

Годъ I.—Книга I.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЪ



1899.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
Вмѣсто предисловія.....	V
Письмо къ издателю. В. А. Грингмута.....	XXV

ОТДѢЛЪ I.

Божественно-чудодѣйственная сила Христова. Протоіерея І. И. Сергіева.....	1
Апостольское исповѣданіе вѣры и обѣтованіе Спасителя о силѣ святой церкви. Свящ. І. И. Соловьева.....	6
Апологеты древне-христіанской Церкви. Прот. Н. В. Благоразумова.....	59
Буддизмъ и современное невѣріе. Свящ. І. І. Покровскаго.....	79

ОТДѢЛЪ II.

Религіозно-нравственныя идеи и типы въ произведеніяхъ Ѳ. М. Достоевскаго. Свящ. Н. Г. Побѣдинскаго.....	112
Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій. Свящ. Н. М. Миловскаго.....	129
Памяти высокопреосвященнаго Палладія, митрополита С.-Петербургскаго.....	137
Библіографія: 1. Цѣнность жизни. С. Р. 2. Христіанская семья. А. А. Полозова. 3. Оборона православной вѣры и Церкви христіанской. Х.	
Новыя книги.	
Объявленія.	

ВЪРА И ЦЕРКОВЬ.

—

1899.

Печатать дозволяется. Москва, 29 декабря 1898 г.

Цензоръ протоіерей *Николай Благоразумовъ*.



ТИПОГРАФІЯ Г. ЛИСНЕРА И А. ГЕШЕЛЯ,

ПРИВМН. Э. ЛИСНЕРА И Ю. РОМАНА.

Воздвиженка, Крестовоздвиженскій пер., д. Лиснера.

Годъ I.—Книга I.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ

ТОМЪ I

1899.

МОСКВА.

Глагола нмъ (ученикамъ своимъ) Исусъ:
вы же кого Ма глаголете быти? Отвѣщавъ же
Симонъ Петръ рече: Ты еси Христосъ Сынъ
Бога живаго. И отвѣщавъ Исусъ рече ему:
блаженъ еси Симоне вѣръ Иова, яко плоть и
кровь не лен тебѣ, но Отецъ Мой, Иже на
небесехъ. И азъ же тебѣ глаголю, яко ты
еси Петръ, и на семъ камени созижду Цер-
ковь Мою, и врата ада не одолають ей.

(Матѣ. XVI, 15—18).

Изъ стѣ, якоже Ты, Гдѣ Бже нашъ,
вознеси рогъ вѣрнхъ Твоихъ, Бже, и
утвердивый насъ на камени исповданіи
Твоего

(Ири. 3 п. воспр. кан. 6 гл.).

ВМѢСТО ПРЕДИСЛОВІЯ.



Выступая предъ обществомъ съ періодическимъ изданіемъ богословско-церковнаго апологетическаго журнала „Вѣра и Церковь“, считаемъ нравственнымъ долгомъ выяснить основную задачу журнала и, въ соотвѣтствіе съ ней — его содержаніе и характеръ, въ связи съ духовными нуждами и запросами времени, опредѣляющими собою то и другое.

Весь христіанскій міръ знаетъ, конечно, слова Господа къ вѣровавшимъ Ему іудеямъ, что они воистину будутъ учениками Его, если пребудутъ въ словеси Его. *И уразумѣете истину, сказалъ Онъ вслѣдъ за тѣмъ, и истина свободитъ вы* (Іоан. 8, 31. 32). А св. ап. Павелъ въ своемъ посланіи къ Тимоѳею столпомъ и утвержденіемъ истины назвалъ Церковь, какъ домъ Божій (I Тим. 3, 15).

Но ни сама божественная истина, хотя бы мы, подобно древнимъ раввинамъ, изучали ее во всей ея буквенной широтѣ и глубинѣ и обвязывали ее и на челѣ своемъ и на рукахъ своихъ, и никакія благодатныя священнодѣйствія церковныя, хотя бы мы сопровождали ими каждое свое движеніе, каждый шагъ своей жизни, ни нашего ума не просвѣтять, ни нашего сердца не очистить, ни нашей воли не укрѣпить, если будутъ принимаемы нами лишь механически, безъ всякаго ду-

шевнаго участія. Такая вѣра суетна и мертва, такое отношеніе къ благодатнымъ священнодѣйствіямъ даже губительно и служить къ нашему вѣщшему осужденію. Благодать Святаго Духа есть живая и животворящая сила живаго Бога-Духа, точно такъ же какъ и Христова истина — истина Бога-Слова; поэтому только живою и разумною вѣрою должно быть принимаемо Христово ученіе и только свободной душой — Его благодать.

Но, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что вѣтъ губельнѣе того отношенія къ Христовой истинѣ и благодати, когда человѣкъ пытается принять и обнять Христову истину однимъ лишь разумомъ, когда онъ хочет обладать и распоряжаться благодатными силами съ сознаниемъ своего права и власти. Такое рационалистическое отношеніе къ Христовой истинѣ — источникъ всяческихъ заблужденій и само есть заблужденіе, а такое горделивое властвованіе дарами благодати — расколъ, что есть мерзость предъ Богомъ. Христово ученіе — это свѣтъ, озаряющій собою всѣ наши горизонты, который, чѣмъ больше въ него всматриваешься, тѣмъ становится выше и ярче, и такъ безъ конца, а божественная благодать — это та неуловимая божественная сила духовной жизни, которая, не поддаваясь никакимъ измѣреніямъ, проникаетъ въ открывающуюся для нея душу, все собою оживляя, какъ солнечная теплота.

Поэтому какъ Христово ученіе должно быть принимаемо нами съ дѣтскою вѣрою, *все этимъ ученіемъ про-
вѣряющею, а не его вѣтъ испытующею*, такъ и благодать Духа Святаго дается не распоряжающимся ею само-
властно, а принимающимъ ее открытымъ сердцемъ.

Такъ должно быть; но такъ ли есть?

Мы крѣпко убѣждены въ томъ, что основнымъ заблужденіемъ западнаго христіанскаго міра, отдѣляющимъ его отъ нашего восточнаго православія, нерѣдко до взаимной ихъ противоположности, служить его раціоналистическое отношеніе къ богооткровенной истинѣ Христовой вѣры и благодатной силѣ Его святой Церкви. Мы думаемъ, что оно было главною движущею силою отдѣленія отъ востока римскаго запада и доселѣ дѣлаетъ неспособными къ соединенію съ православною восточною церковію даже недовольныхъ Римомъ, напр., старокатоликовъ. Это относительно римскаго католичества. Что же касается выродившагося изъ него и развѣтвившагося на многое множество несоединимыхъ и между собою толковъ протестанства, то здѣсь это раціоналистическое отношеніе къ вѣрѣ и Церкви, какъ основное заблужденіе и корень всѣхъ другихъ, еще очевиднѣе. Дѣйствующій во имя своего самозаконія и самоудовлетворенности лжеименный разумъ здѣсь давно уже отрекся отъ благодатнаго водительства Церкви и поставилъ Христа Спасителя въ рядъ съ мудрецами древняго язычества, отдавая нерѣдко ученію ихъ предпочтеніе предъ Его божественными глаголами вѣчной жизни (Іоан. 6, 69). Страшно подумать, до какой дикости доходятъ эти богоборныя ученія, напр., у поклонниковъ Будды, декадентовъ и исповѣдниковъ „культы сатаны“! Понятно, въ какомъ духѣ и направленіи, подъ вліяніемъ руководящихъ такими людьми антирелигіозныхъ философскихъ ученій, трактуются и рѣшаются самыя насущныя вопросы челоуѣческаго духа — о Богѣ, мірѣ и душѣ челоуѣка, объ ихъ природѣ и свойствахъ, о взаимоотношеніяхъ и конечной судьбѣ, объ истинѣ и добрѣ, о томъ,

чѣмъ можетъ и должна жить душа человѣка, какіе идеалы ставятся духовной разумно-свободной жизни человѣка! А такъ какъ, въ виду многовѣковой исторіи христіанской Церкви, фактически невозможно вычеркнуть изъ круга идей современнаго человѣка лежащее въ основѣ церковной жизни Богооткровенное ученіе о всѣхъ этихъ вопросахъ; то, въ угоду этимъ богоборнымъ рационалистическимъ мнѣніямъ и гипотезамъ, всѣ основоположительные памятники христіанской вѣры подвергнуты самой беспощадной и произвольной критикѣ, а основные догматы христіанства если не отвергнуты совсѣмъ, то искажены до неузнаваемости. Въ библейскомъ канонѣ не осталось, можно сказать, ни одной книги, которая не подверглась бы отрицательной критикѣ; догматы о грѣховности человѣчества и божествѣ Спасителя — основоположительные догматы христіанства, были и продолжаютъ быть гонимы съ особенною яростію. Что же касается выражающихъ собою эти вѣрованія и направленныхъ къ духовно-нравственному развитію и укрѣпленію немощнаго человѣческаго духа многообразныхъ уставовъ и церковно-благодатныхъ учрежденій, то въ протестантствѣ счеты съ ними въ принципѣ давно уже — со временъ Лютера — покончены, и если, по какой-то непонятной непослѣдовательности, кой-какіе остатки ихъ уцѣлѣли еще въ жизни, то развѣ только въ силу привычки и инстинктивнаго стремленія души человѣческой (по природѣ христіанской) къ внѣшнему обнаруженію своихъ состояній; въ католичествѣ же они превратились въ какіе-то суевѣрные магическіе талисманы. Словомъ, въ католичествѣ и протестантствѣ возродилось ветхозавѣтное фарисейство и саддукейство.

Къ сожалѣнью, нельзя отрицать того, что ядъ этого рационалистическаго отношенія къ истинѣ Христовой Вѣры и благодатной силѣ Его святой Церкви разными путями давно уже проникъ и въ нашу родную русскую землю, обольщая собою и отдаляя отъ Церкви нерѣдко лучшія силы. Особенно грустно въ этомъ отношеніи то, что, объятые гуманитарно-культурными вѣяніями западнаго рационализма, эти люди потеряли идею православія въ его коренномъ отличіи отъ римскаго католичества и протестантства, сводя взаимное различіе всѣхъ ихъ къ одной лишь, ничего якобы не значащей, обрядности. Подмѣнивъ религію философіею, понимаемой притомъ въ ея крайнемъ пантеистически-материалистическомъ направленіи, они выдѣлили изъ нея этику, какъ автономное проявленіе духовной жизни человѣка, и въ этой нравственно-практической области произвели такую путаницу въ понятіяхъ, что иногда трудно стало разбираться въ самыхъ насущно-жизненныхъ и традиціонно-безспорныхъ, казалось, нравственныхъ вопросахъ. Самое же тяжелое во всемъ этомъ то, что путемъ широко-распространенной печати лже-либеральнаго направленія, ядъ этихъ гуманитарно-культурныхъ вѣяній проникъ и въ самую школу, не только высшую, а и среднюю, и заразилъ собою дѣтскую душу... Грустно вспоминать, до чего у насъ дошло было это отдѣленіе школы отъ Церкви и удаленіе дѣтей отъ Христа и Его благословенія...

Все это съ особенною очевидностью проявилось у насъ въ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годахъ, когда, подъ влияніемъ модныхъ въ то время „освободительныхъ“ началъ, потокъ западнаго рационализма широкой волной изливался на русскую землю и привелъ насъ къ

1-му марта 1881 года. Но слава и благодареніе Богу! Съ того самаго дня — страшнаго, кроваваго дня, когда горе и стыдъ всецѣло, можно сказать, объяли народную русскую душу, когда съ высоты престола раздался сильный своей православно-русской правдой голосъ молодого Государя, начался замѣтный поворотъ въ духовной жизни нашего общества. Все тринадцатилѣтнее царствованіе въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра III, во всѣхъ его славныхъ дѣяніяхъ направленное къ освобожденію Россіи отъ рабскаго преклоненія предъ Западомъ и къ восстановленію православнаго русскаго строя народной жизни, завѣщаннаго намъ исторіей, имѣло сдерживающее значеніе для этого тлетворнаго теченія. Православная Церковь наша все замѣтнѣе и сильнѣе стала проявлять себя въ своемъ воздѣйствіи на русскую народную жизнь, и правая вѣра въ душѣ народной стала все болѣе и болѣе проясняться и освобождаться отъ облежавшаго эту душу западнаго тумана... Церковно-приходская школа и въ связи съ нею все болѣе и болѣе расширяющаяся духовно-просвѣтительная дѣятельность духовенства въ массѣ народной, усиленіе церковно-богослужебной обрядности на ряду съ умноженіемъ храмовъ — вотъ очевидные свидѣтели этого оживленія правой вѣры и возбужденія церковной жизни въ народѣ. Упрочившись здѣсь, это движеніе стало замѣтно проникать и въ остальные, высшіе слои общества. Теперь и здѣсь рѣже раздаются и слабѣе слышатся голоса враждующихъ противъ Вѣры и Церкви, и на ряду съ этимъ многочисленнѣе и плотнѣе становятся ряды ревнителей Вѣры и Церкви. Выразителями этого оживленія религиозной мысли и возбужденія духовной жизни въ обра-

зованномъ обществѣ, помимо цѣлаго ряда такихъ положительныхъ фактовъ, какъ замѣтный притокъ свѣтскихъ лицъ въ ряды духовенства, и особенно монашествующаго, участіе образованныхъ мірянъ въ духовно-просвѣтительной дѣятельности разнаго рода братствъ, христіанскіе союзы молодежи и т. п., — служатъ даже такія явленія, которыя у всѣхъ возбуждаютъ грусть, а многими осуждаются. Мы говоримъ о религіозномъ направленіи писательской дѣятельности гр. Л. Н. Толстого и объ увлеченіи ею многихъ. Возможно ли было подобное явленіе въ 60—70 годахъ, когда въ нѣкоторыхъ кружкахъ считалось чуть ли не преступленіемъ обнаруженіе простаго интереса къ религіознымъ вопросамъ! Не говоритъ ли оно объ оживленіи этого интереса и возбужденіи духовной жизни?

Грустно, что эта воскресающая духовная жизнь принимаетъ въ увлекающихся идеями Толстого, Пашкова и другихъ ложное направленіе и совершается помимо православной Церкви и даже нерѣдко наперекоръ исконнымъ завѣтамъ ея. Не оттого ли движеніе это во многихъ случаяхъ такъ бесплодно, при всемъ лихорадочномъ рвеніи его, не оттого ли оно многихъ приводитъ къ унынію, отчаянію и даже къ самоубійству? Но то несомнѣнно, что движеніе это не есть преходящее явленіе, а имѣетъ историческое, жизненное значеніе... Русь искони была святою Русью и всегда сильна была своею религіозностію и приверженностію къ Церкви, даже по отзыву не всегда сочувствовавшихъ намъ западныхъ христіанъ, и мы думаемъ, что именно отчужденіе отъ православной Вѣры и Церкви, такъ бывшее въ глаза двадцать-тридцать лѣтъ тому назадъ и доселѣ еще замѣчаемое во

многихъ, есть болѣзненное состояніе, имѣющее временное и преходящее значеніе, а не наоборотъ. Мы думаемъ, что такъ огорчающее всѣхъ истинно-вѣрующихъ сыновъ православной Церкви увлеченіе нѣкоторыхъ идущими къ намъ съ Запада богоборными идеями и противоцерковными ученіями подобно тому невѣрію, какое обнаружилъ и Ап. Тома при свидѣтельствѣ остальныхъ Апостоловъ о воскресеніи Спасителя (Іоан. 20, 25—28), или тому, какое невольно явилось въ душѣ евангельскаго мужа, когда Апостолы не могли исцѣлить сына его (Мрк. 9, 20—24)... Въ томъ и другомъ случаѣ это невѣріе было предверіемъ смиренной и пламенной вѣры. Да будетъ же такъ и съ хромлющими на оба колѣна братьями нашими!...

Если же мы, въ заключеніе своего обзорѣнія духовнаго состоянія современнаго христіанскаго міра, раздвинемъ нѣсколько поле зрѣнія, то нашему взору представятся, говоря словами Высокопреосвященнаго Владыки нашего, митрополита Владиміра, изъ рѣчи его въ Обществѣ Любителей Духовнаго Просвѣщенія, еще болѣе изумительныя картины. „Весь міръ христіанскій представляетъ собою, такъ приблизительно говорилъ онъ, какъ бы бушующій вулканъ борьбы вѣры съ невѣріемъ, борьбы Церкви Христовой съ ея врагами... И хотя невѣріе употребляетъ невѣроятныя усилія борьбы, побѣда все же останется за Іисусомъ Распятымъ. Никогда еще въ исторіи міра проповѣдь Евангелія не дѣлала такихъ колоссальныхъ завоеваній среди иновѣрцевъ, какъ именно въ настоящее время. Свѣтъ православія разливается во всей вселенной, бросая свои мощные лучи на далекій востокъ и западъ. Японія, Китай, Америка — всѣ эти

страны уже озарены свѣтомъ вѣры Христовой, и православіе утверждается всюду. Но этого мало. Издавна христіанскій западъ вопрошалъ востокъ объ истинахъ православія. Когда-то онъ вопрошалъ грековъ, а теперь вопрошаетъ Россію. Старо-католическое движеніе Европы, симпатіи англиканской церкви къ русской суть отрадныя явленія конца XIX столѣтія. Въ воздухѣ носится стремленіе къ созыву вселенскаго собора. Явленіе въ высшей степени знаменательное“!...

Все это заставляетъ насъ думать, что отмѣченное выше религиозное оживленіе не есть преходящее явленіе, а полно жизненной правды.

Таковы духовныя нужды и запросы времени, откликнуться на которые и ставить свою задачу журналъ „Вѣра и Церковь“. Готовые, по заповѣди св. Апостола, давать *ответъ вопрошающимъ насъ словесе о нашемъ упованіи* (I Петр. 3, 15), мы вѣруемъ, что именно православная Церковь есть, по слову Апостола, *столпъ и утвержденіе истины* (I Тим. 3, 15). Въ этомъ разумѣ самый журналъ мы назвали „Вѣра и Церковь“.

Въ основѣ этого наименованія легли записанныя въ Евангеліи отъ Матѳея великое исповѣданіе святаго Ап. Петра, что Иисусъ есть Христосъ, Сынъ Бога живаго, и отвѣтное на него обѣтованіе Спасителя о томъ, что создапную на этой Богомъ данной вѣрѣ Церковь Его не сокрушатъ и врата адовы (Мѳ. 16, 15—18). Выраженное въ этихъ евангельскихъ изреченіяхъ, въ ихъ святоотеческомъ пониманіи, Богооткровенное ученіе о божественно-несомнѣнной истинности Христовой вѣры и вмѣстѣ о ея существѣ, а также и о несокрушимой ничѣмъ благодатной силѣ, хранящей эту вѣру, Церкви Его,

въ приложеніи этихъ изреченій къ нашему родному православію, — должно опредѣлить собою и исходное, руководящее начало и основоположительный предметъ, и самый характеръ нашего духовно-апологетическаго журнала. За Вѣру и Церковь — вотъ знамя предпринимаемаго нами дѣла.

Выставляя основною задачею журнала апологетическое раскрытіе благодатной истины Православія, мы не думаемъ останавливать вниманіе читателей на такихъ сторонахъ христіанскаго боговѣдѣнія, которыя не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ духовнымъ вопросамъ времени. Въ немъ, согласно утвержденной Святейшимъ Синодомъ программѣ, будутъ помѣщаться статьи по всѣмъ отдѣламъ богословія (въ широкомъ значеніи этого слова), имѣющія служить къ разъясненію преимущественно такихъ духовныхъ вопросовъ, которые подвергаются несогласнымъ съ ученіемъ Православной Церкви толкованіямъ въ современной жизни и печати. Утверждаясь въ своей богословско-апологетической дѣятельности на священномъ Писаніи и священномъ Преданіи и въ то же время стремясь къ научной обоснованности своего слова, мы тѣмъ не менѣе не беремъ на себя смѣлости ставить журналъ свой въ рядъ съ академическими духовными изданіями, призванными служить выраженіемъ православно-богословствующей мысли въ ея наивысшемъ поступательномъ движеніи, и потому мы не включаемъ въ программѣ своего журнала ученыхъ монографій и изслѣдованій, которыя, представляя собою цѣнные вклады въ сокровищницу богословской науки, какъ ея послѣднее слово, недоступны для непосвященныхъ во всѣ ея тонкости. Будемъ считать себя счастливыми и благодарить Бога, если имѣющее быть предложеннымъ въ

нашемъ изданіи посильное раскрытіе несостоятельности тѣхъ или иныхъ богоборныхъ ученій и живое изображеніе божественной истины Православной Вѣры и благодатной силы Православной Церкви не останется мертвымъ и пустымъ звукомъ для смущаемыхъ религіозными сомнѣніями и недоумѣніями и ищущихъ опоры своей вѣрѣ. Пусть предлагаемое въ нашемъ изданіи слово не всегда будетъ новымъ словомъ, облеченнымъ во всеоружіе науки, лишь бы оно, согрѣтое живою вѣрою и любовію, добромъ отзывалось въ душѣ читателей, лишь бы божественный свѣтъ вѣры Христовой яснѣе заблесталъ предъ взоромъ ихъ вѣрующаго сердца, и благодатная теплота истинной Христовой Церкви живѣе и дѣйственнѣе ощутилась въ ихъ сердцахъ...

Само собою разумѣется, что самое понятіе апологетическаго раскрытія благодатной истины Христовой Вѣры и силы св. Церкви въ противодѣйствіе рачіоналистическому невѣрію предполагаетъ критическій разборъ несостоятельности лежащихъ въ основѣ этого невѣрія рачіоналистическихъ ученій, и мы не думаемъ отказываться отъ чуждой, конечно, задора, спокойной полемики съ противниками защищаемой истины; но, слѣдуя примѣру апологетовъ древней Церкви, будемъ отдавать предпочтеніе положительному, основанному на священномъ Писаніи и священномъ Преданіи, раскрытію и выясненію божественной истины православной Вѣры предъ критикой несогласныхъ съ нею ученій, не избѣгая обличенія противныхъ ученію Церкви явленій современной жизни и печати, будемъ заботиться преимущественно о живомъ и фактическомъ изображеніи выдающихся проявленій благодатной силы Православной Церкви въ ея современной жизни.

Отсюда, въ первомъ отдѣлѣ, посвященномъ *научно-богословскимъ* вопросамъ на ряду съ статьями, относящимися къ разнымъ въ собственномъ смыслѣ богословскимъ наукамъ, мы будемъ удѣлять мѣсто статьямъ и по фило-софіи, по скольку она имѣеть отношеніе къ богословію, и по исторіи, какъ выражающей собою идею божественнаго Промысла въ судьбахъ народовъ, и по наукамъ естественнымъ, въ широкомъ смыслѣ этого слова, въ той мысли, что природа, по библейско-церковному ученію, всѣмъ людямъ данная Богомъ провозвѣстница славы Его. Во второмъ отдѣлѣ, посвящаемомъ обзорѣннѣю *церковной* жизни, на ряду съ фактами современной церковной жизни и произведеніями богословской литературы, — не будемъ избѣгать и свѣтской литературы, по скольку она отражаетъ въ себѣ эту церковную жизнь и православно-богословствующую мысль.

Еще одно слово. Ясно сознаемъ и живо чувствуемъ всю трудность предпринимаемаго дѣла и потому приступаемъ къ нему со страхомъ и смущеніемъ. Мы выступаемъ движимые сознаниемъ пастырски-учительскаго долга и любовію къ ищущимъ Господа братіямъ; насъ ободряетъ вѣра въ правое дѣло и надежда на помощь Божию, которой ждемъ отъ благодатныхъ благословеній архипастырей и пастырей Церкви православной и отъ духовной мудрости братій нашихъ, *изъ млада священная Писанія умтѣющихъ* (2 Тим. 3, 15). Мы уповаемъ на христіанскую любовь тѣхъ, духовнымъ нуждамъ и потребностямъ которыхъ желаемъ служить своимъ словомъ.

Да благословитъ же Господь наше дѣло во славу имени Его!



ПИСЬМО КЪ ИЗДАТЕЛЮ¹⁾.

Сердечно обрадовался я, глубокочтимый отецъ Іоаннъ, когда до меня дошла вѣсть, что давно лелѣнная Вами мысль объ изданіи духовнаго журнала уже близка къ осуществленію. Еще болѣе порадовался я, когда узналъ, что Вы рѣшили назвать свой журналъ многознаменательнымъ именемъ „Вѣра и Церковь“.

Заглавіе журнала далеко не безразличная вещь. Оно является существеннѣйшею частью внѣшней его формы, которая, конечно, должна соответствовать внутреннему его содержанию. Заглавіе поэтому должно быть какъ бы программой журнала, не реальною, конечно, съ перечнемъ статей, а духовною, указывающею на общее, идейное ихъ направленіе, на ту общую цѣль, къ которой они будутъ стремиться и на внутреннюю связь, которая превратитъ ихъ не въ случайные, а въ органическіе элементы одного общаго цѣлаго. Съ этой

1) Письмо это, въ яркихъ чертахъ изображающее неразрывную связь Вѣры и Церкви и съ горячею ревностію отстаивающее жизненную важность апологетическаго раскрытія этой истины, мы считаемъ справедливымъ помѣстить вслѣдъ за своей рѣчью о задачахъ журнала потому, что предложенное въ немъ ~~разрѣшеніе~~ ~~этихъ задачъ~~ подтверждаетъ собою наши мысли о духовныхъ ~~вопросахъ~~ ~~современнаго общества~~.

точки зрѣнія избранное Вами заглавіе для журнала дѣйстви-тельно является цѣлой программой его.

По заглавію мы знаемъ не только о предметѣ содержанія вашего журнала, а и о самомъ этомъ содержаніи, — о томъ, что именно будете Вы говорить въ своемъ журналѣ о Вѣрѣ и Церкви; ибо Вы называете журналъ свой богословско-апологетическимъ. Вы обѣщаете намъ стать на защиту Вѣры и Церкви — за Вѣру и Церковь. А это даетъ намъ право предполагать, что Вы не будете ни противопоставлять взаимно Вѣру и Церковь, ни раздѣлять, а будете представлять ихъ какъ единое нераздѣльное цѣлое, которое всячески нужно отстаивать, какъ святыню.

Я увѣренъ, что Вамъ не разъ уже, можетъ быть, пришлось выслушивать возраженія противъ такой постановки дѣла: увѣренъ потому, что такія возраженія слышалъ уже и я... „Какъ, говорили мнѣ одни, развѣ нельзя себѣ представить чисто рационалистическую церковь, члены которой совершенно обходились бы безъ вѣры?“ А съ другой стороны раздаются голоса: „Да развѣ для того, чтобы вѣрить, нужно непременно принадлежать къ Церкви?“

Эти возраженія соотвѣтствуютъ двумъ главнымъ теченіямъ той, къ сожалѣнію, не малочисленной части нашего общества, которая, по той или другой причинѣ, сбита съ толку въ дѣлахъ Вѣры и Церкви. Первое теченіе, отказываясь отъ Вѣры хочеть, все-таки сохранить какое-то подобіе Церкви; второе, отказываясь отъ Церкви, хочеть сохранить какое-то подобіе Вѣры. Мы уже не говоримъ о той части нашего общества, которая хочеть обходиться и безъ Церкви и безъ Вѣры, т.-е. вообще безъ Бога. Эти люди, игравшіе еще недавно у насъ такую шумную роль, теперь какъ-то притихли. Открытая проповѣдь безбожія теперь уже у насъ

успѣха не имѣть, отъ Бога теперь уже рѣдко кто отрекается, но каждый создаетъ себѣ особаго бога по своему личному усмотрѣнію, при чемъ одни, замѣняя вѣру своимъ разумомъ, соединяются въ отдѣльныя группы и думаютъ, что они этимъ создаютъ отдѣльныя „церкви“, а другіе, сочинивъ себѣ особую вѣру, самодовольно ею ограничиваются, относясь презрительно ко всякой церковности. Между этими двумя крайними теченіями есть, конечно, масса переходныхъ, промежуточныхъ, въ которыхъ есть „немножко больше вѣры, немножко меньше вѣры, немножко больше церкви, немножко меньше церкви“; но для насъ будетъ вполне достаточно остановиться на двухъ главныхъ типическихъ выраженіяхъ современнаго полувѣрія.

Итакъ, можетъ ли быть Церковь безъ вѣры? Конечно нѣтъ, ибо Церковь есть прежде всего „собраніе вѣрующихъ“. А потому кромѣ „Церкви вѣрующихъ“ не можетъ быть никакой другой церкви невѣрующихъ, какъ и вообще двухъ церквей быть не можетъ. Есть только одна, основанная Христомъ Церковь, которая единою и единственною пребудетъ до конца вѣковъ. Мы въ сущности невѣрно говоримъ о совершившемся „раздѣленіи церквей“, о желаемомъ „соединеніи церквей“, ибо какъ Богъ единъ и истина одна, такъ и Церковь Божія можетъ быть только единою. Эта единая Церковь, ведущая свое начало непосредственно отъ Иисуса Христа, есть Церковь православная, каѳолическая, непоколебимо идущая по прямому пути истины, не взирая на лицъ отъ нея отпадающихъ и на лицъ на нее нападающихъ. Мы молимся о томъ, чтобы они прозрѣли истину и присоединились къ тому единому собранію истинно вѣрующихъ, которые составляютъ Церковь Христову; но мы не можемъ признавать „церковью“ собраніе такихъ людей, которые хотятъ упрочить свое богопознаніе

не на вѣрѣ, а на человѣческомъ разумѣ, какъ это дѣлаютъ всѣ разнообразныя приверженцы рационалистическихъ ученій. „Мы вѣримъ только тому“, говорятъ они, „что не противорѣчитъ нашему разуму“. Но они очевидно забываютъ, что разумъ *по существу своему*, не можетъ быть критеріемъ вѣры. Разумъ можетъ отмежевать себѣ лишь небольшую область въ безконечномъ мірѣ Божіемъ, а все, что находится за предѣлами этой области, онъ можетъ либо бессмысленнымъ образомъ отвергать, какъ это дѣлаютъ позитивисты, либо благоразумно признавать доступнымъ не знанію, а только вѣрѣ. Вторгаться же въ эту безконечную область вѣры, чтобы руководить ею — это дѣло не разума, а безумія. Вѣра не можетъ противорѣчить разуму, какъ все міровое пространство не можетъ противорѣчить нашей планетѣ, какъ большая часть какого-либо цѣлаго не можетъ противорѣчить заключающейся въ немъ меньшей части. Мы постигаемъ своимъ разумомъ лишь часть того, что мы постигаемъ своею вѣрой; тамъ, гдѣ разумъ совпадаетъ съ вѣрой, получается *знаніе* (даже научное), тамъ же, куда разумъ, по ограниченности своей, не въ силахъ проникнуть, — царитъ одна вѣра, для которой единственнымъ мѣриломъ является данное намъ свыше Откровеніе. Поэтому Церковью не можетъ быть собраніе полувѣровъ, ставящихъ разумъ на одну доску съ Откровеніемъ. Они могутъ составлять собраніе, общину, союзъ, братство — все что угодно, но только не Церковь. Напрасно эти люди пытаются провести границу между тѣмъ, чему „можно вѣрить“ и чему „вѣрить нельзя!“ Нужно вѣрить въ то, что намъ дано Откровеніемъ, а если не хватаетъ силъ вѣрить, то это безсиліе нужно считать своею слабостью, стыдиться его, а не гордиться имъ, и просить Господа о томъ, чтобъ Онъ помогъ намъ въ нашей духовной немощи.

Итакъ, повторяемъ, Церковь есть лишь единая, православная и составлять ее могутъ только искренно и истинно вѣрующіе.

Но, можетъ-быть, эти истинно вѣрующіе могутъ обходиться безъ Церкви? Конечно нѣтъ; ибо они уже не могутъ считаться истинно вѣрующими, если обходятся безъ Церкви и, стало-быть, не признаютъ ни необходимости, ни даже важности каноновъ и всѣхъ вообще установленій ея. Какъ въ образцовомъ произведеніи искусства внѣшняя форма составляетъ одно гармоническое цѣлое съ внутреннимъ содержаніемъ, такъ что содержаніе это безъ данной формы даже невысказуемо; точно такъ же и Церковь со всѣми своими канонами, установленіями и обрядами составляетъ одно гармоническое цѣлое съ духовнымъ своимъ содержаніемъ — съ Вѣрою, такъ что и Вѣра безъ Церкви также невысказуема ¹⁾.

Здѣсь конечно, приходится встрѣтиться съ новымъ возраженіемъ, имѣющимъ свою силу въ вопросѣ о спасаемыхъ Вѣрою внѣ истинной Церкви Христовой. Вопросъ этотъ одинъ

¹⁾ Эта аналогія имѣетъ важное значеніе для наглядности и живости представленія дѣла, хотя и не вполне выражаетъ собою сущность взаимнаго отношенія Вѣры и Церкви; ибо Церковь, по православному ученію, не форма только Вѣры, а и ея внутренняя благодатная сила, точно такъ же, какъ и Вѣра не есть только духовное содержаніе Церкви, а и сама есть носительница Божественной силы Церкви. Церковь есть сокровищница благодати и истины. Истина есть Христосъ, какъ и самъ Онъ сказалъ о Себѣ (Іоан. 14, 6); но и Онъ Духомъ Святымъ благовѣствовалъ людямъ, — просвѣщаетъ, возрождаетъ и вообще освящаетъ насъ (Лук. 4, 8; Іоан. 3, 5 и др.). Съ другой стороны и Духъ Святой именуется Духомъ Христовымъ, какъ Христомъ посланнымъ и посылаемымъ намъ отъ Отца.

изъ труднѣйшихъ богословскихъ вопросовъ, но въ данномъ случаѣ онъ не можетъ имѣть значенія; ибо мы говоримъ о тѣхъ, которые, будучи самимъ Богомъ вводимы въ истинную Церковь Христову, *сознательно и умышленно* отрекаются отъ нея, не хотятъ, такъ сказать, знать ея. Отвергая Церковь, которую основалъ самъ Христосъ, они отвергаютъ и Откровеніе, которое утверждается Церковью; ибо руководствуются въ разсужденіи его *прежде всего* своимъ личнымъ разумомъ, а не вѣрою. Это мнимо, а не истинно вѣрующіе.

Итакъ и истинная Вѣра безъ Церкви такъ же немислима, какъ и Церковь безъ Вѣры, а потому, глубокочтимый отецъ Іоаннъ, знаменательныя слова, которыми Вы такъ благовременно озаглавили свое изданіе, содержать въ себѣ цѣлую программу его, обозначая не только то, что Вы будете говорить въ своемъ журналѣ и о Вѣрѣ и о Церкви, но то именно, что Вы станете *на защиту* этихъ двухъ столь тѣсно связанныхъ между собой понятій, что Вы будете говорить *за* Вѣру и Церковь, какъ за одно неразрывное цѣлое.

А это, повторяю, какъ нельзя болѣе благовременно именно теперь. Настала пора, когда нужно не только теоретически доказывать тѣсную связь между Вѣрою и Церковію, но и бороться за нихъ въ ихъ нераздѣльности, ограждать ихъ отъ вторженія въ ихъ область чуждыхъ, даже враждебныхъ имъ элементовъ. Ибо и Вы хорошо, конечно, знаете, какъ много нынѣ такихъ людей, которые, замѣтивъ несомнѣнный подъемъ религіознаго духа въ нашемъ обществѣ, стараются воспользоваться имъ для своихъ цѣлей, ничего общаго съ религіей не имѣющихъ. Одни хотятъ подъ флагомъ христіанства ввести у насъ социализмъ, другіе — анархію, третьи — индифферентный квіетизмъ и т. п. Всѣ эти проповѣдники-реформаторы окружили Церковь — этотъ храмъ Господній, распо-

ложились на его паперти и стараются проникнуть чуть ли не въ самый алтарь, чтобы оттуда, прикрываясь именемъ Христовымъ, возглашать свои противорелигіозныя и противогосударственныя ученія.

Конечно и противъ этого могутъ возражать, называя борьбу противъ такихъ вольныхъ пророковъ несогласною съ христіанской вѣротерпимостію, кротостію и уступчивостію; но справедливо ли? Справедливо ли уступать этимъ искаателямъ Христовой истины и оскорбителямъ святыни Господней, обольщающимъ простецовъ вѣры и отторгающимъ ихъ отъ Церкви Божіей? Не будетъ ли означать такая уступчивость нашу собственную неувѣренность въ истинѣ исповѣдуемой нами Вѣры? Если же мы твердо убѣждены въ этой истинѣ, какъ можемъ мы, любя своихъ ближнихъ, оставаться холодными и безучастными зрителями совращенія ихъ съ истиннаго пути?

Само собою разумѣется, что говоря о борьбѣ, я разумѣю не какую либо фанатическую, злостную, не брезгающую никакими средствами борьбу, которая несовмѣстима не только съ Христовымъ ученіемъ, но и человѣческимъ достоинствомъ. Нѣтъ; есть другая борьба, которая, будучи вызываема самими высокими побужденіями, ведется самими чистыми въ нравственномъ отношеніи духовными средствами. Увѣщевать заблуждающихся, укрѣплять колеблющихся, разъяснять вольныя и невольныя сомнѣнія или недоумѣнія, но и не молчать предъ торжествомъ лжи и предъ проповѣдью зла, освѣщать и зло и ложь вѣчнымъ свѣтомъ Христовой истины — вотъ что мы называемъ борьбой, обязательной для всякаго истинно вѣрующаго христіанина. Такую борьбу велъ и Самъ Христосъ, изгонявшій торжниковъ изъ храма. Чуждая раздраженія и самоумнѣнія, она должна быть непоколебимо-твердою и не лицепріятною...

Такъ вотъ какую борьбу „за Вѣру и Церковь“ — борьбу апологетическую мы желали бы видѣть и конечно увидимъ, глубокочтимый отецъ Іоаннъ, на страницахъ Вашего журнала.

Да поможетъ же Вамъ Господь съ полнымъ успѣхомъ стоять за святую Церковь и хранимую ею православную Вѣру.

Владиміръ Гринмутъ.

14 декабря
1898 г.

Божественно-чудодѣйственная сила Христова¹⁾.

Возлюбленные братія и дѣти! совершивъ въ вашемъ храмѣ божественную литургію и проникнувшись благоговѣйными чувствами безмѣрной благодати Божіей, открывшейся въ дарованіи намъ Божественнаго нетлѣннаго Брашна Плоти и Крови Христовыхъ, — я хочу предложить вамъ поученіе о божественной силѣ Господа Иисуса Христа, чудодѣйствующей въ вѣрующихъ въ Него.

Въ основу своего поученія я беру слышанныя вами слова нынѣ чтеннаго Евангелія: *яко сила отъ Него исхождаше и исцѣляше вся* (Лук. 6, 19). Слова эти св. евангелистъ приводитъ въ объясненіе того, что когда Господь Нашъ Иисусъ Христосъ, совершая наше спасеніе, во дни земной жизни Своей, ходилъ по градамъ и весямъ земли іудейской съ проповѣдью евангелія Царствія и народъ ученикъ Его и множество много людей слѣдовали за Нимъ, чтобы послушати Его и исцѣлитися отъ недуговъ своихъ, тогда тѣ изъ нихъ, которые одержимы были разными болѣзнями, и страждущіе отъ духовъ нечистыхъ исцѣляхуся — исцѣлялись; *яко сила отъ Него исхождаше и исцѣляше вся*, — потому что отъ Него исходила на всѣхъ ихъ чудодѣйственная, всемогущая, божественная сила, которую исцѣлялъ Онъ всѣхъ. Онъ,

¹⁾ Слово о. прот. Іоанна Ильича Сергіева-Кронштадскаго, произнесенное въ храмѣ Императорскаго Лицея въ память Цесаревича Николая, 4 ноября 1898 г.

Господь и Спаситель Нашъ, есть едиnorodный и единосущный Сынъ Божій, всемогущій Творецъ и Промыслитель міра, воплотившійся и вочеловѣчившійся нашего ради спасенія. По землѣ ходило само Божество, принявшее плоть, и щедродательной десницей изливало божественныя милости Свои на всѣхъ, съ вѣрою и любовію притекавшихъ къ Нему: слѣпымъ давало зрѣніе, глухимъ — слышаніе, хромымъ — хожденіе, разслабленнымъ — крѣпость и силу и мертвымъ — жизнь. Такихъ и подобныхъ имъ чудесныхъ исцѣленій и явленій во дни земной жизни Господа Спасителя совершенно было Имъ такъ много, что св. евангелистъ Іоаннъ, въ заключеніе своего Евангелія, замѣчаетъ: *суть же и ина многа, яже сотвори Іисусъ, яже аще по единому писана бывають, ни самому, мною, весму міру вмѣстити пишемыхъ книгъ* (Іоан. 21, 25).

Слова и благодареніе Господу, тако намъ чудесно благодѣявшему!

А теперь? Есть ли, дѣйствуетъ ли теперь среди насъ эта божественно-чудодѣйственная сила Христова и исцѣляетъ ли съ вѣрою притекающихъ къ Нему?

О, да, и въ обилии.

Не въ похвальбу себѣ и не изъ тщесловія, а ради славы Божіей, не обинуясь скажу, что я, недостойнѣйшій изъ служителей Церкви, грѣшный, какъ и всѣ мы, въ беззаконіяхъ зачатые и во грѣхахъ рожденные, грѣшны, тысячекратно былъ свидѣтелемъ проявленія чудодѣйственной силы Христовой надъ всякаго рода больными, съ вѣрою притекавшими къ Его божественней помощи; тысячи этихъ больныхъ — и въ столицѣ Петровой, и въ первопрестольной матушкѣ-Москвѣ, и во многихъ — очень многихъ градахъ и весяхъ нашего обширнаго отечества, по моимъ грѣшнымъ молитвамъ, или чрезъ святыхъ таинства, совершенныхъ мною надъ ними, и по вѣрѣ ихъ получали исцѣленія отъ самыхъ разнообразныхъ и иногда страшныхъ и опасныхъ болѣзней, даже нерѣдко заочно,

по просьбамъ ихъ или ихъ сродниковъ, обращеннымъ ко мнѣ въ письмахъ и депешахъ; часто бывало, что я узнавалъ объ этихъ чудныхъ знаменіяхъ милости Божіей только много спустя послѣ совершенія ихъ, чрезъ письменныя заявленія объ нихъ.

Но не о себѣ только могу сказать это. Каждый благочестивый священникъ въ своемъ приходѣ чрезъ совершаемыя имъ таинства и другія богослужебныя священнодѣйствія творить, по большей части незримо для міра, чудныя дѣла — совершаетъ многія дѣйствія, которыя не могутъ быть совершены никакими естественными силами, а лишь сверхъестественною силою Божіею.

Такъ въ истинной церкви Христовой доселѣ не изсякла и никогда не изсякнетъ, всегда въ обилии и неоскудно изливаемая, чудодѣйственная божественная сила Господа нашего Иисуса Христа на всѣхъ съ вѣрою притекающихъ къ Нему. Онъ — всемогущій и всеблагій, всевѣдующій и всецѣдный Податель всякаго блага, и теперь Тотъ же, чтѣ и тогда, и такъ же близокъ къ каждому изъ насъ, какъ и тогда, какъ и всегда. Онъ къ каждому изъ насъ ближе отца, матери, ближе воздуха, ближе всего видимаго. Онъ въ сердцѣ всякаго истинно вѣрующаго въ Него. Но, къ сожалѣнію, мы сами часто изгоняемъ Его изъ своего сердца своимъ невѣріемъ, своею гордостью, злобою, завистію и всякими другими страстями. Они — эти безчисленные и безобразные грѣхи наши, проникающіе въ самые затаенные и глубокіе изгибы души нашей, какъ какая преграда, какъ стѣна, становятся между нами и всеблагимъ и всецѣднымъ Богомъ — Спасителемъ нашимъ.

Отъ насъ зависитъ устранить эту преграду истиннымъ, сердечнымъ поканіемъ и вѣрою во вседѣйственную силу Божію, подаваемую намъ во Христѣ Иисусѣ. Будемъ же, братія, сестры и вы, милыя дѣти, всевѣрно заботиться объ очищеніи своего сердца и вѣрою привлекать къ себѣ Христа Бога нашего; исходящая отъ Него божественно-

чудодѣйственная сила Его подастъ и намъ все благопо-
требное.

Къ вамъ обращаю рѣчь свою, достопочтенные началь-
ники и преподаватели и вы, добрыя дѣти. Въ этомъ
высшемъ учебномъ заведеніи вы — одни преподаете, а
другіе — изучаете самыя разнообразныя науки, и одни
готовите, а другіе готовитесь къ служенію Царю и оте-
честву на разныхъ поприщахъ жизни. Велико и суще-
ственно важно исполняемое вами дѣло; но для того,
чтобы оно, какъ и всякое вообще благое дѣло, было во
всемъ благоуспѣшно и плодотворно, оно должно утвер-
ждаться на вѣрѣ во Христа, имѣть въ основѣ своей Его
божественное ученіе и подъ покровомъ и водительствомъ
святой Церкви совершаться. Пусть поэтому божествен-
ное ученіе Спасителя, преподаваемое въ Законѣ Божіемъ,
будетъ стоять во главѣ всѣхъ вашихъ уроковъ не по
имени только, а и дѣйствительно, на самомъ дѣлѣ; пусть
исходящая отъ Христа божественная сила — благодать
Святаго Духа чрезъ молитвы, слово Божіе, таинства и
другія священнодѣйствія церковныя проникаетъ въ глу-
бину вашей души и освящаетъ собою каждый шагъ и
всѣ пути вашей жизни. И только тогда, когда краеуголь-
нымъ камнемъ вашего образованія положите вы Законъ
Божій, вы станете вѣрными слугами Царя и отечества.
Вѣрою во Христа живите и будьте истинными чадами
святой православной Церкви.

Всѣ вы, конечно знаете, чтѣ говорилъ Господь о слу-
шающихъ слово Его. Того, кто слушаетъ слово Его, Онъ
уподоблялъ *мужу мудру, который создалъ храмину свою,*
т.-е. свой домъ, на камени. *И пошелъ дождь, и потекли*
рѣчки, и подули вѣтры и напали на храмину ту, и не
упала она: ибо основана была на камени (Мѡ. 7, 24—25).
Такъ и вы устройте домъ души своей на камнѣ вѣры;
камень же есть Христосъ. Мудрый мужъ, создавшій домъ
свой на камени, глубоко копалъ землю, пока не доко-
пался до твердой почвы, очищая мѣсто для зданія отъ

сора и грязи. Такъ и вы углубляйтесь въ себя — глубже копайте въ сердцѣ своемъ, очищая его отъ грѣховъ и страстей, отъ которыхъ всѣ наши немощи и болѣзни. Вѣрую во Христа укрѣпляйте себя и приобрѣтайте Его божественную силу. И тогда никакія бури страстей и никакія рѣки бѣдъ и напастей не сокрушатъ дома вашей души и вы устоите...

Протоіерей Іоаннъ Сергіевъ.

Апостольское исповѣданіе вѣры и обѣтованіе Спасителя о силѣ святой Церкви¹⁾.

(Насущные духовные вопросы нашего времени. Изложенное въ Мѣ. XVI, 15—18 сказаніе о великомъ исповѣданіи св. ап. Петра и отвѣтномъ обѣтованіи Спасителя, какъ основоположительное въ православномъ ученіи о существѣ истинной вѣры и благодатной силѣ Христовой Церкви. Раскрытіе историческихъ обстоятельствъ апостольскаго исповѣданія. Анализъ словъ св. апостола Петра: *Ты еси Христосъ Сынъ Бога живаго* — со стороны ихъ содержанія; Богооткровенное значеніе ихъ. Апологетическіе выводы. — Обѣтованіе Спасителя о Церкви Его и ея силѣ. Раскрытіе понятій: *Церковь, врата адавы и ключи Царствія Небеснаго*. Ученіе Господа о Камнѣ Цѣркви (противъ папистовъ). Заключительные выводы объ истинной Церкви, какъ сокровищницѣ благодати и истины).

Сія есть побѣда, побѣдившая міръ, вѣра наша. Кто есть побѣждающій міръ? Токмо вѣрующій, яко Иисусъ есть Сынъ Божій (Іоан. 5, 4. 5). Этими великими словами возлюбленнаго ученика Господа, св. апостола и евангелиста Іоанна, я начинаю свое настоящее чтеніе потому, что предметомъ его я ставлю вопросъ о существѣ и существенныхъ свойствахъ истинной вѣры Христовой и neodолѣвной силѣ Его святой Церкви. Мнѣ кажется, что этотъ именно вопросъ есть насущный духовный вопросъ нашего времени; ибо въ различномъ отношеніи къ нему различныхъ представителей христіанства заключается объясненіе духовныхъ недуговъ и нестроений настоящаго времени, и въ правомъ рѣшеніи его — ключъ къ уврачеванію этихъ недуговъ.

¹⁾ Публичное богословское чтеніе, произнесенное въ Москвѣ въ залѣ Синодальнаго училища 23 ноября 1898 г.

Въ самомъ дѣлѣ никто не станетъ отрицать, что наше время есть время особеннаго оживленія религіозной мысли и возбужденія духовной жизни. Никогда проповѣдь Евангелія не достигала такихъ широкихъ размѣровъ и не простиралась такъ далеко, какъ въ послѣдніе годы. Это вообще; но тоже въ частности нужно сказать и о Россіи, особенно, если сравнить послѣднія два десятилѣтія съ тѣмъ, что было въ 60—70-хъ годахъ, когда интересоваться религіозными вопросами считалось чуть ли не признакомъ отсталости и дѣломъ, по меньшей мѣрѣ, недостойнымъ образованнаго человѣка. — Такъ относительно вѣрованій и убѣжденій, лежащихъ въ основѣ духовной жизни человѣка; такъ обстоитъ дѣло и по отношенію къ самой этой духовной жизни; ибо едва ли справедливо отрицать, что христіанскій міръ все ближе и глубже входитъ въ сознаніе жизненной истинности тѣхъ устоевъ и задачъ жизни, какіе указаны намъ Іисусомъ Христомъ. Идеи братства и единенія, мира и милосердія развѣ развивались когда, за исключеніемъ, разумѣется, вѣка апостольскаго, такъ широко и глубоко, какъ теперь? Довольно сослаться на восторженно принятое всей Европой слово нашего Благочестивѣйшаго Государя о мирѣ всего міра, благовѣстіе о которомъ принесъ на землю Христосъ и о которомъ постоянно молить Его святая Церковь.

Но ни для кого съ другой стороны не тайна, что именно въ послѣднее время именующіе себя христіанами все больше и дальше расходятся между собою въ своихъ вѣрованіяхъ, иногда доходя до крайнихъ противоположностей. Не станемъ указывать на все болѣе и болѣе усиливающееся раздробленіе на толки протестантства, на усиленіе старокатолицизма — этого раскола римско-католической церкви; въ нашей православной Россіи развѣ полное религіозное единство? Развѣ не гнететь православную церковь расколъ старообрядчества въ однихъ слояхъ общества и другіе слои этого общества развѣ не развѣдаетъ сектантство? Поистинѣ и нынѣ, какъ и

во дни апостоловъ, одни говорятъ: я — Павловъ, другіе: я — Аполлосовъ, иные: я — Кифинъ, и еще иные: я же — Христовъ (1 Кор. 1, 12).

Но, продолжимъ рѣчь апостола: *развѣ раздѣлился Христосъ?* Если же Христосъ одинъ, если одно евангеліе Царствія, то откуда же это раздѣленіе и гдѣ то связующее звено вѣры, которое должно соединить всѣхъ насъ во единое стадо Христово? Въ чемъ должна состоять и какова должна быть та вѣра, соединенные которой всѣ мы могли бы единими устами и единымъ сердцемъ славить Господа своего?

Всматриваясь же ближе въ самую духовную жизнь этихъ разобщенныхъ въ единой Христовой вѣрѣ учениковъ Его, мы на ряду съ отмѣченными выше отпадками явленіями все чаще и чаще встрѣчаемся съ грозными знаменіями времени. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ для кого тайна, что чѣмъ болѣе мы говоримъ и заботимся омирѣ и братствѣ, тѣмъ чаще и неожиданнѣе разлады и братоубійственныя войны, — чѣмъ громче раздается жизне-радостное слово евангелія Царствія Божія, тѣмъ больше малодушія и разочарованія въ жизни, доходящаго до пессимистическаго отчаянія, до самоубійства? Гдѣ же причина этихъ грустныхъ и прямо-таки противныхъ вѣрѣ Христовой духовно-нравственныхъ явленій? Гдѣ же сила Христовой Церкви и есть ли она?

Таковы насущные духовные вопросы времени, вызываемые самою жизнію, и намъ думается, что прямой долгъ церковно-пастырскаго учительства давать отвѣты на эти именно вопросы или по крайней мѣрѣ указывать пути для этихъ отвѣтовъ...

Вѣра Христова дана намъ въ апостольскомъ исповѣданіи ея, начертанномъ ими въ Святомъ Писаніи; въ этомъ же Писаніи заключены и обѣтованія Спасителя о неодолимой силѣ Его святой Церкви. Къ этому Писанію, въ святоотеческомъ разумѣ понимаемому, обратимся и мы съ поставленными самою жизнію вопросами о сущест-

ствѣ и существенныхъ свойствахъ Христовой Вѣры и neodолѣнной силѣ Его святой Церкви. Отвѣты на эти вопросы въ ихъ неразрывной взаимной связи слышатся намъ въ сказаніи Евангелій о великомъ исповѣданіи св. ап. Петра и отвѣтномъ обѣтованіи Спасителя, изреченныхъ Имъ въ предѣлахъ Кессаріи Филипповой. *Ты еси Христосъ Сынъ Бога живаго* — вотъ это исповѣданіе, открытое Петру Отцомъ Небеснымъ и долженствующее соединить всѣхъ насъ въ одну семью христіанскую; *и на семъ Камени созижду Церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ей... и дамъ ти ключи царствія небснаго* — вотъ то обѣтованіе Спасителя объ основанной на этомъ исповѣданіи Церкви Христовой, которое должно увѣрить насъ въ побѣждающей зло міра силѣ Христовой благодати и указать пути къ ней.

Чтобы уяснить себѣ истинный смыслъ и великое значеніе апостольскаго исповѣданія и Господняго обѣтованія въ ихъ взаимной нераздѣльности, обратимся къ анализу самаго евангельскаго сказанія о нихъ, подъ руководствомъ святоотеческаго толкованія этого сказанія.

I.

Сказаніе о великомъ исповѣданіи св. ап. Петра и изреченныхъ Господомъ обѣтованіяхъ Его о святой Церкви находится въ Евангеліи отъ Матѳея, въ 13—20 стихахъ 16-й главы. Есть оно и въ параллельныхъ мѣстахъ Евангелій отъ Марка и Луки (Марк. 8, 27—30 и Лк. 9, 18—21), но въ сокращенномъ изложеніи и съ опущеніемъ обѣтованій Госнода, изреченныхъ Имъ въ отвѣтъ на исповѣданіе Петра. Впрочемъ въ Евангеліи отъ Луки, при всей краткости его сказанія, есть нѣчто особенное, чего нѣтъ ни у Матѳея, ни у Марка, — именно указаніе на то, что предъ тѣмъ, какъ вызвать учениковъ на открытое исповѣданіе, Иисусъ Христосъ *молился* (ст. 18).

О чемъ была молитва Богочеловѣка, вѣдомо Ему единому; для насъ важно то самое, что Онъ молился предъ вопрошеніемъ учениковъ Своихъ и изреченіемъ Своихъ обѣтованій. Это указываетъ на высокое значеніе того событія, предъ совершеніемъ котораго молился Господь; ибо по евангельскимъ сказаніямъ, Онъ всегда молился предъ особенными, выдающимися событіями Своей земной жизни. Такъ, по сказанію того же евангелиста Луки, Господь молился при крещеніи Своемъ (3, 21), предъ избраніемъ апостоловъ (6, 12), предъ преображеніемъ на горѣ (9, 29), предъ воскрешеніемъ Лазаря (Іоан. 11, 41—42) и предъ Своими страданіями, въ саду Геосиманскомъ (Лук. 22, 41—44 и парал.). То же, что дѣлалъ Самъ, Онъ заповѣдалъ и ученикамъ Своимъ (см. Мѡ. 9, 38; 24, 20; 26, 41 и др.), а ученики, всегда и во всемъ послушные велѣніямъ Своего Господа (см. Дѣян. 1, 14; 2, 42; 6, 4 и др.),— всѣмъ вѣрующимъ (см. Іоан. 5, 13—16; 1 Петр. 3, 7, 4, 7; Римл. 15, 30; 1 Кор. 7, 5; 2 Кор. 1, 11; Еф. 6, 18; Филип. 4, 6; 1 Сол. 5, 17 и мн. др.).

Нельзя съ точностью опредѣлить и времени событія; ибо вообще евангельскія хронологическія данныя не установлены еще въ истолковательной литературѣ съ безспорной точностію. Одно несомнѣнно, что это было незадолго до страданій Господа; ибо, по сказанію евангелистовъ, *съ того времени Иисусъ началъ открывать ученикамъ Своимъ о предстоявшихъ Ему страданіяхъ* (Мѡ. 16, 21; Мрк. 8, 31 и Лук. 9, 21) и *по прошествіи дней шести* преобразился предъ ними на горѣ; преображеніе же Господне, по церковному преданію, было лишь за нѣсколько недѣль до страданій Его (потому и празднуется оно 6-го августа — за сорокъ дней до 14 сентября, когда читается Евангеліе о крестныхъ страданіяхъ Господа).

Яснѣе, чѣмъ время, указано въ Евангеліи мѣсто событія. Евангелистъ Матеей говоритъ объ этомъ такъ:

Пришедъ же Иисусъ въ предѣлы (*εις τὰ μέρη* — въ окрестности) Кесаріи Филипповой (ст. 13); евангелистъ же Маркъ замѣняетъ слово: предѣлы словомъ: *веси* (*εις τὰς κώμας* — въ селенія), которое конечно точнѣе опредѣляетъ мѣстопробываніе Господа и учениковъ Его.

Кесарія Филиппова — городъ расширенный и украшенный тетрархомъ Филиппомъ и въ древности называвшійся Панаеодю ¹⁾, лежалъ въ сѣверной Галилеи, въ такъ называвшейся тогда Гавлонитидѣ, вблизи источниковъ Иордана, на подошвѣ Ливана. Св. Іоаннъ Златоустъ, въ толкованіи разсматриваемаго сказанія Евангелія отъ Маттея ²⁾, говоритъ: „Для чего евангелистъ упомянулъ объ основателѣ города? Для того, что была другая Кесарія, именно Стратонова; а Иисусъ Христосъ спрашиваетъ учениковъ не въ Стратоновой, а въ Филипповой, отведши ихъ далеко отъ іудеевъ, дабы они, освободившись отъ всякаго опасенія, смѣло высказали все, что у нихъ было на мысляхъ“. Это замѣчаніе вселенскаго учителя достойно глубокаго вниманія!

Въ самомъ дѣлѣ примѣчательно, что большую часть Своего мессіанскаго пророческаго служенія Господь совершалъ въ Галилеи, *да сбудетъся*, — какъ говоритъ евангелистъ Маттеей, — *реченное Исаіемъ пророкомъ, глаголющимъ: земля Завулоня и земля Нефѳалимля, путь моря объ онъ полъ Иордана, Галилея языкъ, людіе сидящій во тьмѣ видѣша свѣтъ велий и сѣдящимъ въ странѣ и стни смертнѣй, свѣтъ возсія имъ* (Мѡ. 4, 14—16). Здѣсь Онъ началъ Свое евангеліе Царствія (Мрк. 1, 14), здѣсь изрекъ Свою нагорную бесѣду, здѣсь произнесъ большую часть притчей, здѣсь избралъ апостоловъ, поучалъ ихъ и открывалъ имъ *наединѣ* тайны царствія Божія, здѣсь же совершилъ и большую часть чудесъ. Это,

¹⁾ Winer. Bibl. Realwort. B. 1, S. 202.

²⁾ См. Бесѣды его на евангелиста Маттея, въ русск. пер. Ч. 2, бес. 54, стр. 406.

безъ сомнѣнія, потому, что здѣсь мало было тѣхъ продающихъ и купующихъ, которыхъ Господь, въ пламенной ревности о домѣ Своемъ, изгонялъ изъ храма, мало было тѣхъ книжниковъ и іудеевъ, которые ходили за Нимъ, чтобы уловить Его въ словѣ и зависти ради искали погубить Его. Поэтому здѣсь, въ Галилеи языческой, Господь спросилъ учениковъ Своихъ и о томъ, *кого Его глаголютъ человецы быти Сына человеческого* (Мѡ. 16, 13), и здѣсь же изрекъ Свое божественное обѣтованіе исповѣдующимъ. Достоиню вниманія въ этомъ отношеніи то обстоятельство, что тогда какъ въ Іудеи Господь на настойчивый вопросъ іудеевъ: *аще Ты еси Христосъ, рцы намъ не обинуюся*, сказалъ: *рѣчь вамъ, и не вѣруете* (Іоан. 10, 24—26), и послѣ не разъ давалъ на этотъ вопросъ уклончивый отвѣтъ (ср. Іоан. 12, 34—39; Мѡ. 21, 23—27 и др.); въ Самаріи же, во многомъ и въ духовномъ отношеніи близкой къ Галилеи, женѣ самарянкѣ и не думавшей о Немъ, какъ о Мессіи, прямо говорить: *Азъ есмь глаголюй съ тобою* (Іоан. 4, 25—26), а въ Галилеи Самъ допрашиваетъ объ этомъ учениковъ Своихъ, говоря: *кого Мя глаголютъ человецы быти Сына человеческого*.

Несомнѣнно въ строгомъ соотвѣтствіи съ этимъ обстоятельствомъ стоитъ и самый вопросъ Господа къ ученикамъ Своимъ о томъ, за Кого Его считаютъ люди? „И не говорить, — такъ объясняетъ это св. Іоаннъ Златоустъ¹⁾, — за Кого Меня почитаютъ книжники и фарисеи, хотя они часто приходили къ Нему и бесѣдовали съ Нимъ; но желаетъ знать непритворное мнѣніе народа: *Кого Мя глаголютъ человецы быти*? Потому что мнѣніе народа было хотя гораздо ниже надлежащаго, но безъ всякаго лукавства; мнѣніе же книжниковъ и фарисеевъ внушено было сильною злобою“. Въ этомъ уклончивомъ отношеніи Господа къ книжникамъ и фарисеямъ

¹⁾ Ibid.

слышится, безъ сомнѣнія, тотъ же голосъ неумытнѣй божественной правды, который еще яснѣе, громче и внушительнѣе слышится и въ заповѣди Господа апостоламъ не давать святыни псамъ и не метать бисера предъ свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими, и, возвратившись, не растерзали бы ихъ (Мѡ. 7, 6). Все это такъ напоминаетъ собою изреченное Премудростію Упостасной въ книгѣ Притчей: *иже есть безуменъ да уклонится ко Мнѣ. И требующимъ ума рече: оставите безуміе и живи будете... и исправите разумъ въ вѣдѣніи... Наказуй же злыя, приметъ себѣ безчестіе... Не обличай злыхъ, да не возненавидятъ тебе* (Притч. 9, 4—8). — Вотъ урокъ, который твердо нужно помнить всѣмъ проповѣдникамъ истины!

Но почему же все-таки Господь желаетъ знать мнѣніе о Себѣ народа? Само собою разумѣется, Онъ предложилъ апостоламъ вопросъ Свой о томъ, за кого принимаютъ Его въ народѣ, „не по невѣдѣнію (см. подобн. Мрк. 8, 19, 20 и Іоан. 6, 6), но для того, чтобы воспользоваться симъ случаемъ къ обнаруженію собственнаго понятія апостоловъ о лицѣ Его и сообщить нѣкоторыя новыя истины“¹⁾. „Для чего же, говоритъ въ объясненіе этого св. Златоустъ, Онъ (Господь) спрашиваетъ сначала не объ ихъ мнѣніи, а о мнѣніи народа? — Для того, чтобы они, сказавши народное мнѣніе, потомъ, будучи спрошены: *вы же кого Мя глаголете быти*, самымъ порядкомъ вопросовъ были возведены къ высшему разумѣнію, и не стали о Немъ такъ же низко думать, какъ и народъ. Для сей же цѣли спрашиваетъ ихъ не въ началѣ проповѣди, но когда совершилъ много чудесъ, бесѣдовалъ съ ними о многихъ и высокихъ истинахъ, и многократно доказалъ Свою божественность и единство со Отцомъ“²⁾.

¹⁾ См. Исторія евангельская и Церкви апостольской. Академ. лекціи пр. А. В. Горскаго. 1883 г., стр. 210.

²⁾ Ibid.

Вопросъ, предложенный Господомъ апостоламъ, по болѣе полному сказанію Евангелія отъ Матѳея, читается такъ: *кого Мѧ именоватъ человецы быти Сына чело-вѣческаго*. Слова: *Сына чело-вѣческаго* составляютъ особенность сказанія Евангелія отъ Матѳея и вмѣстѣ самымъ точнымъ образомъ опредѣляютъ смыслъ вопроса; поэтому для уразумѣнія этого смысла нужно выяснитъ подлинное значеніе этихъ словъ или, лучше, этого наименованія Господа, тѣмъ болѣе, что этимъ имененъ нарочито любилъ именовать Себя Самъ Онъ: въ Евангеліяхъ наименованіе это употреблено 77 разъ въ рѣчахъ Господа и нѣсколько разъ въ словахъ евангелистовъ. Оттого и въ богословской истолковательной литературѣ можно встрѣтитъ цѣлый рядъ самыхъ разнообразныхъ толкованій этого наименованія.

