (т. е. путемъ рожденія, роста, развитія на основаніи Божественнаго порядка творенія) и поддерживающаяся въ свойственныхъ ей формахъ при перемѣнѣ своихъ состояній*». Такимъ образомъ органическое противоположно не только безжизненному, механическому, но также всему чуждому законовъ (*gegellosen*) или управляемому однимъ произволомъ. Только мнѣ кажется, выраженіе: «*система массъ*» несвободно отъ недоразумѣнія. Можно мыслить подъ этимъ именемъ также сложное цѣлое (*Zusammengesetztes*), части котораго, по атомистическому міровоззрѣнію, существуютъ раньше цѣлаго. Не точнѣ ли поэтому называть организмомъ цѣлое, разчлененное разнообразно и однакожь движущееся извнутри единично (*einheitlich*) и свободно, въ которомъ члены находятся въ постоянномъ взаимодействіи между собою, обусловливающимъ жизнь и развитіе (возрастаніе) цѣлаго. Бъ этомъ смыслѣ и

¹⁾ Ср. *Roscher: Grundlagen der Nationalökonomie* 3 Aufl. 1864. S. 23 и 26, гдѣ онъ называетъ «*организмомъ*» даже народное хозяйство (такъ и на 113 стр.). Народъ есть организмъ,—это вѣрно; но народное хозяйство?—Пищевареніе организмъ ли, или оно только предполагаетъ организмъ и совершается въ немъ?

человѣчество есть организмъ, а въ человѣчествѣ есть различныя отдѣльныя группы, семейство, народъ, государство, церковь), образованныя органически.

Живое (gliedliche) отношеніе къ цѣлому (zur Gesamtheit), которому принадлежитъ индивидуумъ какъ человѣкъ и какъ христіанинъ, становится однимъ изъ существеннѣйшихъ предположеній для здраваго и плодотворнаго самонаблюденія и самопознанія. Пока этика остается только *личною и индивидуальною*, доколѣ она не будетъ имѣть характера точной науки и не будетъ признаваема наукою со стороны *реализма*, имѣющаго мѣсто и въ области наукъ о духѣ¹⁾.

¹⁾ Въ слѣдующей главѣ, которую мы также намѣрены предложить читателямъ въ переводѣ, авторъ старается показать «потребность»—въ отличіе отъ этики въ ея обычномъ видѣ, какъ индивидуальной,—*соціальной* этики на эмпирическомъ основаніи, а затѣмъ, въ отличіе отъ современной, такъ называемой, нравственной статистики съ ея стремленіемъ подводить все подъ естественную связь, т. е. признавать единственно *соціальную физику* (physique sociale),—потребность *соціальной этики*. Н. З.

СПОРЪ ГРЕКОВЪ СЪ ЛАТИНЯНАМИ ОБЪ ОПРЪСНОБАХЪ И КВАСНОМЪ ХЛѢБѢ ВЪ ТАИНСТВѢ ЕВХАРИСТІИ.

Западная церковь, какъ извѣстно, съ нѣкотораго времени усвоила себѣ обычай совершать таинство евхаристіи на опрѣснокахъ. Восточная церковь прісмотрѣлась къ этому западному обычаю впервые въ половинѣ XI вѣка и начала обличать его какъ нововведеніе, несогласное ни съ словомъ Божіимъ, ни съ практикою древней церкви. Западная церковь, наперекоръ этому, стала доказывать, что опрѣсноки въ евхаристіи—не нововведеніе, а древній обычай и даже божественное установленіе. Завязался такимъ образомъ споръ между греками и латинянами о хлѣбѣ квасномъ и прѣсномъ, — споръ самый важный послѣ спора объ исхожденіи Св. Духа, повторявшійся всякій разъ при такъ называемыхъ попыткахъ къ соединенію церквей и тянувшійся съ половины XI-го до самаго XVIII вѣка включительно, если не съ одинаковою силою и энергіею, то всегда почти съ одинаковымъ упорствомъ съ той и другой стороны. Какъ ни многочисленны и разнообразны сочиненія, написанныя въ этомъ спорѣ съ обѣихъ сторонъ, но всѣ они выходятъ изъ однихъ и тѣхъ же общихъ и главныхъ положеній, выработанныхъ въ этомъ спорѣ, и сосредоточиваясь около этихъ положеній, только такъ или иначе, болѣе или менѣе развиваютъ ихъ. Задача настоящей нашей статьи—представить

эти общія и главныя положенія, не вдаваясь въ подробности этого знаменитаго спора ¹⁾.

Первѣе всего спорящіе обращались къ примѣру Іисуса Христа, установившаго это таинство,—и здѣсь одни доказывали, что І. Христось установилъ это таинство на хлѣбѣ квасномъ, другіе—что на хлѣбѣ прѣсномъ. Узнать точно это, т. е. на какомъ хлѣбѣ Іисусъ Христось совершилъ евхаристію, можно было бы лишь тогда, когда бы точно опредѣленъ былъ самый день совершенія ея. Если Іисусъ Христось совершилъ свою пасху и установилъ таинство евхаристіи въ самый день іудейской пасхи, т. е. 14 нисана, то безъ сомнѣнія онъ употребилъ хлѣбъ прѣсвый, потому что въ этотъ день, по закону, не должно было быть ни одной крошки кваснаго хлѣба во всей Іудеѣ. А если Іисусъ Христось совершилъ пасху и установилъ евхаристію до праздника іудейской пасхи, то Онъ употребилъ хлѣбъ квасный, какой обыкновенно употреблялся у іудеевъ въ дни непасхальные. Латиняне усиливались доказать первое, греки послѣднее. Но евангелисты говорятъ объ этомъ предметѣ не одинаково: евангелистъ Іоаннь прямо говоритъ: *прежде праздника пасхи...а три первые евангелисты (синоптики)—въ первый день опръсночный, въ онъже подобаше пасху жрети...* Это давало обѣимъ спорящимъ сторонамъ равносильное оружіе, по крайней мѣрѣ съ виду. Коснемся нѣсколько частіе доказательствъ тѣхъ и другихъ, какими одни стара-

¹⁾ Подробная исторія этого спора изложена въ книгѣ М. Іо. Gotter. Hermanni: Historia concertationum de pane azumo et fermentato in coena Domini, Lipsiae, 1737. Этою книгою главнымъ образомъ мы и пользовались. Пользовались также кое-гдѣ изданіемъ Cornelii Will: Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant, Lipsiae et Marburgi, 1861; и еще сочиненіемъ Karl Werner: Geschichte d. apologetischen und polemischen Literatur d. christlichen Theologie. Dritter Band, 1864.

нись доказать, что Иисусъ Христосъ - совершилъ свою пасху днемъ раньше іудейской пасхи (13 нисана, а другіе—что Онъ совершилъ ее въ самый день іудейской пасхи (14 нисана).

1) Іудеи, собираясь погубить Иисуса Христа, заботились о томъ, чтобъ это сдѣлать *не въ праздникъ да не молва будетъ въ людехъ*: какъ же бы они рѣшились убить Его въ такой великій праздникъ, какъ первый день опрѣсноковъ?— говорили греки. Латиняне отвѣчали, что хотя дѣйствительно синедріонъ хлопоталъ объ этомъ прежде, но онъ могъ и перемѣнить свое рѣшеніе, когда представился удобный случай умертвить ненавистнаго ему человѣка хоть и въ такой великій праздникъ. Это—совершенно въ духѣ іудеевъ, которые многократно покушались наложить на Него руки именно въ праздники: изъ ненависти къ Нему они могли теперь забыть и законъ... Впослѣдствіи другіе прибавили, что и законъ не могъ служить іудеямъ въ этомъ случаѣ помѣхою: законъ запрещалъ имъ только произносить смертныя приговоры въ день праздничный, но они и не произносили смертнаго приговора Иисусу, а произнесъ его Пилать—язычникъ; они только обвиняли Иисуса. Что же касается исполненія смертныхъ приговоровъ, то законъ позволялъ это исполненіе и въ праздничные дни, послѣ обѣда (Ле-Кіень; смотри Werner, Gesch. apologet. und polemish. Literatur, B. 3, S. 103): стало быть, нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что они распяли Иисуса послѣ обѣда, въ первый день опрѣсноковъ.

2) Евангелистъ замѣчаетъ, что когда Иисусъ Христосъ, указавъ на вечера на своего предателя, сказалъ ему: *еще теориши, сотвори скорѣ*, то нѣкоторые изъ учениковъ подумали, что это значить: «пойди купи, что нужно для праздника»; слѣдовательно, выводили греческіе писатели, праздникъ тогда еще не начался, потому что можно было еще дѣлать покупки; къ празднику еще только готовились. Латиняне отвѣчали, что

эта предполагаемая покупка могла относиться не къ завтрашнему только дню, а и къ сегодняшнему, въ который только что начался еще праздникъ, и что такія покупки, нужныя для праздника, можно было по закону дѣлать и въ самый праздникъ (Исх. 12, 16).

3) Когда утромъ, послѣ тайной вечери, Іисусъ Христосъ приведенъ былъ на судъ къ Пилату, то іудеи не вошли за Нимъ въ преторь, *да не осквернятся, но да ядятъ пасху*: стало быть, говорили греки, они еще не ѣли пасхи, а только собирались ѣсть ее ввечеру того дня. Латиняне отвѣчали, что подъ пасхою здѣсь разумѣется не агнецъ пасхальный, котораго іудеи съѣли еще вчера, а разныя жертвы, которыя приносили и сѣдаемы были ими чрезъ всѣ семь дней опрѣсочныхъ, слѣдовавшихъ за пасхою, и которыя, также какъ и агнецъ, назывались пасхою (Второзак. 16, 2).

4) Когда вели Іисуса Христа на распятіе, то встрѣтили Симона Киринейскаго, *идущаго съ села*... Если бъ это было въ первый день опрѣсочный (т. е. 15 нисана), Симонъ не выходилъ бы на поле работать, а праздновалъ бы этотъ великій праздникъ сперва въ храмѣ, а потомъ у себя въ домѣ.— Симонъ—отвѣчаютъ латиняне,—если только онъ былъ іудей, что впрочемъ весьма сомнительно¹⁾, могъ быть въ этотъ праздникъ на полѣ не для работы, а для прогулки; такая прогулка на извѣстное разстояніе не воспрещалась іудеямъ и въ праздники.

5) День осужденія Іисуса Христа, распятія и смерти Его евангелисты называютъ *плткомъ пасцъ*, а слѣдующую за

¹⁾ Изъ древнихъ, по кр. мѣрѣ сколько извѣстно, только Иларій, Августинъ и папа Левъ думали, что Симонъ Киринейскій былъ язычникъ; всѣ же прочіе полагали, что онъ былъ іудей, пользовавшійся притомъ общою извѣстностію. На это будто бы и намекаютъ слова ев. Марка (15, 21), прибавленныя къ имени Симона: *отцу Александрову и Руфому*.

нимъ субботу—*великими днями субботы*. Пятокъ пасхѣ названъ такъ потому, что въ этотъ пятокъ вечеромъ начиналась пасха, а суббота—*великою субботою* потому, что она случилась теперь на другой день послѣ пасхи, т. е. въ первый день опрѣсноковъ, который и безъ субботы былъ уже праздникомъ, (Лев. 23, 5, 6) а въ соединеніи съ субботою долженъ былъ считаться великимъ праздникомъ, равно какъ и суббота отъ соединенія съ этимъ праздникомъ должна была считаться *великою субботою*. Итакъ въ пятокъ, когда іудеи только что начинали еще праздновать свою пасху, Іисусъ Христосъ былъ уже на крестѣ, и іудеи спѣшили перебить Ему голени, чтобъ не осталось на крестѣ тѣло до слѣдующаго великаго дня.—*Пятокъ пасхы*, отвѣчали латиняне, совсѣмъ не то значить, что вечеромъ его начиналась пасха, а просто значить пятокъ, случившійся во время дней пасхальныхъ. Въ настоящемъ случаѣ онъ палъ на первый день опрѣсноковъ; но еслибы палъ и на второй, третій и какой угодно изъ семи дней опрѣсночныхъ, — во всякомъ случаѣ онъ все былъ бы *пятокъ пасхы*: потому что дни опрѣсноковъ называются въ Писаніи и днями пасхи, или, по крайней мѣрѣ во всѣ семь дней опрѣсночныхъ приносились жертвы, которыя назывались *пасхальными* и *пасхою*. Равнымъ образомъ и суббота, говорили латиняне, названа у Іоанна великимъ днемъ не потому, какъ думаютъ греки, что она случилась теперь въ первый день опрѣсночный, а потому, что случилась во второй. Она всегда называлась такъ, въ какой бы день пасхальной седмицы ни приходилась.