Самымъ несостоятельнымъ изъ всѣхъ этихъ толкованій должно быть признано конечно то, по которому наименованіе это означаетъ не болѣе, какъ „человѣкъ“, и представляетъ собою простую замѣну личнаго мѣстоименія перваго лица соотвѣтствующимъ ему существительнымъ, сообразно съ восточнымъ обычаемъ говорить о себѣ въ третьемъ лицѣ; ибо всякое наименованіе имѣетъ свое, нераздѣльно ему присущее, содержаніе и потому всегда заключаетъ въ себѣ нѣчто большее, чѣмъ простое мѣстоименное обозначеніе предмета. Не болѣе состоятельнымъ нужно признатъ и то толкованіе, по которому наименованіе „Сынъ чело-вѣчскій“ обозначаетъ чело-вѣка въ идеальномъ смыслѣ слова. И то и другое толкованіе противорѣчатъ тѣмъ не малочисленнымъ мѣстамъ Евангелій, въ которыхъ Сыну чело-вѣческому приписываются божественныя свойства и дѣйствія (см. напр. Іоан. 3, 13; Мѳ. 26, 64 и др.). Употребленное Господомъ наименованіе Его Сыномъ чело-вѣческимъ несомнѣнно стоитъ въ связи съ ветхозавѣтнымъ употребле-ніемъ этого имени у пр. Давіида въ его пророческомъ видѣніи мессіанскаго царства. Здѣсь Сынъ чело-вѣчскій,

совершенно согласно съ евангельскимъ образомъ Спасителя, изображается не просто человѣкомъ, хотя бы идеальнымъ, но существомъ божественнымъ (сѣдящимъ на облакахъ небесныхъ), явившимся „какъ бы Сыномъ человѣческимъ“ для устройства Царства Божія на землѣ, другими словами, Богомъ, явившимся во плоти для спасенія людей (ср. Филип. 2, 6—9); и въ такомъ именно значеніи понимаемый образъ этотъ въ ветхозавѣтной Церкви всегда съ той поры былъ прилагаемъ именно къ Мессіи, какъ особенно ясно это изъ книги Еноха. Въ такомъ именно смыслѣ, какъ собственное имя Мессіи, наименованіе „Сынъ человѣческой“ извѣстно было и во времена Господа, какъ ясно это изъ многихъ мѣстъ Евангелій, — см. напр. Мѣ. 9, 6; 12, 8; 18, 37; Иоан. 1, 51; 3, 13 и особенно 12, 34. Изъ этого послѣдняго мѣста ясно, что самое представленіе о Мессіи, какъ Сынъ человѣческомъ, въ пониманіи народа имѣло особенныя черты, вполне согласныя съ чертами книги пр. Даніила. Въ такомъ именно смыслѣ, какъ имя Мессіи, указывающее на Его Богочеловѣчество, — на то, что Онъ есть Богъ, воплотившійся для нашего спасенія, употреблено было наименованіе Сынъ человѣческой и въ вопросѣ Господа къ апостоламъ о томъ, *кого Его лаголютъ челоуѣцы быти Сына челоуѣческаго*; такъ что вопросъ этотъ въ измѣненномъ видѣ можетъ быть выраженъ такъ: за кого считаетъ народъ Его, Который является въ смиренномъ образѣ Сына челоуѣческаго и въ то же время творить дѣла, свойственныя только Богу, и открываетъ тайны, Ему одному вѣдомыя? Считаетъ ли народъ Его на основаніи этихъ дѣлъ и ученія Мессіею, т.-е. Богомъ, или Сыномъ Божиимъ, воплотившимся для спасенія людей? Въ такомъ именно смыслѣ толкуетъ вопросъ этотъ и св. Иоаннъ Златоустъ въ словахъ: „И показывая, какъ сильно желаетъ, чтобы исповѣдывали Его воплощеніе, говорить: *Сына челоуѣческаго*, разумѣя подъ симъ и божество, какъ нерѣдко и въ другихъ мѣстахъ Онъ

дѣлаеть“. Вслѣдъ за этими словами св. Златоустъ приводитъ Иоан. 3, 13 и 6, 62¹⁾. Песомнѣнно въ такомъ именно смыслѣ понять былъ вопросъ Господа или, лучше, употребленное въ этомъ вопросѣ наименованіе Его Сыномъ человѣческимъ — и апостолами, какъ явствуетъ это и изъ контекста рѣчи; ибо только при такомъ пониманіи и возможны были — имѣли смыслъ и значеніе тѣ отвѣты, которые даны были ими: въ этихъ отвѣтахъ рѣчь идетъ именно о мессіанскомъ достоинствѣ Иисуса Христа²⁾).

Отвѣтить на вопросъ о томъ, за кого считаетъ народъ Иисуса, т. е. считаетъ ли онъ Его Мессією, апостоламъ было не трудно. „Они близко обращаясь съ народомъ, слѣдовавшимъ за Господомъ и сами проповѣдывавшіе Евангеліе по городамъ іудейскимъ, могли слышать различные отзывы и мнѣнія объ Иисусѣ; эти-то отзывы и мнѣнія объ Иисусѣ, слышанные апостолами въ народѣ, они и передали Господу. *Они же рѣша: ови убо Иоанна Крестителя, инии же Илію, другіе же Іеремію, или единаго отъ пророкъ* (Мѡ. 16, 14). Согласно съ Матѳеемъ передаютъ этотъ отвѣтъ апостоловъ и Маркъ и Лука, съ опущеніемъ лишь имени Іереміи пророка.

Итакъ, по словамъ апостоловъ, народъ не считалъ Иисуса Христа обѣтованнымъ и предвозвѣщеннымъ Мессією, Котораго самъ такъ пламенно ожидалъ. И это понятно; *никтоже можетъ рещи Господа Иисуса точію Духомъ Святымъ* (1 Кор. 12, 3), говоритъ св. ап. Павелъ; и Самъ Господь говоритъ о себѣ: *никтоже можетъ прійти ко Мнѣ, аще не Отецъ пославый привлечетъ его* (Иоан. 6, 44), а въ другой разъ Онъ такъ говорилъ тѣмъ же іудеямъ: *вы послаете ко Иоанну и свидѣтельствова о*

1) См. его Бесѣды на ев. Матѳея, ч. II, стр. 407.

2) Подробнѣе о наименованіи Сынъ человѣческой см. въ статьѣ И. Громогласова подъ такимъ заглавіемъ въ Чтеніяхъ въ Обществѣ Любителей Дух. Просвѣщенія, 1894 г. кн. II и III.

истиннѣ... Онъ бѣ свѣтилникъ, свѣтъ и гора; вы же восхотѣте возрадоватися въ часъ свѣтлннѣ его... И пославый Мѣ Отецъ Самъ свидѣтельствова о Мнѣ; ни гласа Ею ниждѣже слышасте, ни видѣннѣ Ею видѣсте... Азъ придохъ во имя Отца Моего и не прїемлете Мене; аще инъ придетъ во имя свое, того прїемлете. Како можете въровати, славу другъ отъ друга прїемлюще, и славы, яже отъ единого Бога, не ищете (Іоан. 5, 33. 35. 37. 43. 44). Въ этихъ грозныхъ словахъ Господа ясно и точно обозначены тѣ причины, по которымъ народъ іудейскій не могъ узнать въ Іисусѣ Мессію. Ослѣпленный фарисейски-самодовольнымъ мнѣніемъ о себѣ, какъ о народѣ Божіемъ, которому неотъемлемо подобаеть честь и слава предъ всѣми другими народами, не знающими истиннаго Бога — это съ одной стороны, а съ другой, унижаемый и уничтожаемый въ этомъ славолубивомъ самомнѣніи внѣшнимъ тяжелымъ гнетомъ римскаго владычества, онъ ждалъ Мессіи, какъ царя, который покорить ему ненавистныхъ язычниковъ, возвыситъ его и вознаградитъ внѣшними же благами за Его внѣшнія страданія. Словомъ, въ своихъ ожиданіяхъ Мессіи народъ руководился *плотию и кровію*, т.-е. плотскими — горделиво чувственными соображеніями и потому, какъ такой, не узналъ въ Іисусѣ Мессію. *Сего вѣмы, откуда есть; Христосъ же, егда придетъ, никтоже вѣсть, откуда будетъ* (Іоан. 7, 27); Мессія придетъ въ славѣ, а Іисусъ — этотъ, именующій Себя Сыномъ человѣческимъ, *не имать, гдѣ главы подклонити* (Мѣ. 8, 20): вотъ разсужденія народныя, которыя смежили и ослѣпили очи евреевъ, да не познають Христа Божія въ Іисусѣ...

Христосъ вчера и днесь той же и вѣтъки (Евр. 13, 8); поэтому и теперь тѣ же причины людскаго невѣрія въ Христово ученіе, тѣ же соображенія и разсужденія, которыми невѣрующіе оправдываютъ себя въ своемъ невѣріи...

Но, съ другой стороны, ученіе Иисуса Христа слишкомъ возвышенно и непререкаемо истинно, а дѣла Его слишкомъ чисты и святы для того, чтобы низвести Его въ рядъ обыкновенныхъ людей, ничѣмъ отъ другихъ не выдѣляющихся. Поэтому, какъ теперь не вѣрующіе въ Иисуса Христа, какъ Сына Божія, воплотившагося нашего ради спасенія, все же чтутъ Его, называютъ Его Святымъ Человѣкомъ, Божественнымъ Учителемъ, Пророкомъ, Своимъ ученіемъ подготовившимъ приближеніе золотого вѣка на землѣ — райскаго блаженства, имѣющаго быть принесеннымъ на землю разумомъ человѣческимъ; такъ и во дни земной жизни Спасителя люди, подѣ влияніемъ плоти и крови не вѣровавшіе въ Его мессіанское достоинство, все же чтили Его, какъ отъ Бога посланнаго, и именовали предтечею Мессіи.

Одни называли его Іоанномъ Крестителемъ, воскресшимъ изъ мертвыхъ; такъ, по сказанію евангелистовъ, думалъ въ своей смущенной совѣсти Иродъ четвертовластникъ, въ угоду Иродіадѣ обезглавившій Іоанна. *Въ то время, говоритъ евангелистъ Матѳей, услышалъ Иродъ четвертовластникъ слухъ Иисусовъ* (т. - е. слухъ о чудесахъ Иисуса), *и рече отрокомъ своимъ: сей есть Іоаннъ Креститель; той воскресъ отъ мертвыхъ и сего ради силы дѣются о немъ* (Мѳ. 14, 1—2). Другіе называли Иисуса Иліей, котораго ожидали предѣ пришествіемъ Мессіи, утверждаясь на пророчествѣ Малахіи. Пророчество это читается такъ: *и се азъ пошлю вамъ Ілію Ѳесвитянина, прежде пришествія дне Господня великаго и просвѣщеннаго, иже устроитъ сердце отца къ сыну и сердце чловѣка ко искреннему его* (Малах. 4, 5). Это пророчество Малахіи, въ истинномъ его значеніи указывающее на характеръ пророческаго служенія Предтечи Господня въ духъ и силѣ Іліи, современники Господа — вѣроятно подѣ влияніемъ книжниковъ и фарисеевъ, понимали буквально, чему способствовало и то еще, то по свидѣтельству книги Царствъ, пр. Ілія не умеръ, а живымъ

взять былъ на небо — на огненной колесницѣ и коняхъ. По сказанію евангелистовъ, такого суевѣрнаго мнѣнія о пр. Іліи держались самые ученики Господа и даже приближеннѣйшіе изъ нихъ къ Господу, которые были съ Нимъ на горѣ Преображенія; поэтому, когда они сошли съ горы, гдѣ имъ явистася *Моисей и Ілія*, то спросили Господа, *маломоще, яко Іліи подобаетъ приити прежде* (Мѡ. 17, 10; ср. Мрк. 9, 10). Третьи называли Иисуса Іереміею „по Его, какъ говоритъ блаженный Теофилактъ, природной, а не наукою приобрѣтенной мудрости, такъ какъ Іеремія опредѣленъ былъ на пророческое служеніе еще въ дѣтствѣ“¹⁾. Объ ожиданіи пр. Іереміи предъ пришествіемъ Мессіи см. 2 Макк. 2, 7, 8; 15, 14. Изъ другихъ пророковъ, ожидали еще Исаію; см. 3 Ездр. 2, 18.

Когда апостолы объявили Господу ложное мнѣніе о Немъ народа, Онъ спросилъ ихъ: *вы же кого Мя глаголете быти?* Св. Іоаннъ Златоустъ, въ объясненіе этого вопроса Господа, обращенного Имъ лично къ самимъ апостоламъ, по существу же своему тождественнаго съ предыдущимъ вопросомъ, говоритъ: „Симъ Онъ возбуждаетъ ихъ (апостоловъ) думать о Немъ выше (чѣмъ, разумѣется, думалъ народъ) и даетъ имъ разумѣть, что первый отзывъ весьма мало соотвѣтствуетъ Его достоинству. Для того Онъ требуетъ отъ нихъ другого мнѣнія и предлагаетъ другой вопросъ, дабы они не думали о Немъ одинаково съ народомъ, который видѣлъ чудеса, превышающія силы человѣка и почиталъ Его Человѣкомъ, хотя такимъ, Который воскресъ изъ мертвыхъ, какъ говорилъ и Иродъ. Но Онъ, отклоняя ихъ отъ такихъ догадокъ, говоритъ: *вы же кого Мя глаголете быти,* — вы, которые всегда со Мною были, видѣли Мои чудодѣйствія и сами творили чрезъ Меня многія чудеса?“^{1а}.

1) См. его Благовѣстникъ, ч. I, стр. 224.

Отвѣща же Симонъ Петръ рече: Ты еси Христосъ Сынъ Бога живаго (ст. 16). Первый вопросъ, который представляется при чтеніи этихъ словъ, есть конечно вопросъ о томъ, почему одинъ Петръ и именно онъ отвѣчалъ Господу на вопросъ, предложенный всѣмъ апостоламъ. Западные толковники римско - католическаго исповѣданія, которые произвольно и несправедливо, но настойчиво стараются усмотрѣть въ послѣдующихъ за этимъ исповѣданіемъ ап. Петра обѣтованіяхъ Господа основаніе для ученія о главенствѣ папы, указываютъ на это обстоятельство, какъ на выраженіе нравственнаго превосходства ап. Петра предъ всѣми другими апостолами; ибо онъ одинъ изъ всѣхъ не постыдился и не побоялся исповѣдать своего великаго Учителя Христомъ, Сыномъ Бога живаго.

Но такъ заключать можно было бы въ томъ только случаѣ, если бы въ Евангеліяхъ были хотя какія-либо указанія на то, что прочіе апостолы или стыдились, или боялись, или даже не умѣли исповѣдать Господа такимъ же, какимъ исповѣдалъ Его Петръ. Напротивъ изъ евангельской исторіи извѣстно, что еще задолго до этого времени *Сыномъ Божиимъ, Царемъ Израилевымъ* называлъ Иисуса Христа Наанаиль (Іоан. 1, 49), а потомъ другіе ученики, бывшіе съ Господомъ на кораблѣ, послѣ укрощенія бури говорили о Немъ: *воистину Сынъ Божій есть*. Правда, св. Іоаннъ Златоустъ на томъ основаніи, что за подобныя исповѣданія Господа Сыномъ Божиимъ Онъ не ублажалъ ихъ такъ, какъ теперь ап. Петра, утверждаетъ, что Петрово исповѣданіе превосходитъ тѣ своимъ содержаніемъ, ибо онъ впервые исповѣдалъ Христа Сыномъ Божиимъ по естеству, а не по благодати; но отъ этого значеніе тѣхъ исповѣданій, какъ выраженной безбоязненной и непостыдной вѣры во Христа нисколько не умаляется. Съ другой стороны, изъ тѣхъ же Евангелій мы знаемъ, что и послѣ изреченнаго ап. Петромъ въ Кесаріи великаго исповѣданія Господа Христомъ, Сыномъ Божиимъ

не только прочіе апостолы, а и самъ Петръ не совершенно понимали эту великую тайну соединенія божества съ человѣчествомъ въ одномъ лицѣ Богочеловѣка (см. Мѡ. 16, 20—23; 20, 20—24; Иоан. 13, 33—37; 14, 1—10; 16, 15—19. 29—32; Лук. 24, 12. 19—27. 37—41; Дѣян. 1, 6—8). Ясно, что думать, будто одинъ ап. Петръ хотѣлъ, или сумѣлъ отвѣтить на вопросъ Господа, не справедливо. „Едва ли, говорить въ объясненіе этого факта еп. Никаноръ¹⁾, можно сомнѣваться въ томъ, что какъ Господь спрашивалъ всѣхъ апостоловъ, всѣ они и готовы были произнести исповѣданіе; но какъ всѣмъ вдругъ говорить было нельзя, Петръ и отвѣчалъ прежде всѣхъ и отъ лица всѣхъ и обѣтованіе получилъ вмѣстѣ со всѣми“; „ибо, говорить онъ же въ другомъ мѣстѣ²⁾, можетъ быть, Господь ублажаетъ Петра преимущественно только предъ тѣми чадами плоти и крови, которыя считали Господа Иоанномъ, или Іліею, или Іереміей, или единымъ отъ пророковъ,— предъ народомъ іудейскимъ, а не предъ апостолами“.

Конечно все это не объясняетъ дѣла и причины, по которой именно Петръ исповѣдалъ Господа Христомъ, Сыномъ Божиимъ, не указываетъ. Причина же эта, по нашему мнѣнію, заключается въ характерѣ или, точнѣе, въ темпераментѣ ап. Петра. Св. апостоль Петръ, подобно ветхозавѣтному пророку Іонѣ, принадлежалъ къ числу тѣхъ людей, которыхъ мы называемъ сангвиниками. Какъ человѣкъ не холоднаго ума и разсужденія, а горячаго чувства и сердца, онъ всегда скоро, прямо, и рѣшительно высказываетъ все то, что подсказываетъ ему чувство, никогда ничего — ни хорошаго, ни дурного — не скрывая и даже не обдумывая; отсюда вся его душевная жизнь всегда ясна, какъ Божій день.

1) См. его „Разборъ римскаго ученія о видимомъ главенствѣ въ Церкви“. Вып. 1, стр. 37.

2) Ibid. стр. 33.

Какъ человѣкъ цѣльный, никогда ничего не дѣлающій и не говорящій лишь вполонину, а отдающійся объявшему его душевному состоянію всецѣло, и высказывающій свои мысли и чувства съ рѣзкой, крайней опредѣленностію, онъ способенъ и къ самымъ великимъ дѣламъ и порывамъ, но вмѣстѣ и къ глубокимъ паденіямъ. Это — человѣкъ рѣзкій даже въ самыхъ переходахъ изъ одного душевнаго состоянія въ другое, противоположное первому. Поэтому Петръ первымъ высказываетъ великое исповѣданіе Господа Христомъ Сыномъ Бога живаго, первымъ же и прекословить Ему въ Его рѣчи о предстоящихъ Ему страданіяхъ и это въ тотъ же день, а можетъ быть и часъ (Мѡ. 16, 20—24); Онъ и послѣ, на тайной вечери, первымъ заявляетъ свою готовность итти съ Господомъ въ темницу и на смерть и первымъ же отрывается отъ Него трижды съ клятвою въ тотъ же вечеръ. Отсюда, какъ нельзя строго судить его за его прекословія и отреченія, ибо они вовсе не выражали собою его основного сердечнаго настроенія въ отношеніи къ Господу, такъ нельзя ставить въ большую нравственную заслугу ему и то, что Онъ первымъ заявляетъ свою готовность итти съ Господомъ на смерть и одинъ высказываетъ исповѣданіе Его Христомъ Сыномъ Бога живаго¹⁾.

Гораздо существеннѣе, чѣмъ вопросъ о лицѣ, давшемъ отвѣтъ Господу, смыслъ и значеніе самаго этого отвѣта, даннаго апостоломъ Петромъ. *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго*, такъ отвѣтилъ онъ на вопросъ Господа о томъ, за кого они — апостолы считаютъ Его.

Слово Христосъ, соотвѣтствующее еврейскому слову Мессія (см. Іоан. 4, 25), есть греческое (отъ *χρίω* — помазую) и означаетъ: *помазанникъ*. У евреевъ этимъ именемъ назывались обыкновенно цари, первосвящен-

¹⁾ Подробнѣе о характерѣ ап. Петра см. въ нашемъ изслѣдованіи „О кнѣгѣ пр. Іоны“. Москва, 1884 г., стр. 276—77.

ники и пророки, потому что они, при вступленіи въ свое служеніе, были помазываемы елеемъ или мѣромъ, что было внѣшнимъ выраженіемъ полученія ими нарочитыхъ даровъ Св. Духа для прохожденія своего служенія. Но у нихъ же — въ ветхозавѣтныхъ книгахъ священнаго Писанія — этимъ именемъ нерѣдко именовался и ожидаемый ими и пророками предвозвѣщенный Спаситель міра (см. напр. 1 Цар. 2, 10; Пс. 2, 2; Дан. 9, 27 и др.); въ такомъ именно смыслѣ оно употреблялось и современниками Господа (см. Мѣ. 2, 16; Іоан. 4, 25). Въ приложеніи къ Спасителю міра, всеми ожидаемому, оно должно было означать то, что Онъ совершитъ спасеніе людей и какъ пророкъ, который откроетъ людямъ божественную истину, просвѣтитъ ихъ разумъ (Іоан. 4, 25), и какъ первосвященникъ, который принесетъ Богу искупительную жертву за грѣхи людей (Дан. 9, 27), и какъ Царь, который избавитъ ихъ отъ всѣхъ слѣдствій грѣха — возвратитъ людямъ потерянное блаженство (Мѣ. 2, 16), и все это совершитъ Духомъ Святымъ, Котораго получить не въ мѣру или отчасти, а сугубо въ соотвѣтствіе съ сугубымъ служеніемъ Его (см. Лук. 4, 17—22; ср. Ис. 61, 1—2). Поэтому всѣ вообще цари, первосвященники и пророки суть *χριστοί* — помазанные только какъ бы отчасти, въ ограниченномъ смыслѣ; одинъ лишь Спаситель міра долженъ быть названъ Помазанникомъ въ собственномъ смыслѣ и въ полномъ, такъ сказать, объемѣ; ибо Онъ долженъ быть и царемъ и первосвященникомъ и пророкомъ, — Онъ одинъ есть *ὁ Χριστός*. Въ такомъ именно смыслѣ называетъ Христомъ Господа Иисуса и ап. Петръ; „ибо христами (*χριστοί*) — безъ члена, говоритъ блаж. Теофилактъ¹⁾, были многіе, какъ напр. всѣ цари и священники, а Христосъ (*ὁ Χριστός*) съ членомъ Одинъ“.

Но Петръ не удовлетворяется наименовать Иисуса

¹⁾ См. его Благовѣстникъ, ч. 1, стр. 224.

только Христомъ — Мессією, что указываетъ только на значеніе или положеніе Иисуса въ ряду другихъ богопосылаемыхъ и боговдохновляемыхъ мужей и чрезъ что исповѣданіе Петра лишь противопологалось бы народнымъ ложнымъ мнѣніемъ объ Иисусѣ, какъ объ одномъ изъ предтечей Христа, но въ Иисусѣ, какъ Мессіи, онъ усматриваетъ еще и *Сына Бога живаго*.

Всѣ іудеи любили называть себя чадами Божиими (Іоан. 8, 41; ср. Ис. 5, 14); чадами или, что конечно то же, сынами Божиими по преимуществу называли пророковъ и вообще избранниковъ Божіихъ (Прем. Сол. 2, 13. 18; Ис. 42, 1); но, продолжимъ рѣчь свою словами св. Іоанна Златоуста: „если бы Петръ исповѣдалъ Иисуса Христа Сыномъ не въ собственномъ смыслѣ и не отъ Самаго Отца рожденнымъ, то это не было бы дѣломъ откровенія; если бы Онъ почелъ Его Сыномъ, подобнымъ многимъ, то его слова не заслужили бы блаженства. Ибо и прежде сего бывшіе на кораблѣ, послѣ бури, говорили: *воистину Божій Сынъ есть* (Мѡ. 14, 33); однакожь не были названы блаженными, хотя присовокупили: *воистину*. Поелику исповѣдали Его не такимъ Сыномъ, какъ Петръ, но признавали воистину Сыномъ, подобнымъ многимъ, даже превосходнѣйшимъ многихъ, только не изъ самой сущности Отца рожденнымъ. И Наанаилъ говорилъ: *Равви, Ты еси Сынъ Божій, Ты еси Царь Израилевъ* (Іоан. 1, 49), однакожь не только не называется блаженнымъ, но еще обличается Господомъ за то, что много еще не досказалъ истины“¹⁾. Далѣе св. Златоустъ эту мысль свою о томъ, что ап. Петръ называлъ Иисуса Христа Сыномъ Божиимъ въ собственномъ смыслѣ — единороднымъ и единосущнымъ Отцу, доказываетъ тѣмъ, что Господь приравниваетъ данное Ему Петромъ наименованіе Сына Божія къ наименованію Симона сыномъ Іоны. „Господь какъ бы такъ говоритъ: какъ

¹⁾ См. его цит. выше Бесѣды, стр. 408.

ты сынъ Іонинъ, такъ и Я Сынъ Моего Отца. Иначе излишне было бы говорить: *ты еси сынъ Іонинъ*“¹⁾. Желая еще болѣе утвердить свою мысль, св. отецъ ссылается затѣмъ на обѣтованія данныя Спасителемъ Петру послѣ его исповѣданія. „Видишь ли, говоритъ онъ, какъ Христосъ сими двумя обѣщаніями возводитъ Петра къ высокому о Немъ мнѣнію, какъ открываетъ Себя и показываетъ истиннымъ Сыномъ Божиимъ? Онъ обѣщаетъ даровать ему то, что собственно принадлежитъ одному Богу, именно: разрѣшать грѣхи, содѣлать Церковь непоколебимою среди всѣхъ волненій и простого рыбака явить крѣпчайшимъ всякаго камня, когда возстанетъ на него вся вселенная“²⁾.

Конечно, въ устахъ самого Петра изреченное имъ наименованіе Господа Сыномъ Божиимъ не было и не могло быть такимъ яснымъ и полнымъ представленіемъ единосущія Спасителя, какъ Сына Божія, съ Богомъ Отцомъ, какимъ оно мыслилось Самимъ Всевѣдущимъ; но то несомнѣнно, что оно было хотя бы то и слабымъ выраженіемъ этой именно божественной истины; ибо въ противномъ случаѣ, повторимъ слова св. Златоуста, оно не было бы дѣломъ откровенія. За подлинность такого именно пониманія наименованія: *Сынъ Бога живаго* говоритъ и самая форма этого наименованія; ибо „исповѣдуя Іисуса Сыномъ Божиимъ, такъ аргументируетъ эту мысль блаж. Теофилактъ, Петръ не говоритъ: Ты еси Христосъ Сынъ (*υἱός*) Божій — безъ члена *ὁ*, а съ членомъ (*ὁ υἱός*), т.-е. Сынъ единый, единственный, Сынъ не по благодати, но рожденный изъ существа Отцаго“. Достоинно вниманія въ этомъ отношеніи то обстоятельство, что и слова: *Бога живаго* въ подлинникѣ стоятъ также каждое съ особымъ членомъ: *τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος*. Это пока-

¹⁾ Совершенно согласно съ Златоустомъ говоритъ объ этомъ и блаж. Теофилактъ. См. его Благовѣстникъ, стр. 224.

²⁾ Ibid. Стр. 409.

зывается, что и Богъ, Сыномъ Котораго ап. Петръ называлъ Спасителя, не какая-то отвлеченная идея, какъ мнѣть многіе изъ современныхъ намъ мудрователей, а живое, личное Существо, Духъ, единый по существу, и троичный въ лицахъ.

Итакъ въ обоихъ наименованіяхъ Спасителя, изреченныхъ въ исповѣданіи ап. Петра, выражается та же мысль, что и въ наименованіи: Сынъ человѣческой, какимъ благоугодно было назвать Себя Самому Господу, только въ болѣе, если можно такъ выразиться, раздѣльной формѣ и съ болѣе — съ болѣе яснымъ и твердымъ указаніемъ на божественность природы Спасителя міра. Именно, въ нихъ выражается мысль, что Іисусъ Христосъ, по природѣ Своей или, лучше, по существу, есть Сынъ Божій едиnorodный, единосущный Отцу, какъ Богъ отъ Бога, насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія воплотившійся, — по отношенію же Своему къ намъ, какъ Спаситель, — есть Христосъ, какъ не въ мѣру пріятшій Духа Святаго для совершенія нашего спасенія и совершившій его троякимъ служеніемъ Своимъ: пророческимъ, первосвященническимъ и царскимъ.

Не ясно ли, что въ этихъ наименованіяхъ выражается та вѣра, которую исповѣдывала истинная Церковь Христова еще во времена апостоловъ, когда она не признала мудрованій ни іудействовавшихъ евіонитовъ и назареевъ, ни язычествовавшихъ гностиковъ, при всѣхъ своихъ взаимныхъ различіяхъ сходящихся въ ученіи объ Іисусѣ, какъ о боговдохновенномъ и даже отъ Бога исходящемъ, все же только Учителѣ міра, а не Искупителѣ нашихъ грѣховъ? Церковь осудила эти мудрованія, какъ противныя Божію слову, и справедливо; ибо бѣда наша не въ томъ только, что мы не имѣемъ надлежащаго вѣдѣнія, оттого и погрѣшаемъ; наша бѣда хуже. Мы знаемъ и добро и зло и умѣемъ, какъ говоритъ апостоль, различать лучшее и даже любимъ это лучшее и стремимся къ нему, но тѣмъ не менѣе

не творимъ его, а дѣлаемъ зло, которое ненавидимъ; потому что въ насъ — противъ нашей воли — живетъ грѣховное стремленіе со всѣми его горькими плодами — мы во грѣхахъ рождаемся и въ беззаконіяхъ зачаты. Потому-то мы и нуждаемся не въ учителѣ только, или пророкѣ, а и въ искупителѣ грѣховъ, — мы нуждаемся въ томъ, кто взялъ бы на себя наши грѣхи и облегчилъ бы нашу совѣсть, кто принесъ бы Богу выкупъ за наши грѣхи, снялъ бы съ насъ тяготѣющее на насъ проклятiе Божіе и далъ бы намъ силы для борьбы со грѣхомъ, — обновилъ бы духъ правъ въ утробѣ нашей. А это все Спаситель нашъ и могъ сдѣлать, только если Онъ былъ Христосъ, т.-е. и Пророкъ и Первосвященникъ, пролившій кровь Свою во оставленіе нашихъ грѣховъ, и Царь, Своимъ воскресеніемъ положившій начало нашему воскресенію ..

Но не это ли отрицаютъ и всѣ тѣ изъ современныхъ намъ христіанъ, которые, представляя природу человѣка въ ея настоящемъ состояніи нормальною, не признаютъ первороднаго грѣха со всѣми его ужасными послѣдствіями, а отсюда не знаютъ и искупительнаго значенія страданій и смерти Христовыхъ и возрождающей насъ силы воскресшаго Господа? Если же такъ, то всѣ таковыя отрицаютъ Иисуса, какъ Христа, какимъ исповѣдалъ Его ап. Петръ...

Въ изреченныхъ св. апостоломъ наименованіяхъ Спасителя Христомъ Сыномъ Бога живаго выражается та вѣра, которую исповѣдывала истинная Церковь Христова еще въ первые вѣка христіанства, когда на вселенскихъ соборахъ осудила ереси Арія, отрицавшаго божественное единосущіе Сына Божія со Отцомъ, — Несторія, называвшаго Христа Богоносцемъ, а не Богочеловѣкомъ, т.-е. отрицавшаго вѣстасное соединеніе во Христѣ божества и человѣчества, и наконецъ ереси монофизитовъ и моноелитовъ, учившихъ о поглощеніи божествомъ Христовымъ Его человѣчества и отрицав-

шихъ въ Немъ свободную человѣческую волю. Церковь осудила всѣ эти ереси, и справедливо; ибо если Спаситель нашъ не Богъ единосущный Отцу, то страданія Его, каковы бы они ни были, не могли и не могутъ покрыть и искупить собою всѣ грѣхи міра. Если Онъ Богоносецъ только, а не Богочеловѣкъ, сознающій присутствующее Ему божество Своимъ, Самимъ Собою, то какъ бы Онъ могъ дерзать увѣрять насъ въ искупленіи Имъ нашихъ грѣховъ и возрожденіи насъ, а мы повѣрять этому и надѣяться поэтому на возможность и для насъ нравственнаго возрожденія? Если же во Христѣ божество поглотило собою человѣчество и въ Немъ не было ни немощей нашихъ, ни свободной воли; то объ искупительномъ значеніи страданій Его не можетъ быть и рѣчи, и правы всѣ тѣ, которые, отрицая свободу человѣческой воли, самовольно снимаютъ съ нашей совѣсти всякую отвѣтственность за содѣянное нами и ведутъ людей не къ духовному возрожденію, а къ нравственному разложенію и нравственной смерти...

Словомъ, въ великомъ исповѣданіи св. ап. Петра выражается та вѣра, которую исповѣдуетъ православная Церковь, въ самыхъ изображеніяхъ Спасителя, представляя Его въ образѣ Сына человѣческаго, осіяемаго именемъ: *Сущій (ὁ ὢν)*, въ самомъ крестномъ знаменіи, этомъ молитвенномъ символѣ вѣры въ Спасителя какъ Богочеловѣка, Христа-Искупителя нашихъ грѣховъ...

Въ немъ — въ этомъ исповѣданіи — то зерно вѣры, которое одно можетъ и должно соединить всю раздѣлившуюся на ся семью христіанскую въ одно стадо Христово. Но въ немъ же осужденіе и обличеніе всѣхъ тѣхъ и древнихъ и новыхъ христіанъ, которые, отрицая Богочеловѣческое мессіанство Спасителя, въ корнѣ разоряютъ самую идею христіанства и потому такъ легко увлекаются даже буддизмомъ... Страшно, невыразимо страшно, но вѣдь вмѣстѣ съ тѣмъ и непрерываемо-истинно слово другого апостола, возлюбленнаго ученика

Христовъ: „всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Иисуса Христа во плоти пришедша (т.-е. Христомъ, пришедшимъ во плоти — Богочеловѣкомъ), отъ Бога нѣсть и сей есть антихристовъ“ (1 Иоан. 4, 2—3).

Все это, сказанное нами о жизненномъ значеніи великаго исповѣданія св. ап. Петра, какъ основоположительнаго и связующаго начала жизни христіанскаго міра, касается предмета и содержанія истинной вѣры и такимъ образомъ объясняетъ собою лишь одну внѣшнюю, такъ сказать, объективную сторону дѣла, но ничего не говоритъ о томъ, въ чемъ должна состоять истинная вѣра во Христа съ ея субъективной, психологической стороны. Между тѣмъ несомнѣнно, что въ вопросѣ о вѣрѣ, какъ спасающей насъ силѣ Божіей, эта сторона дѣла имѣетъ не менѣе существенное значеніе, чѣмъ самое содержаніе вѣры, и отчасти даже обусловливаетъ собою это содержаніе. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно сомнѣваться въ томъ, что причина такъ поражающаго насъ въ христіанскомъ мірѣ и такъ отвѣтственнаго по суду Господа различія христіанскихъ вѣрованій лежитъ прежде всего въ различномъ душевномъ отношеніи людей къ исповѣдуемой ими вѣрѣ? Различны, часто до крайней противоположности религіозныя вѣрованія или убѣжденія многочисленныхъ и разнообразныхъ толковъ западнаго протестантства, но между всѣми ими то общее, что исповѣдники ихъ относятся къ принимаемой ими вѣрѣ, какъ къ убѣжденію своего разума, пытаясь понять Христово ученіе умомъ своимъ, какъ и всякое вообще знаніе, и стремясь понять, т.-е. обнять Христа Сына Божія своимъ ограниченнымъ человѣческимъ разумомъ и потому отрекаются отъ всего, что выше и больше этого разума, искажая это непостижимое. Это-то рационалистическое отношеніе къ Христовой истинѣ и есть причина всего многообразія протестантскихъ вѣрованій и источникъ ихъ пагубной лжи. Оно же несомнѣнно лежитъ въ основѣ и римско-

католическаго папизма; и здѣсь въ лицѣ „непогрѣшимаго“ разумъ человѣческій вздымается на разумъ Божій, проявляя свою властность. Оно же породило и обусловливало собою и всѣ осужденныя Церковію древнія ереси; оно же лежитъ въ основѣ и того невѣрія въ Иисуса, какъ Христа Сына Божія, которое было въ современныхъ Спасителю іудеяхъ — книжникахъ и фарисеяхъ. И какъ похожи въ своемъ отношеніи къ Христову ученію всѣ древніе еретики и современные искажители и отрицатели христіанства на этихъ книжниковъ и фарисеевъ, всячески пытавшихся уловить Господа въ словѣ! Невольно припоминается при этомъ разсказанное евангелистомъ Іоанномъ отношеніе этихъ іудеевъ къ совершенному Господомъ исцѣленію разслабленнаго при Визездѣ и обвиненіе Его съ ихъ стороны въ богохульствѣ. Не таково было отношеніе къ Господу въ Галлилеѣ, гдѣ люди шли къ Нему съ открытымъ лицомъ и дѣтски-довѣрчивымъ сердцемъ. Припомните: такова именно была самарянка, которая удостоилась слышать отъ Господа, что Онъ именно и есть ожидаемый ею Мессія; таковы были тѣ ученики Господа, которымъ Онъ открывалъ тайны царствія Божія безъ прикровенныхъ для противниковъ истины притчей, таковъ же былъ и св. ап. Петръ, который въ другой разъ сказалъ Иисусу: *Господи, къ кому идемъ? Глаголы живота вѣчнаго имашь.* Вѣра всѣхъ этихъ людей была не подневольнымъ, въ силу одной логической необходимости являющимся, хотя и самодовольнымъ, расудочнымъ заключеніемъ, а свободнымъ, изъ дѣтски любящаго, безкорыстно, беззавѣтно и потому безхитростно-просто довѣрливаго сердца вытекавшимъ стремленіемъ души къ источнику истины и добра — Богу. Такими чертами характеризуется въ разсматриваемомъ нами евангельскомъ повѣствованіи истинно вѣрующая душа христіанская. Истинная вѣра хотя начинается въ мысляхъ, но вытекаетъ изъ сердца, основывается на любви, какъ

самоотверженіи, стремленіи и обращеніи всего человѣка, всѣхъ его силъ къ предмету любви, подобно тому, какъ растеніе листьями своими всегда обращается къ солнцу и, получая отъ него свѣтъ и теплоту, оживотворяется имъ, цвѣтеть и рѣстетъ. Иначе конечно и быть не можетъ; этого требуетъ самое существо религіи, какъ союза человѣка съ Богомъ. Можетъ ли быть союзъ между живыми душами, если между ними не будетъ взаимнаго довѣрія, взаимнаго стремленія къ этому довѣрью, взаимной откровенности и такой же отзывчивости на откровенность. *Кто бо вѣсть отъ человѣкъ, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ? Такжеже и Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11). Вотъ указываемая св. апостоломъ метафизическая основа истинной вѣры, какъ изъ искреннолюбящаго сердца вытекающаго и чуждаго раціоналистически-гордаго критицизма довѣрія откровенію...

Нужно ли говорить, что такая вѣра не только не должна, а и не можетъ быть механически-мертвою, слѣпою и безразсудною? Сердце, по ученію Слова Божія, есть исходище живота (Притч. 4, 23); изъ него, какъ средоточія всей душевной жизни, исходятъ всѣ помышленія человѣческія, пожеланія и дѣйствія (Мѡ. 15, 19 и др.), освѣщая и направляя ихъ въ полномъ соотвѣствіи съ своимъ собственнымъ состояніемъ. Въ этомъ конечно смыслъ и сказано было Спасителемъ въ нагорной бесѣдѣ: *Свѣтилъникъ тѣлу есть око. Аще убо будетъ око твое просто, все тѣло твое свѣтло будетъ; аще ли око твое лукаво будетъ, все тѣло твое темно будетъ. Аще убо свѣтъ уже въ тебѣ тѣма есть, то тѣма кольми* (Мѡ. 6, 22—23). Второю разумываемъ, говорить апостоль (Евр. 10, 24)...

II.

Выслушавъ великое исповѣданіе апостола Петра, *Иисусъ рече ему: блаженъ еси Симоне, варъ Иона, яко*

плоть и кровь не яви тебѣ, но Отецъ Мой, Иже на небесѣхъ. И Азъ тебѣ глаголю, яко ты еси Петръ (Пётръ), и на семъ камени (тѣ́лѣ́ петра) созижду Церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ей. И дамъ ти ключи царства небснаго; и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небесѣхъ, и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесѣхъ (ст. 17—19).

Слова эти по своему содержанію естественно распадаются на три части: сначала Господь ублажаетъ апостола Петра за его исповѣданіе, потомъ изрекаетъ обѣтованіе о созданіи Церкви и ея несокрушимости и наконецъ говорить о ключахъ царства небснаго. Въ такомъ порядкѣ мы поэтому и разсмотримъ ихъ.

Итакъ, въ отвѣтъ на исповѣданіе апостола Петра, изреченное имъ отъ лица всѣхъ апостоловъ, Господь назвалъ его блаженнымъ. Онъ сказалъ: *Блаженъ еси Симоне варъ Юна* (т.-е. сынъ Юны, потому что слово *варъ* съ еврейскаго означаетъ сынъ), *яко плоть и кровь не яви тебѣ, но Отецъ Мой, Иже на небесѣхъ.*

Выраженіе: *плоть и кровь* въ книгахъ св. Писанія употребляется для обозначенія не одного только тѣлеснаго организма человѣка, а и всего человѣка, состоящаго изъ души и тѣла (I Кор. 15, 20; Гал. I, 16; Еф. 6, 12; Евр. 2, 14); въ этомъ смыслѣ оно часто замѣняется однимъ словомъ: *плоть*. Но какъ особенность такого значенія даннаго выраженія, нужно отмѣтить то, что при этомъ обыкновенно человѣкъ мыслится въ его отдѣльности отъ Бога, когда или онъ самъ живетъ такъ, какъ будто нѣтъ ни Бога, ни вѣчности — живетъ для одной временной, земной жизни, или Богъ не воздѣйствуетъ на него и не дѣйствуетъ въ немъ Своею благодатію. Въ этомъ случаѣ слово: *плоть*, что равносильно выраженію *плоть и кровь*, противоплагается слову *Духъ*, какъ имени третьяго Лица Пресв. Троицы, и плотской или, что то же, душевный человѣкъ — человѣку духовному. Всего чаще въ такихъ именно значеніяхъ это

слово и это выраженіе встрѣчаются въ Евангеліи отъ Иоанна и особенно въ посланіяхъ апостола Павла (см. Иоан. 3, 6; 6, 63; 8, 15; Римл. 7, 5; 8, 1. 4. 5. 9. 13; 2 Кор. I, 12. 17; 10, 2; Гал. 3, 3; 4, 29; 6, 8. 12; Еф. 2, 4 и мн. др.).

Въ данномъ мѣстѣ Евангелія отъ Матѳея рѣчь идетъ объ источникахъ познанія, и потому смыслъ этихъ словъ получается такой: то, что ап. Петръ сейчасъ высказалъ, онъ позналъ не отъ людей, не по собственному разуму; его знаніе не человѣческаго происхожденія и потому чуждо не только страстной расчетливости и лживости, а и какой бы то ни было ошибочности и односторонности, какъ было у народа, подъ вліяніемъ страсти и расчета, считавшаго Иисуса за одного изъ предтечъ Христа. Оно божественное, богооткровенное, боговдохновенное; ибо *никтоже можетъ зрѣти Господа Иисуса, точію Духомъ Святымъ* (I Кор. 12, 3); *никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ и ему же еще волитъ Сынъ открыти* (Мтѳ. 11, 27; ср. Иоан. 6, 44. 45. 65). Такимъ образомъ великое исповѣданіе ап. Петра, выражающее собою самое существо христіанской вѣры, — основной ея догматъ, къ которому все остальное сводится какъ къ своему центру, по своему происхожденію и содержанію богооткровенно; слѣдовательно, всякое иное пониманіе Христовой вѣры не имѣетъ такого значенія и поэтому не можетъ быть истиннымъ. Такъ по суду Самого Господа Иисуса Христа.

Назвавъ ап. Петра блаженнымъ, какъ удостоившагося высокаго божественнаго откровенія, Господь говоритъ ему: *и азъ же тебѣ глаголю, яко ты еси Петръ; въ подлинникъ: καὶ ἔγωγε λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος*. Чтобы точнѣе выразумѣть подлинный смыслъ этихъ словъ Господа, важно выяснитъ ихъ отношеніе къ восхваленному предъ симъ исповѣданію ап. Петра.

Западные толковники особенно настаиваютъ на томъ, будто это отношеніе нужно понимать только въ смыслѣ

противоположенія, будто въ этихъ словахъ Господь выражаетъ лишь то, что Онъ съ Своей стороны противопоставляетъ апостольскому исповѣданію. Но исповѣданіе Петра не принадлежитъ ему лично, а открыто ему Отцомъ небеснымъ. Какимъ же образомъ слова Господа: *и Азъ же тебѣ глаголю, яко ты еси Петръ*, могутъ быть противопоставляемы тому исповѣданію, которое само было божественнымъ даромъ? Съ такимъ пониманіемъ дѣла не вполне согласуется и самая форма выраженія ихъ; ибо союзъ: *и* (греч. *καί*), которымъ соединяются эти слова съ предыдущими, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть союзомъ *противоположенія*, а всегда выражаетъ собою простое сопоставленіе, въ смыслѣ соединенія двухъ одинаковыхъ понятій, или дальнѣйшаго развитія и обоснованія предшествующаго послѣдующимъ, или даже заключенія, и означаетъ: *и, также, точно такъ же, именно, ибо, потому что, итакъ*. Поэтому данныя слова Господа всего естественнѣе понимать въ смыслѣ заключительныхъ по отношенію къ исповѣданію апостола Петра, какъ бы запечатлѣвающихъ его собою, утверждающихъ, заключающихъ. Именно: апостоль Петръ исповѣдалъ Иисуса Христомъ, Сыномъ Бога Живаго; это открылъ ему Отецъ небесный; *ибо никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ. Но и Отца никтоже знаетъ, токмо Сынъ, и ему же аще волитъ Сынъ открыти* (Мтѣ. 11, 27; ср. Іоан. 1, 18); ибо Онъ есть *сіяніе славы Ело, образъ рпостаси Ело* (Евр. I, 3); Онъ есть слово Отчее (Іоан. I, 1). Какъ слово есть выраженіе мысли, отображеніе, запечатлѣніе; такъ и Сынъ Божій — это *истинное слово Отчее, печать равнообразная*, не только открываетъ собою Отца и все отъ Отца исходящее, а и запечатлѣваетъ, закрѣпляетъ, утверждаетъ. Богъ Отецъ открылъ апостолу Петру, что Иисусъ есть Христосъ, Сынъ Бога живаго; Иисусъ Христосъ, какъ Сынъ Божій, какъ Слово Отчее, какъ печатью, утверждаетъ это откровеніе Отца Своимъ словомъ. Онъ, посланный Отцомъ дать людямъ

животъ вѣчный, да знаютъ Его, единого истиннаго Бога и Еюже послалъ Онъ, Иисусъ Христа (Іоан. 17, 2—3), словами Своими: *и Азъ же тебѣ глаголю, яко ты еси Петръ*, какъ бы запечатлѣваетъ откровеніе Бога Отца въ сердцѣ апостола Петра и прочихъ апостоловъ, чтобы они *приняли и уразумѣли истинно, что Онъ отъ Отца исшелъ* (Іоан. 17, 8). Такимъ образомъ эти слова должны были служить какъ бы божественною печатью отеческаго откровенія объ Иисусѣ Христѣ, закрѣпляющею это откровеніе божественнымъ авторитетомъ. „Ты исповѣдалъ Меня, какъ бы такъ говорить Господь, Христомъ, Сыномъ Бога живаго; это откровеніе Бога Отца, которое никогда и никѣмъ не должно быть ни пререкаемо, ни измѣняемо, ни отмѣняемо. Помни это, твердо и неизмѣнно держись этого исповѣданія. Божественную непререкаемую истинность его Я подтверждаю Своимъ божественнымъ авторитетомъ. Для того же, чтобы оно было памятно тебѣ, равно какъ и всѣмъ апостоламъ, чтобы всѣ вы всегда твердо и неизмѣнно держались его, какъ непререкаемой божественной истины, Я даю тебѣ новое имя, которое должно замѣнить твое прежнее имя: *и Азъ же тебѣ глаголю, яко ты еси Петръ*.“

Понятно, почему Господь даетъ новое имя именно Симону, сыну Іонину; это потому, что его устами Богъ Отецъ открылъ людямъ ту спасительную истину, въ которой жизнь вѣчная (Іоан. 17, 2). Но почему дано Господомъ Симону такое, а не иное имя? Какой смыслъ этого имени? И почему оно именно должно быть знаменательнымъ?

Слово *Πέτρος* греческое; оно, какъ и соответствующее ему сиро-халдейское: Кифа означаетъ камень, камень отъ скалы. Прежде всего относительно этого имени нужно замѣтить, что еще въ то время, когда братъ Симона, Андрей, привелъ его къ Иисусу отъ Іоанна на берѣгу Іордана, вскорѣ послѣ крещенія Господа,

Господь сказалъ ему: *ты еси Симонъ сынъ Ионинъ; ты наречешься Кифа, еже скажется Петръ* (Іоан. 1, 42). Слѣдовательно, называя теперь Симона Петромъ, Господь только исполняетъ Свое обѣтованіе, данное при первой встрѣчѣ съ нимъ. Обѣтованіе это должно было быть тогда особенно знаменательнымъ. Когда Андрей привелъ Симона къ Господу, чтобы онъ самъ изъ обращенія съ Иисусомъ могъ убѣдиться въ томъ, что Онъ, Иисусъ, Мессія, Господь не зналъ Симона точно такъ же, какъ Симонъ Господа. Но вотъ Господь, не будучи знакомъ съ нимъ, не зная его, называетъ его по имени и отчеству и тутъ же даетъ обѣтованіе о новомъ имени. Все это должно было убѣдить Симона въ томъ, что Иисусъ изъ Назарета есть дѣйствительно — Мессія и, хотя евангелистъ не говоритъ прямо, а изъ послѣдующихъ рассказовъ его, равно какъ и другихъ евангелистовъ, ясно, что Симонъ дѣйствительно убѣдился въ истинности словъ своего брата. Посему-то, когда Господь послѣ призвалъ его къ постоянному слѣдованію за Нимъ въ качествѣ апостола, онъ вмѣстѣ съ братомъ своимъ, по одному слову Христа, оставивъ все, послѣдовалъ за Нимъ (Мѡ. 14, 8—20 и др.). Несомнѣнно поэтому, что и данное Господомъ Симону при первой встрѣчѣ ихъ обѣтованіе объ имѣющемъ нѣкогда совершиться переименованіи его должно было запастъ въ душу апостола, какъ нѣчто знаменательное, какъ нѣчто такое, что не только исполнится въ свое время, а и такъ же, какъ и первая встрѣча, будетъ имѣть какое-либо особое значеніе.

Прошло съ того времени болѣе трехъ лѣтъ; Симонъ, теперь уже одинъ изъ ближайшихъ учениковъ Господа, по таинственному, для него самого, быть можетъ, непонятному, наитію свыше, исповѣдуетъ Иисуса Христомъ, Сыномъ Бога живаго, и подъ вліяніемъ этого исповѣданія находится въ восторженно-радостномъ состояніи духа; въ отвѣтъ на это Господь называетъ его блаженнымъ, обнаруживая тѣмъ его внутреннее душевное состояніе,

и, сказавъ, что это отъ Отца небеснаго, объявляетъ ему: *и Азъ же тебѣ глаголю, яко ты еси Петръ*, т.-е. даетъ ему то имя, которое Самъ же предрекъ ему назадъ тому три года и которое не могло быть забыто апостоломъ. Не должно ли было поэтому самое имя *Петръ*, безъ всякой еще мысли о его внутреннемъ знаменованіи, послужить для апостола знаменательнымъ свидѣтельствомъ, подтверждающимъ божественную истинность словъ Господа, уже по самому воспоминанію о той встрѣчѣ, при которой предречено было Господомъ это имя?

По Евангелію отъ Іоанна, при первой встрѣчѣ Симона съ Господомъ, Господь сказалъ ему: *ты наречешися Кифа*; ибо прибавленный къ этому имени переводъ его на греческій языкъ: *еже скажется Петръ*, сдѣланъ очевидно самимъ евангелистомъ для читателей (ср. 4, 25 и друг.); а при самомъ событіи нареченія имени, по изображенію его у евангелиста Матѳея, Господомъ употреблена была не еврейская форма этого имени (Кифа), а греческая (*Πέτρος*). Но это различіе лишь внѣшнее и существа дѣла нисколько не касается. Правда, въ христіанской Церкви, въ соотвѣтствіе съ евангельскимъ сказаніемъ Матѳея, за Апостоломъ Симономъ утвердилось именно греческое наименованіе его, какъ, по послѣдующимъ сказаніямъ самыхъ Евангелій и остальныхъ новозавѣтныхъ писаній, было и при апостолахъ; но изъ тѣхъ же писаній (см. I Кор. I, 11. 22) извѣстно, что тогда было въ употребленіи и еврейское наименованіе апостола — Кифа въ христіанскомъ обществѣ съ греческимъ населеніемъ. Изъ всего этого можетъ быть сдѣлано два заключенія: одно то, что наши Евангелія не представляютъ собой стенографическаго отчета о всемъ бывшемъ при Господѣ, и изъ всего, что сказано и сдѣлано было Имъ, передаютъ лишь самое существенное (см. Іоан. 21, 25), съ опущеніемъ весьма многого, а другое — то, что не подлежащая ни малѣй-

шему (ни на йоту) измѣненію самоподлинность евангельскаго текста касается не буквы и письмени, а содержанія евангелій и духа, или точнѣе — касается и буквы и письмени, но лишь въ точномъ соотвѣтствіи съ ихъ содержаніемъ и духомъ; ибо и *Богъ*, какъ говоритъ апостоль, *удоволи насъ служителли быти нову завету, не письмене, но духу; писмя бо убиваетъ, а духъ животворитъ* (2 Кор. 3, 6), и слова Христовы, которыя Онъ говорилъ апостоламъ, *духъ суть и животъ суть* (Іоан. 6, 63). Въ этомъ отношеніи весьма поучительно припомнить исторію аріанскихъ споровъ и именно то изъ этой исторіи, какъ свв. отцы отнеслись къ обвиненію Аріемъ еп. Александра въ употребленіи имъ слова: *единосущный*, котораго въ такомъ видѣ нѣтъ въ Писаніи, и какъ съ другой — крѣпко стояли они противъ прибавки къ этому слову одной лишь йоты (вмѣсто *ὁμοούσιος* — *ὁμοούσιος*)...

Но возвратимся къ разсматриваемому нами евангельскому сказанію. Какое же собственно значеніе для Симона, равно какъ и для другихъ апостоловъ, имѣло нареченіе его Петромъ — Кифой, или, что то же, камнемъ? Ближайшее и непосредственное значеніе это было, конечно, поучительное; называя Симона Петромъ, Господь наставлялъ его, равно какъ и другихъ апостоловъ, а въ лицѣ ихъ и насъ, быть такими твердыми въ вѣрѣ въ Іисуса Христа, Сына Бога живаго, какъ камень, никогда не отступая отъ этой вѣры и не измѣняя исповѣданію ея; потому что исповѣданная Симономъ истина и сама въ себѣ есть камень. Какъ открытая Богомъ Отцомъ и словомъ Сына Его запечатлѣнная, она не подлежитъ и не можетъ подлежать ни измѣненіямъ, ни отмѣненію; она есть: *ей и аминь*, какъ и всякое вообще слово Божіе.

Но ограничивать смыслъ словъ Господа, сказанныхъ апостолу съ нарочитымъ указаніемъ, что Онъ говоритъ ихъ особо отъ Отца, какъ бы въ дополненіе къ Его

откровенію (*и Азъ же глаголю*, по-гречески: *καὶ ἔγωγε λέγω*), однимъ лишь утвердительнымъ по отношенію къ Богоотеческому откровенію ветхаго завѣта значеніемъ — едва ли справедливо.

Несомнѣнно, конечно, что Господь Иисусъ пришелъ *не разорить (καταλῦσαι) законъ или пророковъ*, но Его же Господа слово и — то, что Онъ пришелъ *исполнить (πληρῶσαι)* (Мѡ. 5, 17). Это исполненіе Господомъ ветхозавѣтнаго откровенія нужно понимать въ смыслѣ наполненія, восполненія, возвышенія этого откровенія до его заключительныхъ предѣловъ (см. Евр. 1, 1). Иисусъ Христосъ исполнилъ пророковъ тѣмъ, что осуществилъ и осуществляетъ на Себѣ во всей полнотѣ и законченности всѣ ветхозавѣтныя предсказанія о Мессіи; Онъ исполнилъ законъ — нравственный законъ Моисеевъ — тѣмъ, что нравственныя требованія этого закона, изреченныя въ ветхозавѣтномъ откровеніи лишь въ начаткахъ, обозначающихъ собою лишь низшія ступени этихъ требованій, возвелъ до ихъ заключительныхъ предѣловъ, теряющихся въ безконечныхъ совершенствахъ Отца небеснаго. Такъ Самъ Онъ растолковалъ это исполненіе въ Своей нагорной бесѣдѣ — въ предложенныхъ въ ней объясненіяхъ заповѣдей десятословія; на такой именно восполнительный, а не противоположительный и даже не утвердительный только характеръ этихъ объясненій указываетъ и то, что въ нагорной бесѣдѣ ветхозавѣтныя заповѣди не противопоставляются Христовымъ объясненіямъ, а лишь сопоставляются съ ними и потому отдѣляются взаимно союзомъ не *но (ἀλλά)*, а *же (δέ)*. Въ такомъ именно смыслѣ восполненія закона и пророковъ справедливо, конечно, понимать и то, что сказалъ Господь въ послѣдней — прощальной бесѣдѣ Своей съ учениками относительно заповѣди о любви, назвавъ ее *новою заповѣдью* (Іоан. 13, 34).

Прилагая теперь сказанное объ отношеніи Иисуса Христа къ ветхозавѣтному откровенію вообще, къ раз-

сма­три­вае­мымъ сло­вамъ Гос­по­да: *и Азъ же тебѣ гла­го­лю: ты еси Петръ*, мы, ду­ма­ет­ся, не оши­бе­м­ся, е­сли ска­жемъ, что Гос­подь э­ти­ми сло­ва­ми не ут­вер­жда­етъ толь­ко Сво­имъ бо­же­ствен­нымъ ав­то­ри­те­томъ бо­го­отеческое от­кро­ве­ніе о Немъ, какъ о Хри­стѣ, Сы­нѣ Бо­га жи­ва­го, и тѣмъ па­че не ут­вер­жда­етъ толь­ко въ э­той вѣрѣ сво­ихъ учени­ковъ, хо­тя и то и дру­гое истинно, а вос­пол­ня­етъ, воз­вы­ша­етъ, сло­вомъ — испол­ня­етъ (*πληροῦν*) то от­кро­ве­ніе до его за­клю­чи­тель­ныхъ предъ­ло­въ. То, что въ устахъ Си­мо­на было вы­ра­же­ніемъ лишь упо­ва­тель­ной вѣры, Онъ воз­во­дитъ въ сло­во спасе­нія, от­кры­ва­етъ, какъ *еван­ге­ліе Царствія*; то, что въ вет­хо­за­вѣт­номъ от­кро­ве­ніи было лишь сло­вомъ не­ис­пол­нен­нымъ, Онъ испол­ня­етъ, какъ фактъ; ибо *сло­во плоть бысть*. По­э­то­му-то Гос­подь и со­еди­ня­етъ сло­во Сво­е, ска­зан­ное апо­сто­лу, съ бо­го­отеческимъ от­кро­ве­ніемъ ему не толь­ко со­ю­зомъ: *и (καί)*, а и: *же (δέ)*; по­э­то­му и Си­мо­на не об­щ­а­етъ толь­ко на­звать Петромъ, а и пря­мо на­зы­ва­етъ, го­во­ритъ: *ты еси Петръ — σὶ εἶ Πέτρος*). На это же ука­зы­ва­етъ и са­мое имя, дан­ное апо­сто­лу; ибо *Πέτρος* озна­ча­етъ не про­сто *ка­мень*, а *ка­мень отъ ска­лы*, какъ нѣ­что не толь­ко твер­дое и крѣп­кое са­мо въ себѣ, а и ус­той­чи­вое, проч­но, не­зыб­лемо ус­та­в­лен­ное, какъ сов­сѣмъ го­то­вое бы­ть осно­ва­ніемъ зда­нія, Слѣ­до­ва­тель­но, Гос­подь, на­зы­вая Си­мо­на Петромъ въ озна­ме­но­ва­ніе его вѣры въ Ис­су­са, какъ Хри­ста, Сы­на Бо­жія, не за­клю­ча­етъ толь­ко рѣчь Сво­ю, а вмѣстѣ и на­чи­на­етъ, э­ти­ми сло­ва­ми какъ бы по­ла­га­я для нея осно­ва­ніе; по­э­то­му отдѣ­лять сло­ва: *и Азъ же гла­го­лю тебѣ, яко ты еси Петръ*, отъ по­слѣ­ду­ю­щихъ не­льзя. Въ нихъ имен­но и дол­жно бы­ть рас­кры­то то, на что въ сло­вахъ: *и Азъ же тебѣ гла­го­лю...* сдѣ­ла­но лишь ука­за­ніе. „Бла­женъ ты Си­монъ, какъ бы такъ го­во­ритъ Гос­подь: ибо от­кры­тое тебѣ От­цомъ не­бес­нымъ есть не толь­ко са­ма по себѣ непо­коле­би­мая истина, а и основа того еван­ге­лія, кото­рое

Я пришелъ возвѣстить міру, — оно начало спасенія, которое Я пришелъ совершить.

Итакъ, какое же евангеліе, какъ слово спасенія, имѣлъ Господь возвѣстить за исповѣданіе вѣры въ Него, какъ Христа, Сына Бога живаго? Что Онъ, какъ Христось, Сына Бога живаго, обѣтовалъ совершить или создать для сохраненія этой вѣры и устроенія ею спасенія? Объ этомъ рѣчь въ слѣдующихъ за разсмотрѣнными словахъ Господа.

Вотъ эти слова: *И на семъ камени созижду Церковь Мою, и врата адава не одолѣютъ ей. И дамъ ти ключи царства небеснаго: и еже аще свяжеша на земли, будетъ связано на небесахъ, и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесахъ* (ст. 18 и 19). По этимъ словамъ Господа для устроенія спасенія вѣрующихъ въ Него, какъ Христа — Сына Божія, Онъ создастъ Церковь, которой не одолѣютъ врата адавы и дастъ Петру ключи царства небеснаго для отпушенія грѣховъ вѣрующимъ.

Греческое слово *ἐκκλησία* — церковь, по употребленію его у классиковъ, означаетъ не просто народное собраніе, нерѣдко безцѣльное и безсильное, а собраніе избранныхъ (*ἐκκλησία* — отъ *ἐκ-καλέω* — избираю) и призванныхъ устроить благосостояніе государства и для этого обязанныхъ строго охранять законы государства и проводить ихъ въ жизнь народную и имѣющихъ для этого не только право, а и силу. Перенесенное въ духовную — религіозно-правственную область, слово это должно означать такое общество людей, которое Самимъ Богомъ призвано устроить свое спасеніе и для этого обязано неизмѣнно хранить спасительную истину и имѣть не только право, а и силу проводить эту истину въ жизнь и ею спастись. Слѣдовательно Церковь, которую Христось обѣтовалъ создать для устроенія спасенія людей, есть такое общество истинно вѣрующихъ въ Него, какъ Христа — Сына Божія, которое, какъ при-

званное Имъ къ устроению спасенія людей, будетъ неизмѣнно и неотмѣнно хранить Богомъ дарованную спасительную истину и будетъ имѣть не только власть, а и силу проводить ее въ жизнь спасаемыхъ и ею совершать ихъ спасеніе. Въ такомъ именно смыслѣ употребляется слово Церковь въ приложеніи его къ истинной Церкви Христовой и во всемъ остальномъ новозавѣтномъ Писаніи и въ священномъ Преданіи ¹⁾).

Адъ, по словопроизводству съ греческаго, есть мѣсто лишенное свѣта. Этимъ именемъ въ книгахъ св. Писанія и въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ обозначается состояніе душъ усопшихъ людей, удаленныхъ отъ общенія съ Богомъ и Его святыми ангелами, лишенныхъ духовнаго свѣта и радостей и пребывающихъ въ общеніи съ духами злобы, ими одержимыхъ и мучимыхъ; отсюда этимъ же словомъ: *адъ*, нерѣдко обозначается и самое царство злыхъ духовъ, могущественнѣйшихъ по сравненію съ душами человѣческими и вслѣдствіе своей нераскаянности всю жизнь свою полагающихъ въ противленіи Богу и всяческомъ противодѣйствіи людямъ въ ихъ стремленіи къ спасенію ²⁾). Въ словахъ Господа этотъ адъ изображается подъ образомъ крѣпости, имѣющей огромныя ворота. Если мыслить здѣсь адъ преимущественно какъ царство мертвыхъ, то врата ада будутъ представляться широко раскрывающимися для принятія жертвъ смерти, и тогда выраженіе: *врата ада не одолѣютъ ей* (т. - е. Церкви), будетъ указывать на то, что спасающіеся въ Церкви меньше пойдутъ этими вратами въ пагубу, чѣмъ вратами рая въ жизнь вѣчную (ср. Мѡ. 7, 13) ³⁾). Если же адъ мыслить здѣсь какъ царство сатаны, то смыслъ этого изреченія будетъ тотъ,

¹⁾ См. статью нашу „Истинная Церковь Христова“ въ Чт. въ Общ. Люб. Дух. Просвѣщенія, 1888, кн. 5—6.

²⁾ Подробнѣе объ этомъ см. „О молитвѣ за умершихъ“, разсужденіе прот. Т. Никольскаго. С.-Пб. 1862. стр. 35—91.

³⁾ См. стихиры на Господи воззвахъ на вечерни великой субботы.

что Церкви Христовой съ ея спасающей людей вѣрою не одолѣють никакія самыя злобныя силы сатаны. Образъ воротъ въ такомъ случаѣ будетъ указывать на обычай древнихъ держать разныя государственныя совѣщанія при воротахъ города, гдѣ для этого собирались правители, судьи и мудрѣйшіе изъ гражданъ. Оба пониманія разсматриваемаго положенія вполнѣ согласуются между собою, взаимно себя восполняя; такъ что въ общемъ смыслъ выраженія: *и врата адова не одолѣютъ ей* (т.-е. Церкви) будетъ тотъ, что имѣющее быть созданнымъ Господомъ общество истинно вѣрующихъ въ Него, какъ Христа — Сына Божія, и этою вѣрою спасающихся никогда не уничтожится, несмотря на самыя злобныя ухищренія противъ него духовъ злобы, даже самыхъ могущественныхъ, и врата адовы, какъ бы широко ни были раскрыты, никогда не будутъ вводить въ пагубу пребывающихъ въ этомъ обществѣ болѣе, чѣмъ врата рая — въ царство небсное.

Слѣдующія образныя выраженія обѣтованной рѣчи Господа и говорятъ именно о той божественной силѣ, которую дастъ Онъ Своей Церкви — въ лицѣ ея представителей для побѣды надъ ухищреніями сатаны отнять отъ пребывающихъ въ Церкви спасающую ихъ вѣру и введенія ихъ въ царство небсное. *И дамъ ти, говоритъ Господь вслѣдъ за обѣтованіемъ о несокрушимости Церкви, ключи царства небснаго: и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небестхъ, и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небестхъ* (ст. 19). Въ этомъ изреченіи два различныхъ образа, но оба выражаютъ одну и ту же мысль. Первый образъ есть образъ ключей царства небснаго. Здѣсь царство небсное представляется подъ образомъ зданія, какъ обычно то и въ другихъ мѣстахъ Евангелія; двери этого зданія, или чертога представляются запертыми, и въ него войти имѣетъ право и возможность только тотъ, кому дверникъ отверзаетъ двери. Слѣдовательно, имѣющей

ключи этого чертога означаетъ того, кто имѣеть право и силу ввести въ него желающихъ. Такимъ образомъ Господь, говоря апостолу Петру, что Онъ дастъ ему ключи царства небеснаго, высказываетъ обѣтованіе даровать ему право и средство, или силу вводить людей въ царство небесное. Эта же мысль выражается и въ другомъ образѣ — связыванія и разрѣшенія. По смыслу этого образа, въ царство небесное можетъ войти только тотъ, кто будетъ освобожденъ отъ узъ; слѣдовательно, имѣющій право и силу освобождать людей отъ этихъ узъ имѣеть право и силу вводить людей въ царство небесное. Итакъ, по смыслу того и другого образа, Господомъ даны будутъ апостолу Петру право и сила вводить людей въ царство небесное. А такъ какъ для того, чтобы войти въ царство небесное, или, что то же, спастись — получить блаженство, нужно твердое — неизмѣнное и неотступное, стоящее внѣ и выше вліянія плоти и крови исповѣданіе богодарованной вѣры въ Иисуса Христа, Сына Божія, — это съ одной стороны, а съ другой — этому исповѣданію, или, лучше, неизмѣнному и неотступному сохраненію этого исповѣданія вѣры будутъ всяческими способами противодействовать, — всяческими, разумѣется, лукавыми способами отвлекать людей отъ вѣры — духи злобы; то ясно, что существо обѣщаемыхъ Господомъ апостолу Петру права и силы вводить людей въ царство небесное должно состоять въ томъ, что онъ будетъ не только имѣть право строго хранить эту вѣру, насаждать и утверждать ее въ людяхъ, а и силу къ этому; такъ что, подъ воздѣйствіемъ этой силы, люди, послушные Церкви (см. Мѡ. 18, 17), сознательно отступать отъ этой вѣры не будутъ; если же по невѣдѣнію, или немощи они иногда и будутъ уловляемы въ сѣти сатаны и какъ бы связываемы имъ, то апостоль Петръ, дарованной ему силой, можетъ разрывать эти узы и снимать ихъ съ людей.

Чтобы точнѣе уяснить себѣ смыслъ этого послѣдняго

образа, достаточно обратить вниманіе на такія параллельныя съ разсматриваемымъ нами евангельскія изреченія, какъ въ Мѡ. 18, 17. 18 и Іоан. 20, 21—32; по нимъ, разрѣшать людей отъ узъ, или не разрѣшать — значитъ прощать людямъ грѣхи, или не прощать, прощать грѣхи невѣдѣнія и немощи и не прощать сознательное и упорное пребываніе въ богоотступничествѣ — грѣхи нераскаянные, — прощать и не прощать силою Духа Святаго; ибо, по Іоан. 20, 21—23, Господь предъ тѣмъ, какъ сказать: кому простите грѣхи, тому простятся, на комъ оставите, на томъ останутся, дунулъ на учениковъ и сказалъ: *примите Духа Святаго* (ст. 22).

Итакъ, общій смыслъ раскрытыхъ нами образовъ обѣтованнаго слова Господа въ связи съ исповѣданіемъ апостола Петра будетъ тотъ, что Господь для сохраненія въ людяхъ вѣры въ Него, какъ Христа, Сына Бога живаго и спасенія ею людей создастъ такое общество, въ которомъ исповѣданную Петромъ богооткровенную истину Самъ Онъ будетъ сохранять неизмѣнною и неотмѣнною, несмотря на всяческія противодѣйствія этому со стороны духовъ злобы — на самыя лукавыя и напряженныя усилія ихъ исказить эту истину въ вѣрующихъ и отвратить ихъ отъ нея, какъ единого спасительнаго начала жизни, и которому Онъ въ лицѣ и чрезъ посредство призванныхъ Имъ къ тому дастъ божественныя силы — *благодать* Духа Святаго, для жизненнаго и спасительнаго усвоенія ею богодарованной истины — Христа, Сына Божія, — для того, чтобы очищать души вѣрующихъ отъ всякой скверны плоти и духа и уготовлять ихъ къ воспріятію истины, — правому и твердому пребыванію въ ней и чрезъ то къ всецѣлому соединенію со Христомъ въ царствѣ небесномъ, — словомъ — Онъ создастъ Церковь, какъ сокровищницу истины и благодати.

Единственный путь къ полученію блаженства въ царствѣ небесномъ есть неизмѣнное и неотступное — не отъ плоти и крови, а отъ Бога исходящее исповѣданіе

отры во Иисуса, какъ Христа, Сына Бога живаго; а единственная хранительница этой вѣры, камень которой Христось, и *благодати*, которою Христось вселяется въ людей, есть созданная Самимъ Христомъ и Имъ возглавляемая, а благодатию Духа оживляемая церковь. Безъ вѣры не можетъ быть спасенія; вѣры нѣтъ тамъ, гдѣ не исповѣдуется Христось, Сынъ Бога живаго; а эта истина открытая Отцомъ хранится въ созданной Сыномъ и оживленной Св. Духомъ Церкви Его. Такъ троичный Богъ являетъ Себя въ человѣческомъ родѣ; таково историческое богочеловѣчество.

Богъ Отецъ открылъ Симону истину — Иисуса Христа, Сына Бога живаго, и Симонъ, благодатию Св. Духа исповѣдавшій вѣру въ эту истину, отъ Самого Христа удостоился имени блаженнаго; это историческій библейскій фактъ. Такой же фактъ и обѣтованіе Христово о созданіи Имъ церкви, отъ которой не смогутъ отнять истины духи злобы, ибо этой церкви дана будетъ благодать Св. Духа. „Какъ же, такъ заключаетъ свое толкованіе обѣтованнаго слова Христова о Церкви св. Іоаннъ Златоустъ¹⁾, — не можетъ дать того, чтобы сѣсть одесную и опую Тотъ, Который говорить: *Я дамъ тебѣ?*“

Остановившись на апологетическомъ выясненіи обѣтованнаго слова Христова о Церкви со стороны ея благодатной несокрушимости, мы намѣренно опустили подробное объясненіе того, что же нужно разумѣть въ этомъ словѣ подъ камнемъ, на которомъ обѣтоваль Господь создать Свою Церковь и какое значеніе въ Церкви долженъ имѣть ап. Петръ, которому и обѣтоваль Господь дать ключи царства небеснаго. Объясненіе этихъ реченій Господа, конечно существенно важное и само въ себѣ, имѣетъ особенное значеніе по отношенію къ вопросу о томъ, права ли церковь римско-католическая въ своемъ ученіи

1) См. его Бесѣды на ев. Маттея, ч. II, стр. 410.

о главенствѣ папы, основываемомъ между прочимъ на отличномъ отъ православнаго толкованіи этихъ реченій; объясненіемъ ихъ поэтому съ особеннымъ усердіемъ занимались и занимаются и православные и римско-католическіе богословы. Въ виду этого мы и находимъ нужнымъ остановиться на этомъ объясненіи лишь кратко, выбирая изъ сказаннаго другими ¹⁾ самое существенное...

Римско-католическіе богословы, основывающіе между прочимъ на разсматриваемыхъ реченіяхъ Господа свое ученіе о главенствѣ папы, какъ преемника ап. Петра, утверждаютъ, что подъ камнемъ, на которомъ Господь обѣтовалъ создать Церковь Свою, нужно разумѣть ап. Петра, только что предъ симъ названнаго камнемъ, и настаивая особенно на томъ обстоятельстве, что одному Петру Господь далъ обѣтованіе о ключахъ царства небснаго, выводятъ отсюда заключеніе о преимущественномъ предъ другими апостолами положеніи его въ Церкви Христовой, какъ намѣстника Христова и главы Церкви.

Нѣтъ нужды отрицать, что въ данномъ случаѣ Господь одному ап. Петру далъ обѣтованіе о ключахъ царства небснаго; но выводитъ отсюда заключеніе о преимуществѣ Петра въ его апостольскихъ правахъ предъ другими апостолами еще менѣе справедливо. Одному ему даровано было Господомъ обѣтованіе о ключахъ царства небснаго потому, что онъ одинъ исповѣдалъ Иисуса Христомъ, Сыномъ Бога живаго. Это первенство ап. Петра предъ другими апостолами въ исповѣданіи вѣры, естественно вытекавшее изъ живости его характера, нисколько не свидѣтельствуетъ о нравственномъ превосходствѣ его предъ другими апостолами и не даетъ права заключать

1) Особенно важное значеніе въ литературѣ этого вопроса изъ произведеній православныхъ богослововъ имѣютъ: „Разборъ римскаго ученія о видимомъ главенствѣ въ Церкви“, сочиненіе архіеп. Никонора, С.-Пб. 1861 г.; „О главенствѣ папы или равности православныхъ и папистовъ въ ученіи о Церкви“, пр. А. Лебедева. С.-Пб. 1887; ср. „Слова и рѣчи Филарета митр. Московскаго“, т. II, стр. 407 и дал. т. IV, стр. 332.

о томъ, что другіе апостолы не исповѣдали Иисуса Христомъ потому, что не имѣли такой вѣры въ Него и такой любви къ Нему, какъ Петръ; это было первенство во времени и внѣшнее, а не въ достоинствѣ. Слѣдовательно, такое же внѣшнее значеніе имѣло и первенство Петра въ дарованномъ ему обѣтованіи о ключахъ царства небеснаго. Ибо въ другое время такое же обѣтованіе дано было и всѣмъ апостоламъ: см. Мѡ. 18, 18 и Иоан. 20, 21—23. Но что достойно въ данномъ случаѣ особеннаго вниманія, исполненіе этого обѣтованія — въ пятидесятый день по воскресеніи Христовомъ совершилось надъ всѣми апостолами не только одновременно, а и въ одинаковой, такъ сказать, формѣ, безъ всякаго различія (Дѣян. 2 гл.). Правда, въ исторіи Церкви Христовой, по завершеніи ея въ день Пятидесятницы, ап. Петръ первымъ выступаетъ какъ апостоль (см. Дѣян. 2, 8 и 10 гл.); но и это первенство было лишь первенствомъ во времени, а не въ достоинствѣ; ибо и другіе апостолы послѣ указанныхъ случаевъ дѣйствовали такъ же, какъ и ап. Петръ; въ той же книгѣ Дѣяній апостольскихъ даже еще болѣе, чѣмъ объ ап. Петрѣ, говорится объ ап. Павлѣ, который самъ о себѣ свидѣтельствуешь, что онъ потрудился *наче* всѣхъ другихъ апостоловъ (1 Кор. 15, 10). На апостольскомъ соборѣ въ Иерусалимѣ, собранномъ по случаю важнаго церковнаго нестроенія, предсѣдательствовалъ не ап. Петръ, а Іаковъ, братъ Господень; онъ же говорилъ на этомъ соборѣ и заключительное слово (Дѣян. 15 гл.). Правда, ап. Петръ почитаемъ былъ столпомъ Церкви, но наравнѣ съ нимъ такими же столпами почитаемы были и Іаковъ и Иоаннъ (Гал. 2, 9); а ап. Павелъ даже лично противостоялъ ему, потому что онъ подвергался нареканію и лицемерилъ вмѣстѣ съ нѣкоторыми изъ іудеевъ (Гал. 2, 11—13). Словомъ, въ своихъ апостольскихъ правахъ ап. Петръ нисколько не преимуществовалъ предъ другими апостолами, какъ ясно это изъ прямыхъ свидѣ-

тельствѣ объ апостольской дѣятельности всѣхъ ихъ въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ и въ посланіяхъ.

Не справедливо толкуя разсматриваемыя реченія Господа въ отношеніи къ вопросу о преимущественномъ достоинствѣ ап. Петра въ его апостольскихъ правахъ предъ другими апостолами, римско-католическіе богословы еще болѣе не справедливы въ пониманіи самыхъ этихъ правъ его съ ихъ, такъ сказать, положительной стороны, безъ отношенія къ другимъ апостоламъ. Основываясь на томъ, что въ словахъ Господа: *и на семъ камени созижду Церковь Мою* подъ камнемъ должно разумѣть ап. Петра, они учатъ, что ап. Петръ, слѣдовательно, есть глава Церкви, намѣстникъ Христа на землѣ.

Какими бы софистическими умозаключеніями ни оправдывали паписты свое лжеученіе, они не могутъ замолчать и примирить съ ними тѣхъ мѣстъ св. Писанія, въ которыхъ одинъ только Іисусъ Христосъ именуется краугольнымъ камнемъ созданной Имъ Церкви. Къ Себѣ именно прилагалъ это, пророками предвозвѣщенное, наименованіе Самъ Іисусъ Христосъ (Мѡ. 21, 42; ср. Пс. 117, 22 и Ис. 28, 16); Его именно называлъ Камнемъ краугольнымъ и ап. Петръ (Дѣян. 4, 11; 1 Петр. 2, 6. 7); совершенно согласно съ нимъ говорилъ объ этомъ и св. ап. Павелъ, выражаясь еще сильнѣе. Вотъ его слова: *основанія иного никтоже можетъ положить паче лежащаго, еже есть Іисусъ Христосъ* (1 Кор. 3, 11); еще: *наздани бывше на основаніи апостолъ и пророкъ, суиу краугольну Самому Іисусу Христу, о Немъ же всякое созданіе составляемо растетъ въ Церковь святую о Господѣ* (Еф. 2, 20—21). Всѣ эти и особенно послѣднія слова Писанія такъ близки, по своему прямому смыслу, къ разсматриваемому изреченію Господа: *и на семъ камени созижду Церковь Мою*, что понимать ихъ въ иномъ смыслѣ, отличномъ отъ смысла этого изреченія, не возможно. Слѣдовательно ясно, что и въ этомъ изреченіи подъ камнемъ нужно разумѣть

Самого Иисуса Христа, но никакъ не ап. Петра. „Не сказано, говоритъ архіеп. Никаноръ, въ Писаніи: *ты еси Петръ* и на тебѣ *созижду Церковь Мою*, но — *ты еси Петръ (Пётрос) и на семъ камени (пётра) созижду*, съ отгѣнкомъ различія между *Петромъ* и *камнемъ*“¹⁾; ибо иное дѣло *пётрос* (камень твердый какъ скала, камень отъ скалы) и иное дѣло *пётра* (скала). А главное, скажемъ опять словами архіеп. Никанора, на Петрѣ собственно, на всѣхъ тѣхъ свойствахъ существа, на всѣхъ качествахъ лица, которыхъ представленіе связано съ именемъ Петра (см. Римл. 4, 14—25; 2 Кор. 12, 5—9), основать Церковь безспорно нельзя“. „И съ неподвижностію скалы, на которой могла бы основаться Церковь такъ прочно и твердо, чтобы и врата адовы, т.-е. самыя напряженныя усилія враговъ, не одолѣли ея, въ самомъ Петрѣ нельзя согласить ни тоекратнаго отреченія его отъ своего Учителя (Мѡ. 26, 64—75), ни всенароднаго обличенія сдѣланнаго ему ап. Павломъ (Гал. 2, 11—14)“. Такъ рассуждаетъ объ этомъ другой современннй богословъ²⁾.

Конечно, нельзя отрицать всякую связь между Иисусомъ Христомъ, Который наименовалъ Себя камнемъ (*пётра*) созданной Имъ Церкви и ап. Петромъ, котораго Онъ же и тутъ же назвалъ камнемъ (*пётрос*); оба предложенія соединены союзомъ: *καί* — *и*. Слѣдовательно, въ извѣстномъ отношеніи и Петръ можетъ быть подразумѣваемъ подъ тѣмъ камнемъ, на которомъ создана Церковь. „Посему и Петръ, говоритъ митр. Филаретъ, положенъ въ основаніе Церкви, но не прежде, какъ Онъ положилъ въ ея основаніе Христа... Прежде всѣхъ онъ увидѣлъ сіе основаніе и прежде всѣхъ возлегъ на семъ основаніи сей камень“³⁾. Другими словами, ап. Петръ можетъ быть подразумѣваемъ подъ камнемъ Церкви не по своимъ лич-

¹⁾ См. его лит. соч. стр. 21.

²⁾ См. „Ев. Исторія о Богѣ Словѣ Сынѣ Божіемъ“, прот. П. Матвѣевскаго, С.-Пб. 1890, стр. 414.

³⁾ См. „Слова и рѣчи его“, ч. II, стр. 408.

нымъ качествамъ, а по тому исповѣданію Иисуса Христомъ, Сыномъ Бога живаго, которое не плоть и кровь явили ему, а Отецъ небесный, какъ и толкуеть это мѣсто св. Іоаннъ Златоустъ ¹⁾, по той твердой, какъ камень, вѣрѣ во Христа, которую высказалъ онъ при этомъ ²⁾. Въ этомъ смыслѣ и всѣ мы призваны быть живыми камнями Церкви Божіей (Петр. 2, 5), по сколькою благодатию Духа Св. будемъ утверждаться въ вѣрѣ во Христа и въ себѣ созидать Церковь Божію. Но ап. Петръ не только исповѣдалъ эту вѣру, но вмѣстѣ съ другими апостолами возвѣщалъ ее людямъ; освящая ихъ благодатию Духа Св. Слѣдовательно, онъ вмѣстѣ съ другими апостолами былъ камнемъ Церкви не только зиждимымъ, а и зиждущимъ; ибо былъ строителемъ таинъ Божіихъ (1 Кре. 4, 1). Приведа нѣкоторыя свидѣтельства книги Дѣяній апостольскихъ о распространеніи Церкви Христовой апостольскою дѣятельностію Петра, митр. Филаретъ продолжаетъ: „Разумѣете, какимъ образомъ на *камени*, который есть *Петръ* апостоль, созидалась Церковь Христова. Она созидалась проповѣдію Петра и прочихъ апостоловъ, крещеніемъ отъ нихъ, помазаніемъ Св. Духа чрезъ ихъ рукоположеніе, таинственнымъ преподаваніемъ отъ нихъ животворящаго тѣла и крови Христовы вѣрующимъ, другъ друга примательнымъ отъ нихъ распространеніемъ отъ нихъ священства со властію тайнодѣйствовать и вязать и рѣшить духовно, чрезъ что созиданіе Церкви, апостолами начатое и послѣ того, какъ сіи камни основанія и утвержденія сокрылись въ Церкви невидимой, небесной, также чрезъ ихъ преемниковъ, пастырей и учителей непрерывно продолжаетъ Верховный Зиждитель Христосъ. *Той далъ есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благо-*

¹⁾ См. Бесѣды его на ев. Маттея, ч. II, стр. 423. Такъ же понимаютъ эти слова Господа и блаж. Августинъ, Теофилактъ и др.

²⁾ Такъ объясняетъ слова Господа св. Василій Великій (Тв. св. отцевъ т. 6, стр. 45) и св. Іоаннъ Дамаскинъ.

вѣстники — для начатія созиданія, *овы же пастыри и учителя* — для продолженія созиданія, — тѣхъ и другихъ вмѣстѣ къ совершенію святыхъ, въ дѣло служенія, въ созиданіе тѣла Христова (Еф. 4, 11), которое есть Церковь Его. Павелъ ли кто, Аполлосъ ли, или кто бы то ни было, но по преемству отъ нихъ пріавшій то же дѣло служенія, — *Богу есмы споспѣшники; а вы Божіе тягжаніе, Божіе зданіе есте* (Крѣ. 3, 9)¹⁾.

Сказаннаго, думаемъ, достаточно, чтобы видѣть, какъ не справедливы римско-католики въ своемъ ученіи о главенствѣ папы — этого якобы намѣстника Христова въ Церкви Его, который, какъ непогрѣшимый, можетъ изрекать даже новые догматы и какъ единовластно господственно владѣющій ключами царства небеснаго, можетъ будто бы вязать и рѣшить всѣ грѣхи не только живыхъ, а и усопшихъ. По прямому слову Господа, непогрѣшимость въ истинѣ Христовой принадлежитъ всей церкви — въ ея цѣлокупности не только пространственной, а и временной, а ключи царства небеснаго даны всѣмъ апостоламъ, а потому и полнота власти принадлежала всѣмъ имъ вмѣстѣ, какъ и послѣ принадлежитъ всѣмъ ихъ преемникамъ — собору епископовъ.

Въ этомъ лежитъ основаніе для ученія православной церкви о богоучрежденности іерархіи и средоточіи ея власти въ соборѣ, равно какъ и о томъ, что только вся церковь непогрѣшима. Но въ этомъ же лежитъ основаніе для заключенія о крайней несостоятельности и мнѣнія тѣхъ изъ именующихъ себя христіанами, которые, не признавая церковной іерархіи, отрицаются благодати Святаго Духа, чрезъ преемственное руковожденіе отъ апостоловъ исходящей, и не находя нужнымъ считаться съ церковнымъ Преданіемъ, папистически усвояютъ себѣ полноту истины Христовой и Его благодати каждый въ отдѣльности. Не оттого ли эти мнѣющіе быти мудрыми такъ юродствуютъ и до потери

1) См. его „Слова и рѣчи“, т. II, стр. 410.

здраваго смысла иногда искажаютъ эту истину, Церковію хранимую вѣру, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Бога живаго? Не оттого ли такъ слабодушны и безсильны они въ устроеніи своей духовной жизни, что отрицаются лишь въ Церкви Христовой подаваемой благодати Его и попираютъ кровь завѣта Его? Единой, святой, соборной и апостольской Церкви Спасителя, по Его же неложному обѣтованію, не одолѣютъ врата адовы, слѣдовательно только въ ней хранится и навсегда сохранится неизмѣнною и неотмѣнною положенная въ основу ея богооткровенная вѣра, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Бога живаго, а по этой вѣрѣ, благодатию святою, въ Церкви подаваемой, возможно духовное возрожденіе, т.-е. спасеніе всѣхъ и cadaго...

Сія есть побѣда, побѣдившая міръ, вѣра наша. И кто есть побѣждающій міръ? Токмо вѣрующій, яко Іисусъ есть Сынъ Божій. Эти великія слова возлюбленнаго ученика Господа поставили мы въ возглавіи своего чтенія, чтобы показать руководящее начало нашей духовной жизни — въ апостольской вѣрѣ въ Іисуса, какъ Христа, Сына Бога живаго. *Да увѣси, како подобаетъ въ дому Божіи жити, яже есть Церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины* (1 Тим. 3, 15) — вотъ слова другого апостола (Павла), которыми мы считаемъ справедливымъ заключить чтеніе, давая ими знать, что Церковь Христова, какъ домъ Божій, гдѣ пребываетъ вседѣйственная благодать Святаго Духа, есть единая неложная, — никогда не оскудѣвающая и ничѣмъ несокрушимая хранильница побѣждающей міръ вѣры во Христа Іисуса, Господа нашего.

И напрасно многіе, слыша этотъ апостольскій призывъ къ пребыванію въ Церкви Божіей, какъ надежному средству для утвержденія въ спасающей насъ вѣрѣ Христовой, смущаются, усматривая въ немъ тотъ же римско-католическій папизмъ, отъ котораго такъ рѣшительно

отрекался еще св. равноапостольный великій князь Владиміръ. Призывая вѣрующихъ для утвержденія ихъ въ вѣрѣ къ повиновенію пастырямъ церкви, мы не въ Канносу зовемъ ихъ и не въ цѣлованіи папской туфли указываемъ имъ освящающую силу Божию. Твердо помня обѣтованіе Спасителя о неодолимости вратами адскими именно Церкви Божіей въ ея цѣлокупности, православная Церковь задачей пастырей, какъ учителей Церкви, не то поставляетъ, чтобы они единолично, такъ сказать, безъ соучастія паствы властвовали Христовой истиной и благодатію, лишь пассивно воспринимаемыми паствою, а въ томъ, чтобы они неизмѣнно хранили и точно передавали Христово ученіе въ томъ его видѣ, въ какомъ оно непрерывно отъ временъ апостольскихъ живетъ въ Церкви Христовой — въ ея уставахъ, обрядахъ, писаніяхъ и всѣхъ вообще учрежденіяхъ. По ученію православной Церкви, пастыри Церкви, при всей самой непререкаемой законности своего званія, постольку лишь суть истинные пастыри, поскольку, передавая вѣрующимъ ученіе Христово въ его неизмѣнно-апостольской чистотѣ — въ томъ его всегда и вездѣ себѣ равномъ голосѣ церкви, который слышится и въ твореніяхъ святоотеческихъ и въ хранимыхъ всею Церковію обрядахъ и уставахъ ея, сами живутъ этою благодатною жизнію Церкви наравнѣ со всѣми вѣрующими. Митрополитъ Филаретъ, еп. Теофанъ, іеросхимонахъ Амвросій, и др. потому такъ безспорно и почитаются всѣми, какъ живые носители истинно-православнаго пастырства, что они настолько сроднились съ ученіемъ вселенской Церкви, настолько прониклись, такъ сказать, благодатнымъ духомъ ея, что, преподавая намъ ученіе Христово въ его неизмѣнно вселенской чистотѣ, преподаютъ его не какъ что-то внѣшнее для нихъ самихъ, постороннее для ихъ личнаго разумѣнія и чувства, а какъ живое слово, которымъ живутъ они сами въ своемъ неразрывномъ общеніи съ Церковію. И потому-то люди, не по

имени только, а и дѣйствительно пребывающіе въ Церкви Божіей, — прислушивающіеся къ ея вселенскому голосу, слѣдующіе ея уставамъ, какъ материнскимъ завѣтамъ, словомъ — живущіе церковною жизнію, какъ истинные овцы стада Христова, слышать гласъ этихъ пастырей, не какъ чужой, незнакомый имъ голосъ, а какъ родной голосъ матери-Церкви, и идутъ по немъ. Въ этомъ отношеніи достойно особеннаго вниманія то, что православная Церковь чтитъ, напр., иночество, какъ церковно-учительское учрежденіе, и иноковъ, не имѣющихъ на себѣ духовнаго сана, называетъ „аввами“ — отцами, потому что въ нихъ — въ ихъ „уставной“ жизни неизмѣнно точно и живодѣйственно хранится Христова истина и благодать, свѣтитъ собою христіанскому міру и согрѣваетъ его. Въ православной Церкви чтутся и именуются богословами церковные писатели и изъ мірянъ, которые въ своемъ церковномъ учительствѣ не собственнымъ разумѣніемъ руководствуются, а лишь добръ — разумно передаютъ неизмѣнно-апостольское ученіе вселенской Церкви. Съ другой стороны, и духовныя лица могутъ быть и мірянами обличаемы въ неправославіи, какъ скоро эти лица уклоняются въ своей проповѣди отъ того голоса вселенской Церкви, который равно для всѣхъ одинаково раздается въ вѣковѣчномъ преданіи церковномъ и жизни вселенской Церкви; ибо и міряне не только не лишены участія въ Христовой истинѣ и благодати, какъ въ римско-католичествѣ, а призваны участвовать и въ томъ и другомъ активно — своею личною жизнію...

Бѣда, кажется, въ томъ и состоитъ, что обличающіе наше пастырство въ клерикализмѣ сами не живутъ этой церковной жизнію такъ, какъ живетъ ею духовенство и народъ, какъ жили наши предки. Для нихъ вѣра православной Церкви была не внѣшнеразсудочнымъ убѣжденіемъ, а живымъ голосомъ матери-Церкви, опредѣлявшимъ собою всѣ ихъ воззрѣнія и житейскія

отношенія; псалтирь и часословъ были для нихъ и богослужебными и учебными книгами, и Церковь со всѣмъ ея богослужебно-обрядовымъ чиномъ была для нихъ въ собственномъ смыслѣ училищемъ вѣры и благочестія. Оттого-то и выходило, что, поучаясь въ законѣ Господнемъ въ богослужебныхъ собраніяхъ своихъ, въ минуты молитвенныхъ воздыханій своихъ къ Господу предки наши воспринимали эту вѣру не умомъ только, а и сердцемъ своимъ и всею душою своею и всецѣло проникались духомъ церковнымъ — силою благодати Святаго Духа, пребывающаго въ Церкви; или лучше, говоря словами одного замѣчательнаго православно-русскаго человѣка (М. Н. Каткова), „сама Церковь проникала во всѣ изгибы жизни народной и на все налагала свое знаменіе“. Вотъ тотъ путь вѣры и Церкви, въ ихъ неразрывномъ единеніи, которымъ шли въ своей духовной жизни наши предки и который и просвѣщалъ и оживлялъ ихъ духовныя силы, укрѣплялъ и возвышалъ ихъ духовную жизнь, а съ нею и внѣшнее могущество и славу всей Руси.

И это не у насъ только было; это было и въ жизни древне-христіанской церкви — и въ ея цѣломъ и въ отдѣльныхъ членахъ ея. Въ исторіи этой Церкви мы знаемъ, напр., великаго въ знаніи закона Господня ап. Павла, который безъ благодати Св. Духа, подаваемой туне вѣрующимъ во Христа въ св. Церкви Его, могъ лишь вопіять о своемъ окаянствѣ (Римл. 7, 14—25), а со Христовой благодатью дерзалъ восклицать: *вся могу о укрѣпляющемъ мя Исусѣ* (Филип. 4, 13); мы знаемъ философа Іустина и блаж. Августина, которые при всей глубинѣ своего философскаго вѣдѣнія сознавали себя безсильными въ своихъ духовныхъ томленіяхъ, пока не возродились благодатью св. Церкви; мы знаемъ свв. Василя Великаго и Григорія Богослова, которые превосходили всѣхъ во внѣшнемъ любомудріи, и тѣмъ не менѣе въ мѣру возраста исполненія Христова

(Еф. 4, 13) вошли лишь въ Церкви Христовой, освященные ея благодатными дарами и живя ея духовною жизнью. И это понятно; ибо сила первороднаго грѣха въ насъ въ томъ и состоитъ, что онъ обезсилилъ нашу душу и сдѣлалъ ее не способною къ духовной жизни. Чтобы воскресить насъ къ этой жизни, Искушившій насъ Господь нашъ и послалъ намъ отъ Отца Своего Духа Святаго, благодать Котораго мы призваны усвоить разумною и живою вѣрою въ св. Церкви.

Это православное ученіе о Церкви Христовой, какъ сокровищницѣ благодати и истины для спасающихся въ ней, и объ ихъ взаимоотношеніи наглядно и живо до очевидности, но вмѣстѣ кратко и точно до символической типичности выражается въ нашемъ обычаѣ именовать Церковь храмы, какъ дома Божіи, въ которыхъ мы собираемся для единогласной и единой души молитвы къ Богу, для поученія въ истинѣ Христовой и освященія себя благодатию Св. Духа. Поистинѣ чудно — прекрасно выражается въ нашемъ богослуженіи неразрывная взаимная связь необходимыхъ для нашего спасенія истины и благодати; ибо и та и другая въ самомъ преподаваніи ихъ намъ здѣсь какъ бы обусловливаются взаимно! Какъ бы въ откликъ съ нашей стороны на эту неразрывную взаимную связь Христовыхъ истины и благодати, и мы принимаемъ ихъ во спасеніе лишь тогда, когда приступаемъ къ нимъ съ вѣрою и любовью. Это общеніе божественныхъ истины и благодати съ одной стороны, и нашихъ вѣры и любви — съ другой выражается въ самомъ взаимоотношеніи спасаемыхъ и освящаемыхъ ими вѣрующими; ибо необходимую часть христіанскаго богослуженія составляетъ молитва святымъ и за усопшихъ, взаимное изъявленіе любви другъ къ другу приступающихъ къ единомысленному исповѣданію вѣры и общенію въ чапѣ Завѣта и взаимообщенію священнодѣйствующихъ и мірянъ.

И нельзя не отмѣтить, что эта идея христіанскаго храма съ совершаемымъ въ немъ богослуженіемъ, какъ

образа истинной Церкви Христовой и взаимоотношенія членовъ ея — не есть какое-либо новое измышление. Въ основѣ ея несомнѣнно лежитъ записанное въ „Пастырѣ“ Эрмы, мужа апостольскаго, видѣнїе Церкви Божіей подѣ образомъ строящейся башни, камни которой омытые водою укладываются въ стѣну въ строгомъ соотвѣтствіи съ камнями, положенными въ основѣ ея и въ неразрывной связи между собою¹⁾. А это видѣнїе что иное, какъ не живое истолкованіе предложеннаго св. ап. Павломъ въ его 1-мъ посланіи къ коринтеянамъ ученія о Церкви Христовой, какъ тѣлѣ Христовомъ (1 Кре. 12, 12—15). Достоинно вниманія, что въ томъ же посланіи св. апостоль и каждаго изъ вѣрующихъ именуеть храмомъ Божиимъ: *не вѣсте ли, яко храмъ Божій есте*, говоритъ онъ, *и Духъ Божій живетъ въ васъ* (1 Кре. 3, 16). Какъ въ живомъ тѣлѣ каждый членъ его живъ лишь по силѣ внутренняго единенія и взаимообщенія со всѣми остальными, такъ и въ Церкви Божіей каждый изъ насъ живъ и всѣ мы живы лишь по стольку, по сколько пребываемъ въ общеніи вѣры и любви съ другими членами Церкви, а чрезъ то и съ Главою Церкви Христомъ, исполненнымъ благодати и истины.

Любовь — вотъ то связующее всѣхъ насъ звено и всесозидающее начало нашего спасенія, которое лежитъ въ основѣ истинной Вѣры Христовой и которымъ сильна Церковь. Поэтому-то и св. апостоль вслѣдъ за ученіемъ о Церкви Христовой, въ которой преподаются намъ благодатные дары Св. Духа, предложилъ свое великое наставленіе о любви христіанской, которая споспѣшествуетъ Вѣрѣ (гл. 13). *О семъ разумѣютъ вси, яко Мои ученицы есте*, говорилъ и Господь на тайной вечери, *аще любовь имате между собою* (Іоан. 13, 35). И это понятно: *Всякъ любяй отъ Бога рожденъ есть и знаетъ Бога. А не любяй не позна Бога; яко Богъ любви есть*“ (1 Іоан. 4, 7—8).

¹⁾ См. „Писанія мужей апост.“ въ русскомъ переводѣ свящ. Преображенскаго, 1862 г., стр. 228—237.

Апологеты древне-христіанской Церкви.

(Предсказаніе Господа Ісуса Христа апостоламъ-проповѣдникамъ и вообще исповѣдникамъ истинной вѣры скорбей и страданій въ мірѣ и вмѣстѣ утѣшительное обѣтованіе побѣды и торжества ея въ мірѣ. Свойственныя человѣку любовь и стремленіе къ истинѣ и добру самимъ въ себѣ; но вслѣдствіе помраченности ума и развращенности сердца и воли недостаточная способность у него различать истину отъ лжи и добро отъ зла, — отсюда упорное отстаиваніе иногда своихъ заблужденій и злодѣяній. Различныя степени и формы заблужденія и развращенности людей въ разные историческія эпохи, какъ и проявленія вражды и борьбы противъ истины и добра. — отсюда и различный образъ отношенія самихъ апологетовъ, — защитниковъ ихъ къ своимъ противникамъ. Причины гонительства христіанъ въ первые три вѣка нашей эры — нравственнаго и физическаго-политическаго или государственнаго и общественнаго, сословнаго, научнаго и бытоваго).

Въ мірѣ скорбни будете: но дерзайте, яко Азъ побѣдихъ міръ („Ін. XVI, 33)! Такими, истинно и вѣчно утѣшительными словами Господь Ісусъ Христосъ закончилъ послѣднюю бесѣду, которую имѣлъ Онъ съ возлюбленными учениками и апостолами Своими передъ своею крестною смертію за спасеніе міра.

Истина и добро всегда были любезны и дороги человѣку; никто и никогда не избиралъ и не любилъ лжи, какъ ^{лжи} именно, ^{зла} и грѣха, какъ ^{блага} и добродѣтели — въ духовномъ смыслѣ, подобно тому, какъ никто и никогда не считалъ голода и холода принадлежностями физическаго здоровья и благополучія. Но вся бѣда въ томъ, что съ помраченнымъ вслѣдствіе грѣховности умомъ, съ развращеннымъ сердцемъ и волею человѣкъ оказывается не всегда способнымъ отличать ложь

отъ истины и зло отъ добра и, принимая миражъ первыхъ за дѣйствительность послѣднихъ, съ гордымъ и слѣпымъ упорствомъ готовъ отстаивать иногда свои заблужденія и злодѣянія. „Изгоняя васъ изъ синагогъ“, — т.-е. іудеи будутъ проклипать васъ и отлучать отъ своего церковнаго общества, говорилъ, между прочимъ, Спаситель Своимъ ученикамъ въ той же прощальной бесѣдѣ съ ними; „даже наступаетъ такое время, когда всякій, убивающій васъ, будетъ думать, что онъ тѣмъ служить Богу“, — приноситъ Ему благопріятную жертву. „Такъ будутъ поступать съ вами“, какъ дѣйствительно и поступали съ христіанами іудеи и язычники, „потому, что не познали ни Отца, ни Меня“, посланнаго Имъ для спасенія міра, — не познали по своему заблужденію и развращенности (тамъ же ст. 2 и 3). Но какъ степени и формы заблужденія и развращенности людей бывали и бывають различны въ разныя историческія эпохи, такъ различно проявляются вражда и борьба противъ истины и добра, и потому самимъ защитникамъ послѣднихъ возможно бываетъ въ иное время относиться къ своимъ противникамъ любовно-нисходительнѣе и терпимѣе. „Учитель! сказалъ однажды, при извѣстномъ случаѣ, ап. Іоаннъ Іисусу Христу: мы видѣли человѣка, который именемъ Твоимъ изгоняетъ бѣсовъ, а не ходитъ за нами; и запретили ему, потому что не ходитъ за нами. Іисусъ сказалъ: не запрещайте ему; ибо никто, сотворившій чудо именемъ Моимъ, не можетъ вскорѣ злословить Меня, — какъ болѣе или менѣе причастный истины и силы Христовой. Ибо кто не противъ васъ, тотъ за васъ“ (Мк. IX, 38—40). „Не легко обратить скоро на правый путь такого человѣка, — разсуждаетъ одинъ изъ древнихъ христіанскихъ апологетовъ, — который долгое время находился въ заблужденіи. Однакожь это возможно. Ибо если человѣкъ хотя немного отвращается отъ заблужденія, свидѣтельство истины становится удобопріемлемо для него. Какъ съ разсвѣніемъ мрака тотъ-

часть проясняется небо, такъ бываетъ и съ человѣкомъ, если онъ обращается къ Богу: скоро снимается съ его лица облако заблужденія, которое препятствовало правильному его зрѣнью. Заблужденіе же, какъ страсть и какъ сонъ, долгое время владѣть тѣми, которые ему подверглись. Но истина пользуется словомъ, какъ жаламъ, и поражаетъ тѣхъ, которые спятъ, и пробуждаетъ ихъ, и они пробуждаемые, видя истину, приобрѣтаютъ разумнѣе, слышать и различаютъ то, что есть, отъ того, чего нѣтъ. Ибо есть люди, которые грѣхъ называютъ правдою, и дѣйствительно думаютъ, что это правда (пока не услышатъ и не узнаютъ настоящей правды), особенно когда видятъ, что не одни они заблуждаются, а вмѣстѣ съ ними и многие люди¹⁾). Такъ дѣйствительно, т.-е. съ христіанскою любовію и терпѣніемъ и поступали свв. отцы и учителя церкви, напр. Іустинъ, Климентъ и Оригенъ по отношенію къ лучшимъ изъ языческихъ мыслителей, давно уже умершимъ, и живымъ ихъ современникамъ, а въ дальнѣйшее время — Аеоанасій, Василій Великій, Григорій Богословъ, Августинъ и другіе по отношенію къ такъ называемымъ полуаріанамъ, полупелагіанамъ, умѣреннымъ донатистамъ и т. п. заблуждающимся въ ученіи о вѣрѣ и нравственности христіанской.

Принимая во вниманіе всестороннее превосходство христіанства предъ язычествомъ — чистоту и возвышенность его вѣроученія, святость возвѣщаемыхъ имъ началъ и всѣхъ частныхъ правилъ нравственности, безупречность жизни и поведенія первенствующихъ христіанъ какъ въ семейномъ, домашнемъ, такъ и въ гражданско-общественномъ отношеніяхъ, греко-римскій міръ, казалось бы, долженъ былъ съ восторгомъ принять новое ученіе, и правительство вмѣсто того, чтобы гнать и мучить столь спокойныхъ, добродѣтельныхъ и покорныхъ

¹⁾ Рѣчь Медитова еп сардійскаго въ рус. пер. свящ. П. Преображенскаго, 1867 г., стр. 286 - 7.

законамъ и властямъ людей, каковы были христіане, должно было защищать ихъ, покровительствовать имъ; но на самомъ дѣлѣ было, какъ мы знаемъ, совсѣмъ на-противъ. Явленіе на первый взглядъ странное и малопонятное, но вполне естественное и, пожалуй, даже необходимое, если присмотрѣться къ нему ближе и внимательнѣе.

„Въ наше время мы едва ли можемъ составить себѣ точное представленіе о столь яростномъ презрѣніи и фанатической ненависти тогдашняго міра къ христіанамъ, говорить хорошо извѣстный и у насъ, по своимъ сочиненіямъ изъ данной эпохи, архидіаконъ англиканской церкви Фредерикъ Фарраръ. Эта злобная ненависть къ нимъ появляется уже такъ рано, какъ царствованіе Нерона. Это человѣкообразное чудовище, конечно, не могло бы свалить съ себя на христіанъ ужаснаго подозрѣнія въ поджогѣ своей столицы, если бы онъ не зналъ, что они были предметомъ народной ненависти — за ихъ человѣко-ненавистничество и всяческія безобразія, по свидѣтельству Тацита... Упомянувъ объ осужденіи Христа Понтіемъ Пилатомъ, этотъ историкъ прибавляетъ, что „это ужасное суевѣріе, будучи подавлено на время, вновь проявилось не только по Іудеѣ, гдѣ возникло самое зло, но даже и по всему городу (Риму), который есть общая клоака и столица всего отвратительнаго или постыднаго... Плиній (младшій), пропреторъ причерноморской Виенни, въ извѣстномъ письмѣ своемъ къ императору Траяну, называетъ христіанство „безобразнымъ и чудовищнымъ суевѣріемъ, усугубляемымъ еще упрямствомъ и непреклоннымъ упорствомъ“ ¹⁾. Изъ другихъ языческихъ писателей того времени Светоній, напр., называетъ его „новымъ и зловреднымъ суевѣріемъ“ (Vit. Neron., с. 16).

¹⁾ Такъ трактовалась особенно гордыми стоиками, отрицавшими Промыслъ Божій и безсмертіе души и самовольно распоряжавшимися и своею жизнью и своею смертію, смиренная, самоотверженная покорность христіанъ воли Божіей, соединенная съ надеждой на праведное воздаяніе имъ въ загробной жизни.

Цецилій, языческой собесѣдователь въ „Октавіи“ Минуція Феликса, называетъ христіанъ „людьми незаконной, безсовѣстной и отчаянной секты“, и ихъ вѣру — „пустою и безумною“. „Христіане — общественные враги“, было общимъ приговоромъ римлянъ, — „люди позорной, незаконной и отчаянной партіи“. „Долой безбожниковъ!“ кричала чернь въ амфитеатрѣ. „Долой вѣдму, долой волшебницу!“ раздавались крики, которыми встрѣчена была св. мученица Анастасія. Галерій, сопровитель Діоклитіана, называетъ новую религію „гнуснымъ заговоромъ“. Такъ христіане должны были опытомъ познать блаженство всеобщаго злословія¹⁾.

Чѣмъ же именно вызывалась столь злобная и ожесточенная ненависть къ христіанамъ со стороны язычниковъ (какъ и іудеевъ), иначе сказать — какія были причины гонительства христіанъ въ первые три вѣка нашей эры, — гонительства нравственнаго и физическаго, словомъ, или перомъ и самымъ дѣломъ — до мученической смерти? Причины эти двоякаго рода: во-первыхъ, политическія, государственныя, исходившія отъ самого правительства римскаго, во-вторыхъ, общественныя, сословныя, научныя и бытовыя, которыя обусловливались многоразличными интересами народа, или отдѣльныхъ корпорацій изъ высшихъ и низшихъ слоевъ его.

По мѣрѣ распространенія христіанства во всѣхъ концахъ греко-римской имперіи, какъ для центрального правительства, такъ и для провинціальныхъ или областныхъ органовъ его становилось яснѣе и яснѣе, что это — религія совершенно *новая*, отличная и даже противоположная іудейству и язычеству, — религія, которая стремится объять собою всѣ народы міра и, слѣдовательно, угрожаетъ опасностью паденія древне-національному господствующему культу и самому государственному строю

1) „Жизнь и труды свв. отцовъ и учителей церкви“ въ переводѣ проф. А. Лопухина, — Введеніе, стр. 17—18.

имперіи. Ибо греко-римскій политеизмъ былъ вполне политическимъ учрежденіемъ, какъ одинъ изъ элементовъ государственной конструкціи Рима. Съ самаго основанія Рима безъ вмѣшательства религіи ничего не дѣлалось ни во время войны, ни во время мира; законы, касающіеся религіи, входили, какъ часть, въ составъ общаго государственнаго кодекса и сливались съ нимъ въ одно цѣлое. Само правительство опредѣляло здѣсь и молитвы, и жертвоприношенія, и всѣ вообще религіозные обряды и церемоніи, какъ оно опредѣляло, напр., порядокъ и права наслѣдства, такъ что исполненіе ихъ для каждаго было простою гражданскою обязанностью, въ родѣ, напр., воинской повинности и другихъ гражданско-общественныхъ служеній. Аристократія — эта основа римскаго общества — была въ то же время облечена жреческою властію. По паденіи же республики императоръ сосредоточилъ въ своемъ лицѣ не только политическую, но и духовную власть, какъ верховный жрецъ (*maximus pontifex*), и потому для язычника личность императора была не только священна, но и божественна¹⁾, какъ и дѣйствительно императоровъ возводили въ достоинство боговъ (иногда еще при жизни), клялись ихъ геніемъ (счастіемъ), воздвигали имъ храмы или статуи (идолы), приносили жертвы, устанавливали въ честь ихъ особые праздники и игрища. Поэтому нападать на языческую религію значило нападать вмѣстѣ на само государство, и христіане только вѣтше развѣ, хотя и искренно, могли выказы-

1) Все равно какъ у евреевъ первоначально Іегова одинъ считался Царемъ Своего избраннаго народа, почему отверженіе Его имени, отпаденіе отъ Его религіи считалось государственнымъ преступленіемъ, — преступленіемъ противъ верховной власти и влекло, за собою смертную казнь. Или все равно какъ у тѣхъ же евреевъ, до поставленія царей, первосвященникъ былъ и высшею инстанціею во всѣхъ важнѣйшихъ рѣшеніяхъ, потому что считался непосредственнымъ намѣстникомъ Іеговы, Котораго онъ одинъ только могъ спрашивать о Его волѣ; первосвященникъ былъ также постояннымъ представителемъ народа по всѣмъ общественнымъ дѣламъ.

вать признаніе императорской власти, „воздавая кесарево кесарю“ : уже однимъ тѣмъ, что они ограничивали эту власть областью мірскаго и временнаго, они отнимали у нея одинъ изъ существенныхъ атрибутовъ, а самихъ себя ставили внѣ основнаго государственнаго закона, лишались его покровительства и всѣхъ гражданскихъ правъ⁴⁾.

Вообще нужно сказать, что мудрый практическій Римъ, стремившійся къ всемірному владычеству, на все смотрѣлъ съ политической точки зрѣнія, смотрѣлъ и на религію, прежде всего, какъ на основаніе гражданскаго союза людей, а на каждаго человѣка — „гражданина“, какъ лишь на члена извѣстнаго, опредѣленнаго общества. Вотъ почему онъ свободно принималъ культы различныхъ, побѣжденныхъ имъ, народовъ и переносилъ въ самую столицу ихъ божества со всѣми обрядами богослуженія, строилъ для этихъ божествъ храмы и поставлялъ жрецовъ; но въ то же время издавалъ строгіе законы противъ введенія новыхъ божествъ и новыхъ религій. Этими законами освящалось и подтверждалось всякое „національное“ богослуженіе, въ древности соблюдавшееся въ какомъ бы то ни было народѣ, — въ честь національныхъ и патрональных боговъ. Такимъ образомъ римлянину вмѣнялось въ непремѣнную обязанность исполнять обряды римскаго народа, иноземцу соблюдать обычаи его страны (отечественные) и, напротивъ, объявлялось непозволительнымъ всякое служеніе богамъ новымъ, частнымъ, чужимъ, не пользовавшимся прежде почитаніемъ какого-нибудь народа. У Діона Кассія (по переводу Ксифилина — Dio Cass. l. 11, p. 208) мы

⁴⁾ Точно такъ же и наоборотъ: когда христіанская вѣра была официально признана государственною вѣрою римской имперіи, — въ лицѣ императора, принявшаго сторону христіанства и измѣнившаго язычеству, отступило отъ политеизма само божество, представителемъ котораго онъ былъ, сама идея общества и власти (въ безусловномъ и исключительномъ смыслѣ), олицетвореніемъ которыхъ онъ былъ.

читаемъ такую рѣчь Мецената къ Августу: „что всегда боговъ по отечественнымъ законамъ; заставляй и другихъ такимъ же образомъ чтить ихъ. Тѣхъ, которые вводятъ въ этомъ отношеніи что-нибудь новое, чужеземное, ненавидь и наказывай, не только ради самихъ боговъ, — потому что кто презираетъ ихъ, для того ничего не можетъ быть священнаго, — но и потому, что, вводя новыя божества, такіе люди соблазняютъ и увлекаютъ многихъ къ принятію чужеземныхъ законовъ. Отсюда возникаютъ заговоры и тайныя общества, которые всего менѣе должны быть терпимы въ имперіи. Никому не позволяй быть безбожникомъ (атеистомъ) и совершать волхованіе“.

Между тѣмъ христіанство не было древнею вѣрою какого-либо народа и притомъ должно было утвердиться, какъ мы замѣтили уже, не въ одномъ народѣ, а въ цѣломъ мірѣ. Какъ богослуженіе новое, не бывшее нигдѣ національнымъ, или народнымъ и отвлекавшее римскихъ гражданъ отъ господствующей или государственной религіи и отечественныхъ ихъ обрядовъ, оно было, по римскимъ законамъ, религіею недозволенною, запрещенною (*religio illicita*). Потому-то на самыхъ первыхъ порахъ, въ апостольское еще время, язычники, не принимавшіе христіанской вѣры, обвиняли проповѣдниковъ христіанства предъ судомъ, что они „проповѣдуютъ обычаи, которые намъ, римлянамъ, не слѣдуетъ ни принимать, ни исполнять“ (Дѣян. XVI, 21), или что они „о чужихъ богахъ проповѣдуютъ“ (XVII, 18, — точно такъ же, какъ и вѣроломные іудеи отзывались объ нихъ: „всѣ они поступаютъ противъ повелѣній кесаря, почитая другого царемъ — Іисуса“ — ст. 7)¹⁾, и впоследствии всегда, какъ во

¹⁾ Тогда какъ нѣсколько раньше римское правительство смѣшивало христіанство съ іудействомъ, считая его только особую сектой, и потому гнѣло христіанъ, а позднѣе стало признавать христіанство „отпаденіемъ и востаніемъ противъ древней народной религіи“ (Дѣян. XVI, 20; XVIII, 15; Тацитъ у Сульпиція Севера *Chron.* 11, 30; *Orig. Contr. Celsi.* 1. 111, с. 117)

времена Тертуллиана, съ строгостью и угрозами говорили принимавшимъ вѣру обращенцамъ: „вы знаете, что не позволяется быть христіаниномъ“.

„Эти два царства — Христа и міра (языческаго), ничего не имѣли общаго между собой“, пишетъ Фарраръ съ свойственною ему силой выраженія. „По своему принципу, по образу дѣйствія, въ своихъ стремленіяхъ, въ цѣли, въ исторіи они представляютъ безусловную противоположность. Римская имперія, въ сущности, основывалась на положительномъ законѣ; она поддерживалась силой; она опиралась на внѣшнее благосостояніе; она стремилась къ произведенію внѣшняго взаимодѣйствія, или однообразію. Христіанское царство, съ другой стороны, не менѣе существенно основывалось на вѣрѣ, распространялось и поддерживалось убѣжденіемъ, возвышало мысли и дѣятельность людей къ тому, что было духовнаго и вѣчнаго, стремилось къ многообразному проявленію одной общей жизни (Westcott, Ep. of St. John. p. 240). Причина, почему чистая вѣра и святая жизнь христіанъ были единственнымъ предметомъ, который возбуждалъ дикое гонительство, заключалась именно въ томъ, что христіанство не довольствовалося положеніемъ одной изъ многихъ формъ религіи, а была религіей вселенской, безусловной и наступательной“. И далѣе еще: „Римляне никогда не отказывались признавать извѣстныхъ правъ за мѣстными религіями, но они требовали, чтобы всѣ римляне оказывали внѣшнее почтеніе установленному культу. Они не имѣли ничего противъ присоединенія новыхъ божествъ, но не годовали на открытую отмѣну старыхъ. Они съ радостью присоединили бы христіанство къ мирному пантеону терпимыхъ религій, въ которомъ рядомъ между собою спокойно совершался культъ Астарты и Элегабала, Изиды

и вмѣстѣ, какъ было уже замѣчено, „новымъ, темнымъ и пагубнымъ суевѣріемъ“. Христіанъ долго также преслѣдовали, какъ волшебниковъ, и объясняли ихъ поступки дѣйствіями восточной магіи.

и Сераписа. Но они замѣчали, и мудрѣйшіе изъ императоровъ наиболѣе ясно, что это была религія, которая хотѣла имѣть все или ничего, и они загнали ее въ катакомбы, чтобы удалить ее отъ престола. Они совершенно спокойно смотрѣли на то, что философы не вѣрили, сатирики издѣвались и актеры смѣялись надъ ходячей мифологіей, но они считали чудовищнымъ, чтобы кто либо могъ заявить притязаніе на главенство въ имперіи какой либо другой вѣры. Цицеронъ, Сенека, Эпиктетъ были скептиками касательно національной религіи, но они всегда оказывали ей внѣшнее почтеніе. Ни безбожные философы, ни литературные сатирики, ни театральные шуты не были одушевлены тѣмъ дѣйствительнымъ и пламеннымъ негодованіемъ, которое ставило христіанина въ антагонизмъ съ существующимъ порядкомъ вещей почти во всѣхъ сферахъ жизни... Христіанство, въ дѣйствительности, какъ бы само вызывало гоненія, и гоненія сдѣлались прямо политическими, когда христіане съ ужасомъ отвергали всеобщее боготвореніе (такъ какъ оно было немного меньшимъ этого) царствующихъ императоровъ. Ни одинъ христіанинъ не могъ принять чисто официальнаго взгляда на императорскую апофеозу, и къ ихъ ужасу примѣшивалось невыразимое отвращеніе, когда они видѣли, какъ воздвигались храмы и курились алтари въ честь божества въ видѣ какого-либо жалкаго шута, которому худшіе пороки императора придали титулъ бога... Такъ римская цивилизація и истинное христіанство не могли долго существовать рядомъ. Христіанство несомнѣнно содѣйствовало ослабленію и разрушенію имперіи, и было необходимо (и это предсмотрѣно было высшимъ Промышленіемъ!), чтобы эта великая задача совершилась раньше, чѣмъ она могла оказать дѣйствіе на языческую кровь варваровъ и преобразить ихъ въ новый міръ христіанства¹⁾.

1) Тамъ же 1 гл — о св. Игнат. ант., стр. 36—8

При этомъ какъ бы невольно возникаетъ на первый взглядъ довольно озадачивающій вопросъ: почему это лучшіе и способнѣйшіе изъ римскихъ императоровъ, какъ Траянъ, Маркъ Аврелій, Декій и Діоклитіанъ, дѣлались гонителями христіанъ, между тѣмъ какъ худшіе и распутнѣйшіе изъ нихъ, какъ Элегабалъ, Коммодъ и Каракалла, оставляли ихъ въ покоѣ? ¹⁾ Нѣтъ сомнѣній, что для этого явленія должны были быть свои особыя и случайныя причины, но общія причины также даются какъ бы сами собой.

Лучшіе, отличавшіеся большею дѣятельностью и большимъ патриотизмомъ, языческіе императоры, замѣчая возрастаніе новой религіи, естественно видѣли въ ней разрушительную силу, дѣйствовавшую среди той имперіи, защищать цѣлость и благосостояніе которой лежало на ихъ обязанности. Они не въ состояніи были серьезно и добросовѣстно обсудить сущность христіанства и — сплошь осуждали его, какъ религію, которая заклеямена была печатью незаконности и явно вредила интересамъ государства. Ихъ нерасположеніе къ нему усиливалось еще отъ той подозрительной тревоги, съ какою они смотрѣли на всякое сообщество и недозволенное собраніе, какъ это видно изъ рѣчи Мецената и переписки Траяна съ Плиніемъ; христіанъ же, собиравшихся для совершенія своего богослуженія, по необходимости, большею частію въ ночное время и въ тайныхъ мѣстахъ, народная молва обвиняла во всевозможныхъ преступленіяхъ. Общимъ отношеніемъ язычниковъ къ христіанамъ несомнѣнно было, какъ говорить Тертуліанъ, то, которое выражалось въ извѣстномъ заявленіи: „вы не имѣете права существовать“. „Церковь была великодушна къ этимъ своимъ древнимъ врагамъ, замѣчаетъ при этомъ Фарраръ. Она не обвиняла

1) Если Александръ Северъ и Филиппъ аравитянинъ не были гонителями христіанъ, то они вѣдь не были и истовыми римлянами.

ихъ въ безумной жестокости. Она отзывалась о нихъ въ терминахъ, въ тысячу разъ болѣе благородныхъ и почтительныхъ, чѣмъ тѣ, съ которыми она относилась къ низкимъ правителямъ, не обагрившимъ своихъ рукъ въ крови ея мучениковъ. Траянъ былъ гонитель, и однакоже церковь отнюдь (?) не отчаивалась въ его спасеніи (намекъ на сказаніе о томъ, что св. Григорій Великій своими молитвами избавилъ душу Траяна изъ ада, — Пав. діак. Vit. Greg. с. 27); Маркъ Аврелій былъ гонитель, и тѣмъ не менѣе она говорила объ этомъ серьезномъ и благородномъ человѣкѣ съ сдержанною нѣжностью¹⁾.

Вышепомянутые документы — письмо виѣнскаго пропретора Плинія и отвѣтный ему рескриптъ императора Траяна, весьма хорошо характеризуютъ образъ сужденія и дѣйствія языческихъ властей относительно христіанъ въ началѣ II столѣтія, когда они перестали уже смѣшивать христіанство съ іудействомъ. Плиній, конечно, зналъ, что христіанство — религія запрещенная, но онъ не имѣлъ еще юридическаго опыта въ отношеніи къ христіанамъ. Испрашивая себѣ вышшихъ руководственныхъ указаній, у своего царственнаго друга, Плиній ставитъ рядъ вопросовъ: нужно ли дѣлать какое-либо различіе при наказаніи христіанъ? наказывать ли молодыхъ такъ же строго, какъ и старыхъ, слабыхъ такъ же, какъ и сильныхъ? нужно ли ихъ наказывать даже тогда, если они откажутся отъ своего христіанства? наказывать ли ихъ просто за то, что они христіане, или только за совершеніе преступленій въ качествѣ христіанъ? Затѣмъ онъ сообщаетъ императору, какъ онъ дѣйствовалъ въ этомъ отношеніи доселѣ. Онъ приказывалъ казнить всѣхъ тѣхъ, кто упорствовали въ исповѣданіи Христа, думая, что во всякомъ случаѣ упорство и непреклонное упрямство заслуживали нака-

¹⁾ Въ той же главѣ, стр. 22.

занія. Многіе обвиняемы были передъ нимъ анонимно, и тогда, если они соглашались принести куреніе изображенію императора или проклясть Христа, онъ отпускалъ ихъ. Къ этому онъ прибавляетъ превосходное свидѣтельство объ ихъ безупречномъ поведеніи. Даже тѣ, которые уже давно отказались отъ своей вѣры, говорили ему, что вся ихъ вина или заблужденіе состояли въ томъ, что они передъ восходомъ солнца собирались вмѣстѣ и пѣли гимны Христу, какъ Богу, и затѣмъ связывали себя взаимною клятвою (тайнствомъ) не для какой либо худой цѣли, какъ увѣряли язычники, но — никогда не воровать, не грабить, не совершать прелюбодѣянія, не нарушать своего слова или не обманывать. Послѣ этого они расходились и опять собирались вмѣстѣ за простою и невинною трапезою вечеромъ, каковой обычай, впрочемъ, они оставили, когда онъ объявленъ былъ незаконнымъ. Пропреторъ допускаетъ, что христіанство уже распространилось повсюду по селеніямъ, и что храмы скоро опустѣютъ совсѣмъ, если не принуждать христіанъ къ отступничеству. Траянъ въ своемъ отвѣтѣ выразилъ Плинію общее одобреніе. Онъ не долженъ нарочито разыскивать христіанъ, но если они приводятся къ его трибуналу надежными свидѣтелями, то ихъ нужно наказывать. „О, приговоръ внутренне самопротиворѣчивый! восклицаетъ по этому поводу юристъ Тертуліанъ: онъ говоритъ, что христіанъ не нужно разыскивать, какъ будто они невинны, и въ то же время повелѣваетъ наказывать ихъ, какъ будто они виновны“.

Итакъ первую, болѣе наглядною и, такъ сказать, официальною причиною гоненій на христіанъ должно считать законы римскаго государства противъ новыхъ божествъ и религій.

Далѣе суевѣріе и невѣжество простого народа, невѣріе и лжемудріе языческихъ ученыхъ — философовъ, поэтовъ и проч., одинаково вооружались противъ христіанства. Одно вслѣдствіе умственной и нравственной пустоты,

слѣпой привязанности къ внѣшне-обрядовой сторонѣ религіи и какъ бы въ защиту мнимыхъ боговъ своихъ, которыми за оставленіе служенія имъ именно отъ измѣнниковъ и нечестивцевъ-христіанъ, по истолкованію жрецовъ, посылаются разныя общественныя бѣдствія; другое въ силу отрицанія найти или познать — особенно для простыхъ и низкихъ по происхожденію, образованію и положенію людей — истину, по чувству горделиваго презрѣнія къ истинно доброму и святому, проявляющемуся также въ простыхъ и чуждыхъ всякой показности формахъ, и, наконецъ, въ защиту вѣковой науки, искусства, цивилизаціи (вторымъ, послѣ политики, элементомъ которыхъ былъ и самъ политеизмъ). Между тѣмъ какъ образованные изъ язычниковъ, поставляя достоинство мыслящаго человѣка въ томъ, чтобы онъ не останавливался ни на какихъ мнѣніяхъ, а всегда шелъ дальше и дальше, впередъ и впередъ, считали положительное ученіе христіанства, требующее отъ своихъ послѣдователей, прежде всего, вѣры и не допускающее никакихъ измѣненій, какъ мы вообще отмѣчали уже, суевѣріемъ, достойнымъ лишь грубой, необразованной черни и вмѣстѣ губительнымъ для всякаго развитія и прогресса¹⁾, а самихъ христіанъ, которые не могли, подобно языческимъ философамъ, смотрѣть безразлично на свое божественное вѣроученіе и жертвовали за него своею жизнію, трактовали суевѣрами, упорными до ожесточенія, опасными безумцами, фанатиками, бессильными стать выше буквы своего закона, выше чувственной внѣшности; люди неученые, простой народъ, дѣйствительно не имѣя силъ возвыситься надъ чувственною видимостью и достигнуть духовныхъ представленій о Божествѣ, обращались къ христіанамъ съ требованіемъ — показать имъ своего Бога и видѣли въ христіанствѣ только отверженіе своихъ боговъ, на-

¹⁾ Тацит. *Annal.* l. XV, n. 44; Цельс. у Ориг. l. III, с. 55; Светон. *Vi. Neron.* с. 6.

звали христіанъ безбожниками, атеистами. Мало того, думали они, что христіане не чтутъ ни одного изъ боговъ, не кланутся ихъ именами, гнушаются нашихъ храмовъ, отвращаются отъ всего идоложертвеннаго и не дозволяютъ себѣ никакого участія въ нашемъ богослуженіи, они не имѣютъ даже своихъ собственныхъ боговъ и капищъ и отвергаютъ всякую религію, всякое богочтеніе. Одни говорили при этомъ, что новые сектанты поклоняются несчастному злодѣю, или волхву, казненному за его преступленія самою позорною казнію — распятому на крестѣ, другіе выдумали и распустили слухъ, что будто христіанскій Богъ есть ослиная голова¹⁾. Язычники, привыкшіе къ своимъ бездѣйствующимъ и равнодушнымъ къ судьбамъ людей богамъ, не могли понять ученія о Богѣ вездѣсущемъ и всевѣдущемъ и иронически обращались къ христіанамъ: „вашъ Богъ, который въ точности знаетъ состояніе всего міра и занимается будто бы каждымъ изъ васъ, вѣроятно, самый безсильный изъ боговъ: вы бѣдствуете, терпите холодъ и голодъ, всякое изнуреніе, и — Богъ вашъ попускаетъ все это; вамъ угрожаютъ, васъ пытаются, распинаютъ на крестахъ, сожигаютъ на кострахъ, и — Онъ не хочетъ и не можетъ помочь вамъ. Или Онъ станетъ помогать вамъ уже тамъ — послѣ воскресенія (котораго вы никогда не увидите), а не въ здѣшней жизни?“

¹⁾ Изобрѣтателемъ такой сказки — сначала относительно іудеевъ — Тертуліанъ считаетъ именно Тацита. Онъ въ 5-й книгѣ своей „Истории о войнѣ іудеевъ“, восходя до начала ихъ происхожденія и наставляя много кой-чего объ ихъ жизни и религіи, между прочимъ, повѣствуетъ, что іудеи, освободясь отъ ига египтянъ и проходя обширныя аравійскія пустыни, готовы были умереть отъ жажды, какъ вдругъ увидѣли ослонъ, шедшихъ на водопой и указавшихъ имъ источникъ; и они изъ благодарности будто бы возвели ослонъ въ свое божество. А отсюда вывели заключеніе, что и христіане, привязанные къ іудейскимъ суевѣріямъ, поклоняются тому же идолу (Аполог. гл. 16). Въ грубомъ и безграмотномъ graffito, напарпанномъ на одной изъ стѣнъ дворца кесарей и найденномъ въ 1857 году, представленъ человѣкъ, боготворящій ослиную фигуру на крестѣ, съ надписью: „Александръ молится своему богу“.