6) Когда умеръ Іисусъ Христосъ, Іосифъ аримаеѣйскій покупаетъ плащаницу, а жены—ароматы для Его погребенія; но этого они не могли дѣлать въ первый день опрѣсночный, говорили греки.—Такия дѣла благочестія, благотворительности,—отвѣчаютъ латиняне,—и торговля вещами, нужными для этихъ дѣлъ, ни въ какой праздникъ не были запрещены іудеямъ. А

одинъ латинскій писатель весьма неудачно замѣчаетъ на это, что Иосифу для такого добраго дѣла, какъ погребеніе мертвеца, могли продать плащаницу секретно, хотя лавки и были заперты. Другой (Иас. Hyacinthus Segy) основательнѣе замѣчаетъ, что выраженіе св. Марка объ Иосифѣ: *и купилъ плащаницу* ничего еще не говоритъ о времени этой покупки. Иосифъ могъ купить плащаницу за день и даже за нѣсколько дней до смерти Иисуса Христа. Это предположеніе косвенно подтверждаютъ всѣ прочіе евангелисты, ничего не говорящіе объ этой покупке; а Матеей называетъ эту плащаницу только *чистою*, т. е. новою, недавно еще приобрѣтенною. Притомъ же ев. Матеей говоритъ дагѣе: *и положи е въ новомъ своемъ гробѣ, егоже изъсѣче въ каменѣ*; но кто же станетъ утверждать, что это изсѣченіе гроба въ каменѣ Иосифъ сдѣлалъ теперъ же, въ пятовъ вечеромъ?

7) Евангелистъ Іоаннъ прямо говоритъ, что послѣднюю вечерю Иисусъ Христосъ совершилъ *прежде праздника пасхи*, т. е. наканунѣ праздника. Латинскіе полемисты или сомнѣваются, что описанная Іоанномъ (гл. 13) вечеря есть та самая, о которой говорятъ другіе евангелисты какъ о послѣдней вечери Христовой; или же, противопоставляя этому выраженію Іоанна свидѣтельства другихъ евангелистовъ—о томъ, что Иисусъ Христосъ совершилъ свою вечерю *въ первый день опръсочный, внигда подобаше жрети пасху*,—выраженіе Іоанна объясняютъ какъ вѣбудь въ свою пользу. Такъ, напр., говорятъ, что когда Іоаннъ говоритъ: *прежде праздника пасхи*, то онъ разумѣетъ здѣсь день *естественный* (*naturalis*), который у евреевъ отличался отъ дня *свѣщеннаго* или *церковнаго* тѣмъ, что начинался отъ полуночи и продолжался до слѣдующей полуночи, тогда какъ день *священный* считался отъ вечера до вечера. Итакъ выраженіе Іоанна *прежде праздника пасхи* значитъ только—прежде полуночи вечера пасхальнаго, съ которой полуночи уже начинался естественный день праздника; т. е.

выходит все-таки, что Иисусъ Христосъ совершилъ послѣднюю вечерю свою вечеромъ 14 нисана. Греческіе отцы, напротивъ, преимущество въ этомъ случаѣ даютъ свидѣтельству Іоанна, и противорѣчація ему свидѣтельства другихъ евангелистовъ примираютъ, большею частію, тѣмъ, что у другихъ евангелистовъ первый день опрѣсночный принимается не въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, а въ томъ, въ какомъ мы, напр., называемъ первымъ страстнымъ днемъ великій поведѣльникъ, — т. е. въ смыслѣ предизражденства, приготовленія къ днямъ пасхи и опрѣсночковъ, какое приготовленіе начиналось у іудеевъ еще съ 10 нисана ¹⁾).

8. Въ годъ смерти Христовой праздникъ Пятидесятницы падъ на день воскресный, какъ это подтверждаетъ древнее преданіе, принимаемое и западною церковію. Теперь, если считать по іудейскому счету, со втораго дня опрѣсночковъ (Лев. 23, 15) семь седмиць между Паскою и Пятидесятницею, то

¹⁾ Изъ новѣйшихъ издателей Сеппъ (см. Werner, В. 3, S. 105) прекрасно примиряетъ повидимому противорѣчивыя показанія евангелистовъ о времени послѣдней вечери. Выраженіе трехъ первыхъ евангелистовъ τῆ πρώτῃ τῶν ἁζιμοῶν — по нему — простой гебравзмъ, происшедшій отъ неизмѣнія въ еврейскомъ языкѣ сравнительной степени: повтому πρώτος стоитъ здѣсь вмѣсто πρώτος; πρώτος же значить прежній, предшествующій. Такимъ образомъ правильный переводъ этого мѣста долженъ быть таковъ: «въ день, предшествовавшій дню опрѣсночковъ» и значить первые евангелисты несколько не противорѣчатъ Іоанну, который прямо говоритъ: *прежде праздника пасхи*. Примѣры подобныхъ гебравзмовъ есть и въ другихъ мѣстахъ евангелія, напр. у Іоанна (1, 15) *первыя мене бы* — по греч. πρώτος μὲν ἦν. Еслибъ сипоптики разумѣли не канунъ дней опрѣсночныхъ, а самый первый день опрѣсночковъ, то, говоритъ Сеппъ, примѣнительно къ еврейскому словосочиненію, они сказали бы: τῆ μὲν τῶν ἁζιμοῶν, или κατὰ μίαν τῶν ἁζιμοῶν, подобно тому, какъ говорили *во едину отъ субботы* (Матѣ. 23, 1. Лук. 24, 1 и пр.), разумѣя подъ этимъ первый день послѣ субботы.

день Пасхи долженъ будетъ пасть на пятницу, а первый день опрѣсночный на субботу. Стало быть І. Христось былъ уже на крестѣ, когда іудеи закалали агнца пасхальнаго, и во гробѣ, когда они праздновали первый день опрѣсночный.—Ложно это преданіе, отвѣчали латиняне. Скорѣе нужно думать, что день Пятидесятницы палъ на субботу. Іудеямъ запрещалось внушать пищу въ субботу до принесенія въ храмъ утренней жертвы; почему когда апостоловъ по полученіи ими Св. Духа въ Пятидесятницу, нѣкоторые заподозрили въ пьяномъ положеніи, Петръ съ того и началъ рѣчь свою противъ этого, что еще рано, еще только третій часъ дня, еще т. е. не принесена субботняя жертва, которая приносилась около 6-го часа¹⁾.

9. Наконецъ,—разсуждали греки,—І. Христу, истинной новой пасхѣ, замѣнившей собою ветхозавѣтную прообразовавшую Его, такъ сказать, приличнѣе и естественнѣе было умереть въ тотъ самый день и часъ, въ который іудеи закалали

¹⁾ Бароніи и Белларминъ также признавали, что въ годъ смерти Христовой іудейская Пятидесятница пришлась въ воскресенье; но они не соглашались съ слѣдующимъ отсюда выводомъ грековъ относительно перваго дня опрѣсночковъ и дня Пасхи въ этотъ годъ (что слѣд. т. е. первый день опрѣсночковъ былъ въ субботу, а Пасха 14 нисана—въ пятницу). Они утверждали, что іудеи въ этотъ годъ начали считать семь седмиць до Пятидесятницы не со втораго дня опрѣсночковъ, какъ это было нмъ обычно (Лев. 23, 5—15; см. Второз. 16, 9, 10. Древности І. Флавія, кн. 2, гл. 10), а съ третьяго, потому что второй день пришелся теперь въ субботу. Іудеи въ тотъ день, съ котораго начинали счетъ седмиць до Пятидесятницы, должны были рано утромъ сжать въ полѣ снопы ячменя и принести его въ храмъ, по закону; но въ субботу,—говорятъ Бароніи и Белларминъ,—іудеи не могли ничего работать, слѣд. и жать; не могли поэтому и начать счетъ дней пятидесятницы съ этого дня, а должны были начать его съ слѣдующаго: оттого-то Пятидесятница и пришлась тогда въ воскресенье. Все это Бароніи и Белларминъ говорятъ голословно, кажется, для того только, чтобъ не согласиться съ греками. См. *Graeci theologi dissertatio*,—приложене къ Германна *Historia concertationum de pane azymo et fermentato*. pag. 464, 465.

своего прообразовательнаго агнца, т. е. 14 нисана; на это кажется намекает и апостоль, когда говоритъ: *пасха наша за ны пожреть бысть Христосъ*. А если такъ, то послѣдняя вечеря, совершенная Имъ наканунѣ своей смерти, совершена была 13 нисана. Латиняне отвѣчали на это, что такое сближеніе, пожалуй, остроумно, но отнюдь не необходимо и совершенно произвольно, потому что Іисусъ Христосъ будетъ истинною нашею пасхою и въ такомъ случаѣ, если Онъ умеръ и не въ самый день и часъ прообразовавшей Его пасхи іудейской.

Впослѣдствіи времени, по охлажденіи первыхъ страстей полемическихъ, начали появляться и нѣкоторыя небольшія уступки съ обѣихъ сторонъ въ этомъ спорѣ. Такъ нѣкоторые изъ латинскихъ писателей (Рупертъ, Павелъ Бургоскій, Малдонать, Юсифъ Скалигеръ и др.) не могли не согласиться съ греческими въ томъ, что Іисусъ Христосъ совершилъ свою пасху днемъ раньше іудейской. Основаніе для этого они находили впрочемъ не въ представленныхъ выше доводахъ греческихъ, а въ одномъ историческомъ преданіи. Было, говорятъ, у іудеевъ преданіе, по которому требовалось, — въ томъ случаѣ, когда пасха приходилась въ пятницу, — переносить ее на слѣдующій день, чтобъ не сходилось вмѣстѣ два праздниа, въ которые запрещено было хоронить мертвыхъ, и въ которые поэтому могла угрожать опасность отъ гніенія не похороненныхъ труповъ въ жаркихъ странахъ Іудеи. Въ годъ смерти Христовой пасха случилась въ пятницу; евреи поэтому перенесли празднованіе ея на субботу, т. е. съ 14 на 15 нисана; но Іисусъ Христосъ хотѣлъ совершить свою пасху не по преданіямъ іудейскихъ старцевъ, а по Закону Божию, а потому и отпраздновалъ ее вечеромъ 14 нисана. Этимъ именно, — говорятъ защитники сего мнѣнія, — и примираются противорѣчивыя сказанія евангелистовъ о времени совершенія Іисусомъ Хрис-

томъ послѣдней вечери. Первые три евангелиста говорятъ примѣнительно къ тому, какъ *слѣдовало* совершать пасху *по закону*, и потому день вечери Христовой называютъ первымъ днемъ опрѣсочнымъ, а также днемъ, съ *омыже подобаше жрети пасху* (Лук. 22, 7); а Іоаннъ говоритъ примѣнительно къ тому, какъ тогда было у іудеевъ *на самомъ дѣлѣ*, и потому о томъ же самомъ дѣѣ выражается, что онъ былъ *прежде праздника пасхи* (Іоан. 13, 1). Нѣкоторые и изъ греческихъ писателей (напр, Митрофанъ Критопуль, XVII в.) принимали это мнѣніе, и въ такомъ только случаѣ соглашались съ латинянами въ томъ, что Іисусъ Христосъ установилъ таинство евхаристіи 14 нисама. Другіе изъ латинскихъ писателей, не принимая этого мнѣнія, замѣчали противъ него, что обычай переносить пасху съ пятницы на субботу не былъ еще извѣстенъ во время Іисуса Христа, а явился позже, — что если бы этого обычай былъ уже при Іисусѣ Христѣ, то и Онъ, какъ всякій вообще іудей, не могъ бы нарушить его, иначе за одно это могли бы осудить Его. Наконецъ, Петавій и ЛеКіень¹⁾ придумали новую причину, почему Іисусъ Христосъ совершилъ свою послѣднюю пасху не въ одно время со всеми іудеями. Причина та, что сами іудеи не одинаково будто бы опредѣляли день своей пасхи. Партія фарисеевъ держалась счисленія солнечнаго, партія саддукеевъ — луннаго: разница между тѣми и другими была въ одномъ днѣ. Іисусъ Христосъ совершилъ свою пасху вмѣстѣ съ фарисеями, какъ державшимися законнаго счисленія времени; а у враговъ его, которые большею частію принадлежали къ партіи саддукейской (Дѣян. 5, 17), пасха имѣла начаться еще только съ слѣдующаго дня. Поэтому и евангелисты не одинаково говорятъ объ этомъ²⁾.

¹⁾ Werner, В. III, S. 100, 101.

²⁾ Изъ древнихъ отцевъ св. Іоаннъ Златоустъ также думалъ, что іудеи въ годъ смерти Христовой перенесли празднованіе Пасхи съ 14 нисама на 15 нисама.

Но уступая нѣсколько другъ другу въ разсужденіи дня послѣдней вечера Христовой, спорившіе писатели ни за что не соглашались между собою относительно того хлѣба, на которомъ совершена была эта вечера. Совершилъ ли Иисусъ Христосъ свою пасху въ одинъ день со всѣми іудеями, или только съ фарисеями, или же совершилъ ее отдѣльно отъ всѣхъ іудеевъ,—во всякомъ случаѣ, говорили латиняне, это должно было быть пасха законная, съ горькими травами и опрѣсноками: иначе Онъ явился бы нарушителемъ закона, и враги Его, узнавъ объ этомъ отъ Іуды предателя, поставили бы Ему въ вину, чего однакожъ мы не видимъ, когда они на судѣ искали лже свидѣтельства на Него и не находили. На вопросъ, откуда Иисусъ Христосъ могъ взять опрѣсноки въ томъ случаѣ, если Онъ совершилъ свою пасху раньше іудейской,—защитники этого мнѣнія отвѣчаютъ, что при слишкомъ большомъ потребленіи опрѣсноровъ во дни пасхальныхъ могло быть очень много готовыхъ въ Іерусалимѣ гораздо раньше пасхи, еще съ 10-го нисана. Греческіе писатели съ своей стороны упорно отстаивали противъ латинскихъ свой хлѣбъ ввасный. Тѣ изъ нихъ, которые полагали, что Иисусъ Христосъ совершилъ свою послѣднюю пасху по закону (Михаилъ Керуларій, Левъ Болгарскій и другіе), утверждали, что вкусивъ агнца пасхальнаго и опрѣсноровъ и тѣмъ завершивъ ветхозавѣтную пасху,—пасху

сана на слѣдующій день; но онъ полагалъ, что причиною этого была сильная ненависть ихъ къ Іисусу, по которой они, когда представился имъ удобный случай погубить его, скорее рѣшились отдалить могщій помѣшать ихъ замыслу праздникъ и тѣмъ явно нарушить законъ, чѣмъ упустить такой удобный случай (Бесѣд. 84 на Матеея). За Златоустомъ это оригинальное мнѣніе повторилъ Θεοφιλαктъ болгарскій. См. у Германна, pag. 181, 182. Но Θεοφιλαктъ, кажется, одинъ только изъ всѣхъ восточныхъ писателей, допускалъ, что Иисусъ Христосъ точно установилъ таинство евхаристіи на опрѣсноркахъ. См. *Patrol. Curs. Completus, patr. graec. tom. CXXIII, pag. 66* и слѣд.

новую, таинство новаго завѣта Онъ *долженъ былъ* преподавать и на новомъ веществѣ, на хлѣбѣ квасномъ, который еще былъ тогда въ употребленіи, потому что іудеи только съ слѣдующаго вечера имѣли начать вкушеніе опрѣсноковъ¹⁾). Но другіе изъ греч. писателей, и кажется съ большею основательностію, полагали, что Иисусъ Христосъ въ послѣдній разъ совсѣмъ не совершалъ іудейской пасхи,—что послѣдняя вечеря Его была прощальною вечерею и вмѣстѣ новою таинственною, а отнюдь не пасхальною, іудейскою²⁾). Изъ евангелія не видно,—разсуждали эти писатели,—никакихъ слѣдовъ присутствія на этой вечери агнца пасхальнаго: горькихъ травъ, опрѣсноковъ; самый образъ совершенія ея Иисусомъ Христомъ не похожъ на празднованіе пасхи, какъ оно заповѣдано у Моисея и совершалось по преданіямъ іудейскимъ. Правда св. Лука говоритъ, что уче-

¹⁾ Нѣкоторые изъ греческихъ писателей, стараясь во что бы то ни стало доказать, что Иисусъ Христосъ установилъ таинство евхаристіи на хлѣбѣ квасномъ, прибѣгали подъ-часъ къ крайностямъ и допускали странности. Такъ, если вѣрить латинянамъ, греки говорили, что еслибъ во время совершенія Иисусомъ Христомъ тайной вечера и не было нигдѣ кваснаго хлѣба, то Иисусъ Христосъ, какъ Богъ Всемогущій, могъ, какъ бы и откуда бы то нибыло, вдругъ предложить, или же и опрѣсноки обратить въ хлѣбъ квасный. А Максимъ Маргуній, епископъ кноярскій (конца XVI и начала XVII вѣка) выдумалъ даже сказку, будто по совершенія Иисусомъ Христомъ законной пасхи на опрѣсновахъ, для совершенія евхаристіи принесенъ былъ (къ-мъ-то и откуда-то) тайно сосудъ съ хлѣбами квасными, покрытый цвѣтами, чтобъ не разсмотрѣлъ Иуда предатель. Hermanni, pag. 184. 185; см. Maxima Biblioth. vet. patrum tom. XXVII, p. 601.

²⁾ Такого мнѣнія были и многіе изъ древнихъ отцевъ и учителей. См. напр. apud Io. Alb. Fabricium, Biblioth. graec. lib. V. cap. 37 § 4. Держался этого мнѣнія и нѣкоторые изъ западныхъ писателей, хотя оно и неблагопріятствовало латинскому ученію объ опрѣсновахъ; каковы напр. Marcus Antonius de Dominis, Nicolaus Toimardus, Bernardus Lamius, Augustinus Calmetus, Hieronymus Vecchietus. Послѣдній за это мнѣніе приговоренъ былъ даже къ тюремному заключенію, а книга, въ которой онъ высказалъ это мнѣніе—къ сожженію. Hermanni, pag. 231, см. 156.

ники приготовили пасху (22, 18), но очень можетъ быть, что они только купили агнца пасхальнаго, опрѣсноковъ, горькихъ травъ и приискали горницу для правдника: въ этомъ смыслѣ и говорятъ Лука: *υποβοαστα пасху*. Закланіе же пасхальнаго агнца и вкушеніе его и опрѣсноковъ имѣло быть еще завтра. Отсюда и объясняются слова Іисуса Христа, сказанныя вначалѣ этой вечера: *желаніемъ возжелѣхъ ясти пасху сію съ вами прежде даже не прииму мукъ; глаголю бо вамъ, яко отсель не имамъ ясти отъ нея, дондеже скончуются во царствіи Божіи* (22, 15, 16); т. е. 1. Христосъ какъ бы такъ говоритъ: «какъ я ни желалъ ѣсть съ вами нынѣшнюю пасху, однакожъ не буду ѣсть ея. Завтра, когда настанетъ время ѣсть ея, меня уже не будетъ съ вами». Послѣ этихъ словъ Онъ беретъ обыкновенный хлѣбъ, какой въ тотъ вечеръ ѣли еще всѣ іудеи, т. е. квасный, и преподаетъ въ немъ новую пасху — тѣло свое, затѣмъ — по вечера — беретъ чашу, также не пасхальную, а обыкновенную, и преподаетъ въ нея кровь свою.

Другое доказательство того, что Іисусъ Христосъ установилъ таинство причащенія на хлѣбѣ квасномъ, греческіе писатели находили въ самомъ названіи этого хлѣба. У трехъ первыхъ евангелистовъ и у апостола Павла, говорящихъ объ установленіи таинства причащенія, хлѣбъ, употребленный Спасителемъ, называется погречески *ἄρτος*; а имя это, — говорили греки, — гдѣ только ни употребляется въ св. Писаніи, всегда и вездѣ означаетъ хлѣбъ поднавшійся, всвясшій, т. е. квасный. Хлѣбъ безквасный въ Писаніи называется или просто опрѣснокомъ — *ἄζυμος*, опрѣсноками *ἄζυμα*, или же и хлѣбомъ, но непременно съ прибавленіемъ прилагательнаго опрѣсночный — *ἄρτος ἄζυμος* ¹⁾.

¹⁾ Убѣжденіе въ томъ, что Іисусъ Христосъ установилъ таинство евхаристіи на хлѣбѣ квасномъ, было такъ сильно у грековъ, что вырази-

Неправда! отвѣчали защитники опрѣсноковъ, и приводили мѣста какъ изъ ветхаго, такъ и новаго заветъ, гдѣ *ἄρτος* со-вѣсьмъ неозначаетъ хлѣба кваснаго. Такъ, напримѣръ, Авраамъ предъ угощеніемъ трехъ странниковъ обѣщаетъ принести имъ *хлѣбы ἄρτων да ядятъ*, а потомъ приказываетъ Саррѣ уско-рять угощеніемъ и испечь имъ *потребники*—*ἐπιχρῆστας*. Хлѣбы предложенія въ ветхомъ и новомъ заветѣ называются *ἄρτοι* *προδότησος*, а они, безъ сомнѣнія, были прѣсные (Лев. 2, 11). О маннѣ исавомовѣецъ говоритъ: *хлѣбъ небесный даде мнѣ, хлѣбъ ангельскій яде человекъ*: въ обоихъ случаяхъ манна называется по гречески *ἄρτος*. Иисусъ Христосъ по воскресеніи своемъ преломилъ въ Еммаусѣ хлѣбъ предъ двумя учениками, и повсталъ имъ въ этомъ преломленіи хлѣба. Это было на вто-рой или третій день іудейской пасхи, когда по всей іудеѣ упо-треблялись одни опрѣсноки; а между тѣмъ хлѣбъ этотъ у еван-гелиста называется *ἄρτος* ¹⁾, и т. д. Итакъ, заключали латин-скіе полемисты, если хлѣбъ, употребленный Спасителемъ на послѣдней вечери, называется *ἄρτος*, то отсюда не слѣдуетъ необходимо, что этотъ хлѣбъ былъ квасный.

лось, такъ сказать, въ наглядномъ памятникѣ этого святѣйшаго учрежденія. Если вѣрить Георгію митрополиту корцирскому (XIII в.), въ Константино-поль, ἐν τῷ οὐκ οὐφουλακείῳ τοῦ μεγάλου παλατίου былъ золотой со-судъ, украшенный драгоцѣнными камнями, въ которомъ хранилась часть хлѣба, собственноручно освященнаго Спасителемъ на тайной вечери. На сосудѣ была такая надпись: *ἐνθάδε κείται ὁ θεὸς ἄρτος, ἐν ᾧ Χριστὸς τοῖς μαθηταῖς ἐν τῇ ἄρᾳ τοῦ θείου διένειμεν, ἐπιπὼν λέγετε, φάγετε τούτο ἐς τὸ σῶμα μου*. Драгоцѣнную святыню эту видѣли и нѣкоторые латинскіе епископы, по взятіи Константинополя крестоносцами, и хотѣли было скрыть ее, но Богъ не позволилъ.

Левъ Аллаций смѣется надъ этою выдумкою грековъ. *Hermanni, pag. 186, 187.*

¹⁾ Митрофанъ Критупулъ несправедливо, кажется, замѣчаетъ противъ этого, что Еммаусъ былъ деревня языческая, а не іудейская. *Confes. eccles. orientalis, cap. IX.*

Отъ установителя таинства, Иисуса Христа, полемисты обращались за рѣшеніемъ спорнаго вопроса къ Его апостоламъ и вообще ко всей древней церкви. Греки большею частію утверждали, что какъ Иисусъ Христосъ установилъ таинство евхаристіи на квасномъ хлѣбѣ, такъ и апостолы и вся древняя христіанская церковь всегда совершали его также на квасномъ хлѣбѣ: на опрѣсновахъ совершали это таинство только еретики, — евіониты, аполиннаристы ¹⁾ и армяне. Латинская церковь также совершала это таинство на квасномъ хлѣбѣ, и только въ позднѣйшее сравнительно время отступила отъ этого древняго обычая, введши у себя опрѣсноки. Когда именно это случилось, — греки думали объ этомъ различно, одни относили начало этого отступленія къ VI-му вѣку, другіе — ко временамъ Карла Великаго, иные ко временамъ Фотія; но всѣ были согласны въ томъ, что опрѣсноки — отступленіе отъ древняго обычая и нововведеніе. Латиняне напротивъ утверждали, что какъ Иисусъ Христосъ установилъ таинство евхаристіи на опрѣсновахъ, такъ на опрѣсновахъ же совершали его всегда и апостолы и вся древняя церковь. Положеніе это они подтверждали слѣд. соображеніями. Апостолы въ такомъ важномъ дѣлѣ, какъ совершеніе таинства евхаристіи, не могли отступить ни на шагъ отъ примѣра и заповѣди своего Учителя; а отъ примѣра апостоловъ, не могла отступить церковь, особенно римская, основанная первымъ изъ апостоловъ, и строгая хранительница всѣхъ вообще апостольскихъ преданій. Что касается того, что въ древней церкви вѣрующіе приносили къ алтарю общинственный хлѣбъ, употреблявшійся въ домашнемъ быту, и что въ этихъ приношеніяхъ и освящались дары евхаристіи, и устраивались вечера любви, и вообще снабждаемы были нуждавшіеся; то этотъ фактъ, ничего не говоритъ еще въ пользу кваснаго хлѣба.