Считая, такимъ образомъ, христіанство безбожіемъ и послѣдователямъ его, какъ безбожникамъ, приписывая самую нечестивую жизнь, язычники естественнo находили распространеніе христіанской вѣры пагубнымъ для благосостоянія общества. Не только простой невѣжественный народъ, но и люди, гордившіеся своею образованностью, составляли или вѣрили самымъ страннымъ, ужаснымъ и нелѣпымъ толкамъ о религіозныхъ собраніяхъ и обрядахъ христіанъ. Не постигая святого начала любви и духовно-братскаго единенія между собою всѣхъ послѣдователей Іисуса Христа, а между тѣмъ слыша о приобщеніи ихъ тѣла и крови Христовыхъ и такъ называемыхъ у нихъ „вечеряхъ любви“ („агапы“); язычники думали, что христіане во время своихъ таинственныхъ собраній закаляютъ младенца и питаются его тѣломъ и кровью и, послѣ такого отвратительнаго прршества, предаются удовольствіямъ плотской похоти, не разбирая и не уважая никакихъ родственныхъ отношеній¹⁾. Точно такъ же и въ практически-житейскомъ отношеніи язычники враждебно-подозрительно отзывались о христіанахъ: „что это значить, что христіане, какъ будто по какимъ тайнымъ условнымъ признакамъ, узнаютъ другъ друга, любятъ другъ друга прежде, чѣмъ успѣютъ познакомиться и узнать одинъ другого, и готовы на взаимную помощь, хотя бы видѣлись только въ первый разъ?“ Не желая быть въ тѣсныхъ сношеніяхъ съ язычниками и заботясь больше о вѣчномъ спасеніи, нежели о временныхъ выгодахъ и наслажденіяхъ, христіане неохотно принимали на себя государственныя должности, прохожденіе которыхъ, при тогдашнихъ условіяхъ, не всегда совмѣстно было съ долгомъ христіанина, нерѣдко оставляли воен-

1) Для язычниковъ крайне трудно и даже невозможно было дѣлать различіе между всѣмъ обществомъ христіанъ и тѣми странными и возмутительными сектами, которыя, въ родѣ николаитовъ, карпократіанъ и каннитовъ, сознательно защищали самую грубую безнравственность, или въ родѣ офитовъ — виновны были въ самыхъ дикихъ суевѣріяхъ.

ную службу, удалялись не только от всяких публичных народных празднеств и зрѣлищ, но даже домашних пиршеств и увеселеній, съ противною для нихъ обстановкой, также отъ занятія торговлею и промыслами, прямо или косвенно служившими къ поддержанію языческой, все проникавшей своимъ духомъ, религіи; вообще вели жизнь скромную и уединенную. По мнѣнію язычниковъ, это значило, что христіане враги римскаго народа, сами по себѣ люди праздные и бездѣятельные, „нѣмые въ обществѣ и болтливые за угломъ“, что они челоуѣконенавистники, способные на одни только злодѣянія. Общая ненависть къ христіанскому имени сдѣлалась источникомъ самыхъ опасныхъ обвиненій. Случалось ли какое-нибудь общественное бѣдствіе — пожаръ, наводненіе, моровая язва, пораженіе римскихъ легионовъ или просто вредоносное явленіе природы — гроза, землетрясеніе, продолжительное ненастье либо засуха — все это падало на голову христіанъ, все это приписывалось мщенію боговъ за распространеніе христіанства, а христіане обносились не только безбожниками, но презрѣтелями и поругателями всего божественнаго и священнаго. И тогда дикая, буйная, фанатическая чернь съ утра до ночи не переставала вопить на улицахъ и площадяхъ, особенно же въ циркахъ и театрахъ: смерть христіанамъ! ко лвамъ этихъ безбожниковъ и враговъ имперіи!

Такъ христіане были по всѣмъ сторонамъ жизни — внутренней и внѣшней чужими для языческаго міра: они не могли принимать участія въ радостяхъ и скорбяхъ того общества и государства, среди котораго жили; они презирали то, чтò оно уважало, убѣгали того, чего оно искало. Равно и наоборотъ: все заставляло языческое общество сторониться отъ христіанскаго и смотрѣть на него съ изумленіемъ.

Гордый своею блестящею вѣковою цивилизаціей, высшій образованный классъ общества языческаго съ презрѣніемъ

относился къ бѣдной, темной и неизвѣстной дотолѣ религіи, не заключавшей въ себѣ славныхъ и знаменитыхъ именъ, которыя были бы извѣстны всему міру; ему было оскорбительно, досадно, какъ простые и необразованные люди берутся съ самоувѣренностью рѣшать такіе возвышенные вопросы, надъ которыми столько вѣковъ трудились языческіе философы; образованному классу, поклоннику эллинской учености и всякой цивилизаціи, казалось невысказаннымъ промѣнять ее на „религію варваровъ“¹⁾). Массу народа, невѣжественную, суевѣрную, грубочувственную, привыкшую въ праздныхъ удовольствіяхъ, въ блестящихъ торжествахъ и зрѣлищахъ видѣть цѣль жизни, поражало и отталкивало суровое отношеніе новой религіи къ земнымъ благамъ и нравственная чистота жизни ея исповѣдниковъ, столь противоположная послѣднимъ періодамъ древняго міра. Жить и наслаждаться благами жизни по мѣрѣ возможности — было ея девизомъ, а ее звали къ подвигамъ самоумерщвленія и отказа отъ всѣхъ радостей и наслажденій жизни. Возьмемъ опять нѣсколько строкъ у Фаррара, ярко и смѣло рисующихъ положеніе дѣла: „они ткачи, говоритъ Цельсъ о христіанахъ (въ указанномъ мѣстѣ у Оригена), сапожники, валяльщики, безграмотные болваны“. „Большая часть изъ васъ, говоритъ Цецилій (въ томъ же „Октавіи“ Минуція Феликса), измождены недостатками, холодомъ, трудомъ и голодомъ; люди, собранные изъ низшихъ подонковъ населенія, невѣжественные и въ жалкихъ образахъ жизни, они не понимаютъ даже гражданскихъ дѣлъ, какъ же могутъ они понимать божественное?“ „Они оставили свои молоты, наковальни и мѣхи, чтобы проповѣдывать о небесномъ“, говоритъ Ливаній, и т. д. Тѣмъ чудеснѣе, конечно, что такое дѣло — распространеніе христіанства, о которомъ, напр., Тертулліанъ уже выра-

1) Ориг. с. Cels 1. 1, с. 2.

жался: „мы явились только вчера, и однако уже все наполняем собою“, — совершенно было столь слабыми и бѣдными дѣятелями! „Мы не должны, впрочемъ, придавать слишкомъ много значенія, замѣчаетъ при этомъ Фарраръ, грубымъ и заносчивымъ издѣвательствамъ язычниковъ. Іустинъ, Татіанъ, Аѳинагоръ и многіе гностицескіе учителя были платоническими филосогами. Пантенъ былъ стойкъ, Кодрать, Мелитонъ, Аристидъ, Мильтиадъ, Аполлоній, Теофилъ и другіе христіанскіе писатели были люди ученые и съ положеніемъ. Изъ многихъ случайныхъ указаній мы узнаемъ, что уже съ самаго начала христіанство считало среди своихъ обращенцевъ не только бѣдныхъ и простыхъ, но и богатыхъ и мудрыхъ“ (тамъ же гл. 1, стр. 38—9).

„Но кромѣ отвращенія къ христіанству, какъ къ религіи и нравственной дисциплинѣ, продолжаетъ онъ, со стороны язычниковъ вообще образовалась еще дѣйствительная, общественная и, такъ сказать, профессиональная враждебность вслѣдствіе отношенія христіанъ ко всѣмъ тѣмъ многочисленнымъ классамъ, которые въ своихъ источникахъ жизни зависѣли отъ удовольствій, идолопоклонства и общихъ учрежденій языческой жизни. Художники, занимавшіеся выдѣлкой серебряныхъ храмиковъ въ Ефесѣ, поднявшіе мятежъ съ цѣлю умерщвленія ап. Павла, были именно представителями этихъ классовъ. Всѣ тѣ, кто занимались приготовленіемъ идоловъ, продажей цвѣтовъ, доставкой жертвъ, архитекторы храмовъ, скульпторы, живописцы, декораторы, оракулисты — предсказатели всякаго рода, разные колесницегонители, гладіаторы, актеры, пантомимисты, пѣвцы, танцоры и танцовщицы, содержатели тавернъ, — вся та масса безнравственныхъ и отпѣтыхъ людей, которые жили на счетъ доставленія преступныхъ удовольствій, всѣ дружно возстали противъ христіанъ, торжество которыхъ грозило сдѣлаться для нихъ гибелью. Вотъ почему христіане, какъ говоритъ Іустинъ фило-

софѣ и мученикѣ, были „несправедливо ненавидимы всѣми людьми, наносившими имъ всякій ущербъ“... Философы, пожалуй, такъ же ясно говорили, какъ и христіане, о „постыдной сворѣ боговъ“ (Сенек. у Авг. De civ. Dei l. VI, с. 10), но они никогда не давали себѣ труда понять различіе между ихъ собственными взглядами, которыми выше всего цѣнилась возможность самоубійства, и ликующею радостностью Евангелія вѣры, которая благодарила Бога за жизнь и съ большимъ миромъ взираала на смерть, чѣмъ сколько это могли они“ (тамъ же, Введеніе, стр. 18—19).

Итакъ второю, болѣе внутреннею и глубокою, слѣдовательно болѣе существенною и истинною, причиною гоненій на христіанъ должно считать самую противоположность и непримиримо-враждебный разладъ въ образѣ мыслей и жизни между обществомъ старымъ — языческимъ и новымъ — христіанскимъ.

Протоіерей Н. Благоумовъ.

(Продолженіе будетъ.)

Буддизмъ и современное невѣріе.

(Современныя увлеченія нехристіанскими, въ частности языческими религіями.— Чикагскій парламентъ религій и послѣдующая за нимъ антихристіанская пропаганда.— Распространеніе буддизма на Западъ и признаки буддѣйской пропаганды въ Россіи.— Жизнь и ученіе Будды — Готамы. — Несостоятельность буддизма въ смыслѣ философскаго ученія и въ значеніи религіозной системы.— Характеръ и направленіе современной свѣтской образованности.— Ея антагонизмъ въ отношеніи къ христіанству и солидарность съ отрицательными идеями буддизма.— Буддизмъ, какъ форма, подъ которою *искусственно* пропагандируются тенденціи современнаго невѣрія).

Однимъ изъ печальныхъ проявленій современной религіозной разнузданности представляются возникшія въ западной Европѣ и Америкѣ, а можетъ-быть готовыя появиться и у насъ, увлеченія древними нехристіанскими, въ частности языческими вѣрованіями и ученіями, — увлеченія, грустнымъ результатомъ которыхъ служатъ многочисленные случаи *отступничества* или совращенія прирожденныхъ христіанъ въ паганизмъ и частію въ магометанство.

Самымъ характернымъ выразителемъ этого движенія служить состоявшійся пять лѣтъ тому назадъ, во время Колумбійской выставки, пресловутый парламентъ религій въ Чикаго. Обязанный своимъ происхожденіемъ тѣмъ же симпатіямъ къ латинскимъ религіямъ, чикагскій парламентъ несомнѣнно оказалъ весьма важную для нихъ услугу. Пользуясь допущенной въ парламентѣ свободой слова, представители ислама, іудаизма, конфуціанства, шинтоизма, браманизма и буддизма съ энту-

зіазмомъ проповѣдывами среди христіанскихъ слушателей, каждый, идеи своей религіи, невозбранно позволяя себѣ въ то же время осыпать рѣзкою критикою какъ само христіанство, такъ и дѣятельность его миссіонеровъ и проповѣдниковъ. Со стороны самихъ христіанскихъ ораторовъ, въ томъ числѣ и учредителей конгресса религіи, раздавались, въ назиданіе всѣмъ присутствующимъ, рѣчи, свидѣтельствующія о почти полной утратѣ сознанія несравненнаго превосходства богооткровенной христіанской вѣры надъ всѣми религіями натурального происхожденія. Помянутые ораторы то и дѣло заговаривали о *равенствѣ всѣхъ міровыхъ религій*, которыя, по собственнымъ выраженіямъ ораторовъ, суть не больше, какъ различные пути, которыми человѣчество возводится къ Богу и небу, — разныя врата, которыми люди разныхъ расъ и народностей входятъ въ царство Божіе, — разные призматическіе цвѣта, на которые разложился бѣлый лучъ единой и вѣчной Истины. Такимъ образомъ, самими послѣдователями христіанства оно ставилось въ ряду другихъ религіозныхъ „односторонностей“. Англиканецъ Момери провозглашалъ „за фактъ“, что „*всѣ религіи въ основѣ своей болѣе или менѣе истинны, а во внѣшнихъ проявленіяхъ своихъ болѣе или менѣе ложны*“; а англійскій миссіонеръ Кандлинъ благимъ результатомъ парламента выставлялъ „уничтоженіе того обычнаго у христіанъ представленія, въ силу котораго только христіанство считается истиннымъ, а всѣ другія религіи ложными, только христіанство считается свѣтомъ, а всѣ другія религіи тьмою, только христіанство производится отъ Бога, а всѣ другія религіи суть произведенія человѣческія или созданія діавола“¹⁾. Итакъ, исключительное превосходство нашей божественной религіи, по сужденію самихъ представителей и профессиональныхъ проповѣдниковъ ея, объявлено устарѣлымъ

¹⁾ *Проф. В. А. Соколовъ*, Парламентъ религіи въ Чикаго. 1894 г., стр. 76.

предразсудкомъ, который отнынѣ не долженъ стѣснять чьей-либо религіозной свободы!

Едва прошло нѣсколько мѣсяцевъ послѣ конгресса религіи, какъ раздававшаяся на немъ проповѣдь невѣрія начала приносить плоды свои. Возвратившіеся съ конгресса протестантскіе проповѣдники подняли рѣчь о нивелировкѣ христіанства съ другими религіями, объ устраненіи изъ него догматическихъ элементовъ, о приспособленіи его къ широтѣ современныхъ взглядовъ. Эти предложенія мотивировались между прочимъ тѣмъ, исполненнымъ дерзости, предположеніемъ, что „если бы и самъ Христосъ жилъ въ концѣ XIX столѣтія, Онъ, *быть можетъ*, о многихъ предметахъ *думалъ бы иначе*“! Еще во время конгресса одинъ изъ унитаріанскихъ проповѣдниковъ въ Девенпортѣ предоставилъ свою церковную кафедру для пользованія іудейскимъ раввинамъ и даже одному язычнику изъ представителей браманизма — сомаджи. Вскорѣ по закрытіи парламента въ Америкѣ возникла идея объ устроеніи „универсальнаго храма“, пропагандистами которой оказались три христіанскихъ пастора, подъ предводительствомъ чикагскаго раввина Гирша. Два мѣсяца спустя послѣ парламента, изъ Лейпцига послѣдовало обращеніе „ко всѣмъ друзьямъ истины и человѣчества“, приглашающее къ „основанію международнаго союза религіи духа“. Это *обращеніе* очень характерно для разсматриваемаго нами вопроса и потому заслуживаетъ подробной выписки: „Мы очень хорошо знаемъ, гласить воззваніе, что благородно мыслящіе люди, какъ высоко, такъ и низко поставленные, духовныя и свѣтскія лица не иначе, какъ съ отвращеніемъ (!?) сносятъ недостойное иго отжившихъ (!?) формъ вѣры... Мы желаемъ основать международный союзъ религіи духа безъ всякаго ограниченія какими-нибудь догматами. Мы признаемъ *божественный* смыслъ всѣхъ священныя писаній, прежде всего Евангелія и вообще Библии (спасибо и на этомъ!), а затѣмъ — священной

литературы индусовъ, персовъ и др. культурныхъ народовъ. Божественное откровеніе мы видимъ во всѣхъ великихъ произведеніяхъ литературы и искусства (!)... Наше божество есть солнце духовное и первобытіе, которое, скрываясь въ отдѣльныхъ частяхъ бытія, обнаруживается вѣчно во всемъ своемъ неопишущемъ величіи. Наше божество не есть владыка этого міра, господствующій произвольно; оно есть *свобода всѣхъ*, любовь ко всякому (чь?), господствующая надъ всѣмъ. Оно именно и есть тотъ Богъ Израиля, который обитаетъ и дѣйствуетъ среди людей; то безграничное состраданіе, съ которымъ Будда сошелъ во всѣ существа; тотъ чистый свѣтъ рая, который выступалъ предъ очами Магомета; та тайна внутренняго небснаго царства, которую Христосъ открылъ апостоламъ и которую мы нынѣ объявляемъ міру во *всемъ ея (1?) блескѣ*; оно есть внутренній Христосъ, просвѣщающій всякаго человѣка¹⁾, и т. д. и т. д. Трудно разобраться въ этомъ туманномъ представленіи о божествѣ, которое проповѣдуется авторами новой „объединительной“ религіи. Повидимому, это *новоизобрѣтенное* божество должно представлять собою нѣкоторый удивительный конгломератъ изъ Будды, Магомета, Бога Израилева и Христа, который во мнѣніи составителей воззванія, очевидно, стоялъ до сихъ поръ такъ же обособленно отъ Бога Израилева, какъ отъ Магомета и Будды. Тогда и новую „религію духа“ надо понимать, какъ эклектически-уравнительную систему, въ которой отличительныя особенности христіанства настолько сглажены и „подчищены“, чтобы подъ ней свободно могли подписать свое „аминь“ и магометанинъ, и буддистъ, и послѣдователь іудаизма. Въ заключеніе эта нелѣпая и святотатственная идея кощунственно объявляется, какъ проповѣдь, сохраняющая чистый блескъ ученія Христа!

1) Парламентъ религій, 85—86.

Вотъ образцы того шатанія, на почвѣ котораго зыблются угдѣлѣвшіе остатки религіознаго духа у образованныхъ людей Запада. На этой почвѣ, или, лучше сказать, потерявъ изъ-подъ ногъ своихъ твердую почву христіанской истины, но еще смутно ощущая потребность во что-нибудь вѣрить, каждый спѣшитъ выкроить себѣ религію по мѣркѣ своихъ собственныхъ идей и влеченій, или же прибѣгаетъ къ реставраціи какого-нибудь древняго, давно забытаго языческаго лжеученія, которое и пускаетъ въ ходъ, какъ „откровеніе вѣчной истины“. Современный Парижъ представляетъ собою цѣлый пантеонъ такихъ реставрированныхъ натуральныхъ религій древности. По свидѣтельству Жюля Буа, въ числѣ такъ называемыхъ *petites religions*, на ряду съ ессеями и гностиками, тамъ существуютъ, какъ оказывается, и люциферіане, и послѣдователи культа Изиды, и поклонники Юпитера, Меркурія, Минервы. Весьма ходко идетъ также пропаганда исламизма, который имѣетъ немалочисленныхъ послѣдователей, какъ въ Европѣ, такъ и въ Америкѣ..

Но наибольшимъ успѣхомъ среди образованныхъ людей Запада пользуется *буддизмъ*, который уже около полустолѣтія разпространяется въ центрахъ западнохристіанской цивилизаціи: въ Парижѣ, Лондонѣ, Берлинѣ, Нью-Йоркѣ, находя себѣ послѣдователей въ высшихъ и наиболѣе просвѣщенныхъ классахъ общества. Такъ называемые „этическіе союзы“ и „теософическія общества“ на западѣ Европы и въ Америкѣ суть не что иное, какъ буддійскія общины. Въ заключеніе ориенталистическаго конгресса, состоявшагося въ столицѣ Франціи въ 1897 году, однимъ буддійскимъ жрецомъ совершена была торжественная служба въ присутствіи избраннаго общества, при чемъ „богомольцы“ получили изъ рукъ жреца по куску какой-то желтой ленты, безъ сомнѣнія представляющей какую-нибудь буддійскую святыню. Во время чикагскаго парламента религій, одинъ

американецъ, по фамиліи Страуссъ, публично присоединился къ буддѣйской религіи и принесъ на санскритскомъ языкѣ установленную для того присягу. Торжественное посвященіе новообращеннаго, по настоящему буддѣйскому обряду, совершено было на эстрадѣ залы Колумба, гдѣ происходили засѣданія конгресса. Замѣчательно, что въ публикѣ при этомъ случаѣ не только не возникло какихъ-либо протестовъ, но вся обстановка сцены, съ настоящимъ „священнодѣйствующимъ“ жрецомъ, возбудила даже громкія выраженія восторга¹⁾. Въ короткое сравнительно время создалась весьма обширная литература по буддизму, которая, далеко не ограничиваясь чисто научными задачами, настойчиво преслѣдуетъ цѣли пронаганды буддизма среди христіанъ. Особенно замѣчательна въ этомъ отношеніи вышедшая въ 1879 году поэма „*Светъ Азии*“, благодаря которой незначительное до того времени число послѣдователей Будды сразу увеличилось, какъ въ Америкѣ, такъ и въ Европѣ. Несомнѣнная увлекательность этого произведенія Э. Арнольда, по замѣчанію С. Г. Келлога²⁾, расположила къ буддизму многихъ изъ тѣхъ, которыхъ оттолкнулъ бы отъ него философскій трактатъ, и способствовала возбужденію вниманія къ нему и у тѣхъ, которые раньше имъ вовсе не интересовались. „Вслѣдствіе этого произошло то, что среди читателей и образованной публики явилось значительное число лицъ, считающихъ себя знающими кое-что о Буддѣ и его религіи; они, часто неожиданно и для себя самихъ, стали находить въ своей душѣ внезапно пробудившійся интересъ къ этой „почтенной религіи“, которую Арнольдъ представилъ англійской читающей пуб-

1) *Макъ Газанъ*, Письмо изъ Америки въ *Сьюер. Вѣстн.* 1893, XII. Проф. Соколовъ, Парл. религіи, стр. 26.

2) С. Г. Келлогъ, Буддизмъ и христіанство, перев. О. С. Орнатскаго, Кіевъ 1894 г. Въ подлинникѣ озаглавлено: „*The Light of Asia and the Light of World*“.

ликъ въ такой привлекательной формѣ ¹⁾). Вскорѣ поэма Арнольда была переведена на всѣ европейскіе языки и повсюду имѣла чрезвычайный успѣхъ между читателями, увлекавшимися образомъ Будды и его ученіемъ, которымъ авторъ не поскупился придать высоту, по меньшей мѣрѣ, равную христіанству. Скоро возбужденный въ публикѣ интересъ къ буддизму развился настолько, что потребовалось изданіе общедоступныхъ руководствъ, по которымъ всѣ желающіе просвѣтиться „свѣтомъ Азіи“, могли бы составить себѣ полное и отчетливое понятіе какъ о личности основателя буддизма, такъ и о его ученіи. Такія руководящія свѣдѣнія о буддизмѣ и стали появляться въ европейской литературѣ въ формѣ прямо миссіонерской, именно въ видѣ *катихизисовъ* буддизма, изъ которыхъ особенной извѣстностью пользуются два. Первый изъ нихъ (по времени) принадлежитъ перу сэра Генри Олькотта ²⁾), предсѣдателя теософическаго общества въ Нью-Йоркѣ и бывшаго сподвижника, по части „окультурческихъ знаній“, нашей соотечественницы, г жи Блаватской (Радда-Бай). Какъ извѣстно, Г. Олькоттъ и Блаватская нарочито отправлялись въ Индію для сближенія съ буддистами Востока и, при помощи печати и „тайнаго помощника-брата“ въ Тибетѣ, дѣлали все возможное для пропаганды этой „почтенной вѣры“ въ ущербъ христіанству. Катихизисъ Олькотта, составленный при помощи сингалезскаго верховнаго жреца на Цейлонѣ — Сумангалы предназначался для употребленія въ сингалезскихъ и бирманскихъ школахъ; но изданный въ 1887 году на нѣмецкомъ языкѣ онъ носитъ, какъ увидимъ ниже, ясные слѣды стремленія заинтересовать и увлечь въ сторону буддизма европейскихъ читателей. Распространив-

¹⁾ *Жемогъ*, стр. 1.

²⁾ Въ русскомъ переводѣ съ критическими примѣчаніями изданъ проф. протоіереемъ Буткевичемъ, Харьковъ 1888 г.

шись въ сотняхъ тысячъ экземпляровъ въ Германіи, Англіи и Франціи, олькоттовскій катихизисъ имѣлъ огромное значеніе для развитія буддійскаго прозелитизма въ Европѣ. Громадный успѣхъ этого изданія вызвалъ появленіе въ свѣтъ; въ слѣдующемъ 1888 году, новаго „катихизиса“, написаннаго нѣмецкимъ ренегатомъ, носившимъ въ христіанствѣ имя Фридриха Циммермана, а нынѣ принявшимъ индо-буддійское имя *Субадра-Бикшу* (Subhadra Bikschi; бикшу = „нищенствующій монахъ“). Авторъ до такой степени проникся буддизмомъ, что это отражается даже на внѣшности изданія. Каждая глава начинается и оканчивается какимъ-то символическимъ значкомъ, имѣющимъ подобіе четвероконечнаго креста, а время выхода въ свѣтъ *третьяго* изданія (1892), въ предисловіи автора, датировано годомъ „отъ переселенія въ нирвану Совершеннаго“: „im Jahre nach dem Nirwana des Vollendeten“. Съ истинно миссіонерскимъ жаромъ Бикшу Субадра приглашаетъ образованныхъ европейскихъ читателей, ищущихъ освобожденія „отъ мертвыхъ догмъ господствующихъ религій“, проникнуться ученіемъ Будды, которое именуется „свѣтомъ истины, освѣщающей міръ, восходящей съ Востока, откуда исходитъ всякій свѣтъ, и посылающей лучи свои въ страну Запада на благо, спасеніе и искупленіе для каждаго“¹⁾! Книжка Циммермана также имѣла огромный успѣхъ. — Какъ далеко заходятъ надежды и притязанія проповѣдниковъ возстановленнаго буддизма, это можно видѣть изъ того, что въ произведеніяхъ этого рода уже нерѣдко раздаются триумфальные крики о недалекой уже „побѣдѣ Будды-Готамы надъ Иисусомъ изъ Назарета“, и буддизмъ дерзко выставляется, какъ „будущая религія Европы и всего міра“. Извѣстный переводчикъ Dhammapad'ы²⁾ К. Е. Нейманъ привѣт-

1) Buddhistischer Katechismus von Subhadra-Bikschi. Braunschweig 1892 г.

2) Сборникъ буддійскихъ нравственныхъ изреченій.

ствуешь индійскій ренессансъ слѣдующими словами: „наконецъ взошелъ на нашемъ горизонтѣ свѣтъ буддійскаго ученія: оно будетъ свѣтить всѣмъ, кто можетъ снести свѣтъ истины“. Другой ученый пишетъ, что „ислѣдователю буддійскихъ писаній, при воспоминаніи о богооткровенномъ ученіи Ветхаго и Новаго Завета, станетъ ясно, что онъ выбрался изъ тѣсной, темной и сумрачной долины на горную высоту и странствуетъ тамъ въ солнечномъ свѣтѣ, при ясномъ небѣ и далекой перспективѣ“¹⁾!

Существуютъ данныя для сужденія о началѣ буддійскаго движенія и у насъ, въ Россіи. О неизбежности этого рода увлеченій среди нашихъ соотечественниковъ возможно судить уже а priori. Нѣтъ ни одной новой доктрины и новомоднаго увлеченія, которыя, появляясь на западѣ Европы, не находили бы тотчасъ же своихъ проповѣдниковъ и послѣдователей у насъ, въ Россіи. Конечно, мы можемъ быть увѣрены, что у насъ дѣло не дойдетъ до устройства буддійскихъ кумиренъ, съ публичнымъ идолослуженіемъ „для образованнаго общества“, какъ въ Парижѣ. Но ничто не можетъ помѣшать изустной и литературной пропагандѣ буддійскихъ идей. Среди членовъ нашей отечественной „интеллигенціи“ уже нерѣдко приходится слышать похвалы „простотѣ буддійской религіозной конструкціи и возвышенно-чистой этикѣ буддизма“. Вышепомянутое сочиненіе Арнольда „Свѣтъ Азіи“ уже давно переведено на русскій языкъ²⁾ и возвѣстило русскимъ читателямъ, что „въ буддизмѣ мы имѣемъ вѣчность безпредѣльной надежды“ и „неразрушимый элементъ вѣры въ конечное благо“... Стали появляться у насъ и переводы „каноническихъ“ памятниковъ „священной“ буд-

1) Изъ доклада Ф. Фальке въ берлинскомъ Евангелическомъ Союзѣ. См. статью Н. Н. Писаревскаго въ Хр. Чтеніи 1898 года, июль.

2) Г. Лессевичемъ.

дійской письменности. Еще недавно вышелъ у насъ въ Москвѣ, сдѣланный *Н. Герасимовымъ*, переводъ (съ англійскаго) буддійской *Даммапеды*, подъ нелишнимъ тенденціонности заглавіемъ „Путь къ истинѣ“ ¹⁾. Въ своемъ некраткомъ предисловіи переводчикъ говоритъ: „есть вѣчныя слова, обращенныя не къ одному исключительно моменту времени, не къ одному народу, не къ одной лишь исторической эпохѣ; ихъ значеніе и смыслъ не преходящи; ихъ истины — истины міровыя, всеобъемлющія, не зависимыя отъ условій мѣста и времени, но обращенныя, въ своей безсмертной правотѣ, ко всѣмъ временамъ и народамъ. Къ такимъ-то *вѣчнымъ словамъ* принадлежитъ и „Путь къ истинѣ“... „Путь къ истинѣ“ принадлежитъ къ тѣмъ безсмертнымъ источникамъ чистой нравственной жизни, припадаая къ которымъ жаждущій дѣйствительно укрѣпляется „водою живою“ ²⁾! Нѣтъ никакого сомнѣнія, что среди русской читающей публики найдется не мало людей, которые, утративъ духовную связь съ религіей Того, Кто есть единственный Путь и Истина и Жизнь, готовы будутъ, по стопамъ г. Герасимова и ему подобныхъ, жадно припасть къ „живой водѣ“ буддизма. Пользуясь случаемъ, мы позволимъ себѣ коснуться той характерной черты нашего образованнаго общества (въ особенности интеллигентной молодежи), которая открываетъ особенно легкій доступъ къ намъ всякой пропагандѣ отрицательнаго характера. Мало привыкнувъ къ самостоятельности и самоуваженію, люди, причисляющіе себя къ интеллигентному обществу, нерѣдко подчиняются новымъ взглядамъ и ученіямъ *только лишь изъ страха* попасть въ число „отсталыхъ“ и получить кличку „ретроградовъ“. Парализованная этимъ страхомъ, критическая мысль бездѣйствуетъ, и молодой умъ безъ

1) Москва 1898.

2) „Путь къ истинѣ“, стр. 7 и 39.

борьбы и сопротивленія поддается гипнозу какихъ бы то ни было ложныхъ ученій, если только они выступаютъ подъ авторитетными именами представителей науки и литературы, или подъ безличной фирмою либерализма и прогрессизма. Такъ именно и происходитъ совращеніе нашей молодежи напр. въ толстовщину. Черезъ эту же, настежь открытую, дверь легко конечно найдеть къ намъ доступъ и увлеченіе идеями возстановленнаго буддизма.

Мы не намѣрены въ настоящей статьѣ входить въ подробную оцѣнку буддійскихъ вѣрованій по ихъ содержанию и отношенію къ богооткровенной религіи христіанской. Отлагая до другого случая выясненіе вопроса о безусловномъ превосходствѣ ученія нашей святой вѣры надъ идеями буддизма, въ настоящемъ очеркѣ мы ограничимся обзорѣніемъ тѣхъ условій, которыя, заключаясь въ господствующихъ идеяхъ и настроеніяхъ нашего времени, выдвигаютъ изъ ряда многочисленныхъ древнихъ религій именно *буддизмъ*, которыя создаютъ ему многочисленныхъ проповѣдниковъ и послѣдователей и вообще благопріятствуютъ его популярности между представителями образованныхъ классовъ какъ за границей, такъ и у насъ, въ Россіи. Такъ какъ эти условія лежатъ въ направленіи и характерѣ современной образованности, то мы намѣрены отмѣтить тѣ именно теченія современной мысли, которыя составляютъ корень указанныхъ нами симпатій къ буддизму. Но, чтобы имѣть почву для сужденій по занимающему насъ вопросу, мы должны прежде всего предложить вниманію нашихъ читателей наиболѣе существенныя свѣдѣнія какъ о личности основателя буддизма, такъ и о его ученіи.

Здѣсь мы должны начать съ весьма существенной оговорки, что въ высшей степени трудно изъ массы легендарныхъ сказаній и чисто фантастическихъ прикрасть выдѣлить то, что можетъ имѣть дѣйствительную историческую достовѣрность какъ въ жизни Будды, такъ

и въ его ученіи. Въ этомъ отношеніи буддизмъ представляетъ собою діаметральную противоположность христіанству. Тогда какъ личность, жизнь и ученіе Господа нашего Иисуса Христа стоятъ внѣ всякихъ сомнѣній относительно ихъ исторической достовѣрности, подтверждаемая цѣлымъ рядомъ „самовидцевъ и служителей Слова“, т.-е. Его ближайшихъ учениковъ и историковъ, — жизнь Будды теряется въ глубинѣ вѣковъ, смутно выдѣляясь изъ преданія, прослѣдить исторію котораго нѣтъ никакой возможности. Мы совершенно опредѣленно знаемъ время земной жизни Христа Спасителя¹⁾, а равно и эпоху, среди которой она проходила (вѣкъ Августа и Тиверія). Обстоятельства жизни Христа записаны людьми того же самаго поколѣнія, къ которому принадлежалъ Христосъ, непосредственными свидѣтелями и очевидцами всей Его жизни. Историческая подлинность этихъ записей утверждается живымъ историческимъ преданіемъ, восходящимъ непрерывною цѣпью къ самымъ временамъ апостольскимъ²⁾.

1) Всѣ, даже и самые радикальные критики, существенно согласны между собою въ опредѣленіи времени, когда жилъ Иисусъ Христосъ. Въ рѣшеніи вопроса о рождествѣ Спасителя ученые расходятся между собою не болѣе, какъ на 12 лѣтъ; по ихъ мнѣніямъ, Иисусъ Христосъ родился никакъ не ранѣе шести лѣтъ до начала нашей эры и не позднѣе того же числа лѣтъ послѣ ея начала. Всѣ согласны, наконецъ, и съ тѣмъ, что Иисусъ Христосъ жилъ никакъ не менѣе 32 и не болѣе 34 лѣтъ, такъ что смерть Его падаетъ на время отъ 26 до 40 года нашей эры.

2) Очевидность исторической достовѣрности новозавѣтныхъ священныхъ писаній признаютъ и нѣкоторые изъ представителей такъ называемой отрицательной, т.-е. стоящей на почвѣ невѣрія, критики. Вынуждаясь очевидностью фактовъ, они допускаютъ, что записанныя въ Евангеліяхъ свидѣтельства о жизни и ученіи Иисуса Христа явились въ періодъ времени не позже 100 лѣтъ послѣ Его смерти, и что многія изъ книгъ Нов. Завѣта, напр. Евангелія Маттея, Марка и Луки существовали уже и при жизни современнаго Христу поколѣнія въ основныхъ чертахъ въ томъ видѣ, какъ мы теперь ихъ читаемъ. Сопоставляя ихъ критическія изысканія о времени написанія Евангелій и другихъ новозавѣтныхъ книгъ, мы находимъ, что всѣ Евангелія (за исключеніемъ Евангелія Іоанна, которое они помѣ-

Ничего подобнаго нельзя утверждать о жизни Будды. Начать съ того, что намъ ничего опредѣленнаго не извѣстно о самомъ времени, въ которое жилъ Будда, такъ какъ научные авторитеты расходятся между собою въ опредѣленіи года смерти Будды почти на 200 лѣтъ.

Что касается буддійскихъ свидѣтельствъ о жизни и ученіи Будды, то время ихъ появленія въ письменности отходить на такое далекое разстояніе отъ времени жизни Будды, что нѣтъ даже возможности сравнивать ихъ съ евангельскими сказаніями съ точки зрѣнія исторической достовѣрности. Къ этому надо прибавить, что намъ совершенно неизвѣстна и исторія той эпохи, въ которую жилъ Будда, такъ какъ европейскія свѣдѣнія объ Индіи не восходятъ ранѣе похода Александра Македонскаго (327 г. до Р. Х.), а туземные источники чрезвычайно скудны историческимъ матеріаломъ, потому что индусы вообще лишены историческаго чутья и не имѣли обычая вести и сохранять точныя данныя о лицахъ и событіяхъ, даже такихъ, которыя имѣли великое вліяніе на ихъ исторію. Вотъ причина, по которой, по словамъ Ольденберга, *отъ древности, отъ временъ священныхъ палійскихъ текстовъ, до насъ не дошло ни одной біографіи Будды.* Авторъ

щаютъ между 115 и 170 годами нашей эры) распредѣляются между 55 (Марка) и 130 (Матѳея и Луки) годами, при чемъ наиболѣе ранними сроками написанія Евангелій Матѳея и Луки указывается 70-й годъ по Р. Х., а Евангелія Марка 55-й годъ. Что касается посланій ап. Павла къ Галатамъ, Римлянамъ и двухъ къ Коринтянамъ, то отрицательныя критики единогласно относятъ ихъ къ періоду времени до разрушенія Иерусалима и притомъ считаютъ подлинными посланіями апостола языковъ. Такимъ образомъ, если бы мы позволили себѣ въ вопросѣ о времени происхожденія апостольскихъ свидѣтельствъ о жизни Иисуса Христа стать на точку зрѣнія представителей отрицательной критической школы, задающихся предвзятой тенденціей—какъ можно далѣе отодвинуть евангельскія повѣствованія отъ дѣйствительнаго и никѣмъ не оспариваемаго времени земной жизни Иисуса Христа, то и въ этомъ случаѣ должны будемъ согласиться, что существенныя и главныя сказанія, составляющія твердую основу нашей вѣры, могутъ быть прослѣжены до того самаго поколѣнія, при которомъ случились сообщаемыя въ нихъ событія. *Келлогъ, 21 и сл.*

съ увѣренностью утверждаетъ, что *біографіи Будды тогда вовсе и не существовало. Даже и самое понятіе о біографіи тогда не существовало*¹⁾. Слѣдовательно, на все, что входитъ въ жизнеописаніе Будды, мы должны смотрѣть, какъ на произведеніе позднѣйшихъ эпохъ, въ которыхъ зерно исторической истины постепенно облекалось многочисленными наслоеніями легендарныхъ и даже мифологическихъ интерполяцій. Памятники буддійской письменности, заключающіе свѣдѣнія о жизни Будды и его ученіи, восходя давностію до 250 года до Р. Х.²⁾, нисходятъ до 300 годовъ христіанскаго лѣтосчисленія. Это послѣднее обстоятельство даетъ нѣкоторую вѣроятность даже и тому предположенію, что легендарный орнаментъ, украшающій полную біографію Будды, слагался не безъ нѣ котораго вліянія евангельскихъ сказаній о жизни Іисуса Христа. А это въ свою очередь не слѣдуетъ упускать изъ вида, въ особенности, когда рѣчь заходитъ о сходствахъ, будто бы существующихъ между біографіей Будды и жизнію Господа нашего Іисуса Христа.

Въ VI вѣкѣ до Р. Х. (слѣдуемъ хронологіи Ольденберга), у подножія Гималайскаго хребта, при верховьяхъ рѣки Ганга, въ землѣ Капилавасту, у мѣстнаго раджи, принадлежавшаго къ роду Сакіевъ, отъ жены его Майи родился сынъ Сиддарта. Это и былъ основатель буддизма. Впослѣдствіи имя Сиддарта позабылось и замѣнено другими именами: Сакія-Муни (мудрецъ изъ рода Сакіевъ), Готамо (фамиліное прозвище) и Будда. Это по-

1) *Ольденбергъ*, Будда, его жизнь, ученіе и община. Перев. П. Николаева, стр. 61. *Ольденбергъ* считается однимъ изъ авторитетнѣйшихъ знатоковъ буддизма въ Европѣ. Его изысканія о буддизмѣ опираются главнымъ образомъ на древнѣйшихъ, такъ называемыхъ *палийскихъ*, памятникахъ „священной“ буддійской письменности.

2) Появленіе первыхъ буддійскихъ писаній изслѣдователями относится ко времени перваго собора буддійскихъ миссіонеровъ, при царѣ Асокѣ, 250 г. до Р. Х. Но существуетъ также мнѣніе, относящее появленіе буддійскихъ писаній къ послѣднему вѣку до христіанской эры. *Келлогъ*, 117.

слѣднее имя усвоено Сиддартѣ послѣ того, какъ онъ достигъ высшаго просвѣщенія (отъ корня *budh* — быть пробужденнымъ, уразумѣть что-либо). Легенды рассказываютъ, что при зачатіи Будды неизмѣримо яркій свѣтъ наполнилъ вселенную, міры задрожали, четыре бога, стражи четырехъ странъ свѣта, пришли бодрствовать надъ беременной матерью¹⁾. Лишь только родился принцъ Сиддарта, придворный браминъ и астрологи не замедлили сдѣлать предсказанія: если принцъ достигнетъ трона, то онъ будетъ царемъ изъ царей, а если откажется отъ престола, то сдѣлается властелиномъ вселенной и совершеннѣйшимъ Буддой. Явился и знаменитый гималайскій пустынный Азита, который также призналъ въ ребенкѣ будущаго Будду на основаніи 38 оказавшихся на лицо признаковъ и въ особенности по какому-то характерному завитку въ мягкихъ волосахъ принца²⁾.

Дальнѣйшія свѣдѣнія о дѣтствѣ Будды довольно скудны. Извѣстно только, что отецъ его Судгадана, опасаясь, какъ бы принцъ въ самомъ дѣлѣ не отказался отъ престола, принялъ свои мѣры, чтобы привязать его къ царской роскоши и устранить противоположныя вліянія. Для принца построено было нѣсколько дворцовъ, по одному для каждаго времени года; сдѣланы были распорядженія, чтобы ничто горестное не попадалось принцу

*) Тибетскія и китайскія легенды сообщаютъ даже о безсѣменномъ зачатіи бодисатвы (будущаго Будды), который будто бы родился отъ цвѣтна лотоса, вложеннаго слономъ въ бокъ матери Будды. Эта легенда несомнѣнно очень поздняго происхожденія и совсѣмъ не встрѣчается не только въ палийскихъ памятникахъ, но и въ повдвѣйшихъ текстахъ южно-буддійскаго канона. Несмотря на всю нелѣпость этой легенды, представители такъ называемой отрицательной критики, Бунзенъ и Зейдель, приравниваютъ эту басню къ воплощенію Сына Божія отъ Духа Святаго и Дѣвы Маріи и о Буддѣ употребляютъ выраженіе: „зачатый отъ духа святаго“. См. у *Келлога*, 85.

***) Проф. Биль, въ своей „Романтической легендѣ“ хочетъ видѣть въ этомъ старцѣ Азитѣ и его предсказаніяхъ о будущемъ Буддѣ сходство съ праѣ. Симеономъ Богопріимцемъ. *Келлогъ*, 88.

на глаза во время его прогулокъ. Были приглашены мудрецы и учителя всякихъ искусствъ, стрѣльбы изъ лука, верховой ѣзды и проч., которые сообщили принцу необходимое въ его званіи образованіе¹⁾. Девятнадцати лѣтъ Будда женился на своей двоюродной сестрѣ Язодзарѣ и предался всей нѣгѣ и роскоши восточной жизни. Къ его услугамъ были устроенные при дворцахъ роскошные сады съ прудами и цвѣтами и гаремъ, переполненный красавицами, услаждавшими молодого принца музыкой и танцами.

Но трудно было уберечь принца отъ впечатлѣнія міровой скорби и страданія. Будучи двадцати лѣтъ отъ роду, Сидарта поѣхалъ однажды къ себѣ на дачу и дорогой былъ пораженъ видомъ человѣка, совершенно разслабленнаго отъ старости; въ другой разъ ему встрѣтился человѣкъ, страдавшій отвратительной болѣзнью, а третій разъ онъ увидѣлъ разлагавшійся трупъ. Онъ замѣтилъ также, что ящерица ѣстъ муравьевъ, а змѣя ящерицъ; что змѣи и ящерицы въ свою очередь служатъ добычею коршуну; что всюду всякій убиваетъ убійцу и самъ становится жертвой убійцы; что жизнь питается смертью и что подъ красивой внѣшностью скрывается договоръ взаимнаго убійства, и всѣ охвачены имъ отъ червя до человѣка. Каждый разъ любимый возница, по имени Чанна, объяснялъ принцу, что такова общая участь всего существующаго. Вскорѣ Сидарта

1) Къ этому періоду въ жизни Будды относится легенда о царѣ Бимбиссарѣ, который, подъ влияніемъ страха за свой престолъ, разослалъ во всѣ стороны шпионовъ разузнать, не появился ли гдѣ-нибудь на свѣтѣ такой сильный врагъ, который могъ бы угрожать прочности его престола. Возвратившіеся шпионы донесли о Сидартѣ и дали совѣтъ умертвить его. Но Бимбиссара рѣшительно отказался причинить юному принцу какое-либо зло. Замѣчательно, что Зейдель хочетъ въ этой недостаточно ясной легендѣ видѣть подобіе евангельской исторіи о смущеніи Ирода по поводу рожденія Іисуса Христа и сопровождавшихъ послѣдствіяхъ. Это — одинъ изъ безчисленныхъ примѣровъ крайняго легкомыслія отрицательной критики Евангелій.

встрѣтился съ аскетомъ, который шелъ навстрѣчу въ своемъ желтомъ одѣяніи. Чанна объяснилъ принцу характеръ и стремленія аскетовъ, состоящія въ добровольномъ лишеніи себя мірскихъ радостей и въ жизни, посвященной созерцанію и размышленію. Всѣ эти встрѣчи заставили умъ Сиддарты сильно работать: онъ сталъ смотрѣть на всѣ земныя радости и надежды, какъ на суетныя вещи, мечталъ о тихой отшельнической жизни и искалъ случая всецѣло отдаться воздержанію и размышленію.

Послѣ встрѣчи съ отшельникомъ къ принцу явился гонецъ съ извѣстіемъ о рожденіи сына. „Это новыя крѣпкія оковы, сказалъ Сиддарта, которыя мнѣ придется разбивать“. Населеніе Капилавасту было въ восторгѣ отъ рожденія наслѣдника, единственнаго внука царя. Вернувшійся принцъ былъ встрѣченъ музыкантами, окружавшими его колесницу, и народомъ, кричавшимъ отъ восторга. Среди всеобщихъ криковъ его вниманіе было привлечено крикомъ сестры: „спасенъ отецъ, спасена мать, спасена жена такого мужа и сына“. Слово *спасенъ* онъ понялъ такъ, что можетъ *спасти* отъ *цѣпей жизни*. Въ этотъ вечеръ уже не радовали Сиддарту придворныя увеселенія, и онъ даже заснулъ во время танцевъ. Проснувшись, онъ вскочилъ, „готовый къ работѣ“, по словамъ одной изъ хроникъ, „какъ человѣкъ, узнавшій, что домъ его горитъ“.

Не простившись ни съ кѣмъ изъ домашнихъ, сопровождаемый однимъ Чанною, Сиддарта оставилъ свой дворецъ, чтобы стать нищенствующимъ отшельникомъ. Онъ безповоротно рѣшилъ, что путемъ воздержанія и неустанныхъ размышленій онъ достигнетъ познанія спасительныхъ тайнъ жизни. Легенда присовокупляетъ къ этому, что злой духъ Мара не приминулъ поставить съ своей стороны препятствія этой рѣшимости. Мара обѣщаль молодому отшельнику черезъ семь дней владычество надъ всѣми четырьмя материками, если онъ

покинетъ свое намѣреніе сдѣлаться „просвѣщеннымъ“ (стать Буддою). Потерпѣвъ неудачу, Мара рѣшился повторить искушеніе при помощи своихъ дочерей, но опять безъ успѣха¹⁾. Съ этихъ поръ онъ какъ тѣнь слѣдилъ за отшельникомъ, соблазняя и искушая его, чтобы помѣшать ему сдѣлаться Буддой.

Между тѣмъ Сиддарта, обрѣзавъ волосы и переодѣвшись въ желтое монашеское одѣяніе, сопровождаемый пятью учениками и уединившись въ манговой рощѣ, предавался посту и самоистязаніямъ. По словамъ одной лѣтописи, „слава о немъ распространилась, какъ звонъ колокола, повѣшеннаго на небесномъ сводѣ“. Но подвижническая жизнь дурно отразилась на здоровьѣ Сиддарты, и онъ рѣшился отказаться отъ подвиговъ поста. Тогда ученики, утративъ уваженіе къ своему учителю, оставили его. Скоро, вѣроятно подѣ влияніемъ происковъ того же Мары, Сиддарта „поколебался въ вѣрѣ“, т. е. снова всѣ прелести земной жизни, съ ея утѣхами и сладостями, и богатство, и власть, и любовь показались ему привлекательными. Въ борьбѣ съ самимъ собою, угнетаемый страданіемъ вслѣдствіе внутренняго раздвоенія, онъ направился къ берегамъ Напранджара и сѣлъ подѣ тѣнью громаднаго дерева Боди, получившаго съ того времени извѣстность подѣ названіемъ *Ficus religiosa* (священное дерево). Цѣлый день просидѣлъ онъ здѣсь, терзаемый своими сомнѣніями и удручаемый тяжелой внутренней борьбою. Но къ закату солнца высшія стремленія одержали верхъ. Самоуглубленная мысль дошла наконецъ до рѣшенія всѣхъ смущавшихъ его недоумѣній и вопросовъ. Онъ разгадалъ тайну страданій, удручающихъ человѣка; онъ постигъ глубоко таящуюся причину

¹⁾ Авторъ сочиненія „Свѣтъ Азіи“, Арнольдъ, пользуется этой легендой, чтобы рассказать ее въ видѣ возможно болѣе сходномъ съ евангельской исторіей объ искушеніи Иисуса Христа въ пустынѣ; даже влагаетъ въ уста Мары рѣчь, пародирующую слова Евангелія (Лук. IV, 3): „Если ты Будда“ и т. д.

этихъ страданій и постигъ всѣ пути, ведущіе къ избавленію отъ нихъ и спасенію. Однимъ словомъ, онъ достигъ „просвѣщенія“ и сдѣлался *Буддою*, истиннымъ и единственнымъ мудрецомъ міра. (*Единственнымъ*, впрочемъ, условно — для послѣдней искупительной эпохи, такъ какъ будды являлись и раньше Сидарты. Послѣ смерти каждаго будды его религія процвѣтала нѣкоторое время, а потомъ забывалась до пришествія новаго будды. То же; по словамъ новаго будды Сидарты или Готамы, должно случиться и съ его религіей. Послѣдующее явленіе Будды будетъ *двадцать шестымъ* отъ начала міра.)

Послѣ „просвѣщенія своего“ Будда отправился по направленію къ Бенаресу, проповѣдуя свое ученіе, всюду возвѣщая открытыя имъ истины. Есть въ буддійской письменности характерное преданіе, рассказывающее, что, достигнувъ спасенія для себя, Будда и не думалъ первое время открывать „путь къ истинѣ“ другимъ людямъ, главнымъ образомъ изъ опасенія, что его не поймутъ: „Зачѣмъ открывать міру, что я пріобрѣлъ тяжелой борьбой! Истина останется скрытой отъ того, кого наполняетъ желаніе и ненависть; трудна она, таинственна, скрыта отъ грубаго ума; ее не можетъ созерцать тотъ, умъ котораго омраченъ земными желаніями“. Узнавъ мысли Будды, самъ Брама, по словамъ легенды, оставилъ небо столь быстро, какъ сильный человѣкъ выпрямляетъ согнутую руку, и появился предъ „возвышеннымъ“. Обнаживъ, въ знакъ почтенія, плечо свое отъ верхней одежды и преклонивъ передъ Буддой одно колѣно, Брама сталъ умолять его итти на проповѣдь: „Пусть, Господи, возвышенный проповѣдуетъ ученіе! Есть люди чистые отъ праха земного, но если они не услышатъ проповѣди закона, то погибнуть“. Только тогда Будда рѣшился итти на проповѣдь (Ольденбергъ, 94—96). Изъ окрестностей Бенареса Будда удалился, когда число учениковъ его возросло до 6-ти. Принимая учениковъ, въ качествѣ монаховъ и отшельниковъ, которые, отказавшись отъ мірской

жизни, обязательно брили головы и надѣвали желтую одежду, Будда допускалъ въ число учениковъ и людей свѣтскихъ, даже и женщинъ, при чемъ пояснялъ, что хотя къ достиженію спасенія лучше всего способствуетъ жизнь отшельническая, но и живя въ міру, можно въ извѣстной степени достигнуть той же цѣли. Главнымъ ученикомъ его былъ юноша, по имени Яза. Когда миновало неудобное для проповѣдничества дождливое время года, Будда собралъ учениковъ своихъ и обратился къ нимъ съ рѣчью, которая можетъ дать общее понятіе о характерѣ проповѣдей Будды: „Я освободился отъ всѣхъ узъ, отъ божественныхъ (?) и человѣческихъ; отрѣштесь и вы, о ученики, отъ всѣхъ узъ, божественныхъ и человѣческихъ; идите, ученики, и странствуйте для блага людей, для радости людей, изъ милосердія къ міру, для благословенія, для блага, для радостей боговъ и людей. Не ходите вдвоемъ по одной и той же дорогѣ; проповѣдуйте, о ученики, законъ величественный, величественный въ началѣ, величественный въ срединѣ, величественный въ концѣ, величественный по духу и буквѣ. Возвѣщайте полную жизнь святости. Есть люди чистые отъ праха земного, но если они не услышатъ проповѣди закона, то они погибнуть, — они-то и будутъ исповѣдниками закона, а я, ученики, отправлюсь къ Урувелу проповѣдывать законъ“. Такъ каждый годъ, по окончаніи періода дождей, неудобнаго для путешествій, Будда разсылалъ учениковъ своихъ для проповѣди.

Въ Урувелѣ сами боги сходились слушать проповѣдь Будды и по ночамъ свѣтились, какъ огни. Дальнѣйшая жизнь Будды весьма скудна свѣдѣніями. Число его послѣдователей быстро увеличивалось среди монаховъ и мірянъ, среди мужчинъ и женщинъ, но, судя по памятникамъ, обращенія совершались большею частію въ средѣ достаточныхъ и такъ сказать привилегированныхъ классовъ общества, впрочемъ безъ различія кастъ. Повидимому, самъ Будда ограничивалъ задачи своей миссіи

обращеніемъ только мудрыхъ умомъ (достаточно развитыхъ для усвоенія его метафизики) и честныхъ нравомъ, т.-е. свободныхъ отъ гнета страстей. Какая глубокая противоположность проповѣди Христа Спасителя! Что касается касть, то Будда твердо вѣрилъ въ нивелирующую силу своего ученія. „Много рѣкъ разныхъ наименованій текутъ въ океанъ, но когда онѣ его достигаютъ, то сливаются въ одно море. Такъ и люди всѣхъ касть утрачиваютъ свои родовыя отличія, когда становятся учениками Совершеннѣйшаго“. Легенды приписываютъ Буддѣ также нѣсколько чудесъ. Между прочимъ разсказывается, что изъ тѣла его исходилъ лучъ, который имѣлъ силу исцѣлять больныхъ, что въ странѣ Урувела Будда побѣдилъ „царя змѣй“, чѣмъ привлекъ сердца жившихъ тамъ браминовъ. Община учениковъ Будды возросла при его жизни до 1200 человекъ.

Смерть застигла Будду на пути. Почувствовавъ ея приближеніе, онъ велѣлъ ученикамъ разстелить плащъ подъ тѣнью дерева, подъ которымъ и умеръ, будучи 80 лѣтъ отъ роду. Послѣднія слова его были о недолговѣчности всего земного и о необходимости стремиться къ искупленію отъ всѣхъ золъ жизни. По обычаю, тѣло его было сожжено на кострѣ. Легенды прибавляютъ къ этому, что гробъ, въ которомъ положено было тѣло Будды, оказался такъ тяжелъ, что его не могли поднять, и что, когда мать Будды, Майя (умершая 7 дней спустя послѣ рожденія Сидарты), узнавъ на небѣ о смерти сына, явилась на землю, то умершій Будда на мгновеніе всталъ изъ своего гроба.

Въ чемъ же заключается ученіе этого „возвышеннаго, просвѣщеннаго, совершеннѣйшаго“ Будды, которое повѣдалъ онъ міру для спасенія „боговъ и людей“? Существеннымъ зерномъ этого ученія служитъ „откровеніе“ *о четырехъ истинахъ*, возвѣщенное Буддой пяти монахамъ въ Бенаресѣ. Эту проповѣдью, по напыщенному выраженію буддійскихъ хроникъ, „Возвышенный привелъ

въ движеніе колесо закона“. Всѣ четыре истины связываются между собою логически. Первая гласитъ о *страданіи*, коему подвержено все существующее; вторая — о *причинѣ страданій*; третья — *объ освобожденіи отъ страданій* и четвертая о *пути къ освобожденію отъ страданій*. Въ этихъ положеніяхъ дѣйствительно заключается сущность буддйскаго ученія. Такое значеніе придавалъ имъ и самъ Будда. Излагая ихъ своимъ слушателямъ; Будда говоритъ: „таковъ, о монахи, путь, познанный „Совершеннымъ“, открывающій глазъ, открывающій умъ, ведущій къ покою, къ познанію, къ просвѣщенію, ведущій къ нирванѣ, путь четырехъ святыхъ истинъ!“

Въ первой изъ этихъ „истинъ“ констатируется существующее въ мѣрѣ зло и страданіе, которое даетъ точку отправленія всей буддйскаго философіи. „Рожденіе есть страданіе, старость есть страданіе, болѣзнь есть страданіе, разлука съ любимымъ существомъ есть страданіе, соединеніе съ нелюбимымъ есть страданіе, невозможность достигнуть желаемого есть страданіе, — короче, всякая привязанность къ земному есть страданіе“. Такимъ образомъ, самое бытіе въ формѣ индивидуальности, личности, по существу своему, исполнено страданія и есть въ отношеніи къ человѣку страданіе.

Вторая истина раскрываетъ взглядъ Будды на причину страданій. Корнемъ всѣхъ страданій служитъ привязанность или „воля къ жизни“, та жажда бытія, которая свойственна человѣку, какъ всякому живому существу, и которая влечетъ человѣка къ расширенію предѣловъ своего существованія. Мы существуемъ потому, что жаждемъ бытія, мы страдаемъ потому, что жаждемъ радости. „Кого побуждаетъ жажда, презрѣнная, привязывающая къ міру, страданіе того расцветъ, какъ растетъ трава“. „Когда корень растенія не испорченъ, то срубленное дерево снова растетъ; точно такъ же все снова и снова появляется страданіе, если не убита жажда“¹⁾.

¹⁾ Dhammapada, русскій пер. Герасимова, XXIV, 334—338.

Плодомъ жажды (къ жизни) является *привязанность*, благодаря которой безумецъ говорить: *мой домъ, моя жена, мои сыновья, мое имущество*. Неудовлетворенность всѣхъ этихъ привязанностей и притязаній составляетъ мѹку жизни. Мѹка эта далеко не ограничивается предѣлами настоящаго существованія человѣка, но приходитъ изъ прошедшаго и уходитъ въ будущее. Къ этому пункту примыкаетъ буддійское ученіе о *перерожденіи* существъ человѣческихъ, въ тѣсной связи съ которымъ въ свою очередь стоитъ основной метафизическій законъ буддійской философіи — законъ причинной связи.

Перерожденіе человѣческихъ существъ не имѣетъ ничего общаго съ ученіемъ о *душепереселеніи*, какъ оно понимается въ нѣкоторыхъ религіозныхъ и философскихъ системахъ древности. Переселеніе душъ, въ собственномъ его значеніи, не имѣетъ корня въ буддизмѣ, потому что послѣдній всецѣло и опредѣленно отрицаетъ самое существованіе души, какъ субстанціи или сущности. Въ противоположность древнебраминскому ученію о душѣ, какъ „Я“, или „Атманъ“, буддизмъ признаетъ человѣка только лишь какъ *сумму* или *совокупность* составляющихъ его веществъ, формъ, понятій и стремленій. Одинъ буддійскій монахъ, въ бесѣдѣ съ царемъ Милиндой, желая доказать несуществованіе *личности* въ человѣкѣ, прибѣгаетъ къ такой аллегоріи: „Въ повозкѣ ли ты пріѣхалъ сюда, великій царь?“ — „Да, я пріѣхалъ въ повозкѣ“. — „Тогда объясни мнѣ повозку, великій царь: составляетъ ли ось повозку?“ — „Нѣтъ, ось не составляетъ повозки“. — „А колесо? кузовъ? ярмо?“ Послѣ отрицательныхъ отвѣтовъ царя, отшельникъ спрашиваетъ: „Можетъ-быть повозка есть что-либо помимо своихъ составныхъ частей?“ Царь и на этотъ вопросъ отвѣчаетъ отрицательно; тогда пустынный упрекаетъ царя, что онъ солгалъ, когда сказалъ, что пріѣхалъ въ повозкѣ, „потому что не существуетъ никакой по-

возки⁴⁾. Смысль аллегоріи вполне понятенъ. Если „тѣлесность, воспріятіе, форма, познаніе“ не составляютъ человѣка, а съ другой стороны, человѣкъ не существуетъ внѣ „тѣлесности, воспріятія, формъ и познанія“, то слѣдовательно человѣкъ вообще не существуетъ, какъ личность или субстанція, но есть только совокупность его явленій. Понятіе о душѣ, какъ субстанціи, замѣняется въ буддизмѣ довольно неяснымъ ученіемъ о „кармѣ“ (Кагма или Камма), которая и есть настоящій субъектъ буддійскихъ перерожденій. Но „карма“ есть только нравственное приложеніе всеобщаго міроваго закона причинности; поэтому мы считаемъ не лишнимъ предварительно познакомить читателя съ этимъ кореннымъ пунктомъ буддійскаго міросозерцанія.

Для буддизма, по замѣчанію Ольденберга, изложеніемъ котораго мы и воспользуемся въ данномъ случаѣ, вообще не можетъ быть рѣчи о вещахъ или сущностяхъ въ томъ смыслѣ, какъ мы привыкли понимать эти слова, т.-е. въ смыслѣ бытія существующаго *само по себѣ*. Міровое бытіе на языкѣ буддистовъ выражается двумя терминами: Dhamma, Sankhara, которыя можно переводить словами: *порядокъ, форма*. Оба эти названія, по существу своему, синонимы, дающіе понять, что міръ есть не столько что-нибудь упорядоченное и сформированное, сколько *самоупорядоченіе, самоформированіе*, при чемъ предполагается, что каждый порядокъ долженъ уступить мѣсто другому и каждая форма — другимъ формамъ. Все существующее есть не столько *сущее*, сколько *процессъ* производящагося и опять уничтожающагося бытія. Физическое и духовное развитіе, всѣ ощущенія, всѣ представленія, всѣ состоянія, словомъ — все происходящее и существующее въ мірѣ есть Dhamma, Sankhara. Это безконечный рядъ феноменовъ безъ сущности; безконечный рядъ причинъ и дѣйствій, не возглавленный никакимъ творческимъ

1) Ольденбергъ, 200, 201.

началомъ, никакою первопричиною. Противопоставляя это ученіе древне-индусской космогонической метафизикѣ, Ольденбергъ говоритъ, что послѣдняя всякое явленіе переноситъ къ Атману, къ великому неизмѣняющемуся „Я“, а по буддійскому ученію всѣ вещи суть *не Я* (An-atman); всѣ они переходящи. Если браминская метафизика видѣла во всякомъ созиданіи бытіе, то буддійская во всемъ кажущемся бытіи видѣла созиданіе. Въ браминской метафизикѣ — сущность безъ причинности, въ буддійской — причинность безъ сущности. Философія буддизма не доискивается до корня этой причинности. Для него міръ „быванія“ не созданъ Богомъ, но точно такъ же и не развивается творческой природой самой изъ себя. Буддизмъ просто принимаетъ *дѣятельность міроваго закона* за фактъ, который такимъ образомъ и получаетъ то значеніе, которое въ другихъ системахъ усваивается понятію *сущности*. Можно сказать болѣе: самую постановку вопросовъ, относящихся къ области космологіи, буддизмъ считаетъ за праздное злоупотребленіе мышленіемъ, только отвлекающее мудреца отъ истинной задачи познанія. Таковы вопросы о началѣ міра во времени, о предѣлахъ его въ пространствѣ. Одна изъ буддійскихъ заповѣдей гласитъ: „ученики, не думайте, какъ думаютъ другіе: міръ вѣченъ или міръ не вѣченъ, міръ конеченъ или безконеченъ, а думайте лучше, ученики, такъ: „міръ есть страданіе“; думайте и такъ: „такое происхожденіе страданія, таковъ путь къ уничтоженію страданія“¹⁾.

Этотъ же всеобщій законъ механической причинности властно подчиняетъ себѣ и жизнь человѣка, которая во всѣхъ своихъ проявленіяхъ, физическихъ и нравственныхъ, есть Sankhara — рядъ феноменовъ, подчиняющихся закону причинности. Въ связи съ этимъ положеніемъ стоитъ въ буддизмѣ ученіе о кармѣ и перерожденіи. Карма есть совокупность дѣлъ человѣческихъ,

1) Ольденбергъ, 194 и сл.