¹⁾ Аполиннаристы не употребляли опрѣсноковъ въ евхаристіи; почему греки обвиняли ихъ въ этомъ — мы увидимъ ниже.

Прѣсный хлѣбъ былъ въ то время самымъ обыкновеннымъ и употребительнымъ у людей бѣдныхъ, какими и были почти всѣ первенствующіе христіане: его-то они и приносили къ алтарю, его освящали и отъ него причащались. Даже если допустить, какъ утверждаютъ нѣкоторые, что обыкновеннымъ общеупотребительнымъ въ то время былъ хлѣбъ квасный, то и это еще не будетъ говорить рѣшительно противъ опрѣснокъ. Известно, что изъ разнообразныхъ приношеній древней церкви одни употреблялись на вечера любви и на другія нужды вѣрующахъ, а другія—собственно для освященія въ таинствахъ евхаристіи. Въ числѣ первыхъ были и медь, и молоко, и разные плоды и овощи; здѣсь же былъ и хлѣбъ квасный: но для освященія въ евхаристіи и причащенія вѣрныхъ приносился только хлѣбъ прѣсный и еще вино... Наконецъ употребленіе опрѣснокъ въ древней церкви, по словамъ латинянъ, доказывается еще свидѣтельствами многихъ древнихъ отцевъ и соборовъ, начиная съ свидѣтельства св. Епифанія Кипрскаго ¹⁾. Сама греческая

¹⁾ Замѣчательно это свидѣтельство: на него ссылались не только защитники, но и противники постоянного употребленія опрѣснокъ въ евхаристіи. Въ книгѣ о ересьяхъ (haeres. XXX, n. 16) св. Епифаній пишетъ объ евіонитахъ: *Μυστήρια τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἄζύμων καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δὲ ὕδατος μόνου* т. е. «таинства совершаютъ, по подражанію святымъ въ церкви, отъ года въ годъ на опрѣснокахъ, а другую часть таинства на одной водѣ». Здѣсь, очевидно, нестрого-опредѣленно выраженіе *κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*—по подражанію святымъ въ церкви. Защитники постоянного употребленія опрѣснокъ, относя это выраженіе къ слову *διὰ ἄζύμων*—на опрѣснокахъ, выводятъ отсюда, что употребленіе опрѣснокъ было общимъ обычаемъ въ церкви, которому старались подражать и еретики евіониты. Но если такъ, то *κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων* нужно относить и къ другимъ словамъ Епифанія—*ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν, δὲ ὕδατος μόνου*, и так. обр. выводить отсюда, что въ древней церкви евхаристія совершалась и одинъ разъ въ годъ (что, ка-

рковъ первоначально на опрѣснокѣхъ совершала евхаристію, только съ тѣхъ поръ, какъ евіониты стали утверждать безусловную необходимость ихъ въ этомъ таинствѣ, она ввела у себя, въ противодѣйствіе этимъ еретикамъ, хлѣбъ квасный ¹⁾. Эти доказательства постоянного употребленія опрѣснокѣвъ въ древней церкви были такъ слабы и мало основательны, что обрѣсѣннѣе изъ самихъ же латинянъ не могли согласиться съ ними и не согласиться съ греками относительно позднѣйшаго появленія опрѣснокѣвъ въ церкви, и такимъ образомъ по этому вопросу завязался споръ уже не между греками и латинянами, а между самими латинянами. Яковъ Сирмондъ, а за нимъ и нѣкоторые другіе, доказывали, что до позднѣйшаго времени, даже до X вѣка, и въ церкви греческой, и въ церкви римской употреблялся въ евхаристіи одинъ хлѣбъ квасный. Хотя Иисусъ Христосъ установилъ это таинство на опрѣснокѣхъ, потому что въ то время была пасха іудейская; но апостолы, совершая это таинство въ Его воспоминаніе, не имѣли не только нужды, но и возможности удержать въ немъ опрѣснокѣ. Опрѣснокѣ вѣшались іудеями одну только недѣлю въ

жется, означаютъ слова «отъ года въ годъ») и на одной водѣ (т. е. безъ вина), чего не хотятъ и сами защитники опрѣснокѣвъ. Итакъ нельзя не согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ, которые хτὰ μίτησιν τῶν ἁγίωνъ относятъ къ μυστήριον τῆς εὐχαριστίας, и въ этихъ словахъ Епифаній видитъ указаніе его на отступленіе евіонитовъ отъ общаго обычая церкви; т. е. думаютъ, что Епифаній хотѣлъ сказать этимъ только то, что евіониты стараются подражать церкви и въ совершеніи таинства евхаристіи, только совершаютъ его не по церковному, а по своему.—Таковы же, какъ Епифаніево, и даже еще болѣе неопредѣленны, а нѣкоторыя и положительно подложны—свидѣтельства папы Александра I (II в.), 16-го толедскаго собора (VII в.) и другія, приводимыя латинянами въ доказательство постоянного употребленія опрѣснокѣвъ въ древней церкви.

¹⁾ Постоянное употребленіе опрѣснокѣвъ въ древней церкви доказывали: кардиналъ Гумбертъ, Тома Аквинатъ, Бароніи, Io. Ciampinus, Io. Mabillonius и многіе другіе.

годъ; во все же остальное время обыкновеннымъ хлѣбомъ и у нихъ, не говоря уже о язычникахъ, былъ хлѣбъ квасный: а евхаристія совершалась почти ежедневно и на хлѣбъ обыкновеннымъ, приносимомъ вѣрующими. На этотъ именно хлѣбъ и указываютъ Дѣян. 2, 42; 20, 7; 1 Кор. 11, 27 и вообще всѣ свидѣтельства древности, называющія этотъ хлѣбъ *panis usitatus*, а самую евхаристию—*fermentum*.—Наконецъ, какъ во всѣхъ почти подобныхъ спорахъ, явились и въ этомъ спорѣ избравшіе такъ-называемый средній путь: такіе срединники были и изъ латинянъ и изъ грековъ, и высказали много разнообразныхъ мнѣній по этому вопросу. Такъ Петръ антиохійскій (XI в.) допускалъ, что въ римской церкви, дѣйствительно, въ самомъ началѣ могли употребляться опрѣсноки въ евхаристіи—по причинѣ множества жившихъ въ Римѣ іудеевъ; но этотъ обычай, говорилъ онъ, былъ скоро отмѣненъ, вмѣстѣ съ другими іудейскими обычаями, самими же апостолами. Нѣкто латинянь *Nicolaus Comnenus* ¹⁾ полагалъ, что апостоль Петръ удержалъ въ Римѣ опрѣсноки, а Павелъ, учитель языковъ и противникъ іудейства, ввелъ въ греческихъ церквахъ хлѣбъ квасный. Иные думали, что до появленія ереси евіонитовъ и въ церкви римской и въ церкви греческой употреблялись опрѣсноки; потомъ, въ противодѣйствіе этимъ еретикамъ, введенъ былъ въ церкви хлѣбъ квасный: греческая церковь отселѣ и удержала у себя навсегда этотъ хлѣбъ, а латинская, когда утихла евіонитская ересь, опять возвратилась къ прежнему обычаю и возобновила употребленіе опрѣсноковъ ²⁾. Грекъ Θεόδωρος Προδρομοςъ полагалъ, что до ереси евіонитовъ греческая церковь безразлично употребляла и хлѣбъ квасный и опрѣ-

¹⁾ Praenotion. Mystagog. Patavii, 1697. Resp. III, sect. V, § 5, pag. 174.

²⁾ Samuel Basnagius; неизвѣстный авторъ греч. сочиненія *Ἱερά ἀπλοθῆκη*, приводимый apud Nicolaum Comnenum, loc. supra cit.

юки ¹⁾; а нѣкоторые, наконецъ, утверждали, что не до ереси только, но и послѣ ереси евіонитовъ, и не одна только церковь греческая, но и латинская безразлично употребляли то хлѣбъ квасный, то хлѣбъ прѣсный, и притомъ латинская чаще употребляла хлѣбъ квасный, чѣмъ прѣсный ²⁾.

Сошедшись, хоть нѣсколько, относительно практики древней церкви по спорному вопросу, полемисты наши опять разошлись рѣшительно, когда вопросъ объ опрѣсновахъ и квасномъ хлѣбѣ поставили еще такимъ образомъ: какъ учить вообще свѣщ. Писаніе о томъ и другомъ хлѣбѣ, и что такое тотъ и другой хлѣбъ самъ въ себѣ? Понятное дѣло, что въ рѣшеніи такъ поставленнаго вопроса нельзя уже было обойтись безъ аллегорій, натяжекъ и насилуваній прямого смысла св. текста, безъ разныхъ искусственныхъ сближеній и сопоставленій. При этомъ каждая сторона черезъ чуръ уже превозносила свой хлѣбъ и унижала чужой. Опрѣсноваки явились у іудеевъ предъ изшествіемъ ихъ изъ Египта,—разсуждали греки,—они установлены были Моисеемъ въ воспоминаніе тяжелой работы евреевъ въ Египтѣ и суть, поэтому, символы страданія и скорби, *хлѣбы озлобленія* (Второз. 16, 3). Поэтому они не могутъ служить веществомъ для нашей новой пасхи, которая—вся радость, вся—веселіе; время и значеніе ихъ прошло; они и воспоминанія о Господѣ не даютъ, и не возвѣщаютъ смерти Его... Соль же и квасность употреблены Иисусомъ Христомъ какъ сравненія высшихъ таинъ царствія. *Вы есте соль земли; имѣйте соль въ себѣ... Подобно есть царствіе небесное квасу, его же взявши жена скры*

¹⁾ Замѣч. на правила апостольскія. См. Hermanni, pag. 15.

²⁾ Іоаннъ Бона, Августинъ Калметъ и др.; изъ грековъ Никита, архіепископъ Никомидійскій, лично диспутировавшій по вопросу объ опрѣсновахъ и квасномъ хлѣбѣ съ Петромъ Гавелбергскимъ, въ XII в.

въ трехъ мѣрахъ муки. Жена, мѣнающая забваску въ ну, означаетъ церковь; три мѣры, означаютъ Отца, Сына и Духа, и проч. Другимъ важнѣйшимъ свидѣтельствомъ въ пользу кваснаго хлѣба греческимъ полемистамъ казалось то мѣсто книги Бытія, въ которомъ описывается встрѣча Авраама Мелхиседекомъ. Мелхиседекъ—образъ Сына Божія, Иисусъ Христосъ есть іерей во вѣку по чину Мелхиседекову... Но Мелхиседекъ принесъ Аврааму хлѣбъ (разумѣется квасный) и вино: эти хлѣбъ и вино были предъизображеніемъ того хлѣба и вина на которомъ и Христосъ совершилъ свое таинство. Слѣдственно, таинство это и первоначально не могло, и теперь не можетъ быть совершаемо иначе, какъ только на квасномъ хлѣбѣ. Латинскіе полемисты, съ своей стороны, представили грекамъ, что въ свящ. Писаніи, за исключеніемъ одного только мѣста, въ которомъ царствіе небесное уподобляется забваскѣ нигдѣ не говорится о ней въ добромъ смыслѣ и значеніи, тогда какъ объ опрѣсновахъ всегда говорится въ добромъ смыслѣ. Безквасіе всегда есть символъ чистоты и истины. Спаситель напр., внушалъ своимъ ученикамъ *блужайте отъ кваса фарисейска, т. е. лицемерія*. Ап. Павелъ пишетъ къ коринтянамъ: *не вѣстѣ ли, яко малъ квасъ все смѣшеніе тлѣтъ? Очистите убо ветхій квасъ, да будете ново смѣшени, якоже есте безквасни... Тѣмже да празднуемъ не въ квасѣ ветшѣ, ни въ квасѣ злобы и лукавства, но въ безкваси чистоты и истины.*

Послѣ того, что мы знаемъ объ опрѣсновахъ и квасномъ хлѣбѣ, продолжали греки, причащаться теперь опрѣсновамъ

¹⁾ Кстати замѣтить здѣсь, что въ греческомъ текстѣ это выраженіе апостола читается такъ: малъ квасъ все смѣшеніе *κωσμιτῆς*—*сумой*, а в Вульгатѣ—малъ квасъ все смѣшеніе *conspirit*—*портитъ, тлѣтъ*. Греки упрекали латинянъ, будто они намѣренно исказили это слово апостола, чтобъ увязать хлѣбъ квасный и возвысить свои опрѣсновки.

значить приступать къ іудейской трапезѣ, находится подъ свѣтлостью закона, а не во свѣтѣ благодати; и Христосъ такимъ христіанамъ *ничтоже пользуетъ*, какъ говоритъ апостоль. Притомъ же, соблюдающіе одно изъ завоновъ должны, по настоящему, соблюдать и весь законъ: странно, поэтому, почему эти опрѣсночившіе еще не обрѣзываются... Въ такомъ случаѣ они были бы, по крайней мѣрѣ, послѣдовательнѣе, вѣрише самими себѣ; а то теперь они—ни настоящіе іудеи, ни христіане, но подобны леопарду, у котораго шерсть, какъ говоритъ Василій Великій, ни совершенно бѣла, ни совершенно черна.—Латиняне противъ этого доказывали, что они не іудеи, проводя подробную параллель между іудейскимъ употребленіемъ опрѣсночковъ и своимъ собственнымъ и показывая, что между тѣмъ и другимъ нѣтъ ничего общаго. Но—прибавляли они—если въ ветхомъ завѣтѣ, по особенному совѣту воли Божіей, квасъ въ извѣстныхъ времена изымался изъ всей Іудеи и народу Божію вообще заповѣдано было приносить Богу приношенія безквасныя; то, безъ всякаго сомнѣнія, также самому Богу угодно было изъять всякій квасъ и изъ жертвоприношенія тѣла Христова, какъ негодный для этого великаго таинства.

Наконецъ, полемисты наши разсматривали достоинства и недостатки того и другаго хлѣба въ самомъ себѣ, думая въ самой природѣ того или другаго изъ нихъ найти основанія для его годности или негодности въ таинствѣ причащенія. Уже самое названіе греческаго хлѣба, разсуждали греки, говорить въ его пользу. ἄρτος такъ называется или потому, что онъ ἄρτος, т. е. совершенный, которому не недостаетъ ничего нужнаго для совершенства, ни соли, ни кваса; или потому, что онъ ἄρσις и ἄρσις—*возвышаетъ и возвышается*, т. е. питаетъ, возвышаетъ, поднимаетъ, укрѣпляетъ человѣка, самъ предварительно поднявшись и возвысившись отъ соли и кваса. Бвасный хлѣбъ наилучшимъ образомъ соотвѣтствуетъ таинству

плоти Христовой. Смѣшеніе кваса и муки превосходно изображает Христа—Бога и человѣка: Слово облеклось плотію подобно тому, какъ квасъ смѣшивается съ мукою... Закваска есть жизнь и душа хлѣба, и хлѣбъ квасный изображает живую, отъ всякаго прираженія смерти свободную, плоть Христову. Тѣло Христово единосущно нашему, поэтому должно быть живымъ тѣломъ, какъ и наше. Но хлѣбъ евхаристіи имѣетъ свою жизнь и теплоту отъ закваски. По апостолу Іоанну, *тріе суть свидѣтельствующіи на землі: духъ, вода и кровь*, и эти тріе—въ одномъ, именно въ тѣлѣ Христовомъ. При распятіи изъ него истекла вода и кровь, но духъ остался въ немъ. Это обожествленное тѣло и подается намъ въ евхаристіи, содержащей притомъ въ себѣ и истекшую изъ него кровь и воду. Теплота, или духъ, вода и кровь, тѣснѣйшимъ образомъ соединены здѣсь между собою, и вкушая квасный хлѣбъ евхаристіи, мы такимъ образомъ вкушаемъ *живую* плоть Христову... Закваска измѣняетъ всю массу муки: такъ Христость, соединяясь съ нами тѣснѣйшимъ союзомъ чрезъ освященный хлѣбъ, совершенно измѣняетъ насъ, проникаетъ, умагчаетъ, наполаетъ божественнымъ Духомъ души наши, дабы, подобно тому какъ таинственный оный хлѣбъ приправленъ солью и квасомъ, и мы, по заповѣди верховнаго Учителя нашего, были *солью земли и квасомъ царствія небснаго*. Въ квасномъ хлѣбѣ три элемента: мука, квасъ и вода; такъ и во Христѣ—истинномъ хлѣбѣ животномъ—божество, душа человѣческая и тѣло, или же три оныя свидѣтельствующія на землі—*духъ, вода и кровь*. Кромѣ того, пасха наша Христость есть радость и веселіе: эту радость и веселіе наилучшимъ образомъ выражаетъ хлѣбъ квасный. Самъ поднявшійся и возвысившійся, хлѣбъ этотъ, будучи освященъ, поднимаетъ и возвышаетъ горѣ сердца вкушающихъ отъ него. Христіанскія торжества, красуясь этимъ истиннымъ хлѣбомъ радости (а не

печальными опрѣсноками іудейскими), души поверженныя долѹ поднимають, слабыя укрѣпляютъ, сокрушенныя исцѣляютъ, питають, сохраняють, подобно тому какъ хлѣбъ квасный питаетъ, укрѣпляетъ, поддерживаетъ тѣло, или какъ закваска проникаетъ, расширяетъ и поднимаетъ ту массу, къ которой примѣшивается. Что же общаго съ этимъ имѣютъ латинскіе опрѣсноки? Опрѣснокъ не есть хлѣбъ, онъ не достоинъ имени хлѣба; онъ не имѣетъ ни соли, ни кваса, и потому ничѣмъ не отличается отъ бездушнаго камня, отъ куска сухой глины. Какое же отношеніе, какая связь этой мертвой массы съ живою плотію Богочеловѣка? Приносящіе опрѣсноки совершаютъ мертвую жертву, приносятъ и вкушаютъ мертвую плоть. Такимъ образомъ они впадаютъ въ заблужденіе Аполлинарія, еретичествовавшего, что Сынъ Божій принялъ отъ Дѣвы плоть безъ души и разума. Эту-то *мертвую плоть* Христову и изображаютъ собою латинскіе опрѣсники, лишеныя кваса—какъ бы души, и соли—какъ бы ума ¹⁾).

Латиняне, хоть и называли грековъ манихеями за то, что они приписывали квасному хлѣбу такую живую и живительную силу, не могли однакожъ удержаться, чтобы съ своей стороны не восхвалить опрѣсноковъ и не унижить греческаго артоса. Опрѣснокъ имѣетъ несравненное превосходство предъ артосомъ,—разсуждали они: по своей простотѣ, несложности и чистотѣ онъ всего лучше изображаетъ чистѣйшую, чуждую всякой закваски грѣха, плоть Богочеловѣка. Опрѣснокъ готовится изъ грана муки и чистѣйшей воды посредствомъ огня:

¹⁾ Отсюда, изъ этого самими греками придуманнаго соотношенія между ересью Аполлинарія и освященіемъ опрѣсноковъ въ евхаристіи, и вышло упомянутое выше обвиненіе аполлинаристовъ. Позднѣйшіе греч. писатели (напр. Митрофанъ Критопулъ) приняли за фактъ историческій то, что древнѣйшіе говорили въ иномъ смыслѣ, и стали утверждать, что Аполлинарій и его послѣдователи совершали таинство евхаристіи на опрѣснокахъ.

такъ сложилось и естество Богочеловѣка во утробѣ Маріи. Грань муки, безъ всякой примѣсы закваски, уподобляется плоти, которую Христось воспріялъ отъ Дѣвы безъ всякой примѣсы мужескаго искуса; въ эту плоть, какъ вода въ муку, вливается чистѣйшая душа; ту и другую субстанцію воспріяло Слово Божіе, и при посредствѣ теплоты своего божества, какъ бы при посредствѣ огня, соединило въ одномъ своемъ лицѣ. Что же касается кваснаго хлѣба, то, во первыхъ, изъ чего состоитъ эта закваска, которую такъ превозносятъ греки? Гумбертъ химически разбираетъ тѣ элементы, изъ которыхъ составляются дрожжи, чтобъ доказать, что въ нихъ много разныхъ нечистотъ. Въ вторыхъ, какъ пріобрѣтается, откуда берется гребками этотъ квасный хлѣбъ? Они покупаютъ его готовымъ у всякаго встрѣчнаго, мужчина ли то будетъ или женщина,—покупаютъ его даже въ общихъ торговыхъ лавкахъ, и оттуда прямо приносятъ къ трапезѣ Господней. Нечего и говорить уже, конечно, что этого хлѣба нхъ касаются иногда руки свѣрныя и нечистыя. То ли дѣло нашъ опрѣснокъ? Мы принимаемъ его для освященія не иначе, какъ послѣ того уже, когда діаконы съ иподіаконами, или же и сами священники, облаченные въ свящ. одежды, окропивъ, изнесутъ его изъ ризницы съ пѣніемъ псалмовъ. Наконецъ, непонятно, какимъ образомъ, какъ говорятъ греки,—закваска или квась, животворитъ тѣло Христово, а хлѣбъ безквасный дѣлаетъ тѣло Христово мертвымъ, бездушнымъ. Положимъ можно еще въ извѣстной мѣрѣ допустить, что квась есть какъ бы душа хлѣба; но когда хлѣбъ этотъ измѣняется въ тѣло Христово,—ужели и тогда квась остается его душою? Или эта душа превращается теперь въ душу Христову? Или Христось свою душу оставляетъ, а принимаетъ душу хлѣба? Да и что это вообще за душа тѣла Христова? Развѣ то, что Христось преломилъ и подалъ апостоламъ своимъ, Онъ назвалъ душою, а не тѣломъ своимъ?

Развѣ душа можетъ быть преломляема и свѣдасма? Какое евангеліе научило васъ (т. е. грековъ) этому? Кто изъ апостоловъ училъ объ этомъ животвореніи тѣла Христова за васкою? Только манихеи и оригенисты могутъ проповѣдывать такіа вещи!')

Такимъ образомъ, кромѣ несогласія съ священнымъ Писаніемъ и предавіемъ, греки въ употребленіи латинянами опрѣсноровъ находили еще жидовство и аполиннаризмъ, а латиняне въ употребленіи греками кваснаго хлѣба открыли манихейство и оригенизмъ. Но и это не все еще. Нѣкоторые изъ грековъ, въ пылу увлеченія, употребленіе опрѣсноровъ называли прямо учрежденіемъ явическимъ и жертвопринощеніемъ демонскимъ²⁾, а латинянь не только именовали *азимитами*, но даже болѣе, говорили, что они *ὁ χριστός ἐστὶν ἀλλ' ἄζωμος ἐστὶν* (Максимъ Маргуній). Съ своей стороны латиняне прозвали грековъ еретиками *прозимитами* и *ферментаріями*, и нѣкоторые изъ нихъ (напр. Белларминъ) доказывали не преимущество уже только, а положительную необходимость опрѣсноровъ въ евхаристіи, называя этотъ свой обычай особеннымъ пунктомъ ученія христіанскаго и каеолическимъ догматомъ. Кромѣ того, если вѣрять греческимъ историкамъ, — латиняне, по взятіи Константинополя въ 1204 году, повергали на землю, топтали ногами, бросали въ мѣста нечистыя греческіе св. дары евхаристіи. Такимъ образомъ въ концѣ концовъ оказалось, что ни греки у латинянь, ни латиняне у грековъ не признавали истиннымъ и дѣйствительнымъ таинства евхаристіи. На флорентин-

1) Apud Cornelliium Will, p. 257, 258.

2) Были даже мученики за это ложное убѣжденіе. По свидѣтельству неизвѣстнаго автора *Tractatus contra errores graecorum* (помѣщ. въ XXVII томѣ *maximae Bibliothecae vet. patrum*, стран. 590—618), въ его время (XIII в.) сожжено было живыми 12 греч. монаховъ (кажется въ Кипрѣ): *dicebant enim praedicti monachi sacramentum latinorum futurum esse et non sacramentum, et quod sacrificantes vel sumentes ex eo more gentilium daemoniis immolarent*. Max. Bibl. tom. XXVII, p. 600, см. Hermannii pag. 368.

скомъ соборѣ спорящіе согласились было признавать дѣйствительнымъ и истиннымъ таинство евхаристіи, будетъ ли оно совершенно на хлѣбѣ квасномъ или прѣсномъ; но это согласіе такъ и осталось только на словахъ. Въ тотъ же самый день, когда торжественно прочтенъ былъ въ церкви Флорентійской актъ соединенія или уніи грековъ съ латинянами, ни одинъ епископъ греческій, не смотря на желаніе папы, не хотѣлъ священнодѣйствовать вмѣстѣ съ латинянами и никто изъ грековъ не пріобщился отъ опрѣсноковъ; а на другой день послѣ этого папа даже не позволилъ присоединеннымъ грекамъ торжественно совершить свою литургію во Флоренціи.¹⁾ Строгое раздѣленіе въ этомъ отношеніи существуетъ между греческою и латинскою церковію и до нашихъ дней²⁾.

Что сказать вообще объ этомъ знаменитомъ спорѣ грековъ съ латинянами и латинянъ съ греками?—Много лишняго, невѣрнаго, натянутого, преувеличеннаго, даже фанатическаго высказано и обнаружено въ этомъ спорѣ и съ той и съ другой стороны; но преимущество исторической правды—всегда на сторонѣ грековъ, а не латинянъ.

Архим. Августинъ.

¹⁾ Исторія Флорентійскаго собора, Москва, 1847. стр. 175, 176.