итога его помысловъ, стремленій и поступковъ, то, что собственно мы назвали бы индивидуальнымъ *характеромъ* человѣка. Этотъ характеръ или карма* и составляетъ существенный элементъ перерожденія. Онъ существовалъ раньше рожденія на свѣтъ *этого* человѣка, составляя нравственный обликъ какого-нибудь другого существа и будетъ существовать послѣ смерти *этого* человѣка, возродившись въ другомъ существѣ. „Это тѣло — не ваше, ученики, его нужно считать дѣломъ прошлаго, получившимъ извѣстную форму, воплотившимся и сдѣлавшимся чувствительнымъ посредствомъ мышленія“. „Мое дѣло есть мое владѣніе, оно есть мое наслѣдство, оно есть раждающее меня чрево матери; дѣло мое есть родъ, къ которому я принадлежу“. Для выясненія понятія „кармы“, какъ элемента будущихъ перерожденій, эту рѣчь можно бы было дополнить такъ: дѣло мое есть то, что возродится и послѣ меня въ другой формѣ, какъ плодъ, результатъ и наслѣдіе моей настоящей жизни; дѣла мои суть и предки мои и мое потомство“. Форма будущихъ перерожденій всецѣло зависитъ отъ нравственнаго достоинства дѣлъ человѣка. Если въ дѣлахъ человѣка преобладаютъ заслуги, которыя надо понимать, конечно, съ точки зрѣнія буддизма, то онъ возродится въ высшую форму мудреца, царя, или одного изъ боговъ; если же преобладаютъ грѣхи, то въ низшую форму, напр. какого-нибудь животнаго. Если самому „Возвышенному“ Буддѣ въ его прошломъ случалось быть „зайцемъ“, „свиньей“ и „быкомъ“, то такая же участь можетъ постигнуть и всякаго человѣка въ будущемъ. Но послѣднимъ и наивысшимъ идеаломъ человѣческихъ стремленій должно быть, конечно, желаніе — *никакъ не возродиться*, т. е. достигнуть того, чтобъ смерть положила предѣлъ дальнѣйшимъ перерожденіямъ, съ достиженіемъ котораго связывается освобожденіе отъ страданій, „спасеніе“ или „искупленіе“ человѣка.

Ученіе о спасеніи составляетъ содержаніе *третьей*

основной истины буддѣйской догматики. „Святая истина объ уничтоженіи страданія, монахи, такова: уничтоженіе жажды чрезъ полное уничтоженіе желанія, чрезъ устраненіе отъ него, чрезъ лишеніе его всякой опоры“ (Проповѣдь въ Бенаресѣ). Здѣсь выступаетъ плохо вяжущееся съ закономъ всеобщей причинной связи ученіе о *грѣхѣ* и *добродѣтели*. Грѣхъ есть условіе, отводящее человѣка отъ спасенія, т.-е. угрожающее ему цѣлымъ рядомъ мучительныхъ перерожденій по смерти; добродѣтель ведетъ человѣка къ „спасенію“, даетъ ему совершенное „искушеніе“, т.-е. совсѣмъ закрываетъ возможность будущихъ перерожденій. Но что же такое *грѣхъ*? Съ точки зрѣнія буддизма, не знающаго ни Бога, ни божественныхъ заповѣдей, грѣхъ не можетъ быть „беззаконіемъ“, т.-е. нарушеніемъ высшей законодательной воли. Въ этой системѣ грѣхъ есть только дѣяніе, которымъ нарушится правильное отношеніе человѣка *къ самому себѣ*, къ интересамъ своего благополучія и будущаго спасенія. По содержанію своему, понятіе грѣха съ буддѣйской точки зрѣнія прежде всего совпадаетъ съ понятіемъ о страстяхъ и похотяхъ, въ коихъ выражается привязанность человѣка къ утѣхамъ и радостямъ чувственнаго міра. Все, что совершается на почвѣ этихъ привязанностей, и есть грѣхъ. Но такъ какъ въ корнѣ всѣхъ этихъ страстей и влеченій лежитъ *жажда жизни* (воля къ жизни), то она-то и составляетъ основную причину всѣхъ грѣховъ, или первоначальный грѣхъ — *tanhà*. *Tanhà* обозначаетъ вообще сильное влеченіе къ чему-либо, вытекающее изъ инстинкта жизни, и прежде всего къ самой жизни, здѣшней или загробной. „Какъ въ глубинѣ моря не бываетъ волнь, такъ и *Bikkshu* (аскетъ) долженъ быть спокоенъ и свободенъ отъ всякихъ пожеланій“. Авторъ *Dhammapad*'ы въ заключительной главѣ о *браманъ* говорить: „того я назову вѣрнымъ браманомъ, кого, отдаленнаго, не достигаетъ никакая суета, отъ кого отпали и страхъ, и ненависть, и гордость, и зависть, какъ спадаетъ

горчичное зерно съ острія иглы, кто не связанъ никакими мечтами, кто отринулъ и подавилъ всё услады этого міра и всякую жажду. Того нареку ея вѣрнымъ браманомъ, *кто не жаждетъ ничего для себя ни въ этомъ мірѣ, ни въ слѣдующемъ, кто исцѣлился отъ всякихъ надеждъ и желаній, кто стоитъ ничѣмъ непоколебимъ* ¹⁾. Такимъ образомъ, подъ понятіе о грѣхѣ въ буддизмѣ, строго говоря, подходитъ всякое проявленіе индивидуальной воли независимо отъ его предмета и цѣли. Любовь съ ея стремленіями осуждается наравнѣ съ ненавистью, привязанность къ землѣ и чувственной жизни порицается такъ же, какъ и желаніе жизни загробной, запрещается не только жажда грѣховныхъ удовольствій, но, по замѣчанію Келлога, даже и желаніе самой добродѣтели ²⁾.

Въ ясномъ и весьма странномъ противорѣчій съ этими положеніями буддійской метафизики стоитъ ученіе о спасеніи и, какъ увидимъ въ послѣдствіи, буддійская этика. Спасеніе не только желательно, но должно составлять завѣтную цѣль мудреца, несмотря на то, что ему воспрещается всякое вообще желаніе, какъ основной элементъ грѣховности. Спасеніе не только желательно, но и вполне достижимо вопреки закону причинности, всецѣло детерминирующему дѣятельность челоуѣка на ряду со веѣмъ строемъ міровой жизни и, казалось бы, исключаящему всякую тѣнь свободы. Спасеніе заключается въ „нирванѣ“.

Что же такое — нирвана? Есть ли она блаженный покой праведныхъ душъ, т.-е. извѣстное ихъ *состояніе*, или она есть *мѣсто*, гдѣ достигается заслуженное мудрецомъ спасеніе? не совпадаетъ ли она съ понятіемъ о *ратѣ*, какъ источникѣ положительнаго блаженства для всякаго спасеннаго? или можетъ-быть тер-

1) Dhammapada, XXXVI.

2) Келлогъ, 158; Dhammapada, XVI.

минь „нирвана“, въ противоположность возрѣнію на жизнь, какъ источникъ страданій, есть только совершенное прекращеніе этихъ страданій, какъ результатъ прекращенія жизни во всѣхъ ея смыслахъ и значеніяхъ? Многочисленныя и противорѣчивыя свидѣтельства буддійскихъ писаній даютъ возможность отрицать и поддерживать любое изъ этихъ предположеній. Но несомнѣнно, что наилучшимъ образомъ съ системой буддизма гармонируетъ послѣднее предположеніе, въ силу котораго „нирвана“ является прекращеніемъ всякаго бытія, состоянія и дѣятельности. Въ этомъ смыслѣ „нирвана“ исключаетъ всякое понятіе о безсмертіи, не только въ смыслѣ личности, но и безсмертіе пантеистическое, въ смыслѣ сліянія со всеобщюю сущностію, или погруженія въ общую жизнь природы. Въ нирванѣ, которая буквально значитъ „угасаніе“, не остается никакого сцѣпленія, никакой сложности бытія, никакихъ признаковъ существованія. Это совершеннѣйшая пустота. Блаженство въ нирванѣ есть блаженство небытія, въ противоположность бытію, съ его неизбѣжными скорбями. Тамъ нѣтъ ни пространства, ни времени, ни настоящаго, ни прошедшаго, ни будущаго. Тамъ нѣтъ вмѣстѣ съ тѣмъ ни желаній, ни дѣятельности, ни старости, ни процвѣтанія, словомъ — нѣтъ *настоящаго* бытія, но зато нѣтъ и никакого другаго бытія. Нирвана не есть и что-либо, предназначенное для бытія; не существуя для того, кто не достигъ ея, она не существуетъ и для того, кто достигъ нирваны, слѣдовательно, ее нужно понимать только какъ мыслимую противоположность дѣйствительному бытію. Таковъ наиболѣе достовѣрный и характерный для буддійской системы взглядъ на нирвану, усвояемый изслѣдователями первоначальному буддизму. Впослѣдствіи ученіе о нирванѣ подверглось существеннымъ измѣненіямъ. Уже на третьемъ собраніи буддійскихъ проповѣдниковъ установлено было признавать ученіе о нирванѣ *за тайну*, непостижимую для тѣхъ, кто еще не достигъ нирваны. А вмѣстѣ

съ распространеніемъ буддизма эта пустота нирваны, въ представленіи народныхъ массъ, мѣстами обратилась въ настоящій *рай*, хотя для буддистовъ, стоящихъ на точкѣ высшей мудрости, нирвана и въ послѣдствіи сохранила свое чисто-отрицательное значеніе — всецѣлаго и вѣчнаго погашенія бытія, блаженства вѣчной абсолютной безжизненности.

Путь къ нирванѣ, составляющій предметъ *четвертой* и послѣдней изъ основныхъ истинъ буддизма, намѣчается уже самъ собою, вытекая изъ понятія объ источникѣ грѣха и страданій, наполняющихъ жизнь. Если въ корнѣ всѣхъ человѣческихъ бѣдствій лежитъ привязанность или воля къ жизни, то вся этическая задача сводится къ постепенному ослабленію отъ всѣхъ оковъ и очарованій жизни. Проходить этотъ путь всего удобнѣе при посредствѣ общиннаго отшельничества, ради чего Буддой и основанъ своеобразный монашескій орденъ, въ родѣ нищенскаго братства, почему каждый членъ общества носилъ названіе *bikshu*, что значитъ „нищій“.

Первый и главный обѣтъ вступающихъ въ братство есть обѣтъ бѣдности, съ отреченіемъ отъ какой бы то ни было собственности. Бикшу не могутъ имѣть у себя въ запасѣ ничего, кромѣ форменнаго желтаго одѣянія и чашки для собиранія милостыни. Самъ Будда ежедневно ходилъ по деревнямъ, собирая милостыню. Даже принимать подаваніе деньгами строгойше воспрещается. Собравъ подаваніе, бикшу вкушаетъ пищу, но только въ полдень и не болѣе одного раза въ день. Женщины тоже могутъ вступать въ аскетическія общины. Отшельники, будучи воздержными, цѣломудренными, должны быть при этомъ милосердными и сострадательными. Древнѣйшія правила требуютъ, чтобы бикшу одинъ не пользовался пищею, оказавшеюся въ его распоряженіи; но часть отдавалъ первому встрѣтившемуся, а другую относилъ въ пустыню для птицъ и животныхъ. Однако;

все это правила, относящіяся къ внѣшней сторонѣ жизни и только лишь подготовляющія путь къ высшей праведности. Высшее нравственное совершенство, какъ было уже сказано, достигается чрезъ полное отрѣшеніе отъ личной жизни, къ которому ведутъ четыре ступени святости. Отгѣнки, которыми различаются эти ступени; трудно уловимы и выработались, по замѣчанію Ольденберга, какъ плодъ стараній позднѣйшей буддійской школы. Сущность же этого внутренняго процесса сводится къ *самоуглубленному размышленію* отшельника. Постепенное просвѣщеніе праведника, подготовляющее его къ нирванѣ, есть исключительно *мыслительный* процессъ, совсѣмъ не затрагивающій сердца, а воли касающійся лишь на столько, на сколько она нужна для сосредоточенія мысли на предметъ созерцанія. Предметомъ созерцанія служитъ погруженіе въ область безформеннаго, гдѣ нѣтъ никакого реальнаго представленія, которое могло бы служить предметомъ желанія. Этотъ путь мудрости подчиняется извѣстному методу, который есть послѣдовательная *абстракція*. „Мудрецъ сначала думаетъ: „деревня“, „лѣсъ“, „человѣкъ“, потомъ у него образуется пустота относительно этихъ представленій, и онъ думаетъ „земля“ помимо всякаго разнообразія находящихся на ней предметовъ; далѣе онъ поднимается къ представленію „бесконечнаго пространства“ и „бесконечнаго времени“ и наконецъ „несуществованія чего бы то ни было, — и съ каждой изъ такихъ операций все болѣе приближается къ искупленію. У него открывается „чистый и незапятнанный взглядъ истины, предметомъ которой служитъ необходимость происхожденія и неизбежность уничтоженія всего существующаго, равно и связанная съ этимъ необходимость страданія. Въ этомъ состояніи праведникъ уже и на землѣ вкушаетъ блаженство спасенія, въ случаѣ же смерти удостоивается „нирваны“, завѣтной цѣли стремленій буддиста.

Уже по характеру этого подвига, сущность котораго

заключается *въ мудрости*, соединенной съ способностію обладанія извѣстными логическими приѣмами самоуглубляющейся мысли, мы можемъ заключать, что буддійское спасеніе есть удѣлъ весьма немногихъ, такъ сказать, исключительныхъ натуръ. Хотя отшельничество есть необходимое условіе для подвиговъ „самоискупленія“, но несомнѣнно, что далеко не всѣ и изъ отшельниковъ могутъ достигать этой цѣли, потому что далеко не всѣ обладаютъ необходимыми для того *умственными* дарованіями. Что касается мірянъ, то, со всѣхъ сторонъ охваченные условіями лично-конкретнаго существованія, они и мечтать не могутъ о полномъ „искупленіи“. Все, что остается на ихъ долю, заключается въ надеждѣ избѣжать послѣ смерти перерожденія въ какую-нибудь худшую и унижительную форму существованія. Съ этою цѣлію міряне, составляющіе отдѣльную, такъ сказать, экзотерическую общину, должны исполнять правила особой, облегченной морали. Имъ рекомендуется восьмикратный постъ, запрещается убійство живыхъ существъ, торговля орудіями убійства, напр. оружіемъ, ядами, спиртными напитками; предписывается воздержаніе отъ лжи, присвоенія чужой собственности, отъ гнѣва и мщенія за обиды, отъ употребленія спиртныхъ напитковъ, отъ принятія пищи послѣ обѣда, отъ нарушенія цѣломудрія и отъ излишнихъ пристрастій къ роскоши.

Вотъ существенныя черты буддійской системы. Остается сказать нѣсколько словъ о древне-буддійскомъ *культѣ*. Въ этомъ отношеніи буддизмъ остался вполнѣ вѣренъ основнымъ взглядамъ своей философіи. Вообще культъ имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ существуетъ вѣра въ живого Бога или мнимыя божества, съ которыми человекъ и вступаетъ въ общеніе посредствомъ молитвъ и жертвоприношеній. По нашему христіанскому возрѣнію Божественный Глава Церкви Господь І. Христосъ пребываетъ въ ней до скончанія вѣка и призываетъ насъ къ живому и непрестанному общенію съ Нимъ въ мо-

литвахъ и таинствахъ. Напротивъ того, въ буддизмѣ, какъ мы видѣли, отсутствуетъ самое понятіе о Богѣ и какомъ-либо отношеніи Его къ міру и человѣку. Что касается самого Будды, то онъ не только не зналъ и не признавалъ надъ собою никакого бога, но и себя самого никогда не выдавалъ за божество; да и во всякомъ случаѣ, съ погруженіемъ его въ „блаженство небытія“ или нирвану, Будда прервалъ съ своими послѣдователями всякую возможность общенія. Вотъ почему въ древнемъ буддизмѣ мы находимъ полное отсутствіе какихъ бы то ни было литургическихъ формъ, какъ и приличествуетъ его атеистической системѣ. Единственно, что представляетъ въ буддизмѣ нѣкоторое подобіе культа, это постъ и обязательныя покаянныя собранія монаховъ во время нѣкоторыхъ постовъ. Но предписанія о постѣ входили собственно въ разрядъ нравственныхъ правилъ, и покаянныя собранія, не имѣя никакого литургическаго значенія, служили только средствомъ взаимнаго общенія и еще контроля общины надъ поведеніемъ своихъ членовъ, и введены были, безъ сомнѣнія, не самимъ Буддой, а его послѣдователями уже по смерти учителя. Въ позднѣйшія времена буддизмъ, существенно измѣнившій древнее вѣроученіе, ввелъ въ свою практику и соотвѣтствующій культъ съ весьма сложнымъ и развитымъ ритуаломъ. Въ сѣверной части Индостана возникли буддійскія божества: Матрѣя, Діони-Будда, Монджусри, Авалокитесвара и др., въ честь которыхъ установились праздники, обряды, молитвенныя собранія и проч. Развитіе буддійскаго ученія въ Тибетѣ завершилось образованіемъ тамъ цѣлаго сословія духовенства, устройство котораго, съ своимъ далай-ламой во главѣ, очень напоминаетъ католическую іерархію. Въ этой послѣдней формѣ буддизмъ распространился въ Китаѣ и исповѣдуется нѣкоторыми инородцами Россіи.

Священникъ І. Покровский.

(Окончаніе будетъ.)

ОТДѢЛЪ II.

РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННЫЯ ИДЕИ И ТИПЫ ВЪ ПРОИЗВЕДЕНІЯХЪ Ф. М. ДОСТОЕВСКАГО.

(*Воззрѣніе* Достоевскаго на православіе и религіозное назначеніе русскаго народа. Отношеніе къ инославнымъ исповѣданіямъ, къ религіозному вольнодумству и индиферентизму. — *Типы* въ произведеніяхъ Достоевскаго. Положительные типы религіозныхъ людей. Атеисты. Вольнодумцы и индиферентныя. Ищущіе правды и колеблющіеся. — Отношеніе къ Достоевскому нашихъ либераловъ за его „обскурантизмъ“. Крайности и увлеченія въ мечтаніяхъ Ф. М. Достоевскаго.)

Глубокая внутренняя жизнь души, вибраціи самыхъ сокровенныхъ и нѣжныхъ струнъ сердца — вотъ главный предметъ содержанія произведеній Ф. М. Достоевскаго, этого многострадальнаго нашего мыслителя-художника. Его любвеобильная и нѣжная душа всегда волновалась рѣшеніемъ великихъ вопросовъ о томъ, что „едано на потребу“ людямъ, чѣмъ бываетъ живъ человѣкъ, кромѣ хлѣба вещественнаго, кромѣ обыденныхъ и низменныхъ интересовъ земной жизни. Поэтому развитіе и борьба различныхъ религіозныхъ и нравственныхъ идей составляетъ важнѣйшее содержаніе лучшихъ произведеній Достоевскаго и главный интересъ его художественныхъ типовъ.

I.

Тихую пристань и отраду душѣ своей находитъ Достоевскій въ вѣчномъ царствѣ любви и правды во Христѣ, которое открывается въ святой православной вѣрѣ, какъ „драгоценный алмазъ“, сохраненный во всей чистотѣ своей русскимъ народомъ. „Отъ русскаго народа, говоритъ онъ, я принялъ вновь въ мою душу Христа, Котораго узналъ въ родительскомъ домѣ

еще ребенкомъ, и Котораго утратилъ-было, когда преобразился, въ свою очередь, въ европейскаго либерала“.

„Въ одномъ православіи сохранился божественный ликъ Христа во всей чистотѣ“, учить онъ¹⁾. Не въ одномъ ли православіи правда и спасеніе? „Образъ Христовъ хранится въ сознаніи православныхъ иноковъ и простыхъ русскихъ людей, благолѣпно и неискаженно, въ чистотѣ правды Божіей, отъ древнѣйшихъ отцовъ, апостоловъ и мучениковъ и, когда надо будетъ, явится поколебавшейся правдѣ міра“²⁾.

Единая истина, которую призванъ возвѣстить всему міру русскій народъ, — это чистое ученіе Христа, „чистый образъ Христа“, Который утраченъ западнымъ міромъ, „потерявшимъ пути свои“³⁾. И народъ никогда не забывалъ своей „великой идеи, своего православнаго дѣла“, — не забывалъ въ теченіе двухвѣкового рабства, мрачнаго невѣжества, а въ послѣднее время — гнуснаго разврата, матеріализма, жидовства и сивухи“⁴⁾. Сущность этой православной идеи — (христіанскій) прогрессъ человѣчества въ духъ Христовой истины, лучше всѣхъ понимаемой русскимъ народомъ, „ведущимъ все отъ Христа, воплощающимъ все будущее свое во Христѣ и во Христовой истинѣ, не могущимъ и представить себя безъ Христа“⁵⁾. Черты чистаго образа Христова, сохранившагося въ народѣ русскою, — это способность къ дѣятельной, всеобъемлющей, всепрощающей и самоотверженной любви ради Христа, любви, исключаютъ всякій національный эгоизмъ. Такой любви нигдѣ въ Европѣ еще найти нельзя, потому что тамъ ни одна нація изъ своей національной исключительности никакой уступки не сдѣлаетъ для общечеловѣческой идеи“⁶⁾. Только геній русскаго народа изъ всѣхъ народовъ наиболѣе способенъ „вмѣстить въ себѣ идею всечеловѣческаго единенія, братской любви, трезваго взгляда, прощающаго враждебное, различающаго и извиняющаго несходное, снимающаго противорѣчія“, говорилъ Ѡ. М. на праздникъ въ честь Пушкина. Русскій народъ чуждъ національной и религіозной нетерпимости, воспримчивъ къ усвоенію произведеній ума иностраннаго. Вотъ психологическіе факты, на которыхъ Достоевскій

1) „Дневн. Писат.“ 1877 г. Изданіе Маркса, т. VII, стр. 241.

2) „Братья Карамазовы“, ч. I, стр. 372 (изд. Маркса).

3) „Дневн. Писат.“ 1877 г. стр. 241.

4) „Дневн. Писат.“ 1876 г. стр. 216.

5) Ibid.

6) „Дневн. Писат.“ 1877 г., стр. 13.

обосновываетъ свою мысль о всемірно-исторической миссиі русскаго народа.

Говорять, что русскій народъ темень и невѣжественъ; что духовенство его мало учитъ, что недостаточно школь. Этого Ѡ. М. не отрицаетъ, но утверждаетъ, что народъ и безъ книгъ уже просвѣщенъ духомъ любви Христовой, „принявъ въ свою суть Христа и ученіе Его“. „Научился же въ храмахъ, гдѣ вѣками слышалъ молитвы и гимны, которые лучше проповѣдей“. Еще въ Батыево нашествіе, быть можетъ, спасаясь отъ враговъ въ лѣсахъ, повторялъ онъ эти молитвы и пѣль: „Господи силъ, съ нами буди!“ потому что, кромѣ Христа, у него ничего не оставалось... И что въ томъ, что народу мало читаютъ проповѣдей, и дьячки бормочутъ неразборчиво... зато выйдетъ священникъ и прочтетъ: „Господи, Владыко живота моего“, а въ этой молитвѣ вся суть христіанства, весь его катихизисъ, а народъ знаетъ ее наизусть. Знаетъ онъ также наизусть многія житія святыхъ и слушаетъ ихъ съ умиленіемъ. Жизненною же школою христіанства для русскаго народа послужили вѣка великихъ и тяжелыхъ страданій, имъ вынесенныхъ въ своей исторической жизни, когда онъ, оставленный всѣми, попранный всѣми, работающій на всѣхъ и на вся, оставался лишь съ однимъ Христомъ-Утѣшителемъ, Котораго и принималъ тогда въ свою душу навѣки, и Который за это спасъ отъ отчаянія его душу“¹⁾.

Достоевскій глубоко убѣжденъ въ правдѣ словъ поэта (Тютчева), что всю нашу родную страну

„Удрученный ношей крестной,
Въ рабскомъ видѣ, Царь Небесный
Исходилъ, благословляя“²⁾.

Но Ѡ. М. не предавался чрезмѣрному восхваленію своего народа, онъ не закрывалъ глазъ на то, что великая и святая идея въ народѣ нашемъ покрыта толстымъ слоємъ невѣжества, заблужденій и пороковъ. „Наступаетъ и въ народѣ уединеніе, говоритъ старецъ Зосима, выражающій мысли автора, — народъ замаялся отъ пьянства и не можетъ уже отстать отъ него. А сколько жестокости въ семьѣ? Видалъ я на фабрикахъ девятилѣтнихъ дѣтей: хилыхъ, чахлахъ, согбенныхъ... и уже развратныхъ“³⁾. — Но онъ не рѣшается строго судить народъ. „Судите народъ, — не разъ говаривалъ онъ, — не по его дѣйстви-

1) „Дневн. Писат.“ 1880 г., стр. 21—22.

2) „Братья Карамазовы“, ч. I, стран. 294.

3) Ibid., стран. 375.

тельности, а по его идеаламъ“, по великимъ моментамъ подъема его духа, по его Христовымъ минутамъ, къ числу какихъ принадлежитъ, напр., восточное движеніе 1877—1878 г. „Пусть въ нашемъ народѣ звѣрство и грѣхъ, но вотъ что въ немъ есть неоспоримо: это именно то, что онъ въ своемъ цѣломъ, по крайней мѣрѣ, не принимаетъ, не приметъ и не захочетъ принять своего грѣха за правду! Онъ согрѣшитъ, но всегда скажетъ, — рано ли, поздно ли: я сдѣлалъ неправду... Грѣхъ дѣло преходящее, а Христось — вѣчное... А идеаль народа — Христось“¹⁾.

И утѣшается въ своемъ смиреніи, измученный грѣхомъ и горемъ, росскій человѣкъ сознаниемъ того, „что есть же на землѣ святыня, святой или высшій, у котораго правда, и что, значить, не умираетъ правда на землѣ, а стало-быть, когда-нибудь и къ нему перейдетъ и вопарится по всей землѣ“²⁾.

И идетъ онъ къ своей святынѣ или святому и несетъ ему, нерѣдко за тысячи верстъ, свое сердечное горе, какъ изображаетъ это Достоевскій, описывая посѣщеніе старца простымъ народомъ. И во имя этой-то высшей правды даже самые преступные и озлобленные русскіе люди, каторжники, тѣ, кто, по выраженію поэта, „съ каменной душой прошелъ всѣ степени злодѣйства“, — и тѣ подъ своею грубой и жестокой оболочкой сохраняютъ вѣрующее сердце, какъ сумѣлъ это раскрыть авторъ „Записокъ изъ мертваго дома“, изображая потрясающую картину того, какъ при выходѣ священника съ чашей Христовой крови, при произнесеніи словъ: „яко разбойникъ исповѣдаю Тя“, повергаются ницъ эти преступные люди, гремя цѣпами, со слезами непритворнаго раскаянія.

Дерзостенъ и грубъ бываетъ подчасъ русскій человѣкъ и въ дерзости своей нерѣдко доходитъ до забвенія всякой мѣры во всемъ, до какого-то адскаго наслажденія собственной гибелью, богохульствомъ, чтобы насладиться потрясающимъ восхищеніемъ предъ собственной дерзостью, какъ крестьянинъ, рѣшившійся, въ надрывѣ своей дерзости, стрѣлять въ св. тайны, или Николай Ставрогинъ, отъ скуки совершавшій самые сумасбродные и возмутительные поступки.

Но другая характерная черта того же русскаго человѣка — это страстная потребность искупить трудомъ, страданіемъ свою дерзость, свой грѣхъ. Съ такою же силою, съ такою же

1) „Дневи.“ 1880 г., стран. 23. Сравни. „Бр. Карамаз.“, ч. I, стр. 375.

2) „Братья Карамазовы“, ч. I, стр. 36.

стремительностью, съ такою же жаждою самосохраненія и покаянія, съ какою рѣшался на дерзость, русскій человѣкъ возвращается назадъ — на путь спасенія, когда дойдетъ до послѣдней черты, и превращается въ некрасовскаго Власа, у котораго

„Сила вся души великая
Въ дѣло Божіе ушла:
Словно съ роду жадность дикая
Не причастна ей была“.

Глубоко проникъ въ душу, въ плоть и кровь народа русскаго и великій завѣтъ Христа: „не судите, да не судими будете“. И не рѣшается онъ бросить камнемъ въ падшаго брата, какому бы великому грѣху ни подпалъ онъ, и нѣтъ у него другого имени для всѣхъ отверженныхъ государствомъ и обществомъ, какъ „несчастненькій“. И въ глубинѣ своего покаянія русскій человѣкъ доходитъ до такой высоты, что готовъ сдѣлать себя отвѣтчикомъ за весь грѣхъ людской, „ибо оно такъ и есть въ самомъ дѣлѣ, что ты-то и есть за всѣхъ и за вся виноватъ“, — какъ учитъ Зосима¹⁾.

Поражало Достоевскаго въ великомъ народѣ нашемъ и его достоинство „благолѣпное и истинное, несмотря на смрадь грѣховъ и нищій видъ. Не раболѣпенъ русскій человѣкъ, и это послѣ рабства двухъ вѣковъ. Свободенъ видомъ и обращеніемъ, но безо всякой обиды. И не мстителенъ и не завистливъ. „Ты знатенъ, ты богатъ, ты уменъ и талантливъ, — и пусть, благослови тебя Богъ. Чту тебя, но знаю, что и я человѣкъ“. Такъ если не говорятъ, то поступаютъ простые русскіе люди²⁾. Вотъ почему „и спасетъ Богъ людей своихъ, ибо велика Россія смиреніемъ своимъ“.

Совсѣмъ иную картину видитъ нашъ писатель на Западѣ: въ западномъ обществѣ, потерявшемъ пути, указанные Христомъ, въ западной наукѣ и въ той части русской интеллигенціи, которая отторглась отъ своего народа и православной вѣры и стремится подражать Западу.

„На Западѣ не меньше, говорятъ онъ, пьянства и воровства; тамъ такое же звѣрство и при этомъ ожесточеніе, и уже истинное, заправское невѣжество, настоящее непросвѣщеніе, потому что иной разъ соединено съ такимъ беззаконіемъ, которое не считается грѣхомъ, а именно стало считаться правдой“³⁾. Принципы, руководящія западною жизнью,

1) „Братья Карамазовы“, ч. I, стр. 383.

2) „Братья Карамазовы“, ч. I, стр. 375.

3) „Дневн.“ 1880 г., стр. 21—22.

сводятся къ девизамъ: „всякъ за себя, а Богъ за всѣхъ“, „послѣ насъ — хоть потопъ“. „убирайся, а я на твое мѣсто!“

Истинные пути жизни утрачены западнымъ обществомъ потому, что внѣ православія, въ западныхъ вѣроисповѣданіяхъ, чистая идея христіанства утратилась, омрачилась и приняла направленіе, совершенно чуждое духу Христа, а эта утрата привела къ ужаснымъ послѣдствіямъ: атеизму, социализму и анархіи.

Особенно мраченъ взглядъ Э. М. на католичество, въ которомъ онъ видитъ мрачную и страшную антихристіанскую силу. „Римское католичество, — говоритъ онъ, — продало Христа и было причиною атеизма и социализма“¹⁾. Утративъ понятіе объ истинномъ царствѣ Христовомъ, „слуги папы превратились въ римскую армію для будущаго всемірнаго земного царства, съ императоромъ — римскимъ первосвященникомъ во главѣ. Вотъ ихъ идеаль. Самое простое желаніе власти, земныхъ, грязныхъ благъ, порабощенія, въ родѣ крѣпостного права“²⁾. „Католичество — не христіанство. Франція мучится по винѣ католичества, ибо отвергла бога римскаго, а новаго не сыскала“³⁾.

Мало того, — въ лицѣ Ивана Карамазова авторъ, повидимому, держится того мнѣнія, что во главѣ католичества никогда не осудѣвали люди, быть можетъ даже сонмы и союзы людей, которые, подобно великому инквизитору, отвергли завѣты Христа — слѣдовать за Нимъ во имя свободной любви путемъ креста и скорбей въ земной жизни къ жизни небесной и вѣчной, — отвергли и осудили эти святые завѣты и пѣдались коварнымъ внушеніямъ „страшнаго и умнаго духа, духа самоуничтоженія и небытія“. Они приняли всѣ три искушенія діавола, отвергнутыя Христомъ, и уже восемь вѣковъ какъ не со Христомъ, а съ этимъ страшнымъ и могучимъ духомъ⁴⁾.

Христось отвергъ предложеніе діавола — превратить камни въ хлѣбъ, и такимъ образомъ отвергъ, по мнѣнію инквизитора, „единственное абсолютное знамя, предъ которымъ бесспорно преклонились бы всѣ, — знамя хлѣба земнаго“, т. е. матеріальнаго благосостоянія, котораго такъ алчеть челоуѣчество; отвергъ во имя свободы и хлѣба небеснаго. Инквизиторы же

1) „Бѣсы“, стр. 240, ч. I.

2) „Братья Карамазовы“, ч. I, стр. 309.

3) Ibid.

4) „Бр. Карамазовы“, гл.: Великій инквизиторъ, ч. I, стр. 292—312.

приняли это искушеніе діавола; они обѣщаютъ людямъ дать хлѣбы, т.-е. устроить ихъ земное благосостояніе, если они будутъ безусловно подчиняться имъ.

Христосъ не восхотѣлъ подчинить Себѣ свободу людей чудомъ, а возжелалъ Себѣ свободной любви человѣка, „свободной и великой жертвы, чтобы человѣкъ пошелъ за Нимъ, прельщенный и плѣненный не чудомъ, а Его высокимъ образомъ; поэтому Онъ отказывается отъ предложенія діавола — броситься съ кровли храма внизъ, чтобы явить чудо. И когда кричали, издѣваясь надъ Нимъ: „сойди со креста, и увѣруемъ, что это Ты“, Онъ не сошелъ. Инквизиторы считаютъ завѣтъ Христа о свободной любви неисполнимымъ для слабаго человѣка, который „слабъ и подлъ и не можетъ довольствоваться свободнымъ рѣшеніемъ сердца, а нуждается въ чудѣ“. Они принимаютъ и второе предложеніе діавола и рѣшаютъ для своихъ цѣлей — плѣнять совѣсть людей ложными чудесами, тайной и авторитетомъ самозваннаго намѣстника Христова.

Не отвергли они и третьяго искушенія, которое отвергъ Христосъ, именно — царства земного. Они уже восемь вѣковъ, какъ взяли этотъ даръ — Римъ и мечъ кесаря и объявили себя царями земными. Принявъ это третье искушеніе, они „восполнили все, чего ищетъ человѣкъ для своего земного счастья и рѣшили, согласно съ лукавымъ и мрачнымъ духомъ, три великіе вопроса, въ которыхъ выражается „вся будущая исторія міра и человѣчества, это — вопросы о томъ: предъ кѣмъ преклониться, кому вручить совѣсть и какъ всѣмъ соединиться въ единый и согласный муравейникъ?

Взявъ мечъ и порфиру кесаря и послѣдовавъ совѣтамъ страшнаго духа, инквизиторы мечтаютъ достигнуть того, чего никакими усиліями науки и разума человѣчество не можетъ достигнуть на землѣ, именно: основать всемірное царство и дать всѣмъ покой и счастье. Подъ ихъ руководствомъ, мечтаютъ они, всѣ будутъ счастливы, не будутъ ни бунтовать, ни истреблять другъ друга, отказавшись отъ свободы своей, которая доведетъ ихъ до ужасовъ самоистребленія; будутъ всѣ наслаждаться матеріальнымъ благосостояніемъ, котораго они не могли никакими средствами достигнуть. Всѣ будутъ сознавать себя робкими и слабыми, но за-то счастливыми дѣтьми; всѣ самыя страшныя тайны ихъ совѣсти будутъ разрѣшены, всѣ грѣхи дозволены съ разрѣшенія ихъ руководителей. И всѣ будутъ счастливы, — лишь одни хранящіе тайну, инквизиторы, будутъ несчастны, взявши на себя проклятіе познанія добра и зла. „Тихо будутъ умирать люди, —

говорить великій инквизиторъ, и за гробомъ обрящутъ лишь смерть, но мы сохранимъ секретъ и для ихъ же счастья будемъ манить ихъ до гроба наградой неземной и вѣчной“.

Такимъ образомъ весь секретъ великаго инквизитора — его безбожіе. Онъ не вѣритъ ни въ Бога, ни въ безсмертіе и пользуется только католическими формулами, какъ орудіемъ для устроенія земной жизни, для того, чтобы „вести людей сознательно къ смерти и разрушенію, обманывая ихъ всю дорогу, чтобы они не замѣтили, куда ихъ ведутъ, и чтобы хоть въ дорогѣ-то эти жалкіе слѣпцы считали себя счастливыми“.

Скажутъ, быть можетъ, что эти антихристіанскіе и антирелигіозные элементы въ католичествѣ сильно преувеличены. Но вѣдь, въ данномъ случаѣ, авторъ „Великаго инквизитора“ имѣетъ въ виду не все католичество, въ его конкретной формѣ, а противохристіанскую идею его, отдѣлившую его отъ единства православной церкви, идею, которая приводитъ нѣкоторые умы къ забвенію истиннаго смысла христіанства и истиннаго назначенія человѣка. Въ этомъ смыслѣ Достоевскій и говоритъ, что католичество продало Христа и было причиною атеизма и социализма.

Это совпаденіе идеаловъ и дѣлей инквизиторовъ съ идеалами и дѣлами открытыхъ атеистовъ и анархистовъ выражается авторомъ въ мечтаніяхъ анархистовъ — Шигалева и Петра Верховенскаго, въ „Бѣсахъ“.

Нѣкто Шигалевъ составилъ проектъ социальнаго переустройства общества. Въ этомъ проектѣ онъ, подобно великому инквизитору, дѣлитъ все человѣчество на двѣ неравныя части: одна десятая должна получить свободу личности и безграничное право надъ остальными довятью десятими. Эти же послѣдніе должны превратиться въ стадо и при безграничномъ повиновеніи, рядомъ перерожденій, достигнуть первобытной невинности, въ родѣ какъ бы земнаго рая. Верховенскій развиваетъ мысль этого проекта вполне покатолически. „Я хочу, говоритъ онъ, отдать міръ палѣ; папа вверху, мы — кругомъ, а подъ нами — шигалевщина. Каждый смотритъ за другимъ и обязанъ доносить. Всѣ рабы и въ рабствѣ равны. . безъ деспотизма еще не бывало ни свободы ни равенства“¹⁾.

Это извращеніе христіанской идеи ужасно: обманывать людей именемъ Христа, воплощенной Истины, вести ихъ къ смерти, маня блаженствомъ вѣчной жизни и обманывая всю

1) „Бѣсы“, ч. II, стр. 301—302 (изд. Маркса).

дорогу! Писатель не находитъ словъ заклеить обманъ. Въ сравненіи съ этимъ чудовищнымъ обманомъ самый духъ открытаго безбожія ему представляется чище, здоровѣе и потому сильнѣе; католичество безсильно противъ него.

„Атеизмъ здоровѣе римскаго католичества“¹⁾. „Патѣ ли непогрѣшному прогнать злого духа, безстыднымъ ли клерикаламъ? Нѣтъ, злой духъ сильнѣе и чище ихъ“²⁾. Инквизиторъ надѣется на торжество своего царства, надѣется, что утомленное своимъ своеволіемъ и безсиліемъ человѣчество приползетъ къ ихъ ногамъ и будетъ лизать ихъ и преклоняться предъ ними и воскликнетъ: „вы были правы, вы одни владѣли Его тайной: спасите насъ“³⁾. Но мечты эти, скажемъ мы, тщетны. Воистину, говоря словами того же великаго инквизитора, „опозорена будетъ блудница, сидящая на звѣрѣ и держащая въ рукахъ своихъ „тайну“; разорвутъ порфиру ея и обнажатъ ея тѣло!“ — „Утраченный католичествомъ образъ Христа сохранится въ православіи. Съ востока пронесется новое слово. Съ востока звѣзда сія возсіяетъ!“⁴⁾

Но какъ въ католичествовѣ, при деспотизмѣ, безъ свободы, не можетъ быть истинной любви и правды, ибо любовь предполагаетъ свободу, такъ не можетъ быть правды и любви и въ протестантствѣ, при одной свободѣ, безъ авторитета и вселенскаго единенія. „Католичество отвергло Христа, а протестантство отвергло католичество, но опять-таки не во имя Христа, потому что протестантство изъ той же самой католической сущности истекаетъ и есть обратная его сторона, а своего реального содержанія не имѣетъ. На вопросъ: „для чего жить?“ инквизиторы скажутъ: „иди за нами, не твое дѣло!“ Протестанты скажутъ: „какъ знаешь, дѣло не наше!“

Въ протестантизмѣ не можетъ быть истинной любви, ибо не можетъ быть единенія, такъ какъ нѣтъ объединяющаго начала — единства вѣры во Христа. Протестантство быстро идетъ къ разъединенію, такъ какъ предоставило искать спасенія каждому самому по себѣ⁵⁾. Это разъединеніе заста-

1) „Бѣсы“, т. I, стр. 243.

2) „Дневн.“ 1867 г. № 10, стр. 380—381 (Маркса).

3) „Братья Карамазовы“, Вел. инквизиторъ, ч. I, стр. 292—312.

4) „Дневн.“ 1877 г., стр. 384.

5) Приведенныя воззрѣнія Э. М. на протестантство изложены въ „Чтеніяхъ Общества Любит. Духовн. Просвѣщ.“ за январь 1873 г., статья „Православная идея“, стр. 85—88. Ср. „Дневн.“ 1877 г., ч. I, стр. 6—7. (изд. Маркса).

вляеть многихъ протестантовъ тяготиться своей свободой, которая удаляетъ отъ Христа, и думать о сближеніи съ Римомъ, „особенно въ виду тѣхъ путей невѣрія, которые указываютъ люди науки, богословы-атеисты, священники, не признающіе Божества Христа“¹⁾. Такимъ образомъ, нѣтъ правды и у протестантовъ, и Достоевскій сильно опасается того явленія, что народъ нашъ, сбитый съ толку разными лжеучителями, бросается искать правды у протестантовъ и штурдистовъ. „А вмѣсто правды, говоритъ онъ, можетъ выйти чрезвычайная ложь! Какой нашъ народъ протестантъ? Не заключается ли все, чего онъ ищетъ, въ православіи?! Не въ немъ ли одномъ правда и спасеніе?“²⁾

Отчаявшись устроить свою жизнь на началахъ своихъ вѣроисповѣданій, западное общество ищетъ прибѣжища и спасенія въ наукѣ. „Такъ какъ глѣчить существующій порядокъ вещей долго и безнадежно, да и глѣкарствъ не оказалось, то и слѣдуетъ разрушить все общество и смести старый порядокъ какъ бы метлой. Затѣмъ начать все новое... Главная надежда на науку“³⁾.

Но, несмотря на то, что Достоевскій любилъ и уважалъ науку и знаніе, онъ не мыслилъ нравственнаго прогресса безъ вѣры. Наука ни на чемъ не можетъ основать обязанность любить ближнихъ. „Такого закона природы, чтобы человѣкъ любилъ человѣчество, не существуетъ вовсе, — сознается атеистъ Карамазовъ, — и на всей землѣ нѣтъ рѣшительно ничего такого, что бы заставляло людей любить себѣ подобныхъ... если есть и была до сихъ поръ любовь на землѣ, то не отъ закона естественнаго, а единственно потому, что люди вѣровали въ свое безсмертіе“⁴⁾.

Тѣмъ не менѣе, и атеисты мечтаютъ о всеобщемъ счастіи на землѣ, о наступленіи новой и совершеннѣйшей любви между человѣчествомъ, мечтаютъ о какомъ-то апоѳеозѣ чело-вѣчества. „Разъ чело-вѣчество отречется поголовно отъ вѣры въ Бога... падеть вся прежняя нравственность, и наступитъ все новое... Человѣкъ возвеличится духомъ божеской, титанической гордости и явится — чело-вѣко-богъ... Люди совокуются, чтобы взять отъ жизни все, что она можетъ дать...

1) „Дневникъ Пис.“ 1877 г., стр. 387.

2) „Дневн.“ *ibid.*

3) Дневн. 1877 г. стр. 188. Ом. въ чтен. Общ. Люб. Дух. Просв. Янв. 81 г. стр. 101.

4) „Братья Карамазовы“, ч. I, стр. 83.

для радости въ одномъ здѣшнемъ мірѣ. Человѣкъ изъ гордости пойметъ, что ему нечего роптать на то, что жизнь есть мгновеніе, и возлюбитъ брата своего уже безъ всякой мзды. Любовь будетъ удовлетворять лишь мгновенію жизни, но одно ужъ сознание ея мгновенности усилитъ огонь ея на столько, на сколько прежде расплывалась она въ упованіяхъ на любовь загробную и безконечную“. Такъ мечталъ тотъ же Карамазовъ въ минуты своего увлеченія атеизмомъ¹⁾.

Еще искреннѣе подобныя же мечтанія одного изъ лицъ въ „Подросткѣ“... „Я представляю себѣ, говоритъ это лицо, что бой уже кончился и борьба улеглась... великій источникъ силъ, до сихъ поръ питавшій людей, отходилъ, какъ величавое, зовущее солнце. Осиротѣвшіе люди тотчасъ стали бы прижиматься другъ къ другу тѣнѣ и любовнѣ; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляютъ все другъ для друга. Пусть завтра послѣдній день мой, думалъ бы каждый, смотря на заходящее солнце, не все равно — я умру, останутся все они, а послѣ нихъ дѣти ихъ... и эта мысль замѣнила бы мысль о загробной встрѣчѣ“²⁾.

Но эти мечты — самая безбрежная фантазія. Безъ Бога и безсмертія никакъ до любви дойти нельзя, потому что любить всѣхъ людей, со всѣми ихъ недостатками; можно только въ Богѣ и для Бога, какъ имѣющихъ образъ и подобіе Божіе, какъ чадъ Божіихъ, братій во Христѣ, искупленныхъ божественною кровью Божочеловѣка. Эту невозможность атеисту возвыситься до братской любви ко всѣмъ людямъ выражаетъ Иванъ Карамазовъ, мечтавшій въ свое время о всеобщемъ единеніи людей. „Ближняго-то, — говоритъ онъ, — и нельзя любить, а развѣ лишь дальняго. Отвлеченно еще можно любить ближняго, и даже иногда издали, но вблизи — почти никогда“³⁾.

Весьма важное значеніе для нравственнаго прогресса приписываетъ Достоевскій идеѣ безсмертія. „Если, — говоритъ Иванъ Карамазовъ, — и была любовь на землѣ, то не отъ закона естественнаго, а единственно потому, что люди вѣровали въ свое безсмертіе... Уничтожьте въ человѣствѣ вѣру въ безсмертіе, въ немъ тотчасъ же изсякнетъ не только любовь; они всякая живая сила, чтобы продолжать міровую жизнь“⁴⁾.

1) „Братья Карамазовы“, ч. II, стр. 768—769.

2) „Дневн.“ 1876 г., стр. 87.

3) „Братья Карамазовы“, т. I, стр. 281.

4) „Братья Карамазовы“, т. I, стр. 83—84.

И въ своемъ „Дневникѣ“ О. М. приводитъ письмо одного самоубійцы, который вѣровалъ въ будущую земную гармонию, но, потерявъ идею безсмертія, не въ силахъ былъ продолжать свою жизнь: „всякое бытіе, рассуждалъ онъ, должно закончиться полнѣйшимъ небытіемъ, что же мнѣ за дѣло до этой гармоніи, что за охота страдать и жертвовать собою для этого нуля?“¹⁾

„Словомъ, — говорилъ Достоевскій, — идея о безсмертіи — это сама жизнь, живая жизнь, ея окончательная формула и главный источникъ истины и правильного сознанія для человѣчества“. Отсюда онъ дѣлалъ другой, столь же важный выводъ: „если убѣжденіе въ безсмертіи такъ необходимо для бытія человѣчества, то стало-быть оно и есть нормальное состояніе человѣчества, а коли такъ, то и самое безсмертіе существуетъ несомнѣнно“²⁾.

Мало того, стремленіе устроить свою жизнь безъ Христа, на однихъ началахъ разума, приводитъ, по мнѣнію нашего писателя, къ разрушительнымъ социальнымъ ученіямъ: социализму и анархіи (которые, по Достоевскому, тѣсно связаны съ атеизмомъ: „социализмъ, говоритъ Шатовъ въ „Бѣсахъ“, долженъ быть атеистическимъ“), приводитъ къ разрушенію всѣхъ нравственныхъ устоевъ общества, къ самообоготворенію и неестественному дѣленію людей на обыкновенныхъ смертныхъ, обязанныхъ повиноваться, и высшихъ существъ, — для которыхъ нѣтъ закона, которымъ все дозволено.

„Такъ какъ Бога и безсмертія нѣтъ, размышлялъ Ив. Карамазовъ, то новому человѣку позволительно стать человѣкобогомъ, даже хотя бы одному въ цѣломъ мірѣ, и съ легкимъ сердцемъ перескочить всякую прежнюю нравственную преграду! Гдѣ станетъ Богъ, тамъ уже мѣсто Божіе. Гдѣ стану я, тамъ сейчасъ же будетъ первое мѣсто. . . все дозволено“³⁾. Такимъ образомъ, при отрицаніи Бога и безсмертія, „ничто не будетъ безнравственнымъ, все будетъ позволено, даже антропофагія... Но и этого мало. Для каждаго частнаго лица тогда нравственный законъ природы долженъ измѣниться въ полную противоположность прежнему религіозному, и эгоизмъ до злодѣйства не только долженъ быть дозволенъ человѣку, но даже признанъ необходимымъ, самымъ разумнымъ и чуть ли не благороднѣйшимъ исходомъ въ его положеніи“⁴⁾.

¹⁾ „Дневн.“ 1876 г., стр. 260.

²⁾ „Дневн.“ 1876 г., стр. 322.

³⁾ „Братья Карамазовы“, т. II, стр. 769.

⁴⁾ „Братья Карамазовы“, т. I, стр. 84.

Вслѣдствіе такихъ безотрадныхъ выводовъ, къ которымъ должна прійти наука, мечтающая устроить на землѣ счастье безъ вѣры въ Бога и безсмертіе, „ни одинъ народъ и не устроивался никогда на началахъ науки и разума, развѣ на одну минуту, по глупости“, — говоритъ Шатовъ въ „Бѣсахъ“¹⁾. „Никогда разумъ не могъ опредѣлять добра и зла, но жалко смѣшивалъ. Наука же давала разрѣшенія кулачныя. Особенно — полунаука, этотъ бичъ человѣчества, хуже мора и войны“. Разумъ и наука въ жизни народовъ исполняли должность второстепенную. Народы слагаются иною силою. Эта сила, духъ жизни, есть „исканіе Бога своего собственнаго и вѣра въ Него, или Единаго истиннаго“²⁾. Эта утрата религиозныхъ идеаловъ, оскудѣніе вѣры въ Бога и безсмертіе — приносятъ печальные плоды уже въ настоящее время въ современномъ обществѣ и грозятъ еще худшими послѣдствіями въ будущемъ. Всюду замѣчается разъединеніе и оскудѣніе любви между людьми. „Всѣ-то въ нашъ вѣкъ раздѣлились на единицы, всякій уединяется въ свою нору, всякій отъ другого отдѣляется и что имѣетъ, — прячетъ“. „У нихъ наука, а въ наукѣ лишь то, что подвержено чувствамъ. Миръ же духовный, высшая половина существа человѣческаго отвергнута вовсе“³⁾, — говоритъ старецъ Зосима“.

Въ будущемъ развитіе и распространеніе безбожныхъ ученій можетъ угрожать міру всѣми ужасами анархіи. „Мыслятъ устроиться справедливо, но, отвергнувъ Христа, кончатъ тѣмъ, что зальютъ міръ кровью, ибо кровь зоветъ кровь... И если бы не обѣтованіе Христово, то такъ и истребили бы другъ друга даже до послѣднихъ двухъ человѣкъ на землѣ“⁴⁾.

Пагубное вліяніе невѣрія и стремленій устроить свою жизнь безъ Христа, на началахъ разума, обнаружилось, къ несчастію, и въ верхнихъ, такъ называемыхъ интеллигентныхъ, слояхъ нашего русскаго народа. Оторванная силою историческихъ обстоятельствъ отъ роднаго народа и его вѣры, наша интеллигенція подчинилась, въ большинствѣ своемъ, вліянію запада, западной науки, и, что всего хуже, полунауки, которая „хуже мора и войны“. Вслѣдствіе этого удаленія она и раздѣляетъ, вмѣстѣ съ западнымъ обществомъ, всѣ томленія духовной жажды, всѣ страданія и печальныя послѣдствія

1) Ч. I, стр. 242.

2) „Братья Карамазовы“, ч. I, стр. 202.

3) „Братья Карамазовы“, т. I, стр. 373.

4) „Братья Карамазовы“, т. I, стр. 378.

невѣрія или религіознаго индифферентизма. Отсюда — всѣ духовныя муки Ставровиныхъ, Карамазовыхъ, Шатовыхъ, Кирилловыхъ; отсюда всѣ „бѣсы“ и „трихины“, налетѣвшія съ балада, или теоріи разрушенія и уничтоженія всѣхъ нравственныхъ основъ. Но, что всего хуже, наша интеллигенція, далеко не достигнувъ настоящей умственной зрѣлости, усваиваетъ лишь отрицательныя стороны той „полунауки“, которую такъ ненавидитъ Достоевскій, — усваиваетъ, какъ онъ выражается, „праздношатайство“, легкомысліе и верхоглядство въ религіозныхъ вопросахъ, привычку отрицать и насмѣхаться съ чужого голоса. Таковъ, напр., одинъ русскій баринъ Миусовъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“; онъ рассказываетъ вздорныя небылицы про Четвы-Миней, которыхъ самъ не читалъ, — рассказываетъ со словъ какого-то француза изъ Парижа, когда-то изучавшаго статистику Россіи¹⁾. Такова самоувѣренная болтовня одного инженера, подслушанная Достоевскимъ въ вагонѣ. Ораторъ, ровно ничего не понимая въ вопросахъ, которые брался рѣшать, началъ съ монастырей, которые, по его мнѣнію, содержатся на счетъ казны, и кончилъ атеизмомъ, на основаніи якобы естественныхъ наукъ и математики, заключивъ, ко всеобщему восторгу дамъ, эффектной фразой: „я науку моего сына быть честнымъ, — вотъ и все!“²⁾

Но въ чемъ же спасеніе отъ всего этого моря и язы, отъ всѣхъ этихъ „бѣсовъ“ и „трихинъ“, обуявшихъ нашу интеллигенцію? Спасеніе это — въ обращеніи къ православнои вѣрѣ, преклоненіи и смиреніи предъ авторитетомъ Откровенія, дѣятельная и всепрощающая любовь и трудъ на пользу общую, и прежде всего — трудъ надъ самимъ собою, надъ обузданіемъ своей гордости и эгоизма.

„Смирись, гордый человекъ, и прежде всего смири свою гордость“, восклицалъ Ѡ. М. въ своей рѣчи на открытіе памятника Пушкину. „Смирись, праздный человекъ, и прежде всего потрудись на родной нивѣ... Не вѣ тебя правда, а въ тебѣ самомъ; найди себя въ себѣ, подчини себя въ себѣ, овладѣй собой, и узришь правду. Побѣдишь себя, усмиришь себя, и станешь свободенъ, какъ никогда и не воображалъ себя, и начнешь великое дѣло, и другихъ свободными сдѣлаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя, и поймешь, наконецъ, народъ свой и святую правду его“.

Мы должны преклониться передъ народомъ — передъ прав-

1) „Бр. Карамаз.“, т. I, стр. 55.

2) „Дневн.“ 1877 г., стр. 328 (изд. Маркса).

дой народной, которая въ его православной вѣрѣ; но преклониться предъ народомъ, по мысли Достоевскаго, мы должны подъ однимъ лишь условіемъ и это — „sine qua non, — чтобы народъ и отъ насъ принялъ многое изъ того, что мы принесли съ собою... Наме пусть остается при насъ“¹⁾.

Но чему же мы, интеллигенція, могли бы научить народъ? Прежде всего, конечно, тому, что ученіе полезно и что надо учиться. Народъ еще прежде нашего сказалъ: „ученье — свѣтъ, неученье — тьма... народъ знаетъ только одну правду, правду Божію: истинная наука и говорить по Божьему“²⁾. Итакъ, спасеніе — въ рѣшимости дѣлать все, ради дѣятельной любви. Какъ же практически осуществить это православно-русское рѣшеніе вопроса? „Если хотите, говоритъ Ѡ. М., раздайте имѣніе, работайте на всѣхъ, собирайте, какъ Власть. И если не хотите собирать, какъ Власть, то заботьтесь о просвѣщеніи души бѣдняка, свѣтите ему, учите его... И не говорите, что вы лишь слабая единица. Напротивъ, если даже будетъ и нѣсколько такихъ, какъ вы, такъ и тогда двинется дѣло“³⁾.

Упражненіе въ дѣятельной любви необходимо и для пріобрѣтенія твердой вѣры въ Бога и безсмертіе. „По мѣрѣ того, какъ будете преуспѣвать въ любви, — учитъ Зосима, — будете убѣждаться въ бытіи Бога и въ безсмертіи души вашей. Если же дойдете до полного самоотверженія въ любви къ ближнему, тогда уже несомнѣнно увѣруете, и никакое сомнѣніе уже не возможно въ вашу душу. Это испытано. Это точно!“⁴⁾

Но не одни только заблудившіеся интеллигентные русскіе люди найдутъ спасеніе въ обращеніи къ вѣрѣ русскаго народа. Миссія русскаго народа гораздо шире: она имѣетъ мировое значеніе. Этотъ народъ долженъ спасти весь міръ словомъ Христовой правды, послѣ всѣхъ неудачныхъ попытокъ устроиться безъ Христа, послѣ всѣхъ ужасовъ „антропофагій“, словомъ, послѣ посѣщенія „злого духа“, пришествіе котораго уже кажется ему близкимъ; онъ долженъ разъяснить „всѣ горькія недоразумѣнія европейской цивилизаціи, объединить всѣ народы духомъ Христовой любви. „Россія, говоритъ онъ, скажетъ всему міру новое слово“. Сущность этого по-

1) „Дневн.“ 1876 г., стр. 38 (Привед. въ ст. „Прав. идея“, стр. 65).

2) „Дневн.“ 1877 г., стр. 12. (Ibid. стр. 68).

3) „Дневн.“ 1877 г., стр. 52—54 („Прав. идея“, стр. 103).

4) „Вр. Карамаз.“, т. I, стр. 67.

ваго слова заключается, въ принципахъ жизни русскаго народа: возлюби Бога и всехъ людей, кто бы они ни были; найся и свой грѣхъ икупай трудомъ и страданіемъ; чюакого не суди, ибо „всякъ за всѣхъ и предъ всеми виноватъ“... И Достоевскій твердо вѣрилъ, что это спасеніе наступитъ, что „новое слово“ будетъ оказано Россіей, что „новый духъ придетъ, что міръ спасется уже послѣ посвященія его новымъ духомъ, который уже близко... и что отъ востока звезда сія возсіяетъ“.

Такимъ образомъ, Достоевскій твердо вѣритъ въ торжество добра, любви и правды на землѣ; онъ раскрываетъ величественную и трогательную картину этого земнаго „царства Божія“. Онъ, устами Зосимы, выражаетъ увѣренность въ наступленіи „того великолѣпнаго единенія людей, когда чловѣкъ будетъ находить себѣ радости лишь въ подвигахъ милосердія и просвѣщенія, а не въ радостяхъ жестокихъ, какъ нынѣ — въ объяденіи, чванствѣ, хвастовствѣ и завистливомъ превышеніи одного надъ другимъ“; когда даже самый развращенный богачъ устыдится богатства своего предъ бѣднымъ, а бѣдный уступитъ, съ радостію и лаской отвѣтитъ на благолѣпный стыдъ его. Настанетъ время, когда чловѣкъ изо всѣхъ силъ пожелаетъ самъ стать всѣмъ слугою, по Евангелію, когда поймутъ всѣ разомъ, какъ неестественно отдѣлились одинъ отъ другого, какъ долго сидѣли во тьмѣ, а свѣта не видѣли; когда всѣ будутъ святы и будутъ любить другъ друга, и не будетъ ни богатыхъ ни бѣдныхъ, ни возвышающихся ни униженныхъ, а будутъ всѣ какъ дѣти Божіи, и наступитъ настоящее царство Христово“¹⁾. Тогда и явится знаменіе Сына Человѣческаго на небеси! „Вѣрьте, говоритъ Зосима, выражающій взгляды автора, что кончится симъ, что на то идетъ! Твердо вѣрую, что время близко“.

„Обыкновенно на эти мечтанія смѣются и спрашиваютъ: когда же это время наступитъ, и похоже ли на то, что наступитъ? Я же мыслю, что мы со Христомъ это великое дѣло рѣшимъ. Возсіяетъ міру народъ нашъ, и скажутъ всѣ люди: камень, который отвергли зиждущіе, сталъ главою угла. А насмѣшниковъ спроситъ самихъ: если у насъ мечта, то когда же вы-то устроите зданіе свое и устроитесь справедливо лишь умомъ своимъ, безъ Христа?“²⁾

1) „Бр. Карамаз.“, ч I, стр. 37; 361 и сл. 377.

2) „Бр. Карамаз.“, ч I, стр. 378.

„Скажутъ, писалъ Ѡ. М., что это фантазія, что это русское рѣшеніе вопроса есть царство небесное, и возможно лишь въ царствѣ небесномъ. Но въ этой фантазіи несравненно менѣе фантастическаго, чѣмъ въ европейскомъ рѣшеніи вопроса. Такихъ людей, какъ Власть, мы уже видѣли и видимъ во всѣхъ сословіяхъ... тамошняго же будущаго человѣка мы еще нигдѣ не видѣли, и самъ онъ обѣщаль прійти, перейдя лишь рѣчки крови“¹⁾.

Священникъ Н. Побѣдинскій.

¹⁾ „Дневн.“ 1877 г., стр. 52—54 („Прав. идея“, стр. 103).

(Окончаніе будетъ.)

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫЙ СЕРГІЙ, МИТРОПОЛИТЪ МОСКОВСКИЙ.

Во второмъ, *церковномъ* отдѣлѣ нашего изданія, согласно утвержденной Св. Синодомъ программѣ, должны занять одно изъ мѣстъ сказанія о благихъ дѣятеляхъ Вѣры и Церкви послѣдняго времени. Здѣсь, въ сжатыхъ біографіяхъ и характеристикахъ, будутъ проходить предъ умственнымъ взоромъ читателя замѣчательные пастыри Церкви, подвижники благочестія, въ жизни которыхъ особенно ясно проявлялась благодать Божія, неотъемлемо пребывающая въ Церкви Христовой, выдающіеся мужи духовной науки и свѣщенія, дѣятели внѣшняго и внутренняго миссіонерства, свѣтскіе писатели и публицисты, проводившіе въ общественное сознаніе идеи православной Вѣры и церковности и защищавшіе ихъ отъ нападеній и искаженій со стороны противниковъ православія, и вообще такія лица, которыя своею жизнью и дѣятельностью оказали крупныя заслуги Вѣрѣ и Церкви православной. Сказанія о такихъ дѣятеляхъ могутъ подтверждать съ одной стороны, то, что истину св. Вѣры, содержимой православною Церковью, признаютъ и отстаиваютъ люди высокаго интеллекта и образованія, а съ другой — то, что эта Вѣра не есть сухая религіозная система, но представляетъ собою живую, духовную силу, подъ воздѣйствіемъ которой лучшіе изъ убѣжденныхъ послѣдователей ея располагаются въ своей жизни и дѣятельности на все высокое, святое, служащее ко благу человѣческихъ обществъ.

Рядъ такихъ сказаній мы и начинаемъ очеркомъ жизни и дѣятельности высокопреосвященнаго митрополита Московскаго Сергія, со дня кончины котораго вотъ уже скоро истекаетъ годъ. Уже самое положеніе его, какъ архипастыря первопрестольной столицы, заставляетъ предполагать въ немъ выдающагося дѣятеля Вѣры и Церкви. Таковымъ дѣйствительно и былъ „сей остальной“ изъ славнаго сонма архіереевъ, рукоположенныхъ великимъ святителемъ Филаретомъ, его питомцевъ и сподвижниковъ, носителей его духа и завѣтовъ. Это былъ архипастырь, на донесеніи о смерти коего благочестивѣйшему Государю Императору благоугодно было начертать: „Глубоко сожалѣю

о кончинѣ этой почтенной свѣтлой личности. Большая потеря для нашей Церкви, а также для Москвы⁽¹⁾).

Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій и Коломенскій и Свято-Троицкя Сергїевы лавры священно-архимандритъ, родился въ г. Тулѣ 9 мая 1820 года. Онъ былъ сынъ протоіерея пригородной Богородицерождественской церкви и въ мѣрѣ назывался — Николай Яковлевичъ Ляпидевскій. Преимущественное вліяніе на умственное и нравственное развитіе его имѣла его мать, женщина свѣтлаго ума, твердой воли, строгаго благочестія. По успѣшномъ окончаніи семинарскаго образованія, Н. Я. Ляпидевскій, въ 1840-мъ году, поступилъ въ Московскую Духовную Академію, гдѣ, черезъ четыре года, кончилъ курсъ однимъ изъ первыхъ магистровъ. Однажды, читаемъ мы въ одномъ словѣ о почтенномъ архипастырѣ, митр. Филаретѣ прибылъ къ Лаврскому празднику въ Сергїеву обитель и наканунѣ своего служенія поручилъ ректору Академіи назначить изъ студентовъ проповѣдника. Хотя мало оставалось времени для составленія проповѣди, но избранный ректоромъ студентъ приготовилъ и представилъ хорошую проповѣдь. Прозорливый святитель усмотрѣлъ въ юномъ проповѣдникѣ будущаго святителя и предложилъ ему принять монашество. Юноша этотъ былъ нашъ почившій владыка. Онъ былъ тогда въ разцвѣтѣ юныхъ лѣтъ; предъ нимъ открывалась полная радостей жизнь; но онъ безъ колебанія отказался отъ счастья личной жизни и всего себя отдалъ на служеніе Богу. Тогда же — это въ годъ окончанія имъ академическаго курса, онъ постриженъ былъ въ монашество съ именемъ Сергїя, рукоположенъ въ іеродіакона и іеромонаха и утвержденъ въ званіи бакалавра по кафедрѣ нравственнаго и пастырскаго богословія въ родной академіи. Въ 1848-мъ году іеромонахъ Сергій назначенъ инспекторомъ академіи, членомъ внутренняго академическаго правленія и Московскаго духовно-цензурнаго комитета, а въ 1850-мъ возведенъ въ санъ архимандрита и въ званіе экстра-ординарнаго профессора. На протяженіи семи лѣтъ (1850—1857 гг.) нѣсколько разъ онъ командируемъ былъ на ревизіи различныхъ семинарій Московскаго духовно-учебнаго округа, а 4-го октября 1857-го года утвержденъ ректоромъ и богословскихъ наукъ профессоромъ въ Московской же академіи, съ порученіемъ ему въ управленіе московскихъ монастырей — сначала Высокопетровскаго, а потомъ ставропигіальнаго Законоисправскаго.

⁽¹⁾ „Московскія Церковныя Вѣдомости“ 1898 г., № 8, стр. 1.

Послѣ 16-лѣтняго служенія при академіи, архимандритъ Сергій, 1-го января 1861-го года, присвоенамъ митрополитомъ Филаретомъ рукоположенъ во епископа Курскаго и Бѣлгородскаго, а 13-го августа того же года онъ участвовалъ въ открытіи мощей святителя Тихона Задонскаго. На Курской кафедрѣ преосвященный Сергій прослужилъ цѣлыхъ 19 лѣтъ; затѣмъ, въ 1880-мъ году, назначенъ архіепископомъ въ Казань, откуда, черезъ два года, по собственному его желанію, въ видахъ укрѣпленія здоровья, нуждавшагося въ благопріятномъ климатѣ; перемѣщенъ въ Кишиневъ. Въ 1891-мъ году назначенъ на херсоно-одесскую кафедру, а 15-го мая 1893-го года пожалованъ званіемъ члена Святѣйшаго Синода. По кончинѣ Московскаго митрополита Леонтія, высокопресвящ. Сергій, Высочайшимъ рескриптомъ, отъ 9-го августа 1893-го года, призванъ на достославную кафедру святителя Петра въ первопрестольной Москвѣ. Скончался 11 февраля 1898 года въ С.-Петербургѣ; погребенъ 16 февраля въ Троице-Сергіевой лаврѣ, гдѣ за 50 слишкомъ лѣтъ предъ тѣмъ принялъ иночество. — Изъ высшихъ наградъ покойный митрополитъ Сергій имѣлъ: ордена — св. Анны 1 ст., св. Владиміра 2 ст. большого креста, св. Александра Невскаго съ алмазными украшеніями, алмазный крестъ для ношенія на клобукъ и брильянтовый крестъ на митрѣ.

За этимъ сухимъ перечнемъ перемѣвъ въ служебномъ положеніи почившаго іерарха скрывалась самая энергичная, высокочестная и многоплодная дѣятельность его на пользу Вѣры и Церкви православной. Онъ послужилъ имъ и какъ мужъ духовной науки, и какъ церковно-общественный дѣятель, и просто какъ человѣкъ-христіанинъ.

Учено-литературные труды почившаго митрополита Сергія относятся собственно къ академическому періоду его службы, и касаются, главнымъ образомъ, области православной догматики, кенки и пастырскаго богословія. Курсовое сочиненіе его, за которое онъ получилъ ученую степень магистра богословія, посвящено изслѣдованію ученія православной Церкви *о поминовеніи усопшихъ*. Сочиненіе это, по выходѣ изъ-подъ пера автора, оказалось настолько основательнымъ и обстоятельнымъ, что заслужило лестную отмѣтку со стороны митрополита Филарета, этого строжайшаго изъ строгихъ критика, — и удостоено напечатанія отдѣльной книгой на казенный счетъ (*О поминовеніи усопшихъ*. М. 1844 г.). Затѣмъ изъ трудовъ его напечатаны слѣдующіе: *О побужденіяхъ къ исполненію нравственнаго закона* (Прибавл. къ Твор. св. отецъ, 1851 г.

ч. X), *О клятвѣ* (ibid., 1853 г., ч. XII), *О терпѣннѣ въ молитвѣ* (ib. 1855 г., ч. XIV), *О любви къ Богу, испытанной скорбями* (ib. 1856 г., ч. XV), *О произвольныхъ объѣздахъ* (ib. 1858 г., XVIII) и *О таинствѣ елееосвященія* (ib.). По поводу напечатаннаго за границей, въ 1858 году, сочиненія одного русскаго князя „О возможномъ соединеніи россійской Церкви съ западною, безъ измѣненія обрядовъ православнаго богослуженія“, — покойный архипастырь, въ опроверженіе проповѣдуемыхъ въ этой книгѣ латинскихъ жеученій, помѣстивъ въ академическомъ журналѣ нѣсколько капитальныхъ статей: *Отвѣтъ на письма князя — писателя относительно латинскаго ученія о патрѣ* (Прибавл. къ Твор. св. отецъ, 1859 г., ч. II), *Объ исхожденіи Св. Духа* (ib.), *Бракъ и безбрачїе лицъ духовныхъ* (ib. 1860 г., ч. XIX) и др. Изъ нихъ особенно замѣчательна статья: *Объ исхожденіи Св. Духа*. По основательности аргументаціи, строго-логической послѣдовательности мыслей, она привносится однимъ изъ лучшихъ пособій для православныхъ въ борьбѣ съ латинствомъ. Самъ митрополитъ Филаретъ, находилъ въ ней опроверженія „основательными“, которыми „внимательный читатель удовлетворится“. Вообще характеристическими качествами учено-литературныхъ трудовъ почившаго святителя служатъ: ясность и отчетливость въ разсмотрѣніи предмета изслѣдованія, точность выраженій и сжатость общаго изложенія, при сильной логикѣ и обширной эрудиціи автора.

На ряду съ учено-литературною дѣятельностью высокопреосвящ. Сергія, стоятъ труды его по переводу твореній св. отцовъ съ греческаго языка на русскій, а также по редактированію и цензурѣ переводовъ другими лицами святоотеческихъ твореній. Собственно имъ самимъ переведены значительные отдѣлы изъ твореній преп. Ефрема Сирина, Иоанна Лѣствичника, блаж. Феодорита и др.

Сверхъ переводовъ святоотеческихъ твореній, онъ принималъ участіе въ великомъ дѣлѣ перевода свящ. Писанія на русскій языкъ. Въ 1856 году Свят. Синодъ, предпринявъ изданіе русскаго перевода Библии, начиная съ Новаго Завѣта, распредѣлилъ всѣ новозавѣтныя книги для перевода по академіямъ, при чемъ на долю Московской академіи досталось перевести Евангеліе отъ Марка и посланія ап. Павла — къ Римлянамъ, Галатамъ и Евреямъ, а затѣмъ — пересмотрѣть и провѣрить переведенное въ другихъ академіяхъ. Для этой цѣли при Московской академіи былъ учрежденъ особый комитетъ, подъ предѣдательствомъ бывшаго тогда

въ ней ректоромъ покойнаго высокопреосвѣщ. Сергія, котораго, вмѣстѣ съ А. В. Горскимъ, занимался редактированіемъ комитетскаго перевода и переводовъ другихъ академій, предварительно представленія всѣхъ этихъ переводовъ на окончательный просмотръ и исправленіе митрополиту Филарету.

Много пользы принесъ православнои Церкви почившій митрополитъ Сергіи своею церковно-общественною дѣятельностью, какъ на службѣ при Московской академіи, такъ особенно на поприщѣ административномъ по званію епархіальнаго архіерея и сотрудника высшей церковной власти.

Московская духовная академія помнитъ высокопр. Сергія, какъ профессора даровитаго, читавшаго всегда содержательныя и обработанныя лекціи и умѣло руководившаго студентовъ въ ихъ научныхъ занятіяхъ, — какъ инспектора зорко слѣдившаго за поведеніемъ студентовъ и горячо заботившагося объ ихъ нравственномъ воспитаніи, — какъ ректора дѣятельнаго, твердою рукою державшаго кормило правленія высшимъ духовно-учебнымъ заведеніемъ въ то время, когда „новыя вѣянія“ стали проникать и въ среду духовнаго юношества и возбуждать въ нихъ духъ строитивости и противленія власти¹⁾.

Въ званіи епархіальнаго архіерея почившій архипастыръ во всѣхъ епархіяхъ, которыми преемственно управлялъ, пользовался славою осторожнаго и мудраго начальника, богатаго жизненнымъ опытомъ, благоговѣйнаго совершителя службъ церковныхъ, ревнителя о благолѣшн храмовъ Божіихъ и о чинности и торжественности богослуженій и неутомимаго проповѣдника слова Божія.

Подобно митрополиту Филарету, высокопр. Сергіи въ дѣлахъ епархіальнаго управленія и суда былъ точнымъ и неуклоннымъ исполнителемъ закона, и въ этомъ отношеніи не дѣлалъ исключеній ни для кого: „не знаю, кому и когда слѣдуетъ дѣлать изъятія, а потому и не дѣлаю ихъ“, — говорилъ онъ²⁾. Вступая на кишиневскую кафедру, высокопр. Сергіи, въ рѣчи своей, указалъ на требованіе закона, какъ на одно изъ руководительныхъ началъ своей іерархической дѣятельности³⁾.

1) О дѣятельности высокопр. Сергія въ Московской академіи по званію профессора, инспектора и ректора Московской академіи см. въ интересной статьѣ И. Н. Корсунова. „Высокопр. Сергіи, митрополитъ Московскій“ въ „Душеполезномъ Читаніи“ застѣпшій 1898 г., книги за май—сентябрь.

2) „Церковныя Вѣдомости“ 1898 г., № 8.

3) „Кишиневскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1888 г., № 13.

Во всѣхъ епархіяхъ, коими управлялъ почившій, онъ оставилъ по себѣ память архипастыря, ревновавшаго о благолѣшіи храмовъ Божіихъ и о чинности церковныхъ службъ. Въ Курскѣ, на первыхъ же порахъ своего служенія, онъ, на собранныя имъ самими средствами, построилъ въ Знаменскомъ монастырѣ великолѣпный соборъ, стоимостью до 100.000 рублей. Не было для него высшаго утѣшенія, какъ совершать овященія новопостроенныхъ или возобновленныхъ храмовъ Божіихъ. Заботясь о возвышеніи красоты и торжественности богослуженій, онъ, между прочимъ, возстановилъ въ Московскомъ Большомъ Успенскомъ соборѣ древній чинъ совершенія церковныхъ службъ, при столновомъ пѣніи пресвитеровъ и діаконовъ. „Любилъ онъ, пишетъ одинъ изъ близко знавшихъ почившаго, употреблять при служеніи Богу дорогія облаченія, но дома довольствовался самымъ простымъ платьемъ изъ дешеваго матеріала, въ которомъ походилъ на простаго сельскаго священника“.

Совершеніе богослуженій самимъ митрополитомъ Сергіемъ отличалось замѣчательною чинностью, истовостью и торжественностью. Онъ не любилъ ни малѣйшаго замѣшательства, ни малѣйшаго отступленія отъ богослужебнаго порядка, и за всякую небрежность, замѣченную въ комъ-либо изъ сослужащихъ, дѣлалъ строгія замѣчанія. Дорожа молитвеннымъ общеніемъ съ паствою, митрополитъ Сергій охотно совершалъ продолжительныя службы, шествовалъ во главѣ крестныхъ ходовъ, также всегда продолжительныхъ и утомительныхъ, и, послѣ такихъ подвиговъ, забывая свое утомленіе, истово благословлялъ всѣхъ богомольцевъ до единаго, хотя бы ихъ были сотни и тысячи.

Привлекая къ своимъ торжественнымъ службамъ множество народа; высокопр. Сергій почти никогда не оставлялъ его безъ слова назиданія. Вообще это былъ архипастырь учительный, считавшій проповѣданіе слова Божія одною изъ важнѣйшихъ и непремѣннѣйшихъ обязанностей своего служенія. Проповѣди его имѣли два изданія: одно вышло въ Москвѣ; въ 1870-мъ году, другое въ Одессѣ въ 1893-мъ году. Последнее изданіе было пожертвовано высокопр. Сергіемъ въ пользу Одесскаго Свято-Андреевскаго Братства, имѣющаго цѣлю укрѣпленіе въ народѣ православной вѣры и огражденіе его отъ вліянія новѣйшихъ, особенно распространенныхъ на югѣ Россіи, жеученій. Проповѣди покойнаго архипастыря отличаются высокими достоинствами: онъ проникнутъ духомъ свящ. Писанія и святоотеческихъ твореній; глубокимъ зна-

токомъ которыхъ былъ онъ¹⁾), отражаютъ въ себѣ силу мысли автора, его духовную опытность и умѣнье выражать свои сужденія кратко и просто и полны назидательности.

Участвуя въ дѣятельности высшаго церковнаго управленія, высокопр. Сергій и здѣсь обнаруживалъ мудрую осторожность и наблюдать строгую законность при рѣшеніи тѣхъ или другихъ вопросовъ, такъ что мнѣніе и слово его цѣнилось очень высоко. Еще до полученія званія синодальнаго члена, онъ вызываемъ былъ въ Свят. Синодѣ часто и на бодѣ или монѣе продолжительное время, въ качествѣ „присутствующаго“. Между прочимъ, въ 1881—83 гг. онъ принималъ здѣсь дѣятельное участіе въ пересмотрѣ стараго и составленіи новаго устава духовныхъ академій, бывъ назначенъ предѣвателемъ учрежденнаго съ этою цѣлью комитета²⁾. Впослѣдствіи здѣсь же, въ Св. Синодѣ, онъ призванъ былъ руководить трудами комиссіи по составленію новаго положенія о военномъ духовенствѣ. Вложивъ въ это дѣло свои многосторонніи знанія церковныхъ законовъ, онъ способствовалъ установленію должныхъ отношеній между военными священниками и епархіальными архіереями³⁾.

Наконецъ, какъ человекъ-христіанинъ, почившій святи- тель служилъ православной Церкви тѣмъ, что своею жизнію подавалъ назидательный примѣръ другимъ. Прежде всего здѣсь должно быть отмѣчено его искреннее смиреніе, отсутствіе въ немъ всякихъ честолюбивыхъ и тщеславныхъ стремленій. Честно выполнявшій свой жизненный долгъ, онъ никогда и никому не высказывалъ своихъ заслугъ. Онъ не трубилъ предъ собою, и не любилъ, чтобы и другіе объ немъ трубили. „Обо мнѣ чѣмъ меньше упоминается, тѣмъ мнѣ пріятнѣе“, не безъ отгѣнка благодушнаго юмора выразился онъ въ одномъ частномъ письмѣ. Всякія чествованія онъ рѣшительно отклонялъ, находя что „прославленіе живого преждевременно“⁴⁾. Всѣмъ извѣстно, что высокопр. Сергій никогда не снимался на фотографическихъ портретахъ; — и это дѣлалъ онъ также во избѣжаніе тщеславія и изъ чувства смиренія. Если и существуютъ фотографическія карточки

1) Даже въ пути, особенно во врем. такихъ длинныхъ переводовъ, какі между Москвою и Петербургомъ, онъ не оставлялъ чтенія святоотеческихъ твореній, которыя поэтому всегда имѣлъ при себѣ.

2) „Богословскій Вѣстникъ“, 1898 г., кн. 2, стр. 254.

3) „Церковныя Вѣдомости“, 1893 г., № 8-й.

4) „Херсонскія Епархіальныя Вѣдомости“, 1893 г., № 17.

покойнаго іерарха, то онѣ сняты были, съ него, безъ вѣдома его, моментально дѣйствующими аппаратами, на церковныхъ торжествахъ или процессіяхъ, въ которыхъ онъ участвовалъ. Кромѣ искренняго и нелицемѣрнаго смиренія, высокопр. митрополитъ Сергій отличался еще строгимъ воздержаніемъ. Постническая жизнь положила свой отпечатокъ на его лицо, блѣдное и худое, невольно вызывавшее на память образы древнихъ пустынниковъ и аскетовъ. Нельзя, наконецъ, не упомянуть объ его благотворительности, разумной и цѣлесообразной. Имъ сооружена на родинѣ, въ Тулѣ, церковь, двѣ приходскихъ школы и пріютъ для престарѣлыхъ лицъ духовнаго званія¹⁾. Послѣдніе дни своей жизни онъ озабоченъ былъ мыслию объ учрежденіи подобнаго же пріюта и въ Москвѣ. За нѣсколько часовъ до кончины онъ написалъ свое имя на актѣ, обеспечившемъ построеніе съ Москвѣ большого благотворительнаго учрежденія съ церковью во имя преподобнаго Сергія для неизлѣчимо больныхъ, не только изъ духовнаго званія, но и изъ свѣтскаго²⁾.

По поводу кончины митрополита Сергія, много было написано въ память его прекрасныхъ статей какъ въ духовной, такъ и въ свѣтской печати. По словамъ *Московскихъ Вѣдомостей*, „онъ былъ глубоко проникнутъ вѣрой въ вѣчную правду вѣчной православной Церкви, гдѣ ничего нельзя ни прибавить, ни убавить безъ искаженія цѣлой истины. Подобно митрополиту Филарету, онъ хранилъ церковность какъ святыню... Онъ охранялъ права Церкви съ осмотрительностью... Эту осмотрительность, эту обязательную зрѣлость и взвѣшенность всякаго рѣшенія не могли не уважать даже сами нетерпѣливые ревнители, склонные видѣть въ ней медленность. Владыка, духовно жившій тысячелѣтнею жизнію Церкви, глубоко сознавалъ, что исполненіе обязанностей достигается не торопливостью, не блескомъ кажущихся результатовъ, а соответственностью ихъ съ церковнымъ духомъ. Его-то онъ и поддерживалъ вездѣ: въ нравахъ, обычаяхъ, въ догматѣ, въ чинѣ обряда, ничего не разоряя, но все стараясь сохранить во вселенско-церковной чистотѣ и красотѣ. Его строгая „истовость“ какъ бы поддерживала ту внѣшнюю дисциплину, на которой воспитывается дисциплина истинно-христіанскаго духа“³⁾.

Священникъ Н. Миловскій.

1) „Церковныя Вѣдомости“, 1898 г., № 8.

2) Тамъ же.

3) „Московскія Вѣдомости“, 1898 г., № за 16 февраля.



ПАМЯТИ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО ПАЛЛАДІЯ, МИТРОПОЛИТА С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО.

5 декабря только что минувшаго 1898 г., послѣ продолжительной и тяжелой болѣзни, волею Божіею, преставился первенствующій членъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, митрополитъ С.-Петербургскій и Ладожскій, высокопреосвященный Палладій, на 72-мъ году жизни.

Въ чувствѣ глубокой скорби о тяжелой уtratѣ и незабвенной благодарности къ новопреставльшемуся благому дѣятелю Вѣры и Церкви долгомъ совѣсти поставляемъ сказать объ отечески-благоволительномъ отношеніи его къ начатому нами изданію духовнаго богословско-апологетическаго журнала. Еще въ началѣ истекшаго года, благословляя редактора на испрашиваемое имъ тогда у Святѣйшаго Синода изданіе журнала: *Вѣра и Церковь*, приснопамятный владыка сказалъ между прочимъ: „Радуюсь вашей готовности вступить за Вѣру и Церковь. Враговъ Церкви нынѣ такъ много не только за моремъ, но и у насъ. Еще больше колеблющихся и недоумѣвающихъ. Идите навстрѣчу этимъ духовнымъ нуждамъ съ Богомъ и стойте твердо за Церковь Божію — не за византійскую, болгарскую или русскую Церковь, какъ говорятъ нѣкоторые, а за вселенскую, которая одна на всемъ свѣтѣ. Съ своей стороны готовъ помогать дѣлу чѣмъ и какъ могу...“

Да пребудетъ же на нашемъ дѣлѣ преподанное почившимъ первосвященникомъ россійской Церкви архипастырское благословеніе его, и не забудемъ завѣта его! Архіерейство же его да помянетъ Господь Богъ во царствіи своемъ!...

БИБЛІОГРАФІЯ.

Цѣнность жизни. Олэ-Ляпрюнъ. Пер. съ франц. подъ редакц. проф. филос. въ М. Д. А. А. И. Введенскаго. Харьковъ 1898. Ц. 1 р. 50 к. (II+441 стр.).

Настоящая книга представляет собою 2-й выпускъ „Избранной бібліотеки современныхъ западныхъ мыслителей“, принятой проф. А. И. Введенскимъ подъ общимъ девизомъ „въ защиту идеаловъ разума“. Серія достойно начата была сочиненіемъ Э. Навиля: „Что такое философія“ (М. 1896). Издатель справедливо указывалъ на выдающіяся качества книги: широту и основательность постановки вопроса, возвышенность и благородство тона, ясность и опредѣленность изложенія, осторожность и методичность приѣмовъ, дѣлавшія ее особенно пригодной для начала изданія. Цѣнность книги Ляпрюна нисколько не меньше, и заставляетъ насъ отъ души привѣтствовать не только плодотворную мысль этого истинно просвѣтительнаго предпріятія, но и ея исполненіе. Какъ нельзя болѣе своевременно появленіе подобныхъ книгъ. Среди множества ученой макулатуры, спекулирующей просвѣщеніемъ, много горшей прежнихъ „Никольскихъ“ изданій и заставляющей усомниться въ правахъ разума, трезвые голоса въ защиту его идеаловъ необходимы. „Необходимо бороться — скажемъ словами Ляпрюна къ французскимъ юношамъ, „чтобы укрѣпить и защитить общество, расшатываемое столькими вредными влияніями“ (стр. 387). Основательной кажется намъ и мысль издателя о необходимости противодействовать разлагающему дѣйствию западныхъ ученій на наше общество — ознакомленіемъ русскихъ читателей съ *западными* же разборами и опроверженіями этихъ ученій. Если въ русской апологетикѣ читатель можетъ подозрѣвать умолчанія, сокрытія важныхъ доводовъ — чего въ дѣйствительности конечно нѣтъ, — то относительно западныхъ трудовъ, переводимыхъ цѣлкою,

такого недовѣрія онъ питать не будетъ. Лица, искренно желающія истины, въ современной интеллигенціи несомнѣнно есть, и вотъ ихъ-то сочиненія, подобныя труду Ляпрюна, могутъ заставить задуматься. Это замѣчательная книга.

Если философъ, который встарину, въ древности, стремился быть мудрецомъ, теперь долженъ быть имъ — долженъ учить жизни (въ смыслѣ разъясненія завѣта Христова), то надо сказать, что сравнительно мало такихъ философовъ, и тѣмъ цѣннѣе люди подобныя Ляпрюну. Читая его книгу, убѣждаешься, что для современнаго мыслителя, конечно *способнаго* къ самостоятельности мышленія, гораздо болѣе путей къ доказательству истинъ вѣры Христова ученія, чѣмъ къ ихъ опроверженію. Стоитъ только захотѣть. Такія книги доказываютъ съ очевидностію то, что а ргіогі думаетъ христіанинъ, что въ Богѣ, въ вѣрѣ сходятся всѣ нити нашей мысли, такъ же какъ и жизни. Если Богъ — источникъ нашего ума, духа, то въ Немъ и объясненіе всего. Всѣ умствованія, Его обходящія, безпочвенны и бессмысленны, т. е. безцѣльны, лишніи, бесплодны въ добромъ смыслѣ.

Есть поучительное сказаніе, что Пушкина и Вяземскаго, если не ошибаемся, во время ихъ бесѣды, вдругъ посѣтилъ неизвѣстный человѣкъ, который заведя рѣчь о вѣрѣ, въ немногихъ словахъ, неотразимыми доводами, опровергъ всѣ ихъ сомнѣнія и потомъ исчезъ... Напрасно ищутъ многіе подобного же собесѣдника. Однако нужно умѣть искать... Они есть. Есть искренно ищущіе истины философы — они приходятъ обыкновенно къ Богу: въ Немъ ихъ философія и получаетъ свой смыслъ и свою поучительность. Глубокой источникъ для разрѣшенія нашихъ недоумѣній о вѣрѣ, для пополненія релігіозныхъ свѣдѣній — представляютъ творенія отцевъ и учителей Церкви. Но это святыня, храмъ, въ который не всякій сразу призванъ войти. Путь, которымъ ничто не можетъ помѣшать идти человѣку, жаждущему просвѣщенія, — путь философіи. Опираясь на всѣ успѣхи, достигнутые доселѣ разными науками, — равно какъ и на ихъ недочеты, — и мышленіемъ вообще, мыслитель нашего времени можетъ, при желаніи, дѣлать дѣло Божіе, просвѣщать пребывающихъ во тьмѣ, указывать связующія звенья между фактами науки, жизни и Откровеніемъ.

Такихъ-то или подходящихъ къ нимъ — путеводителей, дающихъ разумное обоснованіе нашей вѣрѣ и ищеть распространять въ переводѣ редакция „Избранной библіотеки“, такъ хорошо знакомая съ состояніемъ современной европейской

мысли. И отрадное явленіе нашего времени и благое знаменіе наступающаго столѣтія, что они появляются все въ большемъ числѣ. Нравственными вопросами съ релігіознымъ оттѣнкомъ, говоритъ Ляпрюнъ въ главѣ о современныхъ мнѣніяхъ о жизни, заняты передовые философскіе умы. Онъ указываетъ на Секретана, на Блонделя, молодого философа. Особенно поучительно, что даже „строгая“ „безжалостная“ философія Ренувье, который нравственность признавалъ относительной, а вѣру называлъ „умственнымъ головокруженіемъ“, пришелъ къ вопросу о „спасеніи личности“ и признанію „грѣха, живущаго въ духѣ и тѣлѣ человѣческомъ“ (стр. 32).

Оле-Ляпрюнъ, профессоръ Высшей нормальной школы въ Парижѣ, авторъ ряда цѣнныхъ сочиненій, изъ коихъ два: „Философія Мальбранша“ (2 т. 1870) и „О нравственной достовѣрности“ (1880. 2 изд. 1892), увѣнчаны Академіей. Между послѣднимъ произведеніемъ и нравственной философіей нашей книги — тѣсная связь. Книга „О нравственной достовѣрности“ посвящена извѣстному Каро, котораго Ляпрюнъ признаетъ себя ученикомъ. Вотъ что онъ сообщаетъ о вліяніяхъ, воздѣйствовавшихъ на его теорію нравственнаго доказательства. Побужденіе дала статья Каро о Жюфруа, содержавшая тонкія замѣчанія о „доказательствѣ, приличномъ нравственнымъ вещамъ“. Въ 1868 г. въ знаменитомъ „Докладѣ“ М. Равессона „О философіи въ 19 столѣтіи“ его поразили указанія на значеніе воли тамъ, гдѣ ея обыкновенно не предполагали, а особенно выраженіе автора, „что для философіи не достаточно мысли, что ей нужно всю душу и что, если въ душѣ можно различать части, ей въ особенности и прежде всего нужно ту часть, которая представляется главнѣйшей и наилучшей“. Дальнѣйшіе труды, имѣвшіе значеніе для его работы, были, — Ньюмана (подъ страннымъ заглавіемъ „Опытъ грамматики согласія“. Лонд. 2 изд. 1870), Ипполита де-Коссоль „Сомнѣніе“ (1867) и Каро „Задачи соціальной нравственности“ (1876). (Предисл.)

Есть три порядка, три рода величинъ: то, что поражаетъ чувства: блескъ матеріальныхъ величій; то, что „видимо не тѣлесными, а духовными очами“: наука; ея открытія; и то, что „видимо“ — и этого достаточно — Богомъ“: добрыя дѣла. Послѣдній порядокъ, нравственный, самый цѣнный. „Лейбницъ сказалъ: „одинъ духъ стоитъ цѣлаго міра, потому что духъ познаетъ міръ и управляется въ немъ по образу Бога“. Паскаль говоритъ больше: „всѣ тѣла, небосводъ, звѣзды, земля и ея царства не стоятъ малѣйшаго изъ ду-

ховъ; ибо онъ познаетъ все это, и себя; а тѣла — ничего“. Но на этомъ Паскаль не остановился: открывъ порядокъ высшій — вещей нравственныхъ, и затѣмъ идя прямо къ сверхъестественному, христіанскому, — къ милосердію, мудрости, святости, онъ восклицалъ: „всѣ тѣла вмѣстѣ, и всѣ души вмѣстѣ, и всѣ ихъ произведенія, не стоятъ малѣйшаго движенія милосердія; это — порядка безконечно болѣе возвышеннаго“. Кадтъ въ свою очередь говоритъ: „видѣ неисчислимаго множества міровъ почти уничтожаетъ мое значеніе, насколько я разсматриваю себя, какъ созданіе животное... Но нравственный законъ безконечно возвышаетъ мою цѣнность какъ мыслящаго существа — черезъ мою личность, въ которой онъ открываетъ мнѣ жизнь, не зависимую отъ животности и даже отъ всего чувственнаго міра“.

Честь человѣка — вполне добровольно и искренно повиноваться этому нравственному закону (р. 1, 2). Разсматривая достовѣрность нравственныхъ истинъ, вытекающихъ изъ закона совѣсти, Ляпрюнь доказываетъ, что эта достовѣрность другая, чѣмъ, напр., въ истинахъ математики, но не менѣе законна: „мы не только не менѣе увѣрены въ нравственныхъ истинахъ, но, если возможно, даже болѣе, по крайней мѣрѣ лучше (р. 20). Нравственная истина требуетъ для увѣренности въ себя нравственнаго участія личности, движенія къ себѣ навстрѣчу-напряженія воли. Нравственная цѣнность личности сама са, бой вытекаетъ изъ такого хода мыслей. Естественно, что на этой почвѣ Ляпрюнь и жизни придалъ высокую цѣнность, именно нравственную. Настоящее сочиненіе его вышло въ 1894 г. Въ предисловіи онъ говоритъ: „Что думать о жизни и какъ къ ней относиться? Вотъ уже нѣсколько лѣтъ, какъ я поставилъ этотъ двойной вопросъ передъ аудиторіей молодыхъ людей, и весь мой курсъ 1887—1888 гг. въ Нормальной школѣ былъ попыткой отвѣтить на него“. Предпринявъ въ этой книгѣ вновь разработку этого вопроса, онъ хотѣлъ убѣдить и другихъ, что жизнь имѣетъ особенную цѣнность, „если сумѣть понять, для чего она намъ дана, и что мы можемъ и должны изъ нея сдѣлать“.

Читать эту книгу — наслажденіе. Ясность и доступность изложенія, кое-гдѣ изнемогающаго правда подъ обиліемъ мыслей; мастерство, съ какимъ авторъ при посредствѣ всѣмъ извѣстныхъ фактовъ и соображеній постепенно ведетъ читателя отъ одной важной истины къ другой; жизненность, многосторонность изображенія современныхъ взглядовъ и нравственныхъ явленій — вотъ ея особенно замѣтныя достоинства.

По множеству затронутыхъ вопросовъ — это цѣлая нравственная энциклопедія. Кто возьметъ ее съ цѣлью найти логически-убѣдительный и христіански-правильный отвѣтъ на свои сомнѣнія о долгѣ, счастіи, дѣлѣ жизни и т. п., не будетъ обманутъ. Не находя возможнымъ представить (по недостатку мѣста) полное изложеніе мыслей автора, мы хотѣли бы, въ дальнѣйшемъ лишь дать нѣкоторое понятіе о богатствѣ содержанія книги и вмѣстѣ подкрѣпить нѣкоторыми доводами высказанное выше.

Сочиненіе раздѣлено на главы: всѣхъ главъ XXX. Первая говоритъ о томъ, „что такое жизнь“. „Жизнь — это что-то находящееся во мнѣ, мое и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто, постоянно отъ меня ускользящее, такъ какъ тайна ея отъ меня сокрыта и я сознаю, что она не отъ меня и не въ моей власти“. Какой трудный предметъ для мысли, желаній и заботъ, какая загадка! У меня самыя противорѣчивыя сужденія о жизни: я ее то цѣню, то презираю; то стараюсь сохранить, то расточаю всячески. Въ сущности это то слово, которое выражаетъ всѣ мои стремленія, надежды и радости. Недовольство ею, случайное, собственно — недовольство ея неполнотою, несовершенствомъ. Я стремлюсь къ жизни, люблю ее; вижу разнообразіе ея формъ, вижу связь и порядокъ между ними. Органическая жизнь, повидимому, основа всего; но жизнь интеллектуальная и нравственная выше, и настолько, что ради нея нужно бываетъ отказаться отъ жизни физической! Какъ это странно! Жизнь мы знаемъ лучше всего, и въ то же время все въ ней рождаетъ вопросъ. Что о ней думать, чего она требуетъ? — Однако, несмотря на трудность задачи, не слѣдуетъ отказываться думать — только надо размышлять *больше и лучше*. Чтобы понять вещь, надо усиліе, вниманіе, надо удалить все побочное, чуждое вопросу — тогда является свѣтъ. Если идея ясна и проста, — то она богата и плодотворна: задача и награда мысли — раскрыть и показать заключенныя въ ней сокровища. Ляпрюнъ уже здѣсь дѣлаетъ важное замѣчаніе, которое разъясняется дальше, что его чисто „умозрительный трудъ“ можетъ имѣть практическія послѣдствія, которыя требуютъ *искренности* мысли. „Если окажется, говоритъ онъ, что извѣстная истина на практикѣ приводитъ къ такимъ слѣдствіямъ, которыя стоятъ въ противорѣчій съ человѣческими страстями, то это не будетъ служить для меня разумнымъ основаніемъ колебаться передъ этою истиной, отрицать ее, или хотя бы просто смягчать“.

Опредѣляя во 2-й главѣ „данныя и методъ“ изслѣдованія, онъ

принимаетъ мѣры къ тому, чтобы его первое утверженіе, исходный пунктъ, не предполагало никакого другого, было безспорнымъ началомъ изслѣдованія. Надо замѣтить, что постоянныя разъясненія своего хода мыслей, указаніе затрудненій, возможныхъ возраженій не мало способствуютъ читателю слѣдить за изслѣдованіемъ, принимать въ немъ близкое участіе. Такая опора изслѣдованія — положительные факты и мысль съ ея требованіями. Я не могу думать какъ хочу — по капризу.

Итакъ есть требованія мысли. Положенія, добытыя разборомъ фактовъ по этимъ требованіямъ, будутъ неоспоримы. Есть и факты. Несомнѣнный фактъ прежде всего то, что изъ своей жизни я могу, въ нѣкоторомъ смыслѣ, сдѣлать все, что угодно. Иначе, если бы я не могъ по своему распорядиться жизнью, и всякій вопросъ о ея употребленіи былъ бы празднымъ. Другой не менѣе безспорный фактъ, что я иногда и не могу сдѣлать изъ жизни, что хочу — такъ какъ мнѣ встрѣчаются препятствія. Есть и еще соображеніе: если бы употребленіе жизни такъ или иначе было *безразлично*, то опять-таки вопросъ о смыслѣ жизни былъ бы совершенно лишнимъ. Этотъ двойной безспорный фактъ является общимъ пунктомъ для начала разсужденій съ кѣмъ бы то ни было, ибо чтобы разсуждать, необходимо, чтобы до разсужденій обѣ стороны хоть что-нибудь понимали одинаково. Дальнѣйшимъ даннымъ является общераспространенное мнѣніе о *человѣкѣ*, какъ о чемъ-то высокомъ, и о томъ, что ему свойственно. Это мнѣніе, которое онъ называетъ „требованіемъ *человѣческаго разума*, стоящаго лицомъ къ лицу съ фактомъ жизни“, широко раскрывается въ дальнѣйшемъ.

Порядокъ изслѣдованія вытекаетъ изъ первой идеи жизни, внушаемой самымъ вопросомъ. Что въ жизни много такого, отъ чего я завишу и много такого, что отъ меня зависитъ, возбуждаетъ серіозное понятіе о ней. То же даетъ и идея *человѣка*, являющагося съ характеромъ величія. Разсмотрѣніе того, серьезна ли жизнь, рекомендуется наконецъ и распространенностью въ наше время взгляда, что она есть „глупая и глупая шутка“. Разбору „современныхъ мнѣній“ о жизни Ляпрюнъ и посвящаетъ 3-ю главу. Не лишена интереса та осторожность, съ которой приходится подвигаться философу, чтобы подойти къ тому началу жизни, которое у современныхъ направленій не въ почетѣ. Есть слово, говорить онъ, котораго не скажутъ ни позитивизмъ, ни пессимизмъ и т. п. „Это слово устарѣлое, вышедшее изъ моды, отжившее,

пожалуй даже странно звучащее для современнаго уха: только нѣкоторые мыслители его еще произносятъ... Слово это — „зависимость“. Существуютъ умы, которые признають, что человѣческая жизнь непонятна и что въ ней нѣтъ надлежащаго направленія, если не допустить зависимости человѣка въ отношеніи къ нравственному закону“. „Нѣкоторые рѣшаются и на большее“, говоря, что „то, что въ концѣ концовъ объясняетъ жизнь и регулируетъ ее, есть идея зависимости человѣка и именно — зависимости отъ Бога“.

4-я глава выясняетъ „серіозность жизни“ путемъ опроверженія точки зрѣнія „дилетантизма“. Понятіе „дилетантизма“ требовало бы нѣкотораго поясненія. Съ этой точки зрѣнія жизнь — спектакль, главное — понимать ее, и наслаждаться тѣмъ, что видишь и понимаешь. Разборъ Ляпрюна дѣйствительно выясняетъ несостоятельность такого легкаго пониманія жизни, и ея серіозность. Прежде всего такое отношеніе знатока доступно лишь избраннымъ, непримѣнимо ко всемъ людямъ, затѣмъ всякому приходится переживать и тяжелыя минуты, жизнь — борьба, наконецъ „дилетантизмъ“ узаконяетъ болѣзненное состояніе — такъ какъ преобладаніе созерцанія нарушаетъ гармонію силъ и разрушаетъ человѣка, парализуя всякую энергію воли. „Чтобы дѣйствительно жить, надо прежде всего взглянуть на жизнь именно съ серіозной стороны“.

Слѣдующія главы представляютъ сильнѣйшія части книги. Его истолкованіе всемъ извѣстныхъ, но не всемъ ясныхъ „законовъ жизни“ (гл. 5) открываетъ въ нихъ поразительную аналогію съ христіанскимъ ученіемъ о жертвѣ, живой символъ христіанства. Несомнѣнно, что у растеній жизнь слагается изъ двухъ отправленій: питанія и воспроизведенія. У животныхъ есть еще нѣчто большее. Первое, что характеризуетъ жизнь — это питаніе. Мы замѣчаемъ, что жизнь поддерживаемая питаніемъ, въ то же время постоянно *расходуется*. Даже чтобы приобрѣтать, необходимо расходовать. Необходимая трава происходитъ впервыхъ, при искашн пищи, во-вторыхъ, при принятіи ея, въ третьихъ, при ея усвоеніи. Итакъ жизнь поддерживается лишь для того, чтобы тратиться. Живое существо работаетъ, — тѣмъ больше, чѣмъ жизнь его богаче. Бываетъ отдыхъ, но непрерывный покой былъ бы смертью. Активность, движеніе, перемѣщеніе — перенесеніе собственной жизни въ то, что внѣ, вотъ признаки жизни. „Но этого мало. Существо, достигшее завершения и полноты своего бытія, само производитъ. — Воспроизведеніе есть какъ бы слѣдствіе и до-

полненіе питанія. Физиологически питаніе и произрожденіе на-ходятся въ связи: послѣднее служить продолженіемъ перваго. Станемъ же смотрѣть со вниманіемъ, удивленіемъ и благоговѣ-ніемъ на этотъ великій жизненный законъ! Существо живое получаетъ, но лишь для того, чтобы отдавать... Именно въ этомъ-то и состоитъ жизнь: плодоношеніе есть необходи-мое проявленіе жизни“. Итакъ, въ жизни вездѣ активность, нѣтъ инерціи, — нѣтъ „полной замкнутости въ себѣ и для себя, чистой самозаклученности и исключительнаго обращенія на себя“. „Почему бы, спрашиваетъ авторъ, exseritis exci-riendis, этому закону не быть закономъ жизни вообще?“

Не превосхищая дальнѣйшаго развитія, онъ дѣлаетъ предва-рительную провѣрку найденнаго закона въ другихъ областяхъ. Для разума необходимо получать данныя, факты. Разумъ воспринимаетъ, но вмѣстѣ самодѣятеленъ: пассивное восприя-тіе невозможно. Возможенъ ли для разума покой? Нѣтъ, не-обходимо постоянное обновленіе: мы не удовлетворяемся своими мыслями. Нужно постоянно какъ бы выступать изъ себя, отрѣшаться отъ своихъ же мыслей и ихъ формы — все старѣеть, а застои — смерть для разума. Но, выступая изъ себя, необходимо обратиться къ другому. Ясная и силь-ная мысль съ одной стороны стремится найти себѣ выра-женіе, а съ другой — имѣетъ потребность сообщаться другимъ. Серіозное убѣжденіе не выноситъ замкнутости. Умъ хочетъ стать свѣтомъ для другихъ умовъ. Наука также не терпитъ застою, также всегда находится въ начинаніи, также стре-мится сообщаться. Въ истинномъ искусствѣ тѣ же законы. Оно творитъ, даетъ бытіе тому, чего не было, художникъ воспринимаетъ лишь для того, чтобы возвратитъ полученное въ формѣ, преобразованной его гениемъ. „Въ немъ про-являются въ высшей степени благородное свойство жизни, щедрость, соединенная съ плодовитостью“.

Основнымъ закономъ оказывается невозможность существо-вать при общей вялости и застоѣ, при полной изолирован-ности и эгоизмѣ. Истиннѣе общительности сильнѣе, чѣмъ кажется. У каждаго есть потребность быть полезнымъ дру-гому. Безъ этого великодушія, заставляющаго отдавать часть своей жизни, эта жизнь, не расходуясь, вянетъ и блекнетъ, какъ источникъ, перестающій течь. Нѣтъ человѣка, кото-рому въ жизни нечего было бы *дѣлать*, нечего давать. „Спо-собность давать есть нѣчто чудное, превосходное, выражающее самую сущность жизни!“

Итакъ жизнь серіозна (гл. 6). Она — дѣятельность, не празд-

никъ, не веселье; у каждаго свое дѣло. Что это за дѣло? Разсматривая различныя дѣятельности, разныхъ дѣятелей, энергичныхъ, полезныхъ, великихъ, Ляпрюнъ колеблется сказать, совершили ли они дѣйствительно дѣло *человѣка*. А совершить его — значить: 1) сознательно поступать какъ слѣдуетъ *человѣку*, а не животному; 2) быть самимъ собою (всякая сильная жизнь — сосредоточенная, рѣзко индивидуальная, вполне развитая); 3) выступать изъ себя — жизнь обильная — производительна и плодovitа; 4) наконецъ — слѣдаться для другого источникомъ блага, жизни и бытія. Слѣдуетъ прекрасное изображеніе *человѣка* въ собственномъ смыслѣ слова (стр. 69).

Глава 7 разсматриваетъ ближе эту „идею человѣка“, именно слѣдующія, заключенныя въ ней утвержденія: челоѣкъ выше животнаго; одни изъ человѣческихъ свойствъ выше другихъ; одна форма человѣческаго существованія лучше другой; или другими словами: что свойственно челоѣку и что не свойственно; что свойственно болѣе, что менѣе; что его достойно и что нѣтъ. — Вещь можетъ быть лучше другой не только въ отношенія пользы или удовольствія, но и по существу, по благородству, превосходству. Таково безспорное превосходство челоѣка надъ животнымъ. Зная это превосходство, зная, что именно для челоѣка лучше, я имѣю *идею челоѣка*. Она предвидитъ возраженіе, что она — продуктъ культуры, и отвѣчаетъ такъ. Конечно, но, во-1-хъ, среди всевозможныхъ измѣненій въ условіяхъ человѣческой жизни вездѣ есть нѣкоторые постоянные элементы, во-2-хъ, способность составлять идею человѣческой природы весьма значительна и заслуживаетъ особаго вниманія. Вездѣ гдѣ есть люди, хоть сколько-нибудь заслуживающіе этого названія, есть идея челоѣка *лучшаго* и *худшаго*. Этотъ идеальнѣй челоѣкъ является съ двумя, тремя чертами, которыя вездѣ и всегда одинаковы и составляютъ предметъ удивленія, даже благоговѣнія. Въ расахъ, низко стоящихъ, если и есть еще что достойное вниманія, челоѣкъ благороднѣй — то это *сильнѣйшій* и *великодушнѣйшій* челоѣкъ: *сильнѣйшій*, т.-е. умѣющій *быть собою*, защититься, одержать верхъ; *великодушнѣйшій*, т.-е. умѣющій *выступать* изъ себя, отрѣшаться отъ себя, чтобы спасти другихъ. Можно прослѣдить эти двѣ черты, въ соответствующихъ измѣненіяхъ, у всѣхъ племенъ и народовъ, во всѣхъ культурахъ и эпохахъ до нашего времени. Эта *устойчивость*, по словамъ Тэна, говорить о ихъ *важности*. Особенно замѣчательнѣй фактъ, что челоѣкъ, во всѣ эпохи, при всякой культурѣ, начиная *думать*, образуетъ идею о природѣ челоѣческой.

Эта идея — идеаль чловѣка; она заключаетъ въ себѣ не просто свойства, условія его бытія, но и требованія того, чѣмъ онъ долженъ быть, чтобы существовать, въ полномъ смыслѣ слова, хорошо и достойно. Различіе *просто* существованія и существованія *достойнаго* — элементарное, постоянное. Идея эта идетъ дальше опыта, слѣдовательно не вытекаетъ изъ него. Мысль эта хорошо разъясняется авторомъ, приходящимъ къ заключенію, что безъ идеи чловѣка необъяснимы были бы самыя элементарныя сужденія о цѣнности жизни. „Практическое значеніе идеи чловѣка“ (гл. 8) — то, что она въ извѣстномъ смыслѣ создаетъ чловѣка, движетъ впередъ и чловѣка и чловѣчество. Хорошо здѣсь изображеніе нравственнаго вліянія достоинства, красоты жизни (стр. 90).

Слѣдующая глава (9) „Наука и жизнь“ составляетъ переходъ къ исходному пункту изслѣдованій — „нравственной обязанности“ и обсуждаетъ вопросъ, можно ли удовлетвориться міровоззрѣніемъ науки, признающей чловѣка лишь частью природы, ожидающей отъ себя преобразования міра, дающей долю въ истинной жизни лишь немногимъ избраннымъ, мудрецамъ, ученымъ. Онъ находитъ, что золотого вѣка отъ науки ждать трудно, ибо страсти, чувства и т. п. ей не подчиняются, что теорія эта — для немногихъ, и потому не годится для всѣхъ, что факты не уполномочиваютъ утверждать, будто у чловѣка нѣтъ собственнаго закона, и утверждаетъ, что идея чловѣка можетъ ввести въ новую и высшую область. Это область нравственной обязанности. Разумъ упрекаетъ меня въ лѣности. Чтѣ это значить? Слѣдуетъ нѣчто сдѣлать; меня не заставляютъ насильно; но если не сдѣлаю, я неправъ. Это — *обязанность*. „Ты можешь сдѣлать иначе, но ты *долженъ* сдѣлать такъ“ — это *огромная* новость, въ сравненіи со всѣмъ предыдущимъ. Несмотря на всю пылкость, я могу быть остановленъ въ порывѣ: чѣмъ? Идею. Ради идеи чловѣка совершеннаго, постоянно надо жертвовать то тѣмъ, то другимъ, а иногда и жизнью.

Этотъ фактъ даетъ жизни особую важность. Она — *долгъ* быть чловѣкомъ въ лучшемъ смыслѣ. Если долгъ доступенъ всѣмъ, то и достойная жизнь уже не привилегія немногихъ, жизнь получаетъ серіозность, смыслъ. Здѣсь же разгадка и прочихъ вопросовъ о жизни. Но наука можетъ предъявить требованіе считать и *долгъ* продуктомъ эволюціи. Ляпрюнъ (гл. 11) основательно разбираетъ, чего въ данномъ случаѣ можетъ требовать научность, и приходитъ къ заключенію, что эволюція могла бы дать въ результатъ что-либо

истинно нравственное лишь тогда, если бы въ началѣ процесса, въ зародышѣ уже было дано что-нибудь истинно нравственное. Какъ на аналогію обязанности онъ указываетъ мыслителю, ищущему ея объясненія, на необходимыя условія мысли — искренность, серіозность, прямоту, безъ которыхъ нельзя обойтись. „Итакъ, очевидно существуетъ нѣчто, что должно быть“. Это положительный фактъ совершенно другого порядка, чѣмъ всѣ остальные. Онъ не сводимъ ни къ какому другому, недоступенъ обыкновенному анализу и потому вполне научно, не насилуя его, признать его *трансцендентнымъ*.

Въ 12-й главѣ хорошо разбирается новѣйшая попытка Гюйо установить мораль безъ обязанности. Удивительно, замѣтимъ мы, что защитники подобной морали не видятъ, что у нихъ нѣтъ почвы, нѣтъ логичности, что безъ заимствуемыхъ у противной теоріи „мистическихъ“ доводовъ ихъ постройка валится. Ляпрюнъ признаетъ за глубокую — мысль Гюйо, что жизнь и обязанность одно. Эта мысль даетъ его теоріи блескъ и видъ силы. Ляпрюнъ самъ такъ думаетъ. Глубокая гармонія между жизнью и обязанностью. Растеніе умираетъ, принеся плодъ — образъ удивительной плодотворности жертвы. Но дѣло въ томъ, что это вѣрно только съ противной автономистамъ точки зрѣнія. Если долгъ есть выраженіе жизни, то только подъ условіемъ разсматривать природу съ извѣстной точки зрѣнія — именно „не той, на которой стоитъ эта теорія, сводящая обязанность на естественное слѣдствіе жизни и тѣмъ самымъ ее разрушающая. Ея нѣтъ, если иллюзія все, что выходитъ за предѣлы физическаго, природнаго. Когда Гюйо говоритъ объ истинной жизни, высотѣ идеала, красотѣ цѣли, внушающей мужество, возвышенности воли, или о низкомъ паденіи того, кто совершилъ бы подлость съ полнѣйшимъ равнодушіемъ — то это дѣлаетъ честь ему лично, — но отнюдь не вытекаетъ изъ его теоріи, которая измѣряетъ лишь количество, интенсивность (напряженіе) жизни, но не чувствительна къ ея качеству.

Замѣчательно то, что говорится дальше о дѣйствии нравственнаго закона. Съ признаніемъ его я вступаю въ міръ высшій, невидимый, дѣлаюсь жителемъ особаго царства, гдѣ владыка — не инстинктъ и не сила. Это городъ умовъ или духовъ, говоря языкомъ Лейбница. Въ такихъ выраженіяхъ хотятъ видѣть метафору, слово, взятое изъ соціальной и политической области. Л. возражаетъ противъ этого, доказывая, что царство духовъ не списокъ, а образецъ союзовъ политическихъ и соціальныхъ. — Чтобы сохранить нравственность,

необходимо признавать различіе между тѣмъ, что *есть*, и тѣмъ, что *должно быть*. Подмѣна моральнаго тѣмъ, что не заключаетъ въ себѣ ничего моральнаго, не замѣняетъ, а разрушаетъ мораль.

Въ главѣ 13-й передъ нами дѣйствительно открывается, какъ общаетъ авторъ, цѣлый „нравственный міръ“, рядъ возвышенныхъ истинъ и глубокихъ мыслей. Мы уже давно перестали идти въ уровень съ широкимъ шагомъ философа и пытаемся отиѣтити лишь кое-что, болѣе яркое. Обязанность — подчиненіе, но не унижаетъ меня, а возвышаетъ, ибо это подчиненіе лучшему. Законамъ природы, событіямъ челоуѣкъ подчиненъ грубо, безъ возможности сопротивленія. Нравственный законъ требуетъ не только полнаго, и свободнаго подчиненія, котораго достоинъ по своему совершенству, но и внутренняго одобренія. Превосходно описывается затѣмъ дѣйствіе этого закона (стр. 144 сл.). Исслѣдованіе нравственнаго закона, съ разныхъ сторонъ приводитъ автора все къ одной высотѣ — Божеству. Я живое существо. Кто же можетъ мнѣ предписывать? Идея, которая менѣе жива, чѣмъ я? Нѣтъ, это должна быть сама истина. Я духъ, но даже въ идеалѣ моя природа не наилучшая. Лучше, самое лучшее — Духъ, которому не нужно искать ничего внѣ себя, отъ котораго все исходить, верховное благо. Полная, совершенная Жизнь влечетъ къ себѣ жизнь несовершенную. Съ этой точки зрѣнія все идетъ къ жизни. Даже жертва. Смерть, всѣ виды отреченія — лишь средства къ жизни. Жить — значить тратить силы, умирать, а умирать — значить жить. Такъ въ природѣ. И выше законъ одинъ. Оставить эгоизмъ — значить жить.

Допытываясь, *хороша* жизнь или *дурна*, Ляпрюнъ вѣрными шагами идетъ отъ одной истины къ другой, подробно раскрывая встрѣчныя мысли, указывая и устраняя возникающія затрудненія, не отступая передъ труднѣйшими проблемами. Жизнь цѣнна — но, храня уваженіе къ нравственному закону и вѣру въ добро, нельзя не видѣть и бездны зла, котораго философы не достаточно видятъ глубину и реальность. „Бѣдствія жизни“ (14 гл.) велики. Но самое большее — нарушение нравственнаго закона. Воля возстаетъ на законъ, на добро, на Бога, желаетъ, чтобы то, что есть и достойно существованія, — чтобы этого не было, со всей энергіей работаетъ для этого. Вотъ зло — по преимуществу; это уже не заблужденіе, не несчастіе, это — преступленіе, *грѣхъ*. А сколько еще нравственныхъ несовершенствъ. Уныніе охватываетъ, жизнь начинаетъ казаться дурною. Но въ этомъ мракѣ видны и просвѣты.

Философъ (гл. 15) смѣло разрушаетъ предрасудки. Принято думать, что признавать тайну не научно: онъ показываетъ, что это научно. „Признавать тайну значить уметь различать между свѣтомъ и тѣнью; твердо придерживаться извѣстнаго“. Въ бѣдственности людей есть тайна, которая должна однако имѣть смыслъ. Страданіе создаетъ, воспитываетъ человѣка; оно же возбуждаетъ благодѣтельное состраданіе. Но въ общемъ жизнь — трудъ, скорбь.

Послѣдовательность, строгость метода Л. позволяетъ ему, установивъ однажды первенство нравственнаго закона, и пользоваться имъ во всѣхъ дальнѣйшихъ завоеваніяхъ своей мысли. Такъ оптимизмъ (гл. 16), сулящій съ успѣхами науки золотой вѣкъ человѣчеству, но не признающій цѣнности нравственныхъ отношеній, отстраняется двумя словами: во-1-хъ, это въ сущности отчаянный пессимизмъ — люди для него не что иное какъ колеса, механическія пружины; во-2-хъ, „счастье человѣка не зависитъ отъ науки, такъ какъ чело-вѣкъ прежде всего есть существо нравственное“. Сколько сказано этими немногими словами! Нравственность же за-ставляетъ его отвергнуть и позитивистскій пессимизмъ, по которому въ жизни господствуетъ борьба, естественный подборъ, эволюція — безъ всякихъ нравственныхъ понятій.

Виды на безсмертіе въ изслѣдованіи открываются постепенно. Такъ въ этой главѣ (16) Л. говорить. Жизнь хороша, если она преданность долгу, добру, но затѣмъ? Преданность добру — есть преданность вѣчному. Въ жизнь истинно нравственную какъ бы входятъ вѣчныя начала: они оставляютъ на ней слѣдъ, совершенно преобразуютъ ее. Останутся ли безпредметными ожиданія, возбуждаемая такою жизнью? Любилъ ли я до самопожертвованія, до смерти то, что не *преходитъ*, чтобы *прейти* навсегда самому? Хороша ли жизнь, если, достигнувъ въ смертныхъ предѣлахъ вѣчнаго, она не продлится еще далѣе, чтобы надежнымъ образомъ овладѣть имъ и въ немъ успокоиться? — Замѣчательна глава 17-я: „Благо и счастье“. Выводъ тотъ, что въ нашемъ мірѣ Благо — есть цѣль существованія. „Зло реально, но оно предполагаетъ Благо. Если бы не было Блага, то что же такое было бы тогда зло? Благо есть первое по понятію и первое по бытію“. Благо — цѣль жизни человѣка, не только само по себѣ, но и потому, что и желательно для человѣка, и достижимо. Въ „новыхъ затрудненіяхъ“ (гл. 18) опровергается теорія Ренана, признающая прогрессъ добра въ цѣломъ чело-вѣчествѣ, не придавая значенія индивидуумамъ. По этой теоріи природа

какимъ-то обманомъ ведетъ насъ къ добру. Отрицая существо нравственное и нравственную природу, что же она получаетъ? — „вселенная, природа — все это очень красивыя слова. Но одушевлять ихъ, олицетворять, обожествлять — это значить обманывать самого себя и въ сущности просто ничего не сказать, хотя и кажется, будто сказано многое“.

Въ 19-й главѣ „смыслъ настоящей жизни“ по свидѣтельству нравственнаго опыта исчерпывается нравственнымъ воспитаніемъ; борьбой или испытаніемъ; участіемъ въ нравственной солидарности и обществѣ духовъ. Внутренній опытъ говоритъ, что жизнь недостаточно объясняется сама изъ себя, что она хороша, лишь какъ приготовленіе къ чему-то лучшему. Особенная „цѣнность нравственной личности“ (гл. 20) — есть предположеніе всего изслѣдованія. Она ведетъ къ тому же заключенію, что настоящей жизни для ея раскрытія недостаточно. „Какой былъ бы смыслъ, если бы я, существо разумное и нравственное, началъ познавать и любить вѣчное, пересталъ это дѣлать, тогда какъ само оно не перестало существовать?“ Все нравственное заложено во мнѣ навѣки. „Цѣнность настоящей жизни“ (гл. 21) для насъ опредѣляется тѣмъ, что мы не можемъ въ ней открыть и сами внести въ нее *отблескъ невидимаго* и вѣчнаго, *приближая* міръ къ Богу: налагается рядъ любопытныхъ мыслей...

Но признавать цѣнность жизни еще не значить забывать о самоотреченіи. Отреченіе — законъ настоящей жизни, которая *не есть жизнь полная*. Чтобы расшириться, она должна самоограничиться — а расшириться для нея „значить не что иное, какъ выступить изъ самой себя, превзойти самоё себя“ (гл. 22).

Въ 23-й главѣ, наконецъ, философъ даетъ категорическій отвѣтъ, хороша ли жизнь. Когда послѣ долгаго и терпѣливаго пути рука объ руку, читатель здѣсь какъ будто вдругъ входитъ съ нимъ на высоту, и передъ нимъ открываются широкія перспективы во всѣ стороны на красоты жизни, онъ испытываетъ трогательное умиленіе. Жизнь хороша, говоритъ авторъ. Жизнь хороша, ибо ею управляетъ благой законъ; хороша, потому что приготовляетъ наше существо къ будущей истинной жизни; потому что ведетъ въ „градъ духовъ“; хороша и какъ символъ будущей жизни. Съ этой точки зрѣнія — *стѣни* и *образа* будущаго, все хорошо въ ней, и радости, и страданія, и даже смерть. Настоящая жизнь хороша, потому что, находясь подъ управленіемъ лучшаго Господина, мы въ ней трудимся не напрасно для будущаго, и вмѣстѣ увеличиваемъ сумму добра въ настоящей жизни, гдѣ не про-

падаетъ и наименьшее благодѣяніе. Жизнь хороша, потому что основана на разумной вѣрѣ въ превосходство Блага.

Является и еще возраженіе: „человѣческая слабость“ (24 гл.), которое разрѣшается съ тѣмъ же мастерствомъ. Хорошо выясняются здѣсь условія силы и слабости воли. Вотъ замѣчательное мѣсто о естественной молитвѣ. Чтобы получить силу хотѣть, уже серьезно думать о долгѣ полезно. Явится сознание слабости, смиреніе — которое есть уже призываніе, молитва. А кто же смотритъ на нравственный идеалъ, не ожидая отъ него укрѣпленія силъ? „Смотрѣть на идеалъ глубокимъ, долгимъ и проникающимъ взоромъ значитъ какъ бы притягивать его къ себѣ и проникаться имъ... Всякая созерцаемая нами идея, которую мы хотимъ перевести и воплотить въ свои акты, дѣйствуетъ на нашу волю, увеличиваетъ ея силу и укрѣпляетъ. Вотъ почему въ этомъ созерцаніи идеи или идеала выражается какъ бы наша естественная молитва, съ которою мы обращаемся къ истинѣ и добру“ (стр. 293). Слѣдуютъ главы о Любви, Религии, Христіанствѣ. Говоря о христіанствѣ, Ляпрюнъ признаетъ, что оно освѣщало ему путь изслѣдованія, что далеко не все сказанное сказано имъ отъ себя, и хотя рѣшеніе добыто филозофскимъ путемъ, „но разумъ предоставленный самъ себѣ, не былъ бы въ состояніи его найти“. Разбирая „форму жизни“ (гл. 28), философъ касается двухъ противоположностей, уединенія, аскетизма и спасенія среди міра и признаетъ оба пути одинаково истинными и прекрасными, одинаково законными.

29-я глава „Задача настоящаго и ближайшаго будущаго“ содержитъ проникнутыя истинной мудростью наставленія молодому поколѣнію. Вотъ нѣкоторыя изъ нихъ. Безцвѣтная, вялая жизнь, когда вокругъ столько дѣла, зло. Надо работать, „быть соратникомъ Богу“ (I Коринѣ. 3. 9). Надо имѣть мужество принадлежать къ *меньшинству*. Надо разбираться въ царствующей путаницѣ понятій, пытаться овладѣть „свѣтлыми и плодотворными идеями, безъ которыхъ умъ становится недѣлятельнымъ и даже сами знанія лишь увеличиваютъ рознь и несогласіе между людьми“. Христіанство оживаетъ. Примирится ли съ нимъ наука? Во всякомъ случаѣ надо, по крайней мѣрѣ, отнестись къ нему серьезно, постараться *узнать* его. Съ этой стороны, христіанинъ или нехристіанинъ, но и по отношенію къ наукѣ и образованности ваша обязанность прежде всего быть *проницательнымъ, искреннимъ, чистосердечнымъ, прямымъ и послѣдовательнымъ*. Отмѣтимъ, что вѣрность этого указанія нельзя достаточно оцѣнить.

Ляпрюнь даетъ каждому требованію краткое поясненіе — но эти плодотворныя мысли допускаютъ самое обширное примѣненіе. Соблюдая эти, конечно, необходимыя требованія, наука не можетъ не признать христіанства. Но все и горе въ томъ, что этихъ необходимыхъ качествъ у современной мысли нѣтъ. Обстоятельно разсматривается и то, какъ долженъ себя вести христіанинъ въ настоящее время. Заключительная глава (30): „Философія жизни“, резюмируетъ все сказанное.

Схематичность нашего изложенія и его задача — указать лишь въ общемъ видѣ содержаніе и привести нѣсколько цѣнныхъ мыслей, вносить сухость, которой нѣтъ въ оригиналь. Въ его послѣдовательномъ и многостороннемъ развитіи иной тезисъ производитъ гораздо большее впечатлѣніе, чѣмъ мы могли это показать.

Переводъ книги прекрасный, читается легко, хотя и носить какъ будто кой-гдѣ слѣды поспѣшности.

Въ изображеніи свойствъ Божества Л. поднимается до вдохновенія, каждое его слово имѣетъ вѣсь, а потому большая точность здѣсь была бы желательна. Съ другой стороны при обиліи мыслей, полное развитіе которыхъ потребовало бы книгу вдвое толще, слѣдить за ходомъ ихъ читателю нужно весьма внимательно. У автора взята манера разысканія. Переводъ иногда предпочитаетъ догматическое изложеніе, стирающее раздѣльность мысли. Благодаря нравственному закону я нахожу надъ собой Существо живое, личное, „и выхожу изъ холодной и блѣдной области тѣней, невещественныхъ призраковъ и отвлеченныхъ идей“. По-франц.: „т.-е. (je veux dire) отвлеченныхъ идей“. Стр. 164. „Высшее Благо есть верховное Совершенство — не потому, что его реализуетъ прогрессъ, но потому, что Онъ вмѣстѣ есть и то, что есть и то, что должно быть...“ — неясно. По-франц.: „не въ томъ отношеніи, что оно какъ будто осуществляется благодаря развитію (réalisé par un progrès)“. Исследуя благо, Л. говорить, что всякая вещь „хороша“, когда соотвѣтствуетъ своему назначенію и составленному объ ней понятію. „Такимъ образомъ существо, которое есть то, чѣмъ оно можетъ и должно быть, которое имѣетъ то, чего требуютъ его природа и его сущность, безъ чего въ немъ былъ бы нѣкоторый недостатокъ, бѣдность, — словомъ существо, которое удовлетворяетъ всѣмъ строгимъ требованіямъ его природы, — такое существо хорошо“, а вслѣдъ за тѣмъ: „эти *девѣ* степени добра заключаются въ нашихъ самыхъ обыкновенныхъ сужденіяхъ“ (стр. 196, 197). *Девѣ* — непонятно, такъ какъ въ пе-

реводѣ нѣтъ раздѣльности, вторая степень отмѣчена однимъ выраженіемъ: *должно быть*: въ подлинникѣ яснѣе указаны двѣ степени. Послѣ словъ „то, безъ чего былъ бы нѣкоторый недостатокъ, бѣдность“ по-франц. слѣдуетъ „и то, съ чѣмъ является богатство, изобиліе, или, въ другихъ выраженіяхъ, имѣетъ то, что вызывается необходимыми требованіями его природы, и то, къ чему влечетъ какой-то высшій порывъ (ambition)—такое существо хорошо“. Такимъ образомъ стало бы яснѣе, что здѣсь говорится о тѣхъ же *двухъ* степеняхъ, которыя разсматриваются дальше (въ *здоровьѣ*, напр.— не отсутствіе только болѣзни, но и *избытокъ* жизни).— Впрочемъ такіе недосмотры при обширности работы и точномъ языкѣ подлинника почти неизбежны и легко устранимы при слѣдующемъ изданіи. Библіотеки учебныхъ заведеній хорошо бы сдѣлали, если бы поторопились приобрести не только эту книгу, но и другія изданія этой бібліотеки.

С. Р.

Христіанская семья. Е. Прессансэ. Переводъ съ французскаго, съ 3-го изданія, подъ редакцію бывшаго профессора С.-Петербургской Духовной Академіи *Н. И. Барсова*. Москва 1898 г.