²⁾ Подчасъ проявляется и старый фанатизмъ при этомъ. Такъ уже въ наши дни одинъ австрійскій проповѣдникъ—католикъ публично, съ церковной кафедры, возвѣстилъ: in eucharistia schismaticorum (т. е. православныхъ) ipse diabolus sedet, и оправдывалъ это изреченіе новѣйшимъ богословіемъ іезуита Перроне, одобреннымъ въ Римѣ. См. Труды кievской дух. акад., 1867, т. 4, стр. 325.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ХРИСТИАНСКАГО ЧТЕНІЯ ВЪ 1871 ГОДУ.

Издаваемый съ 1821 года С.-Петербургскою духовною Академіею журналъ «Христіанское Чтеніе» будетъ выходить и въ будущемъ 1871 году книгами отъ 10 до 12 и болѣе листовъ каждый мѣсяць, не считая въ томъ числѣ приложеній и «протоколовъ засѣданій академическаго Совѣта». Переводъ священныхъ книгъ ветхаго завѣта съ еврейскаго на русскій языкъ, собраніе символовъ и вѣроизложеній Православной Церкви отъ временъ апостольскихъ до нашихъ дней, съ ученымъ разборомъ ихъ текста, обстоятельствъ происхожденія и догматической важности, профессора *И. В. Чельцова*; окончаніе сочиненія покойнаго преосвященнаго Филарета: *св. подвижницы восточной церкви*, — и перевода *каноническаго права* Православной Церкви, составленнаго митрополитомъ православныхъ румынъ Андреемъ фонъ-Шагуна; опыты *самостоятельныхъ изслѣдованій* по всѣмъ отраслямъ богословскихъ наукъ, *заграничныя корреспонденціи*, статьи *библіографическаго* содержанія и проч. составляютъ программу Христіанскаго Чтенія и на наступающей 1871 годъ.

Сверхъ того редація надѣется въ каждой книгѣ Христіанскаго Чтенія наступающаго года предлагать читателямъ

Современное Обзорніе текущихъ событій, относящихся къ жизни Церкви, и отъ времени до времени помѣщать въ особыхъ приложеніяхъ *неизданные памятники древне-русской письменности* изъ принадлежащихъ академической бібліотекѣ рукописей.

Въ послѣдней книгѣ «Христіанскаго Чтенія», будетъ помѣщенъ подробный систематическій указатель всѣхъ статей напечатанныхъ въ журналѣ съ 1821 по 1871 годъ включительно.

Подписная цѣна за годовое изданіе: въ С.-Петербургѣ, безъ доставки на домъ 6 р., съ доставкою и пересылкою во всѣ губерніи 6 р. 60 к. Въ видахъ облегченія подписчиковъ, редакція, по примѣру прошедшихъ годовъ, допускаетъ рассрочку уплаты за журналъ по полугодно,—за ручательствомъ, впрочемъ, лицъ и мѣстъ начальственныхъ.

ВЪ РЕДАКЦИИ ПРОДАЮТСЯ:

1) «Христіанское Чтеніе» за 1822, 1823, 1824, 1826, 1827, 1833, 1836, 1839, 1840, 1843, 1844, 1845, 1846 и 1847 годы. Цѣна за экземпляръ каждаго изъ этихъ годовъ, вмѣсто прежней (5 р. безъ пересылки, съ пересылкою 6 р.) назначается 3 р. безъ пересылки, и 4 р. съ пересылкою. Выписывающіе журналъ за всѣ исчисленные годы (всего за 14 годовъ) одновременно, пользуются уступкою 50%, т. е. платятъ по 1 р. 50 к. за годовый экземпляръ (12 книгъ), безъ пересылки, за которую нужно прилагать на 5 фунтовъ для каждаго годоваго экземпляра.

2) «Христіанское Чтеніе» за 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1853, 1854, 1855, 1856, 1857, 1858, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863, 1864, 1865, 1866, 1867, 1868 и 1870 годы. Цѣна за экземпляръ каждаго года 6 р. безъ пересылки, и 6 р. 60 к. съ пересылкою:

3) *Бесѣды иже во святыхъ отца нашего Іоанна Златоустаго*, въ русскомъ переводѣ, напечатанныя въ Христіанскомъ Читеніи за равныя годы, можно получать и отдѣльными книгами, по слѣдующимъ цѣнамъ:

Бесѣды на псалмы, два тома. Цѣна 3 р. на пересылку за 2 ф.

Бесѣды къ антиохійскому народу. Цѣна 2 р. на пересылку за 2 ф.

Бесѣды на разныя мѣста св. Писанія, три тома; цѣна 1 р. 50 к., на пересылку за 6 ф. Каждый томъ отдѣльно по 4 р. 50 к., на пересылку за 2 ф.

Бесѣды и слова на разные случаи, два тома. Цѣна 3 р. на перес. за 2 ф.

Бесѣды на евангеліе отъ Іоанна, два тома. Цѣна 2 р., съ перес. 2 р. 50 к.

Бесѣды на 1 е посл. св. апостола Павла къ Коринѳянамъ, два тома. Цѣна 1 р. 50 к., съ пересылкой 2 р.

4) *Письма св. Іоанна Златоуста къ разнымъ лицамъ*, цѣна 1 р., на пересылку за 2 ф.

5) *Церковная исторія Евсевія Памфила*. Цѣна 2 р., на пересылку за 2 ф.

6) *Письма преп. Θεодора Студита*, два тома. Цѣна 2 р. 50 к., на пересылку за 4 ф. Отдѣльно 1 томъ—1 р., и на перес. за 2 ф., 2-й—1 р. 50 к., и на пересылку за 2 ф.

Редакція проситъ гг. иногородныхъ подписчиковъ адресовать свои требованія прямо и исключительно «въ редакцію Христіанскаго Читенія при С.-Петербургской Духовной Академіи», съ точнымъ обозначеніемъ губерніи, уѣзда, города или почтовой конторы, въ которую слѣдуетъ доставлять журналъ, званія, имени, отчества и фамиліи подписчика.

— IV —

1871 ГОДЪ.

(ГОДЪ ВТОРОЙ)

„РУССКАЯ ЛѢТОПИСЬ“

ГАЗЕТА

ПОЛИТИЧЕСКАЯ и ЛИТЕРАТУРНАЯ

52 №№ ВЪ ГОДЪ

(ИЗДАНИЕ БЕЗЦЕНЗУРНОЕ)

Выходитъ въ Москвѣ одинъ разъ въ недѣлю, по слѣдующей программѣ: 1. Внутреннее обозрѣніе. 2. Политическое обозрѣніе. 3. Статьи по вопросамъ внутренней жизни и внѣшней политики. 4. Отдѣлъ педагогической. 5. Внутренняя и иностранная корреспонденція. 6. Судебная хроника. 7. Библиографія. 8. Новые законы. 9. Фельетонъ.

Каждый выпускъ газеты включаетъ въ себѣ не менѣе 20 страницъ in 4°.

Подписная цѣна съ пересылкою въ годъ—шесть рублей, а въ полгода три рубля пятьдесятъ копѣекъ.

Иногородные надписываютъ свои требованія: въ Москву, въ контору редакціи «Русской лѣтописи» при типографіи А. И. Мамонтова и Ко.

Редакторъ-издатель М. Щепкинъ.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ И ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ
ТОЛЬКО ЧТО ОТПЕЧАТАННАЯ КНИГА:

«Опытъ Исторіи библейской женщины» Прот. К. Л. Кустодіева. С. Петербургъ. 1870 г. Ц. 1 р., съ пересылкою 1 р. 20 к.; на лучшей бумагѣ 1 р. 20 к., съ перес. 1 р. 40 коп.

Складъ книги у *С. А. Никольскаго* (С.-Петербургъ, Большая Садовая, противъ Юсунова сада, д. *Кужанова*, квар. № 18), къ которому и благоволятъ адресоваться гг. книгопродавцы.

Выписывающіе книгу отъ *С. А. Никольскаго*, вмѣсто мелкихъ денегъ, могутъ посылать почтовыя марки и при требованіи не менѣе 10 экз. за пересылку ничего не прилагаютъ.

О ПРОДОЛЖЕНІИ ВЪ 1871 ГОДУ ИЗДАНІЯ:

ДУХОВНАГО ЖУРНАЛА

„СТРАННИКЪ,“

Г А З Е Т Ы

„СОВРЕМЕННЫЙ ЛИСТОКЪ“

И НАРОДНОЙ ГАЗЕТЫ

„МІРСКОЕ СЛОВО.“

При Господнемъ содѣйствіи, съ благословенія святѣйшаго Синода, уже около одиннадцати лѣтъ подвизаясь на избранномъ нами поприщѣ періодической духовно-литературной дѣятельности, мы рѣшились и въ будущемъ 1871 г. продолжать изданіе своего духовнаго журнала «Странникъ»—въ томъ же духѣ и направленіи.

Надѣмся на милость Божию, что извѣстное читателямъ наше усердіе въ общему благу и общее сочувствіе къ нашему посильному во Христвъ дѣланію — не ослабѣютъ и въ настоящемъ году. Нашъ ободряетъ въ особенности то, что кромѣ находящихся уже у насъ въ запасѣ статей, намъ обѣщанъ нѣкто-

рими изъ опытившихъ въ духовной жизни людей цѣлый рядъ біографій и общеназидательныхъ замѣтокъ. Вообще мы сочтемъ своимъ долгомъ не упустить изъ виду ничего такого, что могло бы служить къ улучшенію нашего духовнаго журнала.

Равнымъ образомъ, мы постараемся по возможности улучшить изданіе и тѣхъ повременныхъ листовъ, которые издаются при нашемъ журналѣ, подъ особою редакціею,—то есть: «Современнаго Листка» политическихъ, общественныхъ и литературныхъ извѣстій, и народной газеты «Мірское Слово».

Условія подписки на каждое изъ повременныхъ нашихъ изданій и на будущій 1871 годъ остаются почти тѣже, что были въ нынѣшнемъ году. А именно:

Страникъъ, состоящій изъ 12 книжекъ, (каждая три книжки составляютъ одинъ томъ, съ общимъ счетомъ страницъ), съ приложеніемъ къ біографическимъ статьямъ портретовъ, и т. п., безъ доставки и пересылки: 3 р. 50 к. с.; съ доставкою на домъ въ С.-Петербургѣ: 4 р., съ пересылкою иногороднымъ тоже 4 р. (въ томъ числѣ за упаковку 15 к. с.).

Современный Листокъ, изъ 104 №№, безъ доставки и пересылки: 3 р. 50 к., съ доставкою въ С.-Петербургѣ: 5 р.; съ пересылкою иногороднымъ тоже 5 р. (въ томъ числѣ за упаковку 80 к. сер.).

Мірское Слово—изъ 24 №№ безъ доставки и пересылки—75 к.; съ доставкою въ С.-Петербургѣ 1 р.; съ пересылкою иногороднымъ тоже 1 р. (въ томъ числѣ за упаковку (13³, 4 к.).

Требованія на всѣ три означенныя изданія адресуются исключительно такъ: *въ редакцію духовнаго журнала «Страникъ» въ С.-Петербургѣ*. Въ видахъ точнаго и своевременнаго съ нашей стороны удовлетворенія гг. подписчиковъ, мы покор-

нѣйше просимъ ихъ благовременно присылать свои требованія и вѣрно обозначать свои адреса, которые могли бы быть редакціею отпечатаны безъ затрудненія и задержки.

Редакторъ дух. журнала Странникъ,
Протоіерей В. Гречулевичъ.

СОЧИНЕНІЯ ПРЕОСВЯЩЕННАГО ФИЛАРЕТА ЧЕРНИ-
ГОВСКАГО.

- 1) Ученіе евангелиста Іоанна о Словѣ. Изданіе 1869 года.
Цѣна 1 руб. 25 коп.
- 2) Православное Догматическое Богословіе въ 2-хъ частяхъ.
Цѣна 2 руб. 50 коп.
- 3) Исторія Русской Церкви въ 5 періодахъ. Ц. 3 руб. Отдѣльно періодъ 5-й. Ц. 70 коп.
- 4) Историческое Ученіе объ Отцахъ Церкви въ 3-хъ томахъ.
Цѣна 5 руб.
- 5) Историческое Ученіе объ Отцахъ Церкви (въ сокращеніи).
Цѣна 50 коп.
- 6) Обзоръ Русской Духовной Литературы въ 2-хъ отдѣленіяхъ.
Цѣна 3 руб.
- 7) Русскіе Святые за 12 мѣсяцевъ. Цѣна 5 руб.
- 8) Святые Южныхъ Славянъ въ 2-хъ отдѣлен. Цѣна 1 руб.
- 40 коп.
- 9) Бесѣды о страданіяхъ Спасителя, съ портретомъ автора.
Цѣна 2 руб., а безъ портрета 1 руб. 50 коп.
- 10) Слова, Бесѣды и рѣчи въ 4-хъ частяхъ. Цѣна 3 руб.
- 11) Опытъ объясненія посл. Апост. Павла къ Галатамъ. Цѣна
75 коп.
- 12) Историческій Обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣнія Греческой Церкви. Ц. 1 руб. 25 коп.
- 13) Лугъ Духовный. Цѣна 1 руб.