Только что вышедшая подъ такимъ заглавіемъ книжка заслуживаетъ серьезнаго вниманія образованныхъ любителей духовнаго просвѣщенія. Она представляетъ изъ себя рядъ проповѣдей, сказанныхъ авторомъ, по разнымъ вопросамъ семейной жизни. Авторъ больше разъясняетъ смыслъ христіанской семьи, чѣмъ защищаетъ ее отъ разныхъ нападокъ; онъ убѣждаетъ съ церковной кафедры, а не дѣлаетъ вопросъ о бракѣ предметомъ философскаго размышленія. „Христіанскій принципъ семейной жизни“, „христіанскій бракъ“, „христіанское воспитаніе“, „христіанская семья въ радости“, она же „въ скорби“ — вотъ темы для его проповѣдей. Но ясность мысли, вѣрное пониманіе сущности христіанства и его значенія для брака, умѣнье указать существенное во всякомъ вопросѣ, — все это дѣлаетъ книгу весьма полезной для современнаго читателя, все чаще и чаще смотрящаго на бракъ не съ точки зрѣнія христіанской, а со стороны расчета и удовольствія.

Въ 1-й главѣ авторъ устанавливаетъ христіанскій принципъ семейной жизни (1—26 стр.). Сказавши, что только со

времени Христа семейная жизнь получила чистоту и любовь (8), Прессансэ говорить, что теперь эта жизнь снова стала утрачивать свои христіанскія свойства, снова стала покрываться позоромъ и развращенностью. Средствомъ для обновленія современной семьи можетъ быть лишь христіанскій принципъ *служенія въ семьѣ Господу*. Это значитъ отрѣшиться не только отъ личнаго эгоизма, но и отъ эгоизма коллективнаго, т.-е. отъ предпочтенія интересовъ семьи интересамъ Божиимъ, если бы когда-либо эти интересы столкнулись; это значитъ, далѣе располагать жизнь своего семейства по христіанскому вѣроученію, дѣлать домъ свой домою молитвы и добродѣтели (18—19), но въ то же время не замыкаться исключительно въ семьѣ (23). Въ образецъ истинной семьи авторъ указываетъ евангельскую семью Лазаря (25).

Во 2-й главѣ авторъ говоритъ о „христіанскомъ бракѣ“ (27—49). Бракъ есть основа семьи. Такъ какъ мужъ и жена должны составлять одно цѣлое, то истинный бракъ христіанина возможенъ только съ христіанкой (33—37). Въ случаѣ смѣшанныхъ браковъ христіанская половина должна заботиться о просвѣщеніи нехристіанина. Высшимъ идеаломъ христіанскаго брака является союзъ Христа съ Церковью. Между мужемъ и женой должна быть такая же самоотверженная и духовная любовь, какъ между Христомъ и Церковью (41—45). Бракъ, такъ понимаемый, будетъ самымъ благотворнымъ средствомъ для достиженія духовной чистоты и приближенія къ Богу, и будетъ источникомъ счастья для самихъ супруговъ (45—49).

Глава 3-я посвящена „христіанскому воспитанію“ (51—82). Важность этого воспитанія явствуетъ изъ того, что для спасенія недостаточно лишь родиться христіаниномъ, а надо еще стать имъ. Поэтому на родителяхъ и лежитъ обязанность съ дѣтства воспитывать своихъ дѣтей въ религіозной настроенности (57—61). Ихъ вліяніе на дѣтей не сравнимо ни съ какимъ другимъ вліяніемъ. Цѣлью воспитанія должно быть спасеніе дѣтей, чрезъ обновленіе всего существа ихъ, и возстановленіе истинныхъ свойствъ человѣческой природы (64—67). Основными правилами при воспитаніи должны быть милосердіе, терпѣніе и постоянство (68—71). А наилучшими средствами для достиженія указанной цѣли должны быть собственный примѣръ родителей, неуклонная дисциплина, умѣнье приспособиться къ ребенку, постоянное обращеніе взора дѣтей къ любвеобильной личности Спасителя и наконецъ — молитва (73—80).

Такое воспитаніе — лучшій залогъ удержать „молодыхъ

людей въ семьѣ и обществѣ“ отъ грѣха (гл. IV, 83—109). Въ семьѣ они будутъ послушны и заняты дѣломъ (84—88), а, выступивъ въ общество, не увлекутся соблазнами веселой жизни, не будутъ такъ легко смотрѣть на свое паденіе, какъ принято смотрѣть на это въ послѣднее время; они имѣютъ вблизи себя Христа, а въ этомъ вся сила юношей (98). Подобное настроеніе духа уберезетъ ихъ отъ скуки пресыщенія и укажетъ истинныя развлеченія, не связанныя съ растратой силъ и здоровья (101—102). Всецѣло же ихъ силы будутъ пока сосредоточены на помощи родителямъ, на ихъ утѣшеніи и успокоеніи (104—109).

Слѣдующая, 5-я глава трактуетъ объ отношеніи „господь и слугъ“ (110—141). Всеобщее равенство — химера и бредни матеріализма. Христіанство уничтожило рабство, но оно не можетъ уничтожить неравенства общественнаго положенія людей, на которое оно даже и не смотритъ; оно цѣнитъ только настроеніе души, но въ комъ — это для него безразлично, въ вельможѣ или слугѣ. Такъ точно и въ христіанской семьѣ до сихъ поръ остается неравенство: въ ней есть господа и слуги. Христіанство, руководясь духомъ всего Евангелія и особенно духомъ посланія ап. Павла къ Филимону, задается лишь цѣлью установить нормальныя отношенія господь и ихъ слугъ. Оно именно заставляетъ тѣхъ и другихъ помнить, что они одинаково должны служить Господу въ своихъ различныхъ общественныхъ положеніяхъ: слуги — служа своимъ господамъ честно, добросовѣстно и съ любовью, а господа — относясь къ слугамъ милостиво, безъ всякаго высокомерія и помня, что настоящее неравенство прекратится вмѣстѣ съ земной жизнью, и предъ Господомъ всѣ будутъ равны. „У креста Господня господинъ научится, что надъ нимъ есть Господинъ Небесный; тамъ же и слуга познаетъ, что онъ долженъ служить Христу-Господу“ (141).

Двѣ послѣднія главы говорятъ о „христіанской семьѣ въ благополучіи“ (гл. VI, 142—170) и „скорби“ (гл. VII, 171—200).

Христіанинъ не долженъ ослѣпляться счастьемъ. Оно, конечно, есть знакъ Божіей къ намъ милости, но въ то же время оно есть и испытаніе для насъ. Нѣтъ ничего легче, какъ забыться въ счастья, заглушить въ душѣ ея божественныя стремленія (150). Чтобы избѣжать этой опасности надо всегда относить наше счастье къ Господу и благодарить Его за милость къ намъ въ лицѣ нашихъ ближнихъ (151). „Мы присутствуемъ при плачевномъ торжествѣ практическаго матеріализма“ (152). Но христіанинъ не долженъ итти за ду-

комъ времени, не долженъ преувеличивать цѣну матеріальныхъ благъ (156), особенно прилѣпляться къ нимъ сердцемъ (160), а быть готовымъ во всякое время отказаться отъ благъ земныхъ (161). Главное же, христіанинъ долженъ дѣлать свое собственное благоденствіе слугою милосердія. Къ семейному счастью христіанинъ тоже долженъ относиться съ благодарностью Богу и трепетомъ за свое недостоинство (167). Благополучіемъ только своей семьи онъ не долженъ успокоиваться. Онъ призванъ къ всеобщей любви, миру и заботѣ о всякомъ несчастномъ и обездоленномъ. „Пусть никогда наши радостныя пѣсни не заглушаютъ вопля обездоленныхъ“. „Прочь отъ насъ узкое и эгоистическое счастье!“ (169—170).

Какъ счастье опасно, такъ полезно страданіе. Оно очищаетъ, вѣнчаетъ и освящаетъ христіанскую жизнь (175). Самое горькое страданіе — потеря нашихъ самыхъ близкихъ родныхъ. Кто утѣшитъ человѣка въ подобномъ положеніи? Матеріализмъ лишь увеличиваетъ горе, когда говоритъ, что теперь все кончено: нашъ любимый человѣкъ сталъ пищей червей и превратится въ прахъ (179). Безсмертіе пантеизма также неотрадно, потому что въ немъ не участвуетъ наша личность. Даже спиритуализмъ не утѣшаетъ насъ, потому что говоритъ лишь отъ лица человѣческаго разума, а намъ нужны не слова, а неотразимыя доказательства (181). Нѣтъ, не философъ осушить наши слезы въ день горести! Здѣсь мѣсто только христіанства. Оно одно у могилы способно говорить о жизни, потому что оно одно можетъ напомнить намъ о томъ, какъ въ „одинъ день, прекраснѣйшій день со времени паденія, отвалился отъ могилы камень и мы увидѣли выходящимъ изъ нея воскресшаго Иисуса Христа, побѣдителя ада и смерти“ (183). Только здѣсь мы предъ лицомъ реальной вѣчной жизни, торжествующей надъ смертью! Вотъ почему въ дни скорби семейный домъ превращается въ святилище. Горячая молитва за усопшаго сливается здѣсь съ пламенной вѣрой въ грядущую жизнь. Только здѣсь мы понимаемъ цѣль жизни и начинаемъ познавать и любить крестъ Христовъ! Смерть нашихъ близкихъ — это наша жертва для Господа; мы принесли ее на алтарь Господень съ покорностью Богу и чисто-сердечнымъ покаяніемъ въ грѣхахъ. Да будетъ же Его святая воля! Едва мы сказали это слово, какъ Господь идетъ къ намъ съ утѣшеніемъ. Христіанинъ! вспомни чудную и трогательную сцену въ Виваніи послѣ смерти Лазаря. Вспомни слезы Спасителя, вспомни и Его утѣшеніе: „братъ твой воскреснетъ!“, вспомни и самое это воскресеніе. Слова Христа: „Я есмь

воскресеніе и жизнь “ все преобразили. Для христіанина нѣтъ смерти, а есть лишь разлука. Мы снова встрѣтимся съ умершими, и притомъ еще въ обновленной и святой загробной жизни, гдѣ все будетъ миромъ и гармоніей!

Въ такомъ тонѣ, мягкомъ и полномъ глубокой вѣры, написана вся книга.

Богатая своимъ содержаніемъ, полная самыхъ глубокихъ мыслей, говорящихъ не только уму, а и сердцу, живая въ своемъ изложеніи, по мѣстамъ поэтически-художественномъ, книжка Прессанса и съ внѣшней стороны заслуживаетъ похвалы, за исключеніемъ нѣсколькихъ случаевъ не совсѣмъ обработаннаго перевода и не вполне исправной корректуры, которые легко могутъ быть устранены самимъ читателемъ, да и по существу своему не важны. Прекрасная бумага, четкая печать, отсутствіе грубыхъ опечатокъ и недорогая цѣна (75 к. за 200 стр. текста) дѣлаютъ ее пріятною и общедоступною.

А. Полозовъ.

Оборона православной вѣры и Церкви христіанской. Выпускъ I-й. Каменецъ-Подольскъ 1898 г.

Выходя изъ того положенія что противники православной Вѣры и Церкви возстаютъ главнымъ образомъ противъ истины бытія Божія (атеисты), противъ возможности и дѣйствительности Откровенія (раціоналисты), противъ божественности христіанской вѣры и истины православія, авторъ ставитъ своею задачею доказать несправедливость возраженій противниковъ и несомнѣнную истинность указанныхъ основныхъ вопросовъ нашей вѣры. Въ настоящемъ — первомъ выпускѣ рѣчь идетъ о бытіи Божіемъ, о возможности и необходимости Откровенія, о подлинности нашихъ Евангелій и божественности Христа Спасителя. Уже самый размѣръ книги (въ ней 98 страницъ въ 16 ю долю листа) показываетъ, что сообщаемыя ею свѣдѣнія самыя краткія. И дѣйствительно: въ книжкѣ въ краткой общедоступной формѣ излагается то, что разсѣяно и болѣе подробно раскрыто въ учебныхъ руководствахъ и пособіяхъ по такъ называемому основному или апологетическому богословію. Достоинство книжки то, что въ ней собраны изъ тѣхъ руководствъ самыя существенныя и основныя положенія и изложены въ ясной и раздѣльной формѣ.

Въ такомъ видѣ книжка можетъ сослужить хорошую службу въ тѣхъ случаяхъ, когда нужно на самыя ходячія возраженія

противъ защищаемыхъ въ книжкѣ истинъ имѣтъ краткій и точный отвѣтъ... Она особенно поэтому можетъ быть пригодною для нашихъ молодыхъ людей изъ свѣтскаго общества, потому что имъ нерѣдко приходится слышать подобнаго рода возраженія противъ основныхъ истинъ вѣры, найти же противъ нихъ отвѣтовъ сами они еще не въ состояніи, а болѣе или менѣе крупныя богословскія сочиненія апологетическаго содержанія и не по силамъ еще имъ, да и мало распространены въ свѣтскомъ обществѣ...

Нельзя не пожелать поэтому скорѣйшаго появленія слѣдующихъ выпусковъ „Обороны православной Вѣры и Церкви“. Жаль, что на книжкѣ не обозначена цѣна ея.

X.

НОВЫЯ КНИГИ.

Каро, члена Парижской Академіи Наукъ. *Идеи Бога и безсмертія души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ*. Переводъ съ французскаго подъ редакціей проф. философіи въ Москов. Дух. Академіи, А. И. Введенскаго. Харьковъ. Цѣна 1 р. 75 к., съ пер. 2 р.

Н. Д. Рейссагъ. *Руководство къ чтенію Нового Завета*. Посвящается выпускнымъ воспитанницамъ среднихъ учебныхъ заведеній. С.-Пб. 1898. Цѣна 60 к.

Э. Блодъ. *Исторія первообытныхъ людей*. Съ 88 рис. Пер. съ англійскаго. М. Энгельгардта. Цѣна 40 к.

В. Н. Хитрово. *Письма о Святой землѣ*. (Сентябрь 1898 г.) Цѣна 50 к.

Г. Властовъ. *Священная лѣтопись*. Томъ пятый. Части I и II. Цѣна по 1 р. 20 к., съ пер. по 1 р. 50 к. за часть.

Свящ. Вл. Ангельскій. *Разсказы изъ исторіи западно-русской церкви*. Вильна 1898. Цѣна 60 к.

Епископъ Арсеній Филовецъ, патріарха Константинопольскаго XIV вѣка, три рѣчи къ епископу Инатію, съ объясненіемъ изреченія Притчей: *Премудрость созда себѣ домъ* и проч. Греческій текстъ и русскій переводъ. Новгородъ 1898.

Н. Богачевъ, крестьянинъ. *Образованіе юношей для служенія Церкви и Престолу*. Москва 1898. Стр. 34.

Прот. А. Смирновъ. *Нѣсколько словъ противъ сожиганій тѣлъ умершихъ и въ защиту православнаго обряда погребенія*. Публичное богословское чтеніе. Москва 1898. Изд. 2-е. Цѣна 40 к., съ пер. 50 к.

Димитрій, архіепископъ Херсонскій и Одесскій. (Полное собраніе твореній въ шести томахъ, съ біографіею — въ седьмомъ.) Томъ первый: *Слова и бесѣды на праздники Господскіе*. Изд. 3, безъ измѣненій со 2-го, обработаннаго и пополненнаго по печатнымъ источникамъ и рукописямъ автора. Стр. 1—190 + 1—LX. Москва 1898. Ц. 1. р. 20 к. съ пересылкой.

А. Шостъинъ. Нравственно-воспитательное значеніе музыки по воззрѣніямъ Платона и Аристотеля. Сергіевъ-Посадъ 1858. Цѣна 25 к.

О загробной жизни. Сочиненіе священника-магистра **Выстрицкаго**, въ двухъ частяхъ. Изд. 2. Цѣна 75 к., съ пер. 1 р.

Н. И. Теодоровича. *Толкованіе на соборное посланіе св. Апостола Іанова*. Вильна. 1898 г, 1—145 стр.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1899 ГОДЪ

НА ИЗДАВАЕМЫЙ ПРИ СВЯТѢЙШЕМЪ СИНОДѢ ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„ЦЕРКОВНЫЯ ВѢДОМОСТИ“.

„Церковныя Вѣдомости“, издаваемые при Святѣйшемъ Синодѣ, нѣютъ выходить въ 1899 г. (12-й годъ изданія) по утвержденной Святѣйшимъ Синодомъ программѣ, въ объемѣ до 3-хъ печатныхъ листовъ еженедеельно. Кромѣ официальной части, заключающей узаконенія и распоряженія по духовному вѣдомству, „Церковныя Вѣдомости“ нѣютъ „Прибавленія“ (часть неофициальная), въ которыхъ печатаются статьи по слѣдующимъ отдѣламъ: I. Слова, рѣчи, бесѣды и поученія. II. Статьи нравственно-назидательнаго содержанія. III. Статьи по церковной исторіи и археологіи. IV. Статьи по церковному управленію, церковному хозяйству и пастырской практикѣ. V. Братства и общества, духовно-просвѣтительныя и благотворительныя учрежденія, духовно-нравственныя чтенія и собесѣдованія. VI. Церковныя торжества. VII. Изъ жизни духовно-учебныхъ заведеній. VIII. Церковно-приходскія школы. IX. Монастыри, общины, храмы и часовни. X. Расколъ, сектантство и миссіонерское дѣло. XI. Православная Церковь въ предѣлахъ Россіи. XII. Извѣстія и замѣтки. XIII. Некрологи. XIV. Библиографія. XV. Извѣстія изъза-границы. XVI. Отвѣты редакціи. Объявленія.

Въ „Прибавленіяхъ къ Церковнымъ Вѣдомостямъ“ помѣщаются также нерѣдко и рисунки наиболѣе замѣчательныхъ храмовъ, монастырей, церковно-приходскихъ школъ и проч. и рассылаются отъ времени до времени всѣмъ подписчикамъ **безплатныя** приложенія.

Цѣна „Церковныхъ Вѣдомостей“ съ доставкою и пересылкою **3 руб.**, за границу **4 руб.** Иногородные частныя подписчики адресуютъ свои требованія на „Церковныя Вѣдомости“ въ Хозяйственное Управленіе при Святѣйшемъ Синодѣ. Отъ частныхъ же лицъ, живущихъ въ С.-Петербургѣ, подписка принимается въ конторѣ Редакціи (Конногвардейскій бульваръ, домъ 5, кв. 7), отъ 10 час. утра до 4 час. еженедеельно, за исключеніемъ воскресныхъ, праздничныхъ и табельныхъ дней.

Въ Москвѣ подписка принимается въ Синодальной книжной лавкѣ (на Никольской улицѣ).

Частныя объявленія, соответствующія назначенію изданія, принимаются съ платою по **30 коп.** за мѣсто, занимаемое строкою петита въ одинъ столбець. За полную страницу — **42 руб.** Частныя объявленія на первой и послѣдней страницахъ не печатаются.

аѳинскіе философы, св. Іустинъ мученикъ и ученикъ его Татіанъ, Мелитонъ сардійскій, Теофилъ антиохійскій и другіе), съ другой — чрезъ воспитаніе въ своихъ собственныхъ школахъ мужей и юношей, которые, владѣя богатымъ запасомъ свѣдѣній историческихъ, философскихъ, миеологическихъ и вмѣстѣ достаточнымъ искусствомъ логической и литературной обработки ихъ, могли смѣло выступать предъ судомъ языческаго (какъ и іудейскаго) міра, доказывать несравненное превосходство вѣры и жизни христіанской предъ всякимъ другимъ ученіемъ и образомъ жизни людей и постепенно пролагать путь къ окончательному торжеству Евангелія. Такимъ образомъ апологеты явились „провозвѣстниками истины, голось которыхъ, по выраженію одного изъ нихъ же самихъ, какъ бы съ нѣкотораго возвышенія раздавался“ вслужъ всего языческаго міра¹⁾.

Соотвѣтственно непріязненнымъ отношеніямъ къ христіанамъ съ двухъ сторонъ — со стороны собственно правительства и со стороны общества или народа римскаго, и апологеты христіанства съ своимъ ходатайственнымъ словомъ, прежде всего, обращались къ императорамъ или областнымъ правителямъ и вообще людямъ, облеченнымъ властію и вліятельнымъ въ обществѣ, имѣя въ виду облегчить печальную судьбу собратьевъ своихъ по вѣрѣ, освободить ихъ отъ несправедливыхъ клеветъ и обвиненій, доставить имъ безопасность и расположеніе, или по крайней мѣрѣ терпимость въ языческомъ государствѣ. Оттого въ большей части христіанскихъ апологій первыхъ трехъ вѣковъ мы видимъ не учено-богословское раскрытіе божественности христіанства, какъ религіи и ученія, но, такъ сказать, судебное открытое оправданіе христіанъ, состоящее въ объективно-наглядномъ изображеніи неукоризненной жизни ихъ, высокихъ

¹⁾ Татіана Рѣчь противъ эллиновъ, въ русск. перев. свящ. П. Преображенскаго, гл. 17.

правиль и нравовъ, которые вытекаютъ изъ глубочайшихъ стремлений или потребностей Богоподобнаго духа человѣческаго, признаваемыхъ самою языческою философіею. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и чѣмъ дальше по времени, тѣмъ больше писатели-апологеты дѣлали-попытки, пользуясь готовыми, старыми философско-литературными формами и постепенно влагая въ нихъ новое самостоятельное содержаніе, ученымъ образомъ раскрыть истину христіанской вѣры и несравненное превосходство ея предъ всѣми другими вѣроученіями въ глазахъ греко-римскаго общества и выдающихся представителей его, которые такъ или иначе могли вліять на общественное мнѣніе; отсюда апологіи нерѣдко принимали полемическій характеръ, обличая ложь и нечестіе язычества, выставляя на видъ нелѣпость и безнравственность народныхъ вѣрованій и обычаевъ, опровергая нападенія языческихъ писателей на христіанство.—Такимъ образомъ одни изъ писаній христіанскихъ апологетовъ носятъ на себѣ характеръ болѣе внѣшній, судебно-защитительный, другія же — болѣе внутренній, обличительно-учительный.

Правда, апологіи перваго рода мало достигали успѣха въ высшей административной языческой сферѣ: всемірные императоры едва ли когда видѣли и читали, за единичными развѣ исключеніями, эти смиренныя прошенія христіанскихъ ходатаевъ, да они и не принимали личнаго непосредственнаго участія въ гоненіяхъ на христіанъ, предоставляя законамъ свое обычное теченіе; а со стороны второстепенныхъ властей и черни могли совершаться тысячи жестокихъ и несправедливыхъ дѣйствій, которыя даже не доходили до ихъ свѣдѣнія. Но вообще писанія апологетовъ, и особенно втораго рода, имѣли важное значеніе въ исторіи христіанства, его борьбы съ враждебнымъ и жестокимъ міромъ. Обращаясь въ средѣ языческаго общества, они разрушали несправедливыя предубѣжденія противъ христіанства и, представляя его ученіе во всемъ божественномъ величіи и

красотѣ, вразумляли и просвѣщали людей, искавшихъ истины и духовно-религіознаго удовлетворенія, и медленно, но успѣшно пролагали пути къ распространенію и торжеству христіанской вѣры. Кромѣ того, писанія древнихъ апологетовъ близко соприкосновенны и къ той богословской наукѣ, которая занимается вообще защищеніемъ и раскрытіемъ божественнаго достоинства христіанскаго вѣро- и нравоченія. Апологетика въ смыслѣ науки образовалась въ новѣйшее время; но какъ по происхожденію своему, такъ по содержанію и внутреннему достоинству она находится въ тѣсной связи съ письменностью первыхъ вѣковъ христіанства, когда трудами апологетовъ были положены главные основанія, намѣчены существенныя черты, преподаны первыя правила или приемы въ дѣлѣ обороны святой Богооткровенной истины. А въ наше время — время, съ одной стороны, усиленной критики первоисточниковъ откровенной и частію — христіанской истины, съ другой — произвольнаго рационалистическаго, будто бы научнаго религіозно-моральнаго синкретизма, приходится также отстаивать, прежде всего, основоположительные вопросы вѣры и Церкви: о твореніи міра и промыслѣ Божіемъ, о назначеніи человѣка въ мірѣ, нравственной свободѣ и вѣнчанности его, отрицаемыхъ во имя среды и наследственности или даже во имя происхожденія отъ животныхъ, о безсмертіи души, воскресеніи мертвыхъ и издвоздаяніи за гробомъ, о Божескомъ достоинствѣ и искупительныхъ заслугахъ для насъ Иисуса Христа, объ основаніи Имъ Церкви на землѣ и божественно-чудесномъ направленіи ея, какъ непогрѣшимой учительницы и руководительницы людей къ вѣчному спасенію и т. п. „Какъ положительная, такъ и отрицательная задача современной христіанской апологетики, читаемъ мы въ переводной статьѣ изъ Beweis des Glaubens 1865—66 г.: „Апологетическая дѣятельность древней Церкви и ея значеніе для настоящаго времени“, хотя — во всякомъ случаѣ —

та же самая, какая была задачею первых вѣковъ христіанства, но она гораздо глубже: отрицательная потому, что здѣсь предстоитъ борьба не съ такою духовною жизнью, которая тоскливо, хотя и бессознательно, рвалась къ христіанству, а скорѣе съ такою, которая отвернулась отъ христіанства вслѣдствіе пресыщенія и недовольства имъ, и — слѣдовательно апологетика нашего времени должна имѣть дѣло не съ незнаніемъ истины, а съ отпаденіемъ отъ нея. Положительная задача современной апологетики также глубже, потому что въ наше время дѣло идетъ не о томъ, чтобы раскрыть указанія на христіанство, заключающіяся въ природѣ человѣка и въ историческомъ развитіи человечества, а о томъ, чтобы истины, перешедшія въ сознание современниковъ изъ самого же христіанскаго Откровенія, отдѣлать отъ примѣшавшихся къ нимъ нехристіанскихъ возрѣній, представить ихъ предъ взорами современниковъ въ ихъ первоначальной чистотѣ, доказать ихъ происхожденіе отъ буквы и духа Евангелія и раскрыть въ нихъ узелъ, связующій блуднаго сына, хотя и бессознательно для него, съ небеснымъ отчимъ домою. Но изъ того, что задача современной апологетики глубже, чѣмъ — апологетики первыхъ вѣковъ Церкви, вовсе не слѣдуетъ, что тогдашняя борьба принадлежитъ исключительно прошедшему и не имѣетъ никакого значенія для той умственной борьбы, которою занято настоящее. Вѣдь считается же до сихъ поръ ознакомленіе съ военною тактикой Цезаря однимъ изъ лучшихъ средствъ для военнаго образованія, хотя образъ веденія войны вообще и средства нападенія и защиты совершенно измѣнились со временъ этого великаго римлянина. Не долженъ ли поэтому воинъ Христовъ въ наши дни учиться у древнихъ защитниковъ Откровенной истины, которые оставили намъ сколько ободряющій, столько же и пристыжающій насъ образецъ христіанской ревности и прямоты, не можетъ ли онъ поучиться у нихъ кое-чему и отно-

сительно способа нападенія и защиты? Даже отдѣльные приемы, которыми они пользовались при своихъ доказательствахъ, должны ли считаться слабыми потому только, что стрѣлы новой науки дальше бьютъ? На этотъ вопросъ мы должны отвѣчать: „нѣтъ“, и тѣмъ съ большимъ правомъ мы можемъ такъ отвѣчать, что подъ разными внѣшними формами скрывается одинъ и тотъ же духъ, съ которымъ ратовали и древніе защитники христіанства и который теперь опять возстаетъ противъ дѣла Христова. Прекрасно выразился по этому случаю Э. Прессансэ: „въ запальчивой и ученой оппозиціи, которую держитъ нашъ XIX вѣкъ противъ христіанства, я не могу видѣть ничего другого, кромѣ того античнаго натурализма, который нашель самое рѣзкое выраженіе въ сочиненіяхъ Цельса и Порфирія¹⁾. Наше положеніе въ нѣкоторомъ отношеніи подобно тому, въ которомъ находились тогда защитники вѣры. Они высказались и за себя и за нашихъ современниковъ. Поэтому своевременно теперь выслушать и взвѣсить отвѣтъ, который они дали своимъ противникамъ“²⁾. Ф. Фарраръ же дѣлаетъ такіа замѣчанія въ этомъ отношеніи: „Апологеты способны были не только защищать, но и вести наступательную борьбу. Вѣрованія и нравственность язычества по самому своему ужасному состоянію подлежали открытому нападенію. Правда, народная мѣлологія уже была подорвана и осмѣяна философами и сатириками. Правда, языческое идолопоклонство лишь мало имѣло отношенія къ нравственному закону. Его жречество су-

1) Какъ, дѣйствительно, и сознается въ этомъ одинъ изъ самыхъ горячихъ защитниковъ антихристіанскаго „гуманизма“, или „чистой религіи человечества“ нашихъ дней — Штраусъ, говоря: „свѣжая гармонически развившаяся человѣчность Греціи, увѣренное въ самомъ себѣ мужество Рима — вотъ что мы опять должны себѣ выработать, переживши длинныя христіанскіе Средніе вѣка и обогатившись ихъ умственными и нравственными приобрѣтеніями“ (въ своемъ сочиненіи: *Der Romantiker in dem Throne der Cäsaren*).

2) „Христ. Чтеніе“ первая полов. 1866 г., стр. 424—6.

ществовало лишь для принесенія жертвъ и служенія въ храмахъ, а не для возвышенія людей на степень болѣе святой жизни или болѣе чистой мудрости. Последняя была общепризнанной задачей философовъ; но системы философовъ представляли хаосъ самопротиворѣчивыхъ мнѣній, и ихъ вожаки имѣли весьма различныя теоріи объ основахъ и обязательствахъ нравственности. Къ сожалѣнію, апологеты еще не понимали того метода споспѣшествованія дѣлу истины, которое состоитъ въ сочувственномъ стараніи выпутать все, что есть добраго и истиннаго, изъ того, что есть худого въ мнѣніяхъ противниковъ. Эпикурейство было не всегда и съ самаго начала системой безстыднаго идонизма, равно какъ и стоицизмъ не былъ просто высокоумной само-независимостью... Апологеты оказали великія услуги, давая возможность современному имъ обществу составлять болѣе добросовѣстное и менѣ искаженное мнѣніе о содержимой ими вѣрѣ; но нельзя полагать, что они были вполнѣ успѣшны какъ въ своемъ нападеніи на язычество, такъ и въ своей защитѣ христіанства. Они въ значительной степени опирались на доводы, извлеченные изъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ, хотя характеръ и значеніе пророчествъ понимались ими не всегда и не совсѣмъ правильно (разумѣется произвольный аллегоризмъ или грубый буквализмъ особенно при сопоставленіи разныхъ мѣстъ Ветхаго и Новаго Завѣтовъ). Они много настаивали на чудесахъ Христа, также съ силою указывали на чудесно-быстрое распространеніе христіанства; но еще не понимали вполнѣ тѣхъ доводовъ въ пользу христіанства, которые возникаютъ изъ его внутренняго господства надъ совѣстью и источниками человѣческаго дѣйствія, изъ его необычайнаго откровенія отцовства Бога, изъ божественной безгрѣшности Испытателя человѣческаго рода и изъ Его безусловной способности удовлетворять всѣмъ нуждамъ людей. И однако же у Іустина и другихъ мы находимъ, по крайней

мѣрѣ, зародыши и первые наброски этихъ предметовъ. Но отъ нихъ, конечно, и нельзя было ожидать исполненія задачи, которая должна была продолжаться и усовершенствоваться изъ вѣка въ вѣкъ¹⁾.

Изъ апологій перваго рода (т.-е. судебно-защитительныхъ) дошли до насъ — на греческомъ языкѣ: „Апология“ Аристиды-философа, родомъ аеинянина, поданная имъ императору Адриану (въ 126—127 гг.), которая прежде извѣстна была, — какъ и „Апология“ къ тому же императору другого аеинскаго философа, Кократа, — лишь въ небольшихъ отрывкахъ, но въ самое недавнее время (1889 г.) найденъ полный текстъ ея (изъ 17 главъ)²⁾; двѣ — первая большая (изъ 68 гл.) и вторая малая, какъ бы дополнительная (изъ 15 гл.), „Апология“ св. Иустина философа и мученика († ок. 166 г.), объ поданныя императору Антонину Пию — Благочестивому (ок. 150 и 160 гг.), и издаваемое между сомнительными сочиненіями его „Посланіе“ къ Діогисту, занимавшему, какъ видно, высокое общественное положеніе (изъ 12 гл., но 2 послѣднія главы составляютъ очевидную позднѣйшую прибавку); „Рѣчь“ Мелитона философа, потомъ епископа сардійскаго († въ 170 г.), поданная въ письменномъ видѣ (сохранилась только въ отрывкахъ) и особо произнесенная устно (открыта въ сирскомъ переводѣ въ 1855 г.) предъ императоромъ Антониномъ Маркомъ Авреліемъ (въ 170 или 171 г.); „Прошеніе о христіанахъ“ (изъ 37 гл.) Аеинагора, родомъ аеинянина, философа († 180 г.), поданное также императору Марку Аврелію и сыну его Коммоду (въ 176 или 177 г.);

1) Объ Иустинѣ-философѣ, гл. 4, стр. 69—70.

2) Въ сирскомъ переводѣ — англійскимъ ученымъ I. P. Гаррисомъ въ монастырѣ св. Екатерины на Синаѣ, а затѣмъ и греческій текстъ ея (въ сокращенной передѣлкѣ) англійскимъ же ученымъ I. A. Робинзономъ въ „Житіи Варлаама и Иосафа“ индійскихъ; русскій переводъ, воспроизведенный по обѣимъ текстамъ А. Покровскимъ, напечатанъ въ „Богосл. Вѣстникѣ“ (апр. и июн. кн. 1898 г.).

на латинскомъ языкѣ: „Апологетикъ“ — защитительное Слово къ проконсулу Африки и другимъ областнымъ правителямъ и „Посланіе“ къ проконсулу Скапулѣ Тертуллиана († ок. 211 г.); „Книга“ къ Деметріану, также, вѣроятно, проконсулу Африки, св. Кипріана епископа карфагенскаго (258 г.). Изъ апологій второго рода (т.-е. обличительно-учительныхъ) остались намъ — на греческомъ языкѣ: издаваемые опять между сомнительными сочиненіями св. Іустина „Рѣчь къ эллинамъ“ (5 гл.); „Увѣщаніе къ эллинамъ“ (38 гл.), „О единовластительствѣ“ (Божіемъ) (6 гл.) и (отрывокъ) „О воскресеніи“ (10 гл.); „Рѣчь противъ эллиновъ“ (изъ 42 гл.) Татиана, ученика Іустинова, ассирійскаго ритора († ок. 175 г.); „Трактатъ о воскресеніи мертвыхъ“ выше-названнаго Аѳинагора; три „Книги о вѣрѣ“ къ Автолику св. Теофила епископа антиохійскаго († ок. 181 г.); „Осмѣяніе языческихъ философовъ“ (сатира, 10 гл.) Ермія († ок. 189 г.); три „Книги“ Климента александрійскаго († 217 г.): „Увѣщаніе къ эллинамъ“, „Педагогъ“ — Наставникъ юности и „Строматы“ — Ковры (Смѣсь) созерцательныхъ воспоминаній по руководству истинной философіи; „Противъ Цельса“ Оригена († 254 г.); на латинскомъ языкѣ — „Октавій“ — въ формѣ разговора (изъ 41 гл.) Минуція Феликса, родомъ, вѣроятно, африканца († ок. 210 г.); „О свидѣтельствѣ души“, „О зрѣлищахъ“, двѣ „Книги“ — къ язычникамъ, „Объ идолослуженіи“, „О вѣнкѣ“ (монтанистическое сочиненіе) Тертуллиана; „О суетѣ идоловъ“ св. Кипріана; „Противъ язычниковъ“ (въ 7 кн.) Арновія († 326 г.); „Божественныя наставленія“ (тоже въ 7 кн.) и „О смерти гонителей“ Лактанція († 325 г.), ученика и друга Арновіева, которые оба были родомъ африканцы и оба ораторы.

Представимъ теперь образцы апологетическихъ разсужденій отцовъ и учителей Церкви, заимствуя ихъ совмѣстно изъ важнѣйшихъ апологій обоихъ вышеозначенныхъ видовъ — судебно-защитительныхъ и обличи-

тельно-учительныхъ и слѣдуя въ изложеніи порядку самыхъ предметовъ, которыхъ преимущественно касались они въ своихъ письменныхъ трудахъ, съ взаимными дополненіями и поясненіями. Христіанъ осуждали и казнили за одно имя „христіанинъ“ безъ всякаго дальнѣйшаго изслѣдованія. Замѣтивъ, что одно имя, помимо дѣйствій, не представляетъ разумнаго основанія ни къ одобренію, ни къ осужденію, и что справедливость требуетъ изслѣдовать поступки обвиняемаго и по нимъ судить, несмотря на то, исповѣдуетъ ли кто себя христіаниномъ, или отречется¹⁾, св. Іустинъ разсматриваетъ три главныя обвиненія, возносимыя на христіанъ въ мнѣніи язычниковъ: какъ безбожниковъ и нечестивцевъ, какъ возмутителей государственнаго спокойствія и порядка и какъ людей безнравственныхъ, преданныхъ всякаго рода непотребствамъ. Христіанъ обзывали безбожниками, потому что они не поклонялись ни одному изъ языческихъ боговъ, не имѣли кумировъ и не приносили жертвъ. „Мы объявляемъ, говорятъ Іустинъ, что не дѣлаемъ ничего преступнаго и не держимся такихъ безбожныхъ ученій (какія проповѣдывали нѣкоторые изъ языческихъ философовъ и поэтовъ), и вы не дѣлаете судебного изслѣдованія, но, по влеченію безразсудной страсти и по наущенію злыхъ демоновъ, казните насъ — безъ разсужденія и заботы. Еще въ древности злые демоны (происшедшіе, по общему почти мнѣнію церковныхъ учителей того времени, отъ совокупленія падшихъ ангеловъ съ женщинами) открыто являлись, оскверняли женщинъ и отроковъ и наводили людямъ поразительные ужасы, такъ что тѣ, которые не разсуждали разумомъ объ ихъ дѣйствіяхъ, будучи объаты страхомъ и не зная, что это были злые демоны, называли ихъ богами и да-

¹⁾ Т.-е. дѣло государства регулировать внѣшнюю общественную жизнь людей, а не вмѣшиваться насильственно въ духовно-внутреннюю индивидуальную жизнь каждаго человѣка (сл. Тертул. Апологет. гл. 24, 28 и Послан. къ Скапулѣ гл. 2).

вади имъ такое имя, какое кто изъ демоновъ самъ себѣ избралъ. Они (падшіе ангелы) поработили человѣческой родъ частію посредствомъ волшебныхъ писаній, частію посредствомъ страховъ и мученій, которыя они наносили, а частію чрезъ наученіе жертвоприношеніямъ, куреніямъ и возліаніямъ, въ которыхъ сами возымѣли нужду, поработившись страстямъ и похотямъ, и они посѣяли между людьми убійства, войны, негодованія, распутство и всякое зло. Поэтому и мифологи и поэты, не зная, что все, ими описываемое, дѣлалъ съ мужчинами и женщинами, городами и народами ангелы и рожденные отъ нихъ демоны, приписали это Самому Богу и сынамъ, родившимся какъ отъ сѣмени Его, такъ и отъ называемыхъ Его братьевъ, Посидона и Плутона, а равно и отъ дѣтей ихъ. (Демоны знали даже пророчества объ Иисусѣ Христѣ изъ Откровенія, даннаго іудеямъ, но не могли хорошо понять ихъ и потому исказили истину въ изобрѣтенной ими мифологіи). Потому они cadaго называли такимъ именемъ, какое кто изъ ангеловъ давалъ себѣ и своимъ сынамъ... Нѣкогда Сократъ рѣшился обнаружить это, руководствуясь истиннымъ разумомъ и изслѣдованіемъ, и отвести людей отъ демоновъ, тогда сами демоны воспользовались людьми, живущими во злѣ, и чрезъ нихъ Сократъ былъ осужденъ на смерть, какъ безбожникъ и нечестивецъ, подъ тѣмъ предлогомъ, будто бы онъ вводитъ новыя божества¹⁾. Подобнымъ образомъ они то же самое дѣлаютъ и противъ насъ, — выдумали тѣ порочныя и нечестивыя дѣла, которыя взводятся на насъ, но для которыхъ нѣтъ никакого свидѣтеля, ни доказательства. Ибо не только среди

¹⁾ По понятію Платоновой школы, демоны были средними существами между Богомъ и людьми, посредниками Божественнаго Откровенія; а по Іустину, — какъ мы видѣли, — лишь искажителями его. Что касается демонагенія, внутренно, какъ онъ самъ говорилъ, вѣщавшаго Сократу, то, по мнѣнію безпричастныхъ изслѣдователей, это была просто добрая, счастливая настроенность его натуры.

эллиновъ обличено это Словомъ (Логосомъ, вразумлявшимъ самихъ языческихъ мудрецовъ, — 11 Апол. гл. 10, 13; такъ что время до Христа чрезъ ветхозавѣтный законъ и пророчества у іудеевъ и чрезъ дѣятельность лучшихъ людей въ язычествѣ служило приготовленіемъ къ полному и всеобщему откровенію Слова въ Христѣ Спасителѣ) ¹⁾ чрезъ Сократа, но и среди варварскихъ

1) У Климента алекс. и Оригена — любимая мысль, что Божественный Логосъ — Верховный Разумъ или Слово есть вообще „Педагогъ“ — Наставникъ людей; Сократъ и Платонъ — это аѳинскіе Моисей и еврейскіе фидософы (Strom. I. II, с. 14—15). Напротивъ, по издаваемому между сомнительными сочиненіями Іустина „Посланию“ къ Диогисту, христіанство какъ бы внезапно является въ мірѣ, и не нужда постепеннаго раскрытія Божественнаго домостроительства о спасеніи человѣчества была причиною его недавняго или поздняго явленія, но Божественное намѣреніе чрезъ глубину нравственнаго паденія людей привести ихъ къ сознанію необходимости спасающей благодати. И въ наше время довольно часто можно слышать, что язычество и христіанство представляютъ только разныя степени религіознаго сознанія, и что человѣчество какъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, такъ и въ религіозномъ *само по себѣ* развилось отъ многобожія до почитанія единаго Бога, отъ язычества до христіанства (по закону такъ называемой нынѣ *эволюціи*). Гдѣ вѣрующій христіанинъ видитъ непримиримую противоположность свѣта и тьмы, истины и лжи, тамъ люди съ такимъ взглядомъ видятъ лишь небольшой отгѣнокъ между различными ступенями развитія. Въ прямой противоположности съ этимъ взглядомъ находится тотъ, хотя и менѣе распространенный, взглядъ, который въ язычествѣ не видитъ ничего, кромѣ лжи и заблужденія, и потому утверждаетъ, что христіанская истина явилась въ язычeskій міръ безъ всякихъ средствъ и подготовокъ. Оба эти противоположные взгляда противорѣчатъ исторіи, которая показываетъ, что нигдѣ, никогда и никакой язычeskій народъ въ мірѣ не развивался самъ собою до высшей формы религіознаго сознанія, а наоборотъ — язычество, предоставленное самому себѣ, постепенно упадало ниже и ниже; но, съ другой стороны, вездѣ, гдѣ только христіанство находило себѣ доступъ, оно прививалось уже къ существовавшимъ раньше росткамъ истины. Средину между этими двумя противоположностями и занимаетъ изложенное нами выше ученіе св. Іустина о посредничествѣ вѣчнаго Божественнаго Логоса — Разума или Слова, проявлявшагося свойственными Ему дѣйствіями и въ области язычества. Съ первымъ взглядомъ это ученіе соглашается въ томъ, что допускаетъ развитіе отъ язычества къ христіанству, но твердо держится мысли, что это развитіе не есть дѣло человѣчества, предоставленнаго самому себѣ, а дѣло Бога, постепенно открывавшагося людямъ.

народовъ — Самимъ Словомъ, Которое приняло видимый образъ, содѣлалось человѣкомъ и нареклося Иисусомъ Христомъ. Вѣруя этому Слову, мы говоримъ, что духи, дѣлавшіе такія дѣла, не только не суть добрые, но злые и нечестивые демоны, которые по дѣламъ своимъ не могутъ сравняться даже съ людьми, любящими добродѣтель. Потому-то насъ называютъ безбожниками. И сознаемся, что мы безбожники въ отношеніи къ такимъ мнимымъ богамъ, но не въ отношеніи къ Богу истиннѣйшему, Отцу правды и цѣломудрія и прочихъ добродѣтелей и чистому отъ всякаго зла. Но какъ Его, такъ и пришедшаго отъ Него Сына и предавшаго намъ это ученіе, вмѣстѣ съ воинствомъ прочихъ, послѣдующихъ и уподобляющихся Ему благихъ ангеловъ, равно и Духа пророческаго чтимъ и поклоняемся, воздавая честь словомъ и истиною и открыто преподавая это всякому, желающему научиться такъ, какъ сами мы научены¹⁾. Мы же приносимъ множества жертвъ, не дѣлаемъ вѣнковъ изъ цвѣтовъ въ честь тѣхъ, которыхъ сдѣлали люди и, поставивши въ храмахъ, назвали богами; ибо знаемъ, что они бездушны и мертвы и образа Божія не имѣютъ (мы не думаемъ, чтобы Богъ походилъ на такія изображенія, въ которыхъ, говорятъ нѣкоторые, они представили Его для почитанія); но они имѣютъ имена и виды злыхъ демоновъ, которые являлись людямъ и которые требуютъ жертвы и служенія отъ живущихъ противно разуму²⁾. Да и нужно ли доказывать вамъ, когда

1) I Апол. гл. 5—6, 23, 54; II Апол. гл. 5, — въ русск. перев. свящ. П. Преображенскаго, М. 1864 г.

2) Здѣсь демонизмъ и фетишизмъ совмѣщаются и объединяются между собою, такъ что идолы представляются какъ бы воплощенными демонами, одушевляющими статуи боговъ и иврекающими пророчанія (оракулы), равно производящими и другія мнимыя чудеса: Тат. Рѣчь прот. эллин. гл. 12; Терт. Аполог. гл. 23; Объ идоислуж. гл. 1 и сл.; Аеинаг. Прш. о христ. гл. 1—8, 26; Мин. Фел. Октавій гл. 26—7; Кипр. Книга къ Деметр. Климентъ алекс. и Оригенъ, свв. Аеанасій, Вас. В. и Григ. Б. также раздѣляли подобное мнѣніе. Въ сомнительномъ же сочиненіи Іустина „О едино-

вы сами знаете, какъ художники (люди вообще непотребные, преданные всѣмъ порокамъ) обдѣлываютъ ве-

властительствѣ“ (Божіемъ) происхожденіе языческаго многобожія объясняется изъ постепеннаго забвенія между людьми истиннаго понятія о Богѣ и обоготворенія извѣстныхъ героевъ. „Наши предки, говорить въ объясненіе этого явленія и христіанинъ Октавій у Минуція Фел., оказали большую неразборчивость, легковѣріе и невѣжественную простоту въ принятіи боговъ, — они воздавали благоговѣйное почтеніе своимъ царямъ, жезлаи видѣть ихъ въ изображеніяхъ, старались увѣковѣчить ихъ память посредствомъ статуй; и что было принято ради утѣшенія, стало потомъ предметомъ священнымъ“ (гл. 20, — хотя онъ же опять, какъ отмѣчено нами выше, вселяетъ въ статуи боговъ и тѣхъ же демоновъ). Это — по распространенной въ древности и наружно принимаемой самими апологетами христіанскими, чтобы поражать язычниковъ ихъ же собственнымъ оружіемъ, теоріи Эвгемера мессинскаго, боги язычниковъ суть умершіе люди: „сохраненіе памяти предковъ, въ особенности царей и героевъ, посредствомъ, напр., изваяній статуй, — послужило поводомъ къ обрядамъ празднованій и жертвоприношеній“, пишетъ св. Кипріанъ (въ сочиненіи „О суетѣ идоловъ“; ср. Апол. Аристеда гл. III—XI; Апол. Мелит. сард. въ русск. перев. 1867 г., стр. 289—92). Такой взглядъ, высказываемый иногда еще и въ наше время, можно думать, очень правился тогдашнимъ ученымъ скептикамъ языческаго общества, какъ бы онъ естественнымъ заключеніемъ, что богослуженіе вообще есть произведеніе человѣческаго самообольщенія и самообожанія, или что всѣ религіи — выдумка жрецовъ и хитрыхъ деспотовъ, которые находили въ томъ свою выгоду (но эти люди забываютъ, что религія во всякомъ случаѣ существовала раньше появленія жрецовъ, и слѣдовательно они не могли быть ея изобрѣтателями!). Этому взгляду, по существу дѣла, конечно, не могли раздѣлять апологеты христіанства, потому что онъ не удовлетворялъ даже простаго человѣческаго смысла. Они очень хорошо понимали, что такое явленіе, какъ язычество, проходившее чрезъ цѣлые вѣка въ исторіи и обнимавшее всѣ земные народы, можетъ быть объяснено только изъ общихъ началъ — предсуществующей въ духѣ человѣка живой вѣры въ Божество и взаимно (какъ въ истинной религіи) дѣйствительнаго воздѣйствія на духъ человѣка живаго личнаго Бога. Пусть въ языческихъ религіозныхъ представленіяхъ — въ частности — многое объясняется природными свойствами народа, которому принадлежали эти представленія, равно какъ влияніемъ вѣншей природы и историческихъ событій на духъ народа; но сущности и происхожденія самаго язычества отсюда объяснить нельзя. Вотъ почему люди, знавшіе язычество не изъ книгъ, а выдержавшіе съ нимъ жестокую борьбу на аренѣ жизни, лицомъ къ лицу, бывшіе личными свидѣтелями той страшной силы, которую она проявляла

щество, обтесываютъ и вырѣзываютъ, плаваютъ и куютъ и нерѣдко изъ негодныхъ сосудовъ, посредствомъ искусства перемѣнивши только видъ и давши имъ образъ, дѣлаютъ то, что называютъ богами? Вотъ что мы считаемъ не только противнымъ разуму, но и оскорбительнымъ для Бога, Который имѣетъ неизреченную славу и образъ, между тѣмъ какъ имя Его усвоется вещамъ тлѣннымъ и требующимъ постояннаго попеченія и охраненія (особенно серебряныхъ и золотыхъ идоловъ отъ воровъ). А намъ предано, что Богъ не имѣетъ нужды въ вещественныхъ приношеніяхъ отъ людей, — Онъ, Который, какъ мы видимъ, Самъ все подаетъ намъ. Мы научены, и убѣждены, и вѣруемъ, что Ему пріятны только тѣ, которые подражаютъ Ему въ Его совершенствахъ, — въ цѣломудріи, правдѣ и человѣколюбіи и во всемъ, что достойно Бога, Который не именуется никакимъ опредѣленнымъ именемъ¹⁾.

Христіанъ представляли врагами имперіи, возмутителями государственнаго спокойствія и порядка. На это

не только надъ отдѣльными личностями, а и надъ цѣлыми народами, свидѣтелями его вліянія, подавляющаго естественныя чувствованія человѣческаго сердца и подстрекающаго къ противоестественнымъ дѣйствіямъ, — эти люди, начиная съ перваго борца за Христову истину противъ язычества — ап. Павла, глубоко и совершенно справедливо оставались убѣжденными, что въ немъ нельзя видѣть одно только порожденіе человѣческое, а вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣло того *отца лжи*, который былъ *человѣкоубійцею искони*. Такимъ образомъ, хотя нельзя отрицать того, что въ представленіе Іустина и другихъ апологетовъ о демонахъ входили кое-какія черты и изъ Платоновской школы, и изъ совершеній александрійскаго іудейства, тѣмъ не менѣе въ основаніи цѣлаго воззрѣнія лежитъ глубокая истина.

1) I Апол. гл. 9—10, 12; ср. Разгов. съ Триф. гл. 19. Въ томъ же „Посланіи“ къ Діогену, напротивъ, боги язычества объявляются за олицетворенныя стихіи — огонь, воду и проч., и вполне отождествляются съ ихъ идолами, которые суть бездушныя произведенія рукъ человѣческихъ, ничѣмъ не отличающіяся отъ простаго камня, золота и т. п. (гл. 2, 8; см. его же Увѣщ. къ элл. гл. 2; Тат. Рѣчь прот. элл. гл. 21, 27; согласно съ ученіемъ и самихъ языческихъ философовъ — Аенн. Прощ. о христ. гл. 18, 22).

обвиненіе Іустинъ отвѣчаетъ: „Когда вы слышите, что мы ожидаемъ царства, то напрасно полагаете, что мы говоримъ о какомъ-либо царствѣ человѣческомъ, между тѣмъ какъ мы говоримъ о (духовномъ) царствованіи съ Богомъ — въ будущей жизни, когда Онъ тѣхъ, которые — здѣсь на землѣ — избрали благоугодное Ему, удостоить за это избраніе нетлѣнія и сожитія съ Собою. Если бы мы ожидали человѣческаго царства, то отрекались бы (отъ христіанскаго имени), чтобы избѣжать гибели (осужденія на смертную казнь), или старались бы скрываться, чтобы достигнуть ожидаемаго. Но такъ какъ наши надежды устремлены не къ настоящему, то не безпокоимся, когда насъ умерщвляютъ, зная, что всѣ непременно должны умереть. Что же касается общественнаго спокойствія, мы вамъ содѣйствуемъ и способствуемъ въ томъ болѣе всѣхъ людей, ибо мы держимся того ученія, что ни злодѣю, равно какъ ни корыстолюбцу, ни злоумышленнику, ни добродѣтельному невозможно скрыться отъ Бога, и что каждый по качеству дѣлъ своихъ получить вѣчное мученіе или спасеніе. (Въ другомъ мѣстѣ: Хотя мы поклоняемся единому Богу, но въ другихъ отношеніяхъ и вамъ охотно служимъ, признавая васъ царями и правителями людей и молясь о томъ, чтобы вы, при царской власти, были одарены и здравымъ сужденіемъ, равно мы вездѣ стараемся прежде всего платить подати и повинности поставленнымъ отъ васъ чиновникамъ. Сн. Терт. Аполог. гл. 30—31, 33 и 36). Если бы всѣ люди знали это, то никто не избиралъ бы зла на краткое время жизни, зная, что онъ идетъ на вѣчное осужденіе огненное, но всемѣрно сдерживалъ бы себя и украшался бы добродѣтелію, чтобы получить блага Божіи и избѣгнуть наказаній. Ибо не изъ страха установленныхъ вами законовъ и наказаній люди стараются скрыть свое преступленіе; но они дѣлаютъ преступленіе, зная, что отъ васъ, какъ отъ людей, можно укрыться. А если бы знали и увѣрены были, что отъ Бога ничего скрыть

нельзя, не только никакого дѣла, но и намѣренія; то по крайней мѣрѣ изъ страха наказаній всячески старались бы вести себя хорошо, — въ этомъ и вы согласитесь. А между тѣмъ, кажется, какъ будто вы боитесь, чтобы всѣ не стали жить добродѣтельно, и вамъ уже некого будетъ наказывать: но это было бы прилично палачамъ, а не добрымъ правителямъ. И вы не успѣете въ вашихъ дѣлахъ, — это объявляетъ (предсказывая будущее, чтò и сбывается на дѣлѣ, а это есть дѣло Божіе) Само Слово, — то Слово, Которое, послѣ Бога Отца, есть державнѣйшій и правосуднѣйшій изъ всѣхъ правитель. Ибо какъ всѣ отказываются получить въ наслѣдство бѣдность, или страданія, или безславіе отцовское, такъ разумный человекъ не станетъ избирать то, что избрать запрещаетъ Слово... Кто же изъ здравомыслящихъ не сознается, что мы не безбожники, когда почитаемъ Создателя всего міра и, согласно съ тѣмъ, какъ мы научены, говоримъ, что Онъ не требуетъ крови, возліаній и куреній, а славимъ Его, по мѣрѣ силъ, словомъ молитвы и благодаренія во всѣхъ приношеніяхъ нашихъ? Мы научены, что одинъ только образъ почтенія, достойный Его — тотъ, чтобы данное Имъ для нашего питанія не истреблять огнемъ, но приносить для нашего собственнаго употребленія и для нуждающихся, а Ему въ чувствѣ благодарности возносить посредствомъ слова торжественныя дѣйствія служенія и пѣсни за то, что мы сотворены, за всѣ средства къ благосостоянію нашему, за различные роды произведеній, за перемѣны временъ; и возсылать прошенія о томъ, чтобы намъ воскреснуть для нетлѣнія, по нашей вѣрѣ въ Него¹⁾.

Съ положительной стороны истинность и божественное происхожденіе христіанства Іустинъ доказываетъ, во-первыхъ, внутреннимъ достоинствомъ христіанскаго

¹⁾ I Апол. гл. 9—13, 17.

ученія, созерцательнаго и дѣятельнаго, приводя многія изреченія изъ Евангелія, по которымъ это ученіе и язычникамъ должно было показаться достойнымъ уваженія и сочувствія, — таковы наставленія о цѣломудрїи, милосердіи и незлобіи, о любви ко всѣмъ, даже врагамъ, о повиновенїи властямъ и проч.; во-вторыхъ, сравненіемъ его съ философскимъ ученіемъ и вѣрованіями самихъ язычниковъ, раскрывая т.-е., что христіанство только можетъ вполнѣ удовлетворить глубочайшимъ потребностямъ человѣческаго духа, признаннымъ самою языческою философїею и, съ другой стороны, все, что когда-либо сказано и открыто хорошаго философами и законодателями чрезъ врожденное имъ сѣмя Божественнаго и вѣчнаго Слова, принадлежитъ собственно намъ, христіанамъ¹⁾; и въ-третьихъ, дѣйствительнымъ и точнымъ исполненіемъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ, какъ событій чудесно-историческихъ.

Обвиненіямъ христіанъ въ безнравственности Іустинъ противопоставляетъ картину удивительной духовно-благодатной перемѣны, которую ученіе Христова производитъ въ нравахъ людей, ему увѣровавшихъ; а для опроверженія нелѣпныхъ слуховъ о христіанскихъ собраніяхъ довольно подробно описываетъ общественное богослуженіе христіанъ своего времени, въ особенности обряды, съ которыми совершались таинства крещенія и евхаристїи, сопоставляя ихъ опять съ такъ называемыми

1) „Впрочемъ, заявляетъ св. отецъ, да будетъ вамъ извѣстно, что только то истинно, что утверждаемъ мы, наученные отъ Христа и предшествовавшихъ Ему пророковъ; и это древнѣе всѣхъ бывшихъ писателей вашихъ. И надобно вѣрить словамъ нашимъ не потому, что мы говоримъ схожее съ ними, но потому, что говоримъ истину“. Такимъ образомъ, послѣ внутренняго воздѣйствія на языческихъ мудрецовъ Бож. Логоса, данное сходство Іустинъ думаетъ объяснить (исторически не совсемъ вѣрно) еще тѣмъ, что языческіе писатели могли заимствовать все лучшее изъ священныхъ книгъ еврейскихъ, какъ древнѣйшихъ, — I Апол. гл. 44, 59—60; см. Увѣщ. къ эл. гл. 15—19). И это было общее почти мнѣніе древнихъ учителей церковныхъ.

„мистеріями“ язычниковъ (внушенными и распоряженными тѣми же демонами въ подражаніе нѣкоторымъ пророчественно-прообразовательнымъ дѣйствіямъ или событіямъ въ іудейской церкви: I Апол. гл. 62, 66), вводящими послѣднихъ въ обладаніе высшаго религіознаго совершенства. Какая чудная картина общественныхъ отношеній и частной жизни первенствующихъ христіанъ изображается въ „Посланіи“ къ Діогнету¹⁾: „Христіане не различаются отъ прочихъ людей ни странною, ни языкомъ, ни житейскими обычаями. Они не населяютъ гдѣ-либо особенныхъ городовъ, не употребляютъ какого-либо необыкновеннаго нарѣчія, и ведутъ жизнь ничѣмъ не отличную отъ другихъ. Только ихъ ученіе не есть плодъ мысли, или изобрѣтеніе людей ищущихъ новизны; они не привержены къ какому-либо ученію человѣческому, какъ другіе. (Но Самъ поистинѣ Вседержитель и Творецъ всего, невидимый Богъ, Самъ вселилъ въ людей и напечатлѣлъ въ сердцахъ ихъ небесную истину и святое и непостижимое Слово Свое, а потомъ послалъ къ людямъ — Спасителемъ ихъ — сего же Самаго Художника и Создателя всего, Который придетъ нѣкогда и Судію ихъ). Но обитая въ эллинскихъ и варварскихъ городахъ, гдѣ кому досталось, и слѣдуя обычаямъ тѣхъ жителей въ одеждѣ, пищѣ и всемъ прочемъ, они представляютъ удивительный и, поистинѣ, невѣроятный образъ жизни. Живутъ они въ своемъ отечествѣ, но какъ пришельцы; имѣютъ участіе во всемъ — какъ граждане, и все терпятъ — какъ чужестранцы. Для нихъ всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужая страна. Они вступаютъ въ бракъ, какъ

1) Въ древнѣйшей Апологіи Аристиды жизнь христіанъ (которыхъ и онъ называетъ „новымъ родомъ“) рисуется въ простыхъ и общихъ чертахъ и безъ строгой послѣдовательности въ изложеніи (гл. XV—XVII). Между прочимъ, здѣсь говорится: „рабовъ и рабынь и дѣтей, если ихъ имѣютъ, они, изъ любви къ нимъ, убѣждаютъ сдѣлаться христіанами, и когда тѣ становятся таковыми, они безразлично называютъ ихъ братьями“.

и всѣ, рождаютъ дѣтей, только не бросаютъ ихъ (рѣчь направлена, противъ варварскаго обычая язычниковъ — подкидывать дѣтей, служившаго, въ свою очередь, однимъ изъ источниковъ рабства). Они имѣютъ трапезу общую, но не простую (т.-е. такую, которая освящается молитвою и благодареніемъ Богу; по другому же чтенію — а не ложе общее)¹⁾. Они во плоти, но живутъ не по плоти; находятся на землѣ, но суть граждане небесные. Повинуются постановленнымъ законамъ, но своею жиз-

1) „Мы или вступаемъ въ бракъ не иначе какъ съ тѣми, чтобы воспитывать дѣтей, или, отказываясь отъ брака, постоянно живемъ въ воздержаніи, а срамное совокушеніе у насъ не составляетъ какого-либо таинства“, какъ клеветали на христіанъ язычники. Еще: „каждый изъ насъ имѣетъ одну законную жену,... Но есть у насъ много мужчинъ и женщинъ гдѣтъ шестидесяти и семидесяти, которые, изъ дѣтства сдѣлавшихъ учениками Христовыми, живутъ въ дѣвствѣ, и я готовъ указать такихъ изъ всякаго народа“ (I Апол. гл. 15 и 29). Враги христіанъ разглашали, что въ ихъ собраніяхъ новорожденный младенецъ, совершенно покрытый мукою, какъ мистическій символъ посвященія, подставляемъ былъ подъ ножъ прозелита, который, не зная того, наносилъ нѣсколько невидныхъ и смертельныхъ ранъ невинной жертвѣ своего заблужденія; что вслѣдъ за совершеніемъ этого ужаснаго дѣла сектанты пили кровь, смѣшанную съ медомъ, съ жадностью разрывали еще трепещущіе члены и пожирали ихъ; что за этою безчеловѣчною жертвою слѣдовало пиршество, при чемъ неумѣренность служить средствомъ возбуждающимъ и раздражающимъ животную похоть; что, наконецъ, въ назначенный моментъ вдругъ гасили свѣтильники, — чему помогали будто бы участвующіе въ пиршествѣ собаки, опрокидывая подсвѣчники, — христіане прогоняли стыдъ, забывая природу, и мракъ ночи осквернялся кровосмѣшеніями безъ всякаго разбора (I Апол. гл. 26; II Апол. гл. 12; Рагг. съ Триф. гл. 10; Тат. Рѣчь прот. эл. гл. 25; Теоф. ант. къ Автол. кн. III, гл. 4 и 15; Терт. Апол. 1, 7; Аѣин. Прощ. о христ. гл. 31—6; Мин. Фел. Октавіѣ гл. 8—10; 28—31; Ориг. прот. Цельс. VI, 27). „О, если бы, присовокупляетъ при этомъ св. Іустинъ, кто взомель на какое-нибудь возвышенное мѣсто и воскликнулъ трагическимъ голосомъ: „стыдитесь, стыдитесь приписывать невиннымъ то, что сами дѣлаете явно, и то, что свойственно вамъ самимъ и вашимъ богамъ, взводить на тѣхъ, которые нисколько тому не причастны: перестаньте, образумьтесь! Правосудный Богъ все видитъ“. — Увѣщ. къ эл. гл. 9—34; ср. Рѣчь къ эл. гл. 4; Октав. Мин. Фел. гл. 31.

нію превосходятъ самые законы. Они любятъ всѣхъ, и всѣми бываютъ преслѣдуемы. Ихъ не знаютъ, но осуждаютъ, умерщвляютъ ихъ, но они животворятся; они бѣдны, но многихъ обогащаютъ; всего лишены, и во всемъ изобилуютъ. Безчестятъ ихъ, но они тѣмъ прославляются; клеветуютъ на нихъ, и они оказываются праведны; злословятъ, а они благословляютъ; ихъ оскорбляютъ, а они воздаютъ почтеніемъ; они дѣлаютъ добро, но ихъ наказываютъ, какъ злодѣевъ; будучи наказываемы, радуются, какъ будто имъ давали жизнь. Іудеи вооружаются противъ нихъ, какъ противъ иноплеменниковъ, и эллины преслѣдуютъ ихъ, но враги ихъ не могутъ сказать, за что ихъ ненавидятъ. Словомъ сказать, что въ тѣлѣ душа, то въ мірѣ христіане — по своему религіозно-и нравственно-высокому и вмѣстѣ спасительно-охранительному положенію и значенію. „Христіане, будучи наказываемы, каждый день болѣе умножаются“ — въ числѣ или силѣ духовной“¹⁾.