- 14) Историко-статистическое описаніе Харьковской епархіи въ 6 отдѣленіяхъ. Ц. 3 руб.
- 15) Общій Обзоръ Черниговской епархіи. Ц. 75 коп.
- 16) Историко-статистическое описаніе Черниговской епархіи. Цѣна 50 коп.
- 17) Крупицкій Батуринскій монастырь. Цѣна 30 коп.
За пересылку не прилагается.

Лицамъ служащимъ книги высылаются и по безденежнымъ адресамъ, съ тѣмъ только, что деньги уплачиваются не позже мѣсяца по полученіи книгъ.

Цѣна книгамъ удешевлена противъ прежняго на 10⁰/₀, а на многія даже на 20⁰/₀.

Съ требованіями обращаться: «Въ Черниговъ, къ наставнику Черниговской семинаріи Θεодору Ивановичу Дмитревскому».

О ВЪ ИЗДАНІЯХЪ
МОСКОВСКАГО ОБЩЕСТВА ЛЮБИТЕЛЕЙ ДУ-
ХОВНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ
НА 1871 ГОДЪ.

Московское Общество любителей духовнаго просвѣщенія постепенно расширяетъ кругъ своей дѣятельности. До 1869 г. оно имѣло одно изданіе: *Чтенія въ Московскомъ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія*, которое выходило въ неопредѣленные сроки, иногда черезъ годъ и даже больше. Въ 1869 г. Общество предприняло другое изданіе: *Московскія Епархіальныя Вѣдомости*, выходящія еженедѣльно, а для неопредѣленно выходившихъ *Чтеній* назначило четыре выпуска въ годъ. Въ 1870 году въ каждомъ № «Епархіальныхъ Вѣдомостей» стали помѣщаться *Воскресныя Бесѣды* и съ нихъ

дѣлаться оттиски для дешевой продажи и даровой раздачи народу.

Всѣ эти изданія будутъ продолжаться и въ 1871 году, только въ нѣсколько измѣненномъ видѣ и подъ одною общею редакціею секретаря Общества и редактора «Епархіальныхъ Вѣдомостей», Ризтоложенскаго священника Виктора Петровича Рождественскаго, при содѣйствіи членовъ Общества, духовныхъ и свѣтскихъ, извѣстныхъ своею ученостію и спеціальными познаніями въ той или другой отрасли духовной и свѣтской науки, изъявившихъ желаніе принять дѣятельное участіе въ томъ или другомъ изданіи.

При Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія существуютъ отдѣлы: *отдѣлъ церковной исторіи и археологіи, по преимуществу русской и въ частности московской; отдѣлъ иконовъдѣнія, отдѣлъ по изданію Чтеній въ Обществѣ, отдѣлъ по изданію воскресныхъ бесѣдъ, отдѣлъ по распространенію духовно-нравственныхъ книгъ въ народѣ.* Во всѣхъ сихъ отдѣлахъ принимаютъ участіе лица, спеціально знакомые съ тою или другою отраслюю знанія. Труды ихъ будутъ помѣщаемы въ изданіяхъ Общества, равно какъ будетъ постоянно сообщаемо о дѣйствіяхъ того, или другаго отдѣла. Все это общааетъ изданіямъ Общества твердую постановку и единство направленія, достаточно уже выяснивагося какъ изъ семилѣтней дѣятельности Общества, такъ и изъ характера изданія *Московскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей* въ теченіи двухъ лѣтъ.

Хотя при Обществѣ нѣтъ педагогическаго отдѣла, но нѣкоторые члены спеціально занимаются дѣломъ педагогіи и принимаютъ дѣятельное участіе въ засѣданіяхъ Московскаго Комитета грамотности, въ учреждаемыхъ имъ комиссіяхъ и другихъ педагогическихъ обществахъ и совѣтахъ. Ихъ занятія и ученые труды, уже изданные ими, ругаются за то, что педа-

историческій отдѣлъ *будетъ постоянно имѣть мѣсто на страницахъ Епархіальныхъ Вѣдомостей и Чтеній въ Обществѣ.* То же должно сказать и о *критическомъ отдѣлѣ.* Замѣчательныя сочиненія въ иностранной и русской литературѣ, по всѣмъ отраслямъ знаній, болѣе или менѣе относящихся къ дѣлу и задачѣ Общества любителей духовнаго просвѣщенія, также обзорѣніе періодическихъ изданій, указаніе замѣчательныхъ въ томъ или другомъ отношеніи газетныхъ статей, разборъ учебниковъ и книгъ для народнаго чтенія—все это войдетъ въ программу какъ Епархіальныхъ Вѣдомостей, такъ и Чтеній въ Обществѣ.

Московскія Епархіальныя Вѣдомости въ литературномъ своемъ отдѣлѣ, по возможности, представляли статьи по всѣмъ отраслямъ ученой и практической дѣятельности, по вѣрныя газетной задачѣ—сообщать свѣдѣнія о современныхъ явленіяхъ жизни и обсужденія ихъ, онѣ отдавали преимущество тѣмъ статьямъ, которыя общедоступно обсуждали вопросы, въ настоящую минуту занимающіе общество, *вопросы дня.* Въ этомъ отношеніи онѣ старались не опустить ничего замѣчательнаго въ религіозной и общественной дѣятельности. Онѣ отозвались на религіозные вопросы (напр. о взаимнообщеніи иностранныхъ церквей съ православною и отношеніи раскола къ православію и др.), на правительственныя реформы, на нужды духовенства, на ученые вопросы и сочиненія, на педагогику, народное образованіе, нравственно-религіозное состояніе народа, отношенія духовенства къ народу, и т. п. Для того, чтобы представить очеркъ жизни и дѣятельности русскаго духовенства какъ общественной, такъ и литературной, въ «Московскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ» помѣщаются были обзорѣнія офіціального и неофіціального отдѣла инопархіальныхъ вѣдомостей, также духовныхъ газетъ и журналовъ; въ первомъ случаѣ рисовалась практическая сторона жизни духовенства, во второмъ его ученыя и литературная дѣятельность.

Но все это—*вопросы дня*. Задача газеты въ томъ и состоитъ, чтобы, по возможности, скорѣе знакомить своего читателя съ современными явленіями и давать на своихъ страницахъ болѣе или менѣе удовлетворительное обсужденіе ихъ, притомъ такое, которое по своей общедоступности, краткости и законченности, удовлетворяло бы требованіямъ разнородной массы читателей, имѣющихъ неодинаковую подготовку къ пониманію того или другаго явленія, того или другаго вопроса. Здѣсь нельзя имѣть въ виду только специалистовъ. Между тѣмъ большая часть явленій общественной и ученой жизни, большая часть современныхъ вопросовъ требуетъ ученой, спеціальной разработки, обширнаго изложенія, указаній на первоначальные матеріалы, документы, вообще на такъ называемые источники, критическаго отношенія къ нимъ и т. под. Такого рода сочиненія не могли и не могутъ имѣть мѣста въ ежедневномъ изданіи, ограниченномъ извѣстнымъ размѣромъ, условливаемымъ общедоступностію цѣны онаго. Не говоримъ уже объ изслѣдованіяхъ богословскихъ, герминевтическихъ, библіологическихъ, историческихъ, археологическихъ, и другихъ. Даже педагогическія и критическія статьи не всѣ и не всегда могли и могутъ находить мѣсто на страницахъ нашей газеты, по недостатку мѣста. Если мы и давали мѣсто нѣкоторымъ обширнымъ изслѣдованіямъ, то въ слѣдствіе только неотступнаго желанія авторовъ и неимѣнія другаго изданія, не столь рѣдко появляющагося, какъ доселѣ выходили Чтенія въ Обществѣ. Между тѣмъ, какъ мы сказали выше, дѣятельность Общества любителей духовнаго просвѣщенія постепенно расширяется; вмѣстѣ съ симъ увеличивается и число ученыхъ и литературныхъ трудовъ членовъ Общества.

Чтенія въ Московскомъ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія выходяція четыре раза въ годъ, въ настоящее время, при оживленной дѣятельности членовъ Общества,

не въ состояніи удовлетворить всѣмъ требованіямъ этой дѣятельности. Статьи членовъ Общества, не находящія себѣ мѣста «въ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ» и верящія интересъ отъ неизвѣстно когда могущей быть возможности напечатанія ихъ въ Читеніяхъ, или лежать дожидаясь очереди, или находятъ себѣ мѣсто въ другихъ періодическихъ духовныхъ и ученыхъ издаваніяхъ. Все это можетъ парализовать дѣятельность членовъ Общества. Въ виду всего этого Общество любителей духовнаго просвѣщенія нашло нужнымъ увеличить выходъ вышележащихъ Читеній и вмѣсто четырехъ выпусковъ въ годъ, сдѣлать двѣнадцать, такъ что въ теченіи каждаго мѣсяца будетъ выходить книжка отъ 5 до 7 печатныхъ листовъ. Программа ихъ остается прежняя. Какъ прежде въ нихъ отражалась дѣятельность Общества любителей духовнаго просвѣщенія, такъ и теперь они будутъ выраженіемъ дѣятельности того же Общества, только увеличившейся и расширившейся. Общество, глубоко преданное памяти перваго своего попечителя, покойнаго Митрополита московскаго Филарета, будетъ, по примѣру прежнихъ лѣтъ, помѣщать въ Читеніяхъ неизданныя его сочиненія, всѣ матеріалы, относящіяся къ его жизни и дѣятельности. Общество обращается ко всѣмъ, имѣющимъ у себя что либо по этому предмету, или могущимъ сообщить отъ себя, съ просьбою не оставить свободнымъ матеріаловъ для напечатанія ихъ въ Читеніяхъ Общества, или даже храненія въ отдѣлѣ библиотекъ, исключительно посвященномъ собранію печатныхъ сочиненій, манускриптовъ и всякихъ матеріаловъ, относящихся до жизни и дѣятельности знаменитаго Іерарха.

Воскресныя бесѣды первоначально за двѣ недѣли впередъ печатаемы въ «Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ» и изъ нихъ въ то же время переводимы въ отдѣльное отпечатаніе для своевременнаго полученія ихъ до почты во всѣхъ мѣстностяхъ нашего отечества; будутъ тѣмъ же порядкомъ продолжаться и въ

1871 году. Каждая бесѣда отдѣльно съ пересылкою стоитъ 1 коп. Воскресныя бесѣды стали выходить съ недѣли масопустной настоящаго года. Содержаніемъ ихъ, служитъ евангельское чтеніе, иногда берется предметъ для бесѣды изъ чтенія апостольскаго. Въ настоящее время образовался при Обществѣ особый отдѣлъ для составленія и изданія бесѣдъ, который и долженъ выработать программу ихъ на будущій годъ.

Условія подписки на изданія Общества любителей духовнаго просвѣщенія въ 1871 году.

Московскія Епархіальныя Вѣдомости будутъ издаваемы по прежней программѣ еженедѣльно, и на прежнихъ условіяхъ, именно:

Годовая цѣна безъ доставки и пересылки 3 руб. 50 к., съ пересылкою иногороднымъ—4 руб., съ доставкою въ Москвѣ—4 руб. 50 коп. *Полугодовая* 2 руб. съ пересылкою 2 руб. 30 коп., съ доставкою 2 руб. 50 коп.; *за три мѣсяца* 1 руб., съ пересылкою 1 руб. 15 коп., съ доставкою 1 руб. 25 коп.; *за мѣсяць*—40 коп., съ пересылкою 46 коп., съ доставкою 48 коп. Отдѣльные №№ по 10 коп.

Чтенія въ Московскомъ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія будутъ издаваться по прежней программѣ, ежемѣсячно, книжками отъ 5 до 7 печатныхъ листовъ. *Годовая цѣна* безъ доставки и пересылки—4 руб., съ доставкою и пересылкою 5 руб.

Воскресныя бесѣды будутъ выходить еженедѣльно листками. Цѣна каждаго листа—1 коп. За пересылку въ села Московской губерніи, а также и во всѣ мѣстности Россійской имперіи ничего не предлагается. *Годовая цѣна*—50 коп., *полугодовая* 25 коп., *за три мѣсяца*—12 коп., *за мѣсяць*—4 коп. Можно получать и прежніе листы 1869 года съ недѣли масопустной до 1871 годъ. *Цѣна всего изданія*—50 к., *отдѣльно каждый листокъ*—1 коп.

Подписка на всё изданія Общества принимается въ *Москву*, въ епархіальной библіотекѣ въ *Высокопетровскомъ монастырѣ*; въ редакціи «*Московскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей*»—на *Донской*, въ приходѣ *Ризположенской церкви*, въ квартирѣ священника *Рождественскаго*; и у всѣхъ извѣстныхъ книгопродавцевъ въ *Москвѣ* и *Петербургѣ*.

Сельскіе причты Московской епархіи и всѣ *иногородные* подписчики благоволятъ адресоваться съ своими требованіями прямо и исключительно: въ *Редакцію Московскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей*. Въ случаѣ неисправнаго получения Вѣдомостей, Чтеній, или Бесѣдъ, редакція удовлетворяетъ всѣ справедливыя требованія подписчиковъ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЕЖЕНЕДѢЛЬНОЙ ГАЗЕТЫ ВѢСТНИКЪ РУССКИХЪ ЕВРЕЕВЪ.

Съ 1-го января 1871 года будетъ издаваться еженедежно, въ *С.-Петербургѣ*, на русскомъ языкѣ газета, подъ названіемъ «*Вѣстникъ Русскихъ Евреевъ*».

Самое названіе газеты показываетъ, что она будетъ служить органомъ русскихъ евреевъ, но и при такомъ ея назначеніи редакція должна имѣть въ виду не только еврейскихъ, но и русскихъ читателей. Поэтому мы поставимъ себѣ задачей разъяснять читателямъ евреямъ современные вопросы и событія съ той точки зрѣнія, съ какой смотритъ на нихъ образованное русское общество. Выстъ съ тѣмъ и русскіе читатели найдутъ въ нашей газетѣ возвращенія на тѣже вопросы и событія, обусловленныя настоящимъ положеніемъ евреевъ въ *Россіи* и въ другихъ странахъ, а также ихъ религіозными и социальными

понятіями. Такое соединеніе взглядовъ въ органѣ русскихъ евреевъ мы считаемъ самымъ лучшимъ средствомъ для разъясненія такихъ вопросовъ, относительно которыхъ могутъ иногда господствовать различныя и даже совершенно противоположныя мнѣнія, какъ въ русскомъ, такъ и въ еврейскомъ обществѣ.

Взаимное соглашеніе этихъ мнѣній, безпристрастныя изъ нихъ выводы и примѣненія разныхъ теоретическихъ воззрѣній на права и бытъ евреевъ къ дѣйствительнымъ потребностямъ нынѣшняго времени—будутъ главною цѣлью нашего изданія. Строго держась такого направленія, мы будемъ постоянно избѣгать всякихъ рѣзкостей, колкостей и тѣмъ еще болѣе какихъ либо личныхъ нападеній; но станемъ обсуждать каждый общій вопросъ, а равно и каждый отдѣльный фактъ съ тѣмъ спокойствіемъ, какое всегда придаетъ полемикѣ нравственное достоинство и силу убѣжденія, не возбуждая напрасно вражды между двумя несогласными въ чемъ-либо сторонами

ПРОГРАММА НАШЕЙ ГАЗЕТЫ СЛѢДУЮЩАЯ:

1. *Распоряженія правительства.* Въ этомъ отдѣлѣ, кромѣ передачи сущности всѣхъ общихъ правительственныхъ распоряженій, будутъ вполнѣ помѣщаемы распоряженія относящіяся къ евреямъ.

II. *Передовыя статьи,* въ которыхъ—согласно съ тѣмъ, что мы сказали выше о направленіи нашей газеты—будутъ высказываемы взгляды самой редакціи на внѣшнія и внутреннія событія изъ жизни политической, гражданской и общественной въ Россіи и въ другихъ странахъ. При этомъ особенное вниманіе будетъ обращено редакціею: во первыхъ, на такіе вопросы и событія, которыя ближайшимъ образомъ касаются евреевъ; и во вторыхъ, на такія законодательныя мѣры, принимаемыя какъ въ Россіи, такъ и за границею, которыя имѣютъ

прямое или косвенное влияние на гражданское положение и общественный бытъ евреевъ.

III. *Внутреннія извѣстія.* Здѣсь будутъ помѣщаться доставляемыя изъ разныхъ мѣстъ Россіи сообщенія о положеніи и потребностяхъ евреевъ, живущихъ въ Россіи, а также извѣстія о такихъ отдѣльных случаяхъ, которые по якому-либо поводу касаются интересовъ еврейскаго населенія.

IV. *Иностранныя извѣстія.* Сюда будутъ входить извѣстія о текущихъ политическихъ событіяхъ, совершающихся внѣ предѣловъ Россіи.

V. *Торговыя бюллетени.*

VI. *Отдѣлъ учено-литературный.* Здѣсь читатели найдутъ: статьи историческаго содержанія вообще, а также изслѣдованія о прошедшей и современной жизни еврейскаго народа; разборъ и переводы статей или извлеченія изъ такихъ обширныхъ сочиненій, которыя посвящены еврейскому вопросу; популярно изложенныя статьи научнаго содержанія по всѣмъ отраслямъ человѣческаго знанія; очерки, повѣсти и рассказы изъ жизни евреевъ; стихотворенія оригинальныя и переводныя.

VII. *Смѣсь,* состоящая изъ мелкихъ замѣтокъ, анекдотовъ, некрологовъ и т. д.

VIII. *Рекламы и объявленія.*

Мѣстомъ изданія нашей газеты мы избрали С.-Петербургъ, какъ общій для всей Россіи центръ ея административной и умственной дѣятельности. При такомъ условіи, мы можемъ пользоваться нѣкоторыми особыми выгодами, какими не пользуемся другіе русско-еврейскіе органы. Такъ, мы будемъ въ состояніи сообщать нашимъ читателямъ безотлагательно всѣ пріятельственныя распоряженія, а также и новѣйшія новости.

чeskія извѣстія, и руководствоваться при этомъ самыми матеріалами и источниками, каковыхъ нельзя имѣть въ другихъ нашихъ городахъ. Кромѣ того—и это чрезвычайно важно—издавая «Вѣстникъ Русскихъ Евреевъ» въ С.-Петербургѣ, мы тѣмъ самымъ отстраняемъ отъ нашей газеты такія мѣстныя, равнообразныя вліянія, каковымъ неизбежно должно подчиняться каждое провинціальное изданіе въ особенности же имѣющее такую спеціальную задачу, какая предстоитъ намъ.

«Вѣстникъ Русскихъ Евреевъ» будетъ выходить одинъ разъ въ недѣлю, по воскресеньямъ. Каждый нумеръ будетъ содержать не менѣе одного листа въ 16 страницъ (in 40).

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	На годъ.	На полгода.
Въ С.-Петербургѣ безъ доставки - -	5 р.	2 р. 50 к.
» съ доставкою на домъ	6 р.	3 р.
Съ пересылкою во всѣ города Имперіи	6 р.	3 р.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:

1) Въ конторѣ «Вѣстника Русскихъ Евреевъ» въ С.-Петербургѣ, по Офицерской улицѣ, д. Лыткиной, № 51.

2) Въ книжномъ магазинѣ Александра Θεодоровича Базунова, въ С. Петербургѣ, на Невскомъ Проспектѣ, у Казанскаго моста, въ д. Ольхиной, № 30.

3) Въ Москвѣ, въ книжномъ магазинѣ И. Г. Соловьева, на Страстномъ бульварѣ, д. Алексѣева.

4) Въ Одессѣ, въ конторѣ газеты «Коль М'вассеръ» на Полицейской улицѣ, домъ Трахтенберга.

5) Въ Кіевѣ, въ книжномъ магазинѣ С. Литова, въ собств. домѣ, на Крещатики.

6) Въ Каменецъ-Подольскѣ, въ книжномъ магазинѣ (Литова.

7) Въ Вильнѣ, въ книжномъ магазинѣ М. Миндельсона на Нѣмецкой улицѣ, д. Левенсона.

8) Въ Ковнѣ, у г. Израйя Леви, въ собств. домѣ.

9) Въ Минскѣ, у Ш. Шлосберга.

10) Въ Динабургѣ, у Г. М. Рабиновича, въ д. Фрианда.

Редакторы издатели: { *А. Цедербаумъ.*
{ *Д-ръ А. И. Гольдельблюмъ.*

Въ той же редакціи продаются слѣд. книги по слѣдующимъ.
Внамъ съ пересылкою:

- 1) *Историч. книги св. Писанія ветхаго заветъа*, въ усск. пер. съ евр., М. Гуляева. Ц. 2 руб.
- 2) *Жизнь и творенія блаж. Августина*. Ц. 50 коп.
- 3) *Бесѣды сельскаго священника*, 25 бесѣдъ. Ц. 50 к.
- 4) *Яковъ Космичъ Амфитеатровъ*. Ц. 75 коп.
- 5) *Беконъ Веруламскій*, Куно-Фишера (съ портретомъ Бекона). Ц. 50 коп.
- 6) *Южно-русское проповѣдничество XVI и XVII вѣковъ*. Цѣна 60 коп.
- 7) *Христіанская наука, или основанія св. герминевтики, твореніе блаж. Августина*. Ц. 75 коп.
- 8) *Динамика вещества*, сочин. Вебера, перев. съ нѣмецкаго. Ц. 50 коп.
- 9) *О чинѣ православія*. Ц. 50 коп.
- 10) *Православіе съ древнѣйшаго на славянскій языкъ* св. Кирилла. Ц. 50 коп.
- 11) *Историческое* ... Ц. 50 коп.
- 12) *Историческое* ... Ц. 50 коп.
- 13) *Историческое* ... Ц. 50 коп.
- 14) *Историческое* ... Ц. 50 коп.
- 15) *Императоръ Юстиніанъ и его заслуги для церкви*. Ц. 50 коп.
- 16) *Сочиненія студентовъ Кіевскоѣ духовной Академіи*. Т. I. Ц. 1 руб.
- 17) *Михаилъ Керуларій*. Ц. 50 к.
- 18) *Софроній патріархъ іерусалимскій*. Ц. 40 к.
- 19) *Ученіе св. отцевъ подвижниковъ о благодати Божіей*. Ц. 50 к.
- 20) *О времени крещенія св. Ольги*. Ц. 30 к.
- 21) *Кіевъ съ его древнѣйшимъ училищемъ—академіею*. Два тома. Ц. 3 р.

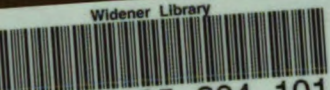
- 22) *Философія отцѣвъ и учителей церкви* (періодъ древнихъ апологетовъ христіанства). Ц. 2 р.
- 23) *Кто былъ первый митрополитъ кіевскій?* Ц. 25 к.
- 24) *Дневникъ* протоіерея И. М. Скворцова.
- 25) *Ветхозаветная исторія*, его же. Ц. 60 к.
- 26) *О боюслуженіи правосл. церкви*, его же. Ц. 75 к.
- 27) *О видахъ и степеняхъ родства*, его же. Ц. 40 к.
- 28) *Изслѣдованіе о Талмудѣ*. Ц. 50 к.
- 29) *Очерки быта древнихъ евреевъ*. Ц. 70 к.
- 30) *Сборникъ изъ лекцій бывшихъ наставниковъ Кіевской дух. Академіи*, архим. Иннокентія, прот. И. М. Скворцова, П. С. Авсеньева (архим. Теофана) и Я. К. Амфітеатрова. Ц. 3 р. 50 к.
- 31) *Пятидесятилѣтній юбилей Кіевской духовной Академіи, 28 Сентября 1869 года*. Ц. 1 р. 50 к.
- 32) *Голосъ правды, или слово подоякина къ братьямъ-католикамъ, жителямъ западныхъ губерній Россійской Имперіи*. Кіевъ. 1870 г. Ц. съ пересылкою 1 руб.
- 33) *О Боюслуженіи воскресномъ и праздничномъ въ соединенной церкви Англій и Ирландіи*. Кіевъ. 1870 г. Ц. 30 коп.
- 34) *Книга* ...
- 35) *Жизнь Христофора Филалета, въ переводѣ на современный русскій языкъ*. Ц. 3 р.
- 36) *Сборникъ статей для народныхъ школъ*. Ц. 50 к.
- 37) *Патріархъ Кириллъ Лукарисъ и его заслуги для православной церкви*. Ц. 75 к.
- 38) *Блаженный Августинъ какъ психологъ*. К. Скворцова. Ц. 1 р. 50 к.
- 39) *Послѣдніе дни жизни преосвящ. Филарета, митрополита Московскаго*. Ц. 50 к.
- 40) *Земная жизнь Господа нашего Иисуса Христа*. Перев. съ вѣм. Х. Орды. Ц. 1 р.

Печатано по опредѣленію Совѣта Академіи.
Ректоръ А. Филаретъ.





Widener Library



2044 105 204 101