Видя, что христіане въ виду самой смерти остаются тверды въ своемъ исповѣданіи, язычники насмѣшливо спрашивали: почему же христіане сами себя не убиваютъ, чтобы скорѣе отойти къ своему Богу? и почему Богъ ихъ попускаетъ мучить Его читателей? Отвѣты на эти возраженія даются св. Іустиномъ во второй его „Апологиі“. На первое: „Мы научены, что не напрасно Богъ сотворилъ міръ, но для человѣческаго рода; Онъ услаждается тѣми, которые подражаютъ въ свойственныхъ Ему добродѣтеляхъ, и ненавидитъ тѣхъ, которые словомъ или дѣломъ предпочитаютъ зло. Итакъ, если всѣ мы станемъ сами себя убивать, то будемъ виновны въ томъ, что, сколько отъ насъ зависитъ, никто не родится, не научится Божественному ученію, и перестанетъ существовать человѣческій родъ, и если будемъ

1) Гл. 5, 6 и 7; и по мѣткому выраженію Тертуліана: „кровь христіанскихъ мучениковъ была сѣменемъ новыхъ христіанъ“.

думать такъ, то сами поступимъ противно волѣ Божіей. Когда же насъ допрашиваютъ, — мы не отрицаемся, потому что не сознаемъ за собою ничего худого, не считаемъ нечестіемъ не быть во всемъ вѣрными истинѣ, которая, мы знаемъ, угодна Богу; притомъ мы хотимъ нынѣ и васъ избавить отъ несправедливаго предубѣжденія объ насъ¹⁾. На второе: „Промыслъ Божій не нарушаетъ естественнаго хода дѣлъ въ мірѣ, и если міръ еще сохраняется, то именно ради христіанъ, которые суть сѣмя его²⁾: иначе судный огонь сошелъ бы и истребилъ все безъ различія; но настанетъ время, когда злымъ духамъ и ихъ послѣдователямъ воздано будетъ наказаніе въ вѣчномъ огнѣ, а христіане за невинныя страданія будутъ увѣнчаны славою и блаженствомъ. Ибо не по судьбѣ люди дѣйствуютъ или терпятъ случающееся съ ними, какъ думали стоики, или по случаю, какъ думалъ Пифагоръ³⁾; но каждый дѣлаетъ добро, или грѣшить по своему выбору (это же подтверждаютъ всѣ гдѣ-либо бывшіе здравомыслящіе законодатели и философы тѣмъ, что предписывали иное дѣлать, а иного удаляться, и виновные наказываются). И такъ, какъ Богъ въ началѣ сотворилъ родъ ангеловъ и человѣковъ съ свободною волею — способною т.-е. къ пороку и добродѣтели, — то, по справедливости, они будутъ нести наказаніе въ вѣчномъ огнѣ за грѣхи свои... Настоящія гоненія на христіанъ суть дѣйствіе злыхъ демоновъ, которымъ Богъ попускаетъ до времени дѣйствовать въ родѣ человѣческомъ, — по внушенію которыхъ и всегда люди, ста-

1) Гл. 4.

2) „Для меня несомнѣнно, говоритъ и Аристидъ, что ради молитвъ христіанъ стоитъ міръ“ (Апол. гл. XVI).

3) „Одни изъ философовъ объявили, что міръ не сотворенъ, и они, утверждая безначальность міра и вѣчность природы, говорятъ не согласно съ тѣми, которые считаютъ міръ сотвореннымъ. Точно такъ же одни говорили, что есть Промыслъ, а другіе отвергали ихъ ученіе“, пишетъ св. Θεοφιλης антиох. (къ Автол. кн. II, гл. 8).

равшіеся сколько-нибудь жить согласно съ разумомъ и удалиться зла, были ненавидимы и убиваемы, напр., Сократъ и Гераклитъ, изъ современныхъ намъ Музоній¹⁾ и другіе, а Сарданапаль, Эпикуръ и подобные имъ, повидимому, благоденствуютъ въ изобиліи и славѣ. Поэтому нимало не удивительно, если, по дѣйствию обличаемыхъ демоновъ, подвергаются еще большей ненависти тѣ, которые стараются жить согласно не съ какою-либо частію посѣяннаго въ нихъ Слова, но руководствуясь знаніемъ и созерцаніемъ всего Слова, Которое есть Христосъ... Сократу никто не повѣрилъ до того, чтобы готовъ былъ умереть за его ученіе; напротивъ Христу, Котораго Сократъ позналъ только отчасти, повѣрили не только философы и ученые, но и ремесленники и вовсе необразованные, презирая и славу, и страхъ, и смерть. Но и мы не были бы убиваемы, и неправедные люди и демоны не были бы сильнѣе насъ, если бы всякому рожденному человѣку не надлежало умереть; поэтому-то мы и отдаемъ этотъ долгъ съ благодареніемъ²⁾.

На требованіе друга своего Автолика: „покажи мнѣ твоего Бога“, св. Теофилъ ант. отвѣчаетъ: покажи мнѣ твоего человѣка (т.-е. *внутренняго* человѣка, таковъ ли онъ, каковъ долженъ быть для того, чтобы созерцать Бога), и я покажу тебѣ моего Бога; покажи, что очи души твоей видятъ и уши сердца твоего слышатъ“. Онъ доказываетъ, что Богъ не можетъ быть видимъ плотскими очами и неизобразимъ для человѣка по Его безконечности; но можетъ быть познаваемъ чрезъ Свое Слово и Премудрость (исповѣданіе Св. Троицы), въ дѣлахъ Своего творенія и промысла, полное же знаніе и созерцаніе Бога сдѣлается возможнымъ для насъ тогда, когда мы совлечемся смертнаго тѣла и облечемся въ безсмертіе. „Богъ бываетъ

¹⁾ Изъ многихъ Музоніевъ ученые адѣсь разумѣютъ Музонія таррентскаго, стоическаго философа, который, по свидѣтельству Свиды, за смѣлость и независимость духа былъ убитъ Нерономъ.

²⁾ Гл. 5—11.

видимъ для тѣхъ, кто способны видѣть Его, у кого именно открыты очи душевныя. Всѣ имѣютъ глаза, но у иныхъ они покрыты мракомъ и не видятъ солнечнаго свѣта. И хотя слѣпые не видятъ, свѣтъ солнечный все-таки существуетъ и свѣтитъ, а слѣпые пусть жалуются на самихъ себя и на свои глаза... Человѣкъ долженъ имѣть душу чисту, какъ блестящее зеркало. Когда на зеркалѣ есть ржавчина, то не можетъ-быть видимо въ зеркалѣ лицо человѣческое: такъ и человѣкъ, когда въ немъ есть грѣхъ, не можетъ созерцать Бога¹⁾. Необходимость же вѣры въ Бога и Богооткровенное учение (напр. о воскресеніи и проч.) онъ доказываетъ тѣмъ, что безъ вѣры мы не можемъ обойтись въ дѣлахъ житейскихъ и достигнуть въ нихъ успѣха: земледѣлецъ вѣряетъ землѣ сѣмя, мореплаватель съ довѣріемъ къ кормчему садится на корабль, больной съ такимъ же довѣріемъ отдается врачу, или ученикъ учителю, а тѣмъ болѣе мы должны вѣрить Богу, создавшему насъ изъ небытія въ бытіе и во всемъ промышляющему объ насъ²⁾. Затѣмъ, доказавъ ложность языческаго суевѣрія почитаніемъ боговъ и идоловъ, сдѣланныхъ людьми, противорѣчіемъ философскихъ системъ и нелѣпостью ееогоній поэтовъ, св. отецъ противопоставляетъ всему этому истинность Божественнаго Откровенія, содержащагося въ писаніяхъ пророковъ, и въ особенности раскрываетъ смыслъ и достоинство сказаній книги Бытія о сотвореніи міра

¹⁾ Кн. I, п. 2. „Когда очистишь себя отъ всѣхъ предубѣжденій, владычествующихъ надъ твоимъ умомъ, говоритъ и авторъ „Посланія“ къ Діогету, и отвергнешь обольщающія тебя (какъ язычника) привычныя мнѣнія, когда сдѣлаешься новымъ, какъ будто только что родившимся человѣкомъ, такъ какъ и ученіе, которое будешь слушать, даже и по твоему призванію, новое“, — тогда ты уразумѣешь всю истину, высоту и сладость христіанства (п. 2).

²⁾ О христ. вѣрѣ кн. I, гл. 2—8 въ рус. пер. свящ. П. Преображенскаго 1867 г. Подобное же доказательство относительно вѣры употребляютъ Клим. ал. Strom. I, II, с. 24; Ориг. С. Cels. с. 1; св. Кирил. іерусал. Оглас. Слово 5 и другіе.

и человѣка, о раѣ, о паденіи первыхъ людей по первоначальной исторіи человѣческаго рода до разсѣянія народовъ по всей землѣ, сравнивая при этомъ хронологію библейскую и языческую¹⁾.

На возраженіе: „почему Богъ не сотворилъ человѣка такъ, чтобы онъ служеніе Ему (необходимо) предпочиталъ служенію твари?“ Мелитонъ сардійскій отвѣчаетъ: „Говоря такимъ образомъ, ты хочешь быть простымъ орудіемъ, а не живымъ человѣкомъ; Богъ же сотворилъ тебя такъ, какъ Ему было угодно, и далъ тебѣ разумъ и свободу. Онъ поставилъ предъ тобою множество вещей — на небѣ и на землѣ, чтобы ты обсуждалъ все и выбиралъ благое, — окруженный отовсюду Божиими благодѣяніями, возвышался до понятія объ истинномъ Богѣ — всеблагомъ и всемогущемъ міроправителѣ, чрезъ разсмотрѣніе видимой природы и особенно своей души, которая есть образъ Его, такъ какъ и она невидима, неосязаема, не имѣетъ вида и своею волею движитъ все тѣло... Простирай свои непреходящія прошенія къ непреходящему Богу за свою душу, которая не уничтожается, и откроется тогда твоя свобода; объ ней подумай и благодари Бога, Который одарилъ тебя разумомъ и свободой, чтобы ты могъ поступать, какъ самъ хочешь. Онъ поставилъ предъ тобою всѣ вещи и открылъ тебѣ, что, если ты послѣдуешь злу, то будешь осужденъ чрезъ самыхъ злыхъ дѣла, а если послѣдуешь добру, то получишь отъ Него многія блага, вмѣстѣ съ вѣчною жизнію безсмертныхъ“²⁾. На возраженіе: „мы почитаемъ то, что намъ завѣщали отцы“, отвѣчаетъ: „Почему же стараются сдѣлаться богатыми тѣ, которымъ отцы оставили бѣдность; и тѣ, которыхъ не научили отцы, стараются научиться и узнать то, чего не знали ихъ отцы? и почему сыновья слѣпыхъ видятъ, а хромыхъ ходятъ?“

1) Кн. II и III въ томъ же рус. переводѣ.

2) Рѣчь стр. 292—5; см. Октав. Мин. Фел. гл. 32—3.

Не хорошо для человѣка, если онъ слѣдуетъ предкамъ, которые дурно жили; но хорошо, если мы уклоняемся отъ этого пути, дабы избѣгнуть того, что постигло предковъ. Посему разслѣдуй: если отецъ твой поступалъ хорошо, то слѣдуй ему и ты; а если онъ жилъ дурно, то ты живи хорошо, и пусть дѣти твои подражаютъ тебѣ. И сокрушайся объ отцѣ твоемъ, что онъ жилъ дурно; твоя скорбь можетъ помочь ему¹⁾. „Должно вамъ, эллины, пишетъ и св. Іустинъ, предусматривая будущее и взирая на судь, возвѣщаемый не только нашими святыми мужами, но и чуждыми намъ (языческими же философами), не держаться слѣпо заблужденія вашихъ предковъ и не считать за истину того, что они, по обольщенію своему, предали вамъ; но, понимая, какъ опасно погрѣшати въ столь важномъ дѣлѣ, вы должны тщательно изслѣдывать и испытывать то, что сказано вашими, какъ вы называете ихъ, учителями“. И еще: „ибо вы нисколько не погрѣшите противъ вашихъ предковъ, если теперь захотите обратиться отъ ихъ заблужденія къ противоположному ученію; можетъ-быть, они сами теперь въ аду мучатся позднимъ раскаяніемъ, и если бы можно было оттуда повѣдать вамъ о томъ, что постигло ихъ по смерти, то узнали бы вы, отъ какихъ бѣдствій они желали бы васъ избавить“²⁾.

Язычникъ Цецилій — у Минуція Феликса говорить, что „религія римлянъ положила основаніе ихъ могуществу, увеличила и утвердила власть римскаго народа, что онъ обязанъ своимъ величіемъ не столько личной храбрости, сколько благочестію и религіи. — Да, отвѣчаетъ на это христіанинъ Октавій, пресловутая римская справедливость видна съ самыхъ первыхъ временъ основанія государства. Не преступленіе ли соединило римлянъ, не неистовая ли жестокость дала имъ силу? Сначала Римъ

1) Стр. 298.

2) I Апол. гл. 14 и 35.

служилъ убѣжищемъ для всякихъ людей; туда стекались разбойники, злодѣи, измѣнники, прелюбодѣи, убійцы; и самъ Ромуль, ихъ царь и правитель, совершилъ братоубійство, чтобы превзойти въ злодѣяніи свой народъ. Вотъ первые начатки благочестиваго государства. Послѣ того Римъ нагло похитилъ и обезчестилъ дочерей, изъ которыхъ многія были уже обручены, и нѣкоторыхъ замужнихъ женщинъ (сабинянокъ) и потомъ затѣялъ войну съ ихъ родителями, а своими тестями и пролилъ кровь своихъ родственниковъ. Что можетъ быть безнравственнѣе, безчестнѣе, наглѣе такой злодѣйской дерзости? Затѣмъ общимъ дѣломъ Ромула и послѣдующихъ царей и вождей было: сосѣдей сгонять съ ихъ земли, разрушать окрестные города съ храмами и алтарями, притѣснять плѣнныхъ, укрѣпляться посредствомъ обидъ другимъ и злодѣяній своихъ. Все, что теперь римлянѣ имѣютъ, чѣмъ владѣютъ и пользуются, — все это добыча ихъ дерзости, всѣ храмы ихъ воздвигнуты изъ награбленнаго имущества, посредствомъ разрушенія городовъ, ограбленія боговъ и умерщвленія священниковъ. Смѣшно то, что римляне принимаютъ религію побѣжденныхъ народовъ и послѣ побѣды поклоняются плѣннымъ богамъ, потому что воздавать божескія почести тому, что захватилъ на войнѣ, значить совершать святотатство, а не оказывать благоговѣніе предъ божествомъ. У римлянъ сколько побѣдныхъ торжествъ, столько дѣлъ нечестивыхъ, сколько взято трофеевъ у народовъ, столько сдѣлано ограбленій у боговъ. Итакъ римляне сильны не потому, что религіозны, но потому, что безнаказанно совершали святотатства. Они не могли имѣть на войнѣ своими покровителями тѣхъ боговъ, противъ которыхъ поднимали оружіе, и которымъ поклонялись уже по достиженіи своей цѣли, т.-е. послѣ побѣды. И что могли сдѣлать для римлянъ тѣ боги, которые были бессильны защитить противъ ихъ оружія своихъ почитателей? Боги же собственно римскіе хорошо извѣстны — Ромуль и прочіе,

въ числѣ которыхъ находятся и распутныя женщины. Эти-то боги, должно-быть, помогли римлянамъ распространить свое государство и побѣдить боговъ, которые почитались другими народами. Нельзя же предположить, чтобы имъ помогли противъ этихъ народовъ Марсъ еракійскій, Юпитеръ критскій и прочіе, наконецъ египетскія скорѣе чудовища, а не божества. Развѣ, быть-можетъ, они нашли у римлянъ болѣе чистыхъ дѣвъ, болѣе благочестивыхъ жрецовъ? Но гдѣ же, какъ не въ храмахъ и капищахъ жрецы устрояютъ прелюбодѣйства, торгуютъ честью женщинъ (даже „обѣтныхъ“ весталокъ), придумываютъ любодѣянiя... Между тѣмъ ассиріяне, мидяне, персы, даже греки и египтяне прежде римлянъ, по устроению Божию, долго владѣли, царствовали, не имѣли первосвященниковъ, ни жрецовъ Цереры или Марса, ни весталокъ, ни авгуровъ, ни цыплятъ въ клѣткѣ, которыхъ бы аппетитъ или отвращеніе къ пищѣ управляли судьбами государства¹⁾.

„Собранiя наши, продолжаетъ свою рѣчь Октавій, отличаются не только цѣломудріемъ, но и трезвенностью; на нихъ мы не предаемся пресыщенію яствами, не услаждаемъ пира виномъ; самую веселость мы умѣряемъ строгостью, цѣломудренною рѣчью и еще болѣе цѣломудренными движеніями тѣла. Очень многіе отличаются всегдашнимъ дѣвствомъ своего неоскверненнаго тѣла, и этимъ не тщеславятся; наконецъ мы такъ далеки отъ кровосмѣшенія, что нѣкоторые стыдятся даже законнаго совокупленія. Хотя и отвергаемъ ваши почести и пурпуровыя одежды, однакоже не состоимъ изъ низшей черни; нельзя считать насъ заговорщиками потому только, что мы всѣ имѣемъ въ виду одну добродѣтель, и въ своихъ собраніяхъ ведемъ себя такъ тихо, какъ каждый порознь; наконецъ нельзя выдавать насъ за охотниковъ болтать въ тайныхъ мѣстахъ, когда вы стыдитесь или боитесь

¹⁾ Октавій въ рус. пер. гл. 25.

слушать насъ публично. Если число наше со дня на день все возрастаетъ, это не обличаетъ насъ въ заблужденіи, но служить въ нашу похвалу: прекрасныйобразъ жизни заставляеть каждаго быть ему вѣрнымъ навсегда и привлекаеть постороннихъ. Наконецъ мы узнаемъ другъ друга не по знакамъ тѣлеснымъ, какъ вы думаете, но по невинности и скромности; мы питаемъ между собою взаимную любовь, что для васъ прискорбно, — потому что ненавидѣть не научились, а называемъ другъ друга братьями, что для васъ ненавистно, — какъ дѣти одного Отца Бога, какъ сообщники вѣры, какъ сонаслѣдники упованія. Вы же не знаете другъ друга, питаете взаимную ненависть и не признаете себя братьями, развѣ только когда затѣваете отцеубійство“... А что мы по большей части слышемъ бѣдными — это не позоръ для насъ, а слава, потому что душа какъ разслабляется отъ роскоши, такъ укрѣпляется отъ умѣренности. Да и какъ можетъ быть бѣденъ тотъ, кто не имѣетъ недостатка, не жаждетъ чужого, кто богатъ въ Богѣ? Скорѣе бѣденъ тотъ, кто, имѣя многое, домогается еще большаго. Мы владѣемъ всѣмъ, коль скоро ничего не желаемъ. Какъ путешественнику тѣмъ удобнѣе итти, чѣмъ меньше онъ имѣетъ съ собою груза, такъ точно на этомъ жизненномъ пути блаженнѣе человѣкъ, который облегчаетъ себя посредствомъ бѣдности и не задыхается отъ тяжести богатствъ. Если бы мы считали ихъ полезными, то просили бы ихъ у Бога, и Онъ, безъ сомнѣнія, могъ бы намъ дать сколько-нибудь, потому что все принадлежитъ Ему. Мы лучше хотимъ презирать богатство, нежели владѣть имъ; мы болѣе стремимся къ невинности сердца, болѣе желаемъ терпѣнія, болѣе стараемся быть добрыми, нежели расточительными. А что мы чувствуемъ недостатки тѣла, и терпимъ ихъ, — это не наказаніе, а принадлежность нашего воинствованія. Ибо мужество укрѣпляется немощами, и несчастіе бываетъ часто школою добродѣтели. Наконецъ силы душевныя и тѣлесныя

разслабляются, если не упражняются въ подвигѣ; и всѣ ваши храбрые мужи, которыхъ вы ставите въ образецъ, претерпѣли много бѣдствій, прежде чѣмъ достигли славы. У насъ же не только мужчины, даже отроки и жепцины наши, вооружившись терпѣніемъ въ страданіяхъ, презираютъ ваши кресты, пытки, звѣрей и всѣ ужасы казней. И вы не понимаете, несчастные, что никто не захотѣлъ бы безъ причины подвергать себя казни, никто не могъ бы безъ Божественной помощи вынести такіа мученія. Посему не думайте, чтобы Богъ не былъ силенъ помочь намъ, или оставилъ насъ, ибо Онъ управляетъ всѣмъ и любитъ Своихъ; но Онъ подвергаетъ каждаго несчастію для испытанія. Онъ смотритъ на его нравственное расположеніе въ опасностяхъ и слѣдитъ до послѣдняго вздоха за волею человѣка, зная, что у Него ничто не можетъ погибнуть. Такимъ образомъ мы испытываемся несчастіями, какъ золото огнемъ... Но, можетъ-быть, васъ обольщаетъ то, что, и не зная Бога, многіе изобилуютъ богатствами, пользуются почестями, обладаютъ могуществомъ? Несчастные! Они возвышаются для того, чтобы глубже пасть: это — жертвы, которыя откармливаются для закланія, украшаются цвѣтами для умерщвленія... Мы, которые цѣнимъ себя только по невинности и добрымъ нравамъ, справедливо гнушаемся такихъ худыхъ удовольствій, удаляемся отъ вашихъ торжествъ и зрѣлищъ: мы знаемъ ихъ суевѣрное происхожденіе и осуждаемъ ихъ гибельныя приманки. Кто не ужаснется, видя, до какой степени доходить безумство народа на играхъ Курульскихъ? Въ битвахъ гладиаторовъ не преподаются ли уроки человѣкоубійства? На театрахъ вашихъ такое же неистовство, такое же возмутительное безобразіе: то актеръ рассказываетъ или представляетъ любодѣянія, то комедіантъ, представляя постыдную любовь, возбуждаетъ ее и въ вашихъ сердцахъ. Тотъ же комедіантъ безславитъ вашихъ боговъ, изборажая ихъ прелюбодѣянія, ихъ вздохи, ихъ вражды,

или, выражая своими минами и жестами печаль, вызывает у васъ слезы. Такимъ образомъ вы поощряете дѣйствительное убійство на аренѣ, а потомъ проливаете слезы при видѣ мнимаго убійства на театрѣ¹⁾. Что касается того, что мы не ѣдимъ жертвеннаго мяса и не вкушаемъ жертвеннаго вина, это не есть выраженіе нашего страха, а доказательство нашей свободы. Въ самомъ дѣлѣ, всякое произведеніе природы, какъ ненарушимый даръ Божій, не оскверняется никакимъ употребленіемъ, но мы воздерживаемся отъ вашихъ жертвъ, чтобы кто не подумалъ, будто мы уступаемъ демонамъ, которымъ онѣ были принесены, или стыдимся нашей религіи. Кто можетъ подумать, что мы пренебрегаемъ цвѣтами, которыми дарить насъ весна, когда мы срываемъ розы и лиліи и всѣ другіе цвѣты пріятной окраски и запаха? Ихъ мы раскидываемъ передъ собою для благоуханія, изъ нихъ сплетаемъ вѣнки себѣ на шею. А что

¹⁾ И въ этой нравственно-грязной кучѣ иногда можно было находить жемчужныя зерна. Самое осмѣяніе на театральной сценѣ языческихъ боговъ и богинь могло заставлять болѣе серьезныхъ людей задумываться надъ поразительною пустотою своей религіи и прислушиваться къ христіанской проповѣди, равно проникаться сознаниемъ человѣческаго достоинства въ самомъ актерѣ-рабѣ, талантливо исполнявшемъ лучшія роли изъ лучшихъ произведеній. „Поэты, замѣчаетъ А. Павловичъ въ своей нижецитованной статьѣ, въ трагедіяхъ нерѣдко влагали рѣчь въ уста человѣка съ свободной и высокороденной душой, которая и въ плѣну и въ рабствѣ сохраняла свое благородство. Комедія приучала афинскаго гражданина признавать въ своемъ рабѣ не только остроуміе, мужество и ловкость, въ которыхъ онъ иногда превосходилъ своего господина, но также и истинную добродѣтель, и громко проповѣдывала естественное равенство всѣхъ людей: „хотя кто-нибудь и рабъ, но онъ имѣетъ одинаковое тѣло; вѣдь въ природѣ никто не родится рабомъ,— только слѣпая судьба повергла въ рабство его тѣло“. На театральной сценѣ самъ рабъ въ качествѣ актера показывалъ своему господину, что онъ не забылъ и не потерялъ своего человѣческаго достоинства. А противъ гладиаторскихъ игръ возставали и философы языческіе, напр. Сенека писалъ: „человѣкъ для человѣка есть священное дѣло; а между тѣмъ онъ убивается ради игры и удовольствія“ („Христіанство и рабство въ первые вѣка Церкви“, въ „Христ. Чт.“, ноябр. кв. 1898 г., стр. 599 и 603).

мы не кладемъ этихъ вѣнковъ на свои головы, то извините насъ: мы имѣемъ обыкновеніе нюхать запахъ хорошихъ цвѣтовъ обоняніемъ, а не верхушкою головы и волосами¹⁾. Мы не кладемъ вѣнковъ и на умершихъ; я даже весьма удивляюсь вамъ, зачѣмъ вы сожигаете умершаго, если онъ чувствуетъ; если же не чувствуетъ, зачѣмъ украшаете вѣнками. Цвѣты блаженному вовсе не нужны, а несчастному не доставятъ радости. Мы совершаемъ погребеніе съ тою простотою, какая видна и въ нашей жизни. (Мы вовсе не боимся, какъ вы думаете, какого-либо вреда отъ сожиганія покойниковъ, но держимся древняго и лучшаго обыкновенія зарывать умершихъ въ землю). Мы не кладемъ на покойника вѣнковъ, которые скоро увядаютъ, но надѣемся получить отъ Самого Бога вѣнцы изъ цвѣтовъ не увядающихъ. Скромно, съ упованіемъ на милосердіе Божіе, мы живемъ надеждою будущаго блаженства, по вѣрѣ въ величіе Божіе, открываемое въ настоящей жизни. Такимъ образомъ мы и воскреснемъ для блаженства, и теперь живемъ счастливые созерцаніемъ будущаго²⁾.

Протоіерей Н. Благоразумовъ.

¹⁾ Строгій до ригоризма Тертуліанъ разсуждаетъ даже такъ: „цвѣты служатъ для зрѣнія и обонянія: это сообразно съ природою“; а вѣнки изъ цвѣтовъ на головѣ онъ называетъ „несообразнымъ съ нею, святотатствомъ противъ Творца“ (въ сочиненіи „О вѣнкѣ воина“).

²⁾ Гл. 31—4, 6—8.

(Окончаніе будетъ.)

Буддизмъ и современное невѣріе*).

Нашему сужденію не подлежитъ форма выродившагося буддизма, извѣстная въ литературѣ подъ названіемъ „необуддизма, или ламаизма“. Въ томъ видѣ, въ какомъ онъ исповѣдуется тибетскими ламаитами или русскими бурятами и калмыками, буддизмъ не можетъ составлять никакой серіозной приманки для современнаго интеллигента. Если и устраиваются въ нѣкоторыхъ европейскихъ столицахъ буддійскія кумирни, въ которыхъ изрѣдка совершаются пріѣзжими ламами буддійскія „мессы“, то на это нельзя смотрѣть, какъ на дѣло серіозное. Если образованная публика во множествѣ сѣзжается „къ буддійской обѣднѣ“, то мы можемъ навѣрное утверждать, что въ числѣ ея преобладаютъ не „богомольцы“, а *зрители*, падкіе до всякаго рода оригинальныхъ зрѣлищъ. Съ тѣмъ же самымъ настроеніемъ европейскіе туристы во всѣхъ странахъ свѣта считаютъ долгомъ побывать во всѣхъ наиболѣе замѣчательныхъ пагодахъ и хурулахъ и присутствовать при религиозныхъ процессіяхъ и церемоніяхъ всевозможныхъ мѣстныхъ культовъ. Гораздо болѣе серіозное значеніе имѣетъ тяготѣніе въ сторону древне-буддійской религіи, которая, какъ мы видѣли, совершенно отрицательно относится ко всякому культу и ритуалу. Но что же привлекательнаго для современныхъ умовъ содержится въ

* Окончаніе. — См. январскую кн.

древнемъ, безобрядномъ буддизмѣ? Какія именно его идеи и качества выдвигаютъ его изъ длиннаго ряда естественныхъ религій, давно уже сошедшихъ со сцены, или сдѣлавшихся достояніемъ тѣхъ невѣжественныхъ массъ, которыя и до сихъ поръ еще „сидятъ во тьмѣ и сѣни смертной?“ Какимъ, наконецъ, выдающимся своимъ достоинствомъ обязано это ученіе, чтобы привлечь на свою сторону даже тѣхъ, которые по своему происхожденію принадлежатъ къ культурнымъ христіанскимъ народамъ и, слѣдовательно, имѣютъ въ своемъ распоряженіи полную сокровищницу истинъ, составляющихъ содержаніе высочайшей и единственной въ мірѣ религіи? Чтобы „свѣтъ Азіи“ могъ затмить для кого-нибудь свѣтъ христіанскаго ученія, для этого должны быть представлены слишкомъ вѣскія и основательныя причины.

Европейскіе послѣдователи древняго буддизма пытаются объяснить свои симпатіи къ нему указаніемъ на необыкновенныя достоинства буддизма въ качествѣ религіозной и философской системы. Вотъ что пишетъ, напримѣръ, въ своемъ катихизисѣ буддизма Фридрихъ Циммерманъ: „Буддизмъ есть наилучшая религія и вмѣстѣ наилучшая философія. Въ немъ соединены въ одно неразрывное цѣлое возвышеннѣйшія религіозно-нравственныя положенія съ глубочайшими философскими знаніями. Буддизмъ объясняетъ своимъ послѣдователямъ природу вселенной, свойства господствующихъ въ ней законовъ и силъ, раскрываетъ человѣку основное ядро его внутренняго существа, указываетъ ему его истинное высшее назначеніе, выходящее за предѣлы настоящей, суетной и неустойчивой жизни, просвѣтляетъ его духъ, пробуждаетъ дремлюція въ немъ моральныя силы и способности, возбуждаетъ въ немъ влеченіе къ доброму и благородному и даетъ ему возможность, путемъ серіознаго стремленія и неуклоннаго приложенія къ жизни буддійскихъ нравственныхъ предписаній,

достигнуть высшей для каждаго земного существа цѣли — блаженства, искушенія, нирваны¹⁾.

Итакъ, въ буддизмѣ мы имѣемъ дѣло съ совершеннѣйшей философіей и совершеннѣйшей религіей, и въ этомъ двойномъ совершенствѣ заключается причина тѣхъ исключительныхъ симпатій, которыми буддизмъ долженъ пользоваться въ глазахъ представителей нашей образованности. Но такъ ли это? Дѣйствительно ли упомянутыя достоинства буддійской системы такъ велики, чтобы неодолимо притягивать къ себѣ современные умы? По нашему мнѣнію, нѣтъ. И прежде всего это положительно можно утверждать относительно *философской* стороны буддизма. Начать съ того, что буддизмъ никогда не хотѣлъ и никогда не имѣлъ въ виду давать удовлетвореніе запросамъ философствующей мысли. Его задачи имѣли не теоретическій, а чисто практическій характеръ: изыскать и указать пути и средства для освобожденія человѣческой личности отъ подавляющихъ ее страданій. Поэтому, если въ систему буддизма и входятъ попытки рѣшенія какихъ-либо собственно философскихъ задачъ, то лишь на столько, на сколько рѣшеніе этихъ вопросовъ потребно для освѣщенія путей къ спасенію, или нирванѣ. По этой причинѣ въ буддизмѣ не обрѣтается почти ничего, чѣмъ характеризовалось бы *философское міросозерцаніе*. Читатель въ нашемъ изложеніи буддизма, безъ сомнѣнія, уже замѣтилъ отсутствіе въ его системѣ основного начала бытія, какого бы то ни было опредѣленія природы его и свойствъ, а равно и попытки вывести изъ этой природы объясненіе наблюдаемаго нами міра съ его частичными явленіями и законами. Бытіе во всей многообразной сложности его проявленій такъ и остается въ буддизмѣ не осмыслен-

1) Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gótamo. Zum Gebrauche für Europäer, von Subhadra-Bikschu. Braunschweig 1892. Примѣчаніе къ вопр. 1-му.

нымъ и не освѣщеннымъ для разума, стремящагося разгадать взаимную связь и гармонию его составныхъ частей. Это въ буддизмѣ не случайность, а нѣчто предусмотрѣнное и, такъ сказать, принципиальное. Самъ Будда говорилъ: „безпричинна и невѣдома жизнь смертныхъ на землѣ“. Когда ученики его настойчиво обращались къ нему съ запросами о разъясненіи мучительныхъ вопросовъ знанія, оставленныхъ въ его системѣ безъ рѣшенія, Будда упорно уклонялся отъ отвѣтовъ. Въ одномъ изъ произведеній буддійской письменности приводится слѣдующій разсказъ. Къ учителю приходитъ одинъ изъ учениковъ, Малункиапутта, и высказываетъ свое удивленіе по поводу того, что проповѣдь учителя не разъясняетъ самыхъ важныхъ вопросовъ: вѣченъ ли міръ, или ограниченъ во времени? безконеченъ ли міръ, или онъ имѣетъ предѣлъ? будетъ ли „Совершенный“ жить послѣ смерти, или нѣтъ? „Что всѣ эти вопросы оставлены безъ отвѣта, продолжаетъ спрашивающій, мнѣ не нравится и кажется несправедливымъ, поэтому я и пришелъ къ учителю просить разъясненія. Пусть Будда отвѣтитъ мнѣ, если можетъ“. Въ отвѣтъ на этотъ категорически поставленный запросъ Будда заявляетъ, что онъ никогда и не обѣщаль ученикамъ своимъ разъясненія подобныхъ недоумѣній, и даетъ понять, что для цѣлей спасенія оно даже совершенно и не нужно. Въ поясненіе своей мысли Будда приводитъ аллегорію, напоминающую „метафизика“ въ извѣстной баснѣ. „Нѣкто раненъ отравленной стрѣлой; друзья и родственники призываютъ врача. Что, если больной скажетъ: „я не хочу лѣчить своей раны, пока не узнаю, кто человѣкъ, стрѣлявшій въ меня, благородный ли онъ, или къ какой онъ принадлежитъ кастѣ: браманъ ли онъ, вайсій или судра?“ — каковъ будетъ конецъ дѣла? — Конечно, больной умретъ отъ своей раны“¹⁾). Изъ этого читатель

¹⁾ Ольденбергъ, 215—216.

можетъ видѣть, что основатель буддизма не только не имѣлъ въ виду подарить міръ какимъ-нибудь философскимъ міросозерцаніемъ, но къ самой философіи, съ ея существенными вопросами, относится съ нескрываеваемой ироніей. Въ буддійской канонической литературѣ можно найти доказательства и той мысли, что буддизмъ считалъ эти вопросы вообще непосильными для человѣческаго разума. Въ одномъ изъ такихъ текстовъ рассказывается, что царь Пазенади обратился однажды къ знаменитой ученицѣ Будды, монахинѣ Кхеми, съ слѣдующимъ, сколько догматическимъ, столько же и метафизическимъ, вопросомъ: „существуетъ ли Совершенный послѣ смерти?“ На замѣчаніе монахини, что Будда не открылъ объ этомъ, царь спрашиваетъ о причинѣ. Кхема отвѣчаетъ слѣдующими словами: „Нѣтъ ли у тебя, царь, счетчика, казначея или кассира, который могъ бы сосчитать песокъ Ганга или вымѣрить воду въ Великомъ океанѣ и сказать, что въ немъ столько-то ведеръ, или сотъ, или тысячъ, или сотъ тысячъ?“ Царь долженъ сознаться, что не имѣетъ такого счетчика. „Точно такъ же, отвѣчаетъ монахиня, нельзя опредѣлить и сущности „Совершеннаго“, а слѣдов. нельзя сказать, что онъ существуетъ послѣ смерти, или что онъ не существуетъ, или что онъ ни существуетъ, ни не существуетъ“¹⁾. Буддѣ приписывается также слѣдующая исторія о слѣпцахъ. Одинъ раджа, собравъ въ своемъ дворцѣ большую толпу слѣпыхъ отъ рожденія, спросилъ знаютъ ли они, что такое слонъ? Когда слѣпцы отвѣтили отрицательно, раджа приказалъ вывести на дворъ слона и предложилъ слѣпымъ оцупать его. Когда царь сталъ затѣмъ предлагать вопросъ о слонѣ каждому въ отдѣльности, то слѣпецъ, оцупавшій уши слона, сказалъ, что слонъ похожъ на вѣрвь; оцупавшій ноги сказалъ, что слонъ представляетъ собой нѣсколько бре-

1) *Ольденбергъ*, 218.

вень; а тотъ кто щупаль хоботъ, отвѣчалъ, что слонъ — это канатъ... Смысль аллегоріи ясенъ, какъ ясенъ и нашъ выводъ изъ сказаннаго, что въ буддизмѣ не только нельзя найти какого-нибудь законченнаго философскаго міровоззрѣнія, но и нельзя предъявлять къ нему требованіе объ этомъ, такъ какъ онъ отказывается удовлетворять запросамъ философствующей мысли *принципально*.

Но, можетъ-быть, въ этомъ-то отрицательномъ отношеніи буддизма къ высшимъ вопросамъ метафизики и заключается его притягательная сила для образованныхъ европейцевъ? Отчасти это справедливо. Буддійскій метафизическій агностизмъ какъ нельзя болѣе отвѣчаетъ настроенію той фракціи невѣрующихъ мыслителей, которые, не рѣшаясь прямо отрицать высшія начала міра и жизни и слѣдуя по стопамъ основателя такъ наз. позитивной философіи Огюста Конта, относятъ всѣ вопросы метафизики къ области *непознаваемаго* и, сдѣлавъ такую оговорку, спокойно затѣмъ вступаютъ въ интимный союзъ съ открытыми атеистами и матеріалистами. Но совершенно напрасно г. Бикшу-Субадра, въ лицѣ котораго мы имѣемъ право видѣть одного изъ представителей современнаго буддійскаго прозелитизма, стремится отыскивать въ буддизмѣ достоинства положительной философской системы. Буддійское ученіе не только не даетъ удовлетворенія уму, ищущему философскаго міропредставленія, но и совмѣщаетъ въ себѣ всѣ, кажется, недостатки, какіе могутъ быть присущи мышленію *антифилософскому*. Его „философствованіе“ поражаетъ отсутствіемъ логическаго построенія идей, недостаткомъ ясности въ установкѣ отдѣльныхъ понятій, послѣдовательности и связности въ ихъ изложеніи, словомъ — недостатками, одинаково дискредитирующими его и съ точки зрѣнія метафизики, и со стороны требованій такъ называемой точной или положительной науки. Начнемъ съ противорѣчій. Вторая изъ четырехъ истинъ, от-

крытыхъ и возвѣщенныхъ Буддою, гласить о причинѣ страданій и указываетъ эту причину въ понятіяхъ: Dhamma, Sankhara, что, по переводу Ольденберга, означаетъ форму и порядокъ, но что можно также переводить словомъ „сцѣпленіе“. Сцѣпленіе есть связь одного бытія съ другимъ, необходимая зависимость одного существованія, одного явленія отъ другого. Sankhara есть такимъ образомъ формула закона причинности, сила котораго неодолимо распространяется на всѣ проявленія бытія. Какъ въ физическомъ и матеріальномъ мірѣ, такъ и въ области моральной каждая причина въ точности производитъ соответствующее ей дѣйствіе, и этого закона не можетъ избѣжать ни одно живое существо. На этомъ законѣ буддизмъ между прочимъ основываетъ, какъ мы видѣли, свое ученіе о „кармѣ“, какъ наслѣдственности дѣяній человѣческихъ, ведущихъ къ „перерожденіямъ“. Казалось бы, на ряду съ этимъ механическимъ представленіемъ о жизни, не можетъ имѣть мѣста ученіе о какихъ-либо проявленіяхъ свободной воли. Въ мірѣ, какъ хорошо построенной машинѣ, ни одна часть, ни одно колесо не можетъ вращаться по своему собственному усмотрѣнію или самоопредѣленію. Но въ буддизмѣ, на ряду съ ученіемъ о всеобъемлемости причинной связи, свободно помѣщается ученіе о личномъ спасеніи человѣка. Стоить только захотѣть человѣку, просвѣтившемуся ученіемъ „Совершеннаго“, послѣдовать путемъ „четырехъ святыхъ истинъ“, и онъ, наперекоръ всеобъемлющему закону причинности, достигаетъ „праведности“, которая, избавивъ его отъ слѣдующихъ перерожденій, приведетъ къ завѣтной нирванѣ. Ясно, что совмѣщеніе въ одной системѣ такихъ, взаимоотнощающихся другъ друга понятій, какъ всеобщая причинность и личная свобода, представляетъ грубое нарушеніе одного изъ основныхъ законовъ мышленія — „закона противорѣчія“. Такими же противорѣчійми въ отношеніи къ закону причинной связи отличаются и многія

другія изъ совмѣщенныхъ въ буддизмѣ понятій, напри- мѣръ, понятіе о грѣхѣ и воздаяніи. Въ высшей степени трудно также согласить естественное и вполне законное съ точки зрѣнія самого буддизма стремленіе человѣка къ добродѣтели и спасенію въ нирванѣ съ понятіемъ о грѣ- ховности всякихъ вообще желаній, а слѣдовательно и желанія быть добродѣтельнымъ и достигнуть нирваны.

Неясность нѣкоторыхъ существенныхъ положеній буд- дѣйской метафизики должна поражать самые невзыска- тельные умы. Такова напр. *причинность безъ сущности*, которую мыслитель за невозможностію понять ее раціо- нально долженъ усвоить просто *на отру*. Возникаютъ и смѣняются явленія міровой жизни, но всецѣло отсут- ствуетъ субстанція; есть *Dahma*—*Sankhaṭa*, т.-е. поряд- окъ и формы, но нѣтъ никакой реальной сущности, которая давала бы имъ содержаніе. Нѣкоторые отно- сятъ философію буддизма къ разряду пантеистическихъ системъ. Но ясно, что въ ней отсутствуетъ самый основ- ной признакъ всякой пантеистической философіи — понятіе о бытіи, лежащемъ въ основѣ быванія, поня- тіе о міровой субстанціи, которая составляла бы при- чину и сущность феноменальнаго бытія. Надо замѣтить впрочемъ, что буддизмъ сильно склоняется къ мысли, что міръ явленій представляетъ собою „покрывало Майи“, т.-е. сплошной рядъ иллюзій, обманчивую фантасмаго- рію, держащую въ плѣну умъ человѣка. Но при этомъ, метафизика буддистовъ не даетъ ни малѣйшаго указа- нія на условія происхожденія этой роковой галлюцина- ции, называемой *міромъ*. Нѣтъ даже указанія на то, лежитъ ли причина обмана въ объективной природѣ вещей, или въ свойствахъ и условіяхъ субъекта, вос- принимающаго и познающаго. Буддизмъ просто конста- тируетъ эту обманчивость, какъ фактъ, и такимъ обра- зомъ только возбуждаетъ запросъ философствующей мысли, но не удовлетворяетъ его.

Такимъ же *deus ex machina* является въ буддизмѣ уче-

ніе о страданіи, о спасеніи, о перерожденіяхъ человѣческихъ существъ и вообще о всѣхъ тѣхъ состояніяхъ, которые сами по себѣ уже предполагаютъ наличность субстанціи психической. Какъ ни груба матеріалистическая теорія душевной жизни, но и она въ состояніи дать большее удовлетвореніе филозофской мысли, чѣмъ буддизмъ, потому что въ атомѣ, съ приписываемыми ему свойствами, даетъ послѣднюю quasi-реальную причину всѣхъ совершающихся въ душѣ измѣненій. Но буддизмъ рѣшительно и безусловно отрицаетъ бытіе какой бы то ни было психической субстанціи, задавая такимъ образомъ мысли совершенно невыполнимую задачу — представлять себѣ страданіе безъ страдающаго существа, спасеніе — безъ спасаемаго, перерожденіе — безъ перерождающейся личности. Передъ такою мудреною задачею станетъ втупикъ не только мысль, привыкшая къ филозофскому построенію понятій, но и умъ всякаго, маломальски размышляющаго прозелита буддійской вѣры. Какъ скоро отрицается „я“, какъ реальная основа душевныхъ состояній и отвергается *тождество психической личности*, то что мнѣ за дѣло до страданій вообще, и въ частности тѣхъ, которыя меня касаются? Вѣдь это лишь нѣкоторыя страдательныя состоянія *чего-то* или *кого-то*, но не мои, ибо „я“ не существую съ буддійской точки зрѣнія. Но допустимъ, что мнѣ, несмотря на буддійскую метафизику, удалось какъ-нибудь почувствовать свои страданія и отнести ихъ къ себѣ, какъ можетъ зародиться во мнѣ желаніе спасенія отъ нихъ или „искупленія“, если, согласно ученію буддизма, плодами этого спасенія буду пользоваться *не я*, ибо „я“ не существую, а что-то другое, „мнѣ“ постороннее? Будда угрожаетъ мнѣ, въ случаѣ моей несправимой грѣховности, послѣдующими и *тисными* перерожденіями. Но какъ я буду бояться этихъ угрозъ, если настоящимъ субъектомъ перерожденій буду опять-таки не я, а „карма“, т.-е. составляющіе мой харак-

теръ этическіе элементы? Что за бѣда, если мой дурной характеръ полностью или по частямъ сдѣляется по смерти моей достояніемъ раба, плясуна, даже козла или лягушки? Словомъ, при отсутствіи тождественной личности, какъ реальной субстанции всѣхъ душевныхъ состояній, не мыслимы ни грѣхъ, ни наказаніе, ни страданіе, ни спасеніе, ни гибель, т.-е. ни одинъ изъ самыхъ существенныхъ элементовъ философіи буддизма.

Что же можетъ быть увлекательнаго для современныхъ умовъ въ этой, переполненной всевозможными неясностями, внутренними противорѣчіями и несообразностями, „философской системѣ?“ Какъ бы низменно ни стоялъ уровень современной философской мысли, мы не можемъ допустить, чтобы нашелся въ Европѣ или Америкѣ какой-нибудь *развитой* умъ, хотя бы и односторонне развитой (т.-е. исключительно на почвѣ такъ наз. точнаго знанія), который согласился бы признать себя солидарнымъ съ буддійской философской системой *in toto*. Младенческое недомоганіе буддійскаго философствованія слишкомъ бросается въ глаза, и для своего признанія требуетъ, чтобы мы отказались отъ самыхъ элементарныхъ требованій логики и здраваго смысла, которыя мы еще высоко продолжаемъ цѣнить, несмотря на всю нашу односторонность. Слѣдовательно причина современныхъ увлеченій буддизмомъ лежитъ не въ достоинствахъ его философіи, а въ чемъ-то иномъ.

Но прежде, чѣмъ мы покончимъ съ оцѣнкою буддизма въ качествѣ философской системы, мы должны сказать нѣсколько словъ по поводу того положенія, которое занимаетъ въ ней ея этическая часть. Не раздѣляя преувеличенныхъ восхваленій въ отношеніи буддійской этики, нельзя не отдать ей должнаго уваженія, особенно если мы станемъ сравнивать ее съ этикой другихъ *вытѣткрованныхъ* религій. Для многихъ изъ нашихъ современниковъ, мало знакомыхъ съ нравственнымъ ученіемъ христіанства, высокія правила буддій-

ской морали служатъ даже единственной причиною ихъ исключительныхъ симпатій къ буддизму. Но мы не будемъ теперь касаться оцѣнки буддѣйской этики *по существу*, а только лишь сдѣлаемъ замѣчаніе относительно положенія, какое она занимаетъ въ цѣлой системѣ буддѣйскаго ученія. Нельзя не согласиться, что буддѣйская мораль, во всемъ ея объемѣ, стоитъ совершенно отрѣзанной отъ буддѣйской философіи. Прекрасны правила нестяжательности, незлобія, милосердія, воздержанія и проч., но не трудно замѣтить, что они ни малѣйшимъ образомъ не вытекаютъ *изъ существа* буддизма. Ни стремленіе къ „искупленію“, ни устрашающая перспектива вѣчнаго скитанія по перерожденіямъ, ни сознаваемая необходимость отрѣшиться отъ индивидуальности не ведутъ насъ логически къ подвигамъ любви, милосердія и самоотверженія. Можно болѣе сказать. Буддизмъ въ вопросѣ о спасеніи твердо и точно придерживается принциповъ эгоизма. „Меня подавляютъ страданія, настоящія и будущія. Я хочу отъ нихъ избавиться. Средствомъ служить путь четырехъ истинъ. Одна изъ нихъ мнѣ рекомендуетъ самоуглубленіе, сопровождающееся отрѣшеніемъ отъ всякаго индивидуальнаго желанія и отъ всякаго конкретнаго представленія. Моя цѣль — нирвана. Моя задача отрѣшеніе, какъ отъ собственной самости, такъ и отъ какихъ-либо связей съ окружающимъ міромъ“. Какъ же могутъ вязаться съ этимъ дѣла любви и милосердія къ ближнему? и не представляется ли болѣе логичнымъ девизъ: „*regeat mundus*“?...

Таковы достоинства буддизма, какъ философіи. Еще крупнѣе, можно сказать — чудовищнѣе, недостатки его какъ религіозной системы. Въ нашемъ изложеніи буддѣйскаго ученія читатель, конечно, замѣтилъ отсутствіе въ буддизмѣ какого бы то ни было упоминанія о Богѣ. Дѣйствительно, буддизмъ не признаетъ Высшаго Существа и совершенно далекъ отъ идеи необходимости этого

признанія, какъ въ интересахъ метафизическаго мышленія, такъ и для рѣшенія вопросовъ о смыслѣ жизни и условіяхъ спасенія человѣка. Впрочемъ, надо сказать, что нѣкоторые ислѣдователи буддизма склоняются къ мысли, что онъ далекъ отъ отрицанія Бога въ собственномъ смыслѣ, а только отклоняется отъ какого бы то ни было какъ положительнаго, такъ и отрицательнаго рѣшенія вопроса о бытіи Божіемъ, въ виду недоступности этого предмета для ограниченнаго ума человѣческаго. Ученіе Будды не есть такимъ образомъ *атеизмъ*, а только лишь *агностицизмъ*. Но вотъ что говоритъ такой знатокъ буддизма, какъ Максъ Мюллеръ: „какъ это ни покажется страннымъ, надо согласиться, что Будда не признавалъ никакой реальной причины этого призрачнаго міра. Онъ отрицалъ не только существованіе Творца, но и вообще — Абсолютнаго Существа.... къ идеѣ личнаго Творца Будда оказался немилосерднымъ ¹⁾. Другой ислѣдователь буддизма, архидіаконъ Гардвинъ, говоритъ, что „въ буддизмѣ не осталось ни малѣйшаго слѣда, указывающаго на Высочайшее Существо“ ²⁾. Въ такому же заключенію приходитъ и Ольденбергъ ³⁾. Полное безбожіе буддизма подтверждается и собственными рѣчами Будды. Въ разговорѣ съ браминомъ Будда говоритъ: „я никого не вижу ни въ небесахъ, ни на землѣ, ни въ мірѣ Мары, ни въ рядахъ обитателей міровъ Браммы, ни между богами, ни между людьми, кого бы мнѣ прилично было почитать“. Все это говоритъ за полный и рѣшительный атеизмъ буддійской системы. Намъ не должны при этомъ смущать выраженія о Брамѣ и богахъ. Въ буддійскихъ текстахъ вообще нѣдко упоминается о богахъ, но не трудно понять, что это простыя фигуральныя выраженія, случайно уцѣлѣвшія изъ старо-

¹⁾ *Kellough*, 137.

²⁾ *Ibid.*

³⁾ „Будда, его жизнь“, и проч., 197.

индусскаго словаря. Въ другихъ случаяхъ „боги“ появляются въ буддійскихъ легендахъ въ низменныхъ и служебныхъ положеніяхъ, отчасти напоминающихъ положеніе хора въ древне греческой трагедіи. Боги приходятъ для того, чтобы изумиться какому-либо подвигу Будды, воспѣть ему какой-нибудь гимнъ, а иногда по цѣлымъ ночамъ просяживаютъ, назидаясь проповѣдью Будды. Самъ Брама колѣнопреклоненно падаетъ предъ Буддою. Ясно, что въ его системѣ „боги“ не имѣютъ ни малѣйшаго *божественнаго* значенія. Съ другой стороны и самъ Будда никогда не воображалъ быть „богомъ“ и никогда не внушалъ этой мысли своимъ послѣдователямъ. Въ своихъ бесѣдахъ съ учениками онъ не приписывалъ себѣ авторитета божественности, но единственно ставилъ на видъ авторитетъ своего ученія, достоинство и спасительную силу котораго онъ не ставилъ въ какую-либо зависимость отъ собственной личности. Когда Ананда спрашивалъ учителя, что будетъ съ учениками, когда его не станетъ, Будда отвѣчалъ, что въ возвѣщенномъ имъ ученіи дано все, что нужно для ихъ назиданія и руководства. Только суевѣріе позднѣйшихъ временъ, имѣвшее впрочемъ свою законную причину (о которой рѣчь будетъ впослѣдствіи), возвело Будду въ божеское достоинство и населило буддійскій Олимпъ многочисленными божествами, а кумирни наполнило соответствующимъ количествомъ бурхановъ, или идоловъ.

Итакъ, въ смыслѣ ученія о Богѣ, буддизмъ есть совершеннѣйшій *атеизмъ*. Съ другой стороны мы видѣли, что съ точки зрѣнія космологіи буддійское ученіе является *аносмизмомъ*, а въ отношеніи къ вопросамъ душевной жизни человѣка — *апсихизмомъ*, потому что не признаетъ ни міровой субстанціи, ни психической. Все вмѣстѣ взятое даетъ буддійской системѣ вполне *нигилистическій* смыслъ, исключаящій всякую возможность смотрѣть на нее, какъ на религію. Религія по идеѣ своей есть *соотношеніе* (religio) между конечнымъ человѣческимъ существомъ

и Существомъ Высочайшимъ. Это послѣднее въ сознаніи человѣческомъ; какъ напримѣръ въ религіяхъ натуральныхъ, можетъ принимать разнообразныя, даже самыя грубыя формы, включительно до фетишизма, но необходимо должно мыслиться какъ *реальное*. Безъ этого условія не существуетъ никакое религіозное ученіе, и если бы оно и возникло, какъ доктрина, то никогда не можетъ имѣть будущности, какъ *фактъ* духовной жизни человѣка. Таковъ именно и есть буддизмъ въ существѣ своемъ. Онъ не обладаетъ ни однимъ изъ основныхъ элементовъ для построенія религіи. Гдѣ нѣтъ Бога, гдѣ отсутствуетъ самый человѣкъ, какъ живая *личность*, гдѣ наконецъ отрицается и самый міръ, какъ реальная среда для дѣятельности человѣка, тамъ о религіи, въ собственномъ значеніи, не можетъ быть никакой рѣчи;

Намъ конечно возразятъ на почвѣ историческихъ фактовъ, указавъ на двадцать четыре столѣтія исторической жизни буддизма и на четыреста милліоновъ его современныхъ послѣдователей ¹⁾. Въ отвѣтъ на эти возраженія мы скажемъ, что долгая историческая жизнь вынала на долю не старобуддизма, которымъ увлекаются теперь въ Европѣ, а на долю такъ называемаго *необуддизма*. Если бы буддизмъ оставался такимъ, какъ вышелъ изъ устъ своего основателя, то онъ, безъ сомнѣнія, очень скоро бы затерялся въ гималайскихъ дебряхъ и о немъ едва ли бы даже сохранилось какое-либо воспоминаніе въ исторіи. Но съ ученіемъ Будды произошло счастливое для него *перерожденіе*, начало котораго, какъ надо думать, восходитъ къ самымъ первымъ поколѣніямъ послѣдователей Сиддарты. Уже въ самыхъ древнѣйшихъ памятникахъ буддійской литературы жизнь и ученіе Будды начинаютъ украшаться орнаментами легенды и мифа. Уже въ самыхъ древнихъ статуахъ буд-

¹⁾ Цифра эта нѣкоторыми исследователями впрочемъ значительно понижается, нѣкоторые понижаютъ ее до 87,000,000 человѣкъ.

дйскаго ордена монаховъ можно примѣчать первые зародыши культа, напр. въ періодическихъ покаянныхъ собраніяхъ, въ постахъ, въ пилигримствѣ къ священнымъ мѣстамъ, отмѣченнымъ дѣятельностію Будды. Въ послѣдующее время и, разумѣется, въ извѣстной постепенности, совершается полная трансформация первоначальнаго буддизма, дошедшая въ концѣ концовъ до совершеннаго отрицанія его основныхъ принциповъ. Самъ Будда возведенъ былъ въ божеское достоинство, буддійскій пантеонъ переполнился всякаго рода божествами, а буддійскія кумирни соответствующими бурханами, или идолами, большими и малыми, стоячими, сидячими, лежачими, установилось поклоненіе слѣдамъ ногъ Будды, священному дереву, подѣ которымъ Сиддхартта достигъ просвѣщенія, лобызаніе хранящихся въ кумирняхъ зубовъ Будды, его челюстей, части черепа, доскутовъ его одежды и т. д., включительно до омерзительнаго поклоненія „нечистотамъ Будды“ (!) Явилась многочисленная и сложная іерархія жрецовъ — хранителей и исполнителей этого ритуала. Словомъ — развилось полное и самое грубое идолопоклонство, представляющее собою новую (по отношенію къ старобуддизму) религію, отъ которой пришелъ бы въ неописанный ужасъ самъ Сиддхартта. Мы не будемъ отанавливаться на вопросѣ о томъ, представляетъ ли современный необуддизмъ низшую или высшую форму перерожденія древняго буддизма. Скажемъ только одно, что это перерожденіе спасло отъ забвенія если не самое ученіе Будды, то по крайней мѣрѣ его имя. Какъ ни грубы формы современнаго буддйскаго идолопоклонства, какими жалкими суетвѣріями оно ни переполнилось, оно въ состояніи тѣмъ не менѣе дать невѣжественнымъ народамъ то, что не могъ дать самъ Будда: мыслимое, какъ реальность, божество, а слѣдовательно и страхъ, и надежду, и вѣру, и молитву, и жертву. Все это вмѣстѣ взятое и сообщило мертворожденному буддизму ту жизненность, которая, при

другихъ благопріятныхъ обстоятельствахъ, выходящихъ изъ предѣловъ нашей задачи, поддерживааетъ его доселѣ.

Какъ могла совершиться эта удивительная трансформация? По какимъ психологическимъ законамъ принципиальный атеизмъ Будды могъ превратиться въ политензмъ? Прежде чѣмъ отвѣтить на этотъ вопросъ, мы позволимъ себѣ небольшое отступленіе: намъ припоминается замѣчательный фактъ изъ жизни одного изъ основателей и пророковъ современнаго невѣрія, Огюста Конта. Какъ извѣстно, онъ положилъ основаніе современной позитивной философіи, сливающейся въ своихъ выводахъ со всѣми отгѣнками современнаго невѣрія. Выходя изъ принциповъ французскаго сенсуализма и англійскаго реализма, Контъ признавалъ дѣйствительнымъ только такое знаніе, которое воспринимается въ чувственномъ опытѣ и допускаетъ эмпирическую повѣрку. Все, что не можетъ быть разложено на чувственные ощущенія и не допускаетъ экспериментальной повѣрки, онъ признавалъ за фикціи, построеніе которыхъ относилъ на счетъ фантазіи. Обозрѣвая съ своей точки зрѣнія исторію науки и мысли, Контъ возвѣстилъ свой пресловутый „законъ развитія“, въ силу котораго религіозное и метафизическое міропредставленія признаны были, хотя и неизбѣжными, но временными и теперь совершенно устарѣлыми ступенями умственнаго развитія. По сему всякія религіозныя понятія и философскія „сущности“ суть не больше, какъ стародавнія фикціи, которыя должны быть совершенно изъяты изъ обращенія современнаго человѣка, какъ въ наукѣ, такъ и въ жизни. На этихъ началахъ Контъ построилъ и свою знаменитую „классификацію“, въ которой всѣ явленія міровой жизни, не исключая біологическихъ, психологическихъ и соціальныхъ, пытается объяснить на почвѣ математики, физики и химіи. Это была проповѣдь полнаго безбожія, тѣмъ болѣе опасная, что замаскирована была *агностизмомъ*, почему находила доступъ даже въ такихъ

умахъ, которые ужаснулись бы предъ открытымъ атеизмомъ. Чемъ же окончилась дѣятельность этого проповѣдника безбожія? Въ то время, когда измышленная имъ доктрина невѣрія, подъ названіемъ „позитивной философіи“, широкими волнами разливалась и затопляла Европу, Огюсть Контъ занялъ былъ составленіемъ своей собственной *религіозной системы!* Установлено было понятіе о Существовѣ Высочайшемъ, которое авторъ окрестилъ именемъ „le Grand Etre“, явилось и второе божество — „L'Еprit“ (разумъ), придуманъ былъ и обрядъ, коимъ сопровождалось обращеніе къ Разуму: надо было извѣстными пальцами руки касаться какихъ-то углубленій и выступовъ на поверхности черепа (Контъ былъ френологъ), при чтеніи особой молитвы къ разуму. Дѣло кончилось составленіемъ „святцевъ“, въ которыхъ подъ календарными числами значились имена Спинозы, Шекспира и другихъ „представителей разума“. Вотъ, психологическій фактъ, заслуживающій нашего глубокаго вниманія. Правда, что біографы Конта, изъ друзей позитивизма, объясняютъ послѣдній періодъ дѣятельности своего учителя сумасшествіемъ, что съ ихъ стороны вполнѣ и понятно. Но мы, слѣдуя правилу объяснять каждое явленіе прежде всего ближайшими и непосредственными причинами, погодимъ раздѣлять предположеніе о мнимомъ сумасшествіи Конта. Эти факты, дающіе послѣдователямъ позитивизма поводъ къ предположенію о психическомъ разстройствѣ Конта, по нашему мнѣнію, свидѣтельствуютъ только о слишкомъ поздно начавшемся возрожденіи религіознаго чувства, долгое время подавляемаго и насильственно усыпьяемаго посредствомъ философской доктрины. Душа запросила наконецъ хлѣба жизни, въ которомъ долгое время ей отказывали, хотя и стала искать его вовсе не тамъ, гдѣ слѣдуетъ. Гораздо счастливѣе въ этомъ отношеніи былъ ученикъ О. Конта Литтрэ, который не только позволилъ женѣ своей воспитывать дѣтей въ духѣ христіанства, но и самъ передъ

смертью возвратился въ лоно католической церкви¹⁾. Но возвратимся къ буддизму. Тѣ же самыя психологическія причины, которыя весьма не рѣдко побуждаютъ отдѣльныхъ людей, вступившихъ на путь атеизма, искать въ послѣдствіи способовъ возвращенія къ религіозной вѣрѣ, должны были послужить могущественными факторами совершившейся метаморфозы буддизма, съ тѣмъ конечно различіемъ, что процессъ этого превращенія не могъ совершиться такъ быстро, какъ онъ совершается въ отдѣльныхъ личностяхъ. Естественная потребность религіозной жизни, оставаясь неудовлетворенною ученіемъ самого Будды, дала толчокъ уму и фантазіи его послѣдователей. Пользуясь всякими обмолвками и недомолвками, а также и многочисленными неясностями первоначальнаго буддизма, стали постепенно вносить въ его абстрактныя и отрицательныя формы конкретныя и положительныя представленія, въ духѣ религіозной вѣры, разумѣется, языческой. Самъ Будда занялъ вакансію высшаго божества; вокругъ него сплуншировались второстепенныя божества, и такимъ образомъ первоначальный атеизмъ превратился въ языческій политеизмъ. Точно такимъ же образомъ постепенно совершился подмѣнъ и прочихъ важнѣйшихъ понятій буддѣйской теологіи: „міровая причинность“ превратилась въ „справедливость“, „танга“ — въ грѣхъ, „карма“ — въ воздаяніе, подвигъ Будды — въ искупленіе, а „нирвана“ — въ рай, гдѣ души праведниковъ находятъ свое блаженное упокоеніе. Въ соотвѣтствіи съ этимъ появились хурулы, идолы, молитвы, жертвы и проч.

Возвратимся теперъ къ европейскимъ послѣдователямъ буддизма. Что они не могутъ имѣть непосредственныхъ и искреннихъ симпатій къ буддизму, какъ религіозной системѣ, на это существуетъ нѣсколько причинъ. На

¹⁾ Прот. І. Д. Петропавловскій. Въ защиту вѣры противъ невѣрія; выш. 2, стр. 28, примѣчаніе о Литурѣ.

первомъ планѣ стоять, конечно, указанное нами отсутствіе основныхъ религіозныхъ элементовъ въ древнемъ буддизмѣ и наличность грубѣйшихъ и низменныхъ суевѣрій въ такъ наз. необуддизмѣ. Ни тотъ, ни другой не въ состояніи дать удовлетворенія религіознымъ потребностямъ современнаго европейца, въ особенности пріобщившагося къ плодамъ европейскаго просвѣщенія. Нужно ли упоминать о томъ, что ищущіе религіозной вѣры европейцы, имѣя подъ руками совершеннѣйшій источникъ богооткровенной религіи въ христіанствѣ, не ощущаютъ никакой надобности подбирать на распутьяхъ древнеязыческаго міра устарѣлыя обрывки натуральныхъ религіозныхъ ученій? Наконецъ — и это главное — наибольшій спросъ на буддизмъ преобладаетъ не въ тѣхъ кругахъ общества, гдѣ искренно и серіозно смотрятъ на дѣла вѣры, считая религію насущнымъ элементомъ человѣческой жизни, а напротивъ — въ кругахъ, къ коимъ принадлежатъ люди съ надломленной и распатанной вѣрой, или же совсѣмъ порвавшіе связь съ христіанствомъ и вступившіе въ лагерь враговъ его и самой вѣры. Изъ рядовъ этихъ отщепенцевъ христіанства европейскій буддизмъ и набираетъ своихъ послѣдователей; изъ этихъ же рядовъ выходятъ и всѣ представители пропаганды и буддійскаго миссіонерства, работающіе для своего дѣла съ энергіей, достойной сожалѣнія. На почвѣ невѣрія слагаются безчисленные дифирамбы и панегирики буддизму, наводняющіе современную европейскую и американскую литературу.

Но въ чемъ же заключается прелесть буддизма съ точки зрѣнія невѣрія? Для выясненія этого вопроса мы попытаемся набросать въ общихъ чертахъ очеркъ того настроенія современной общественной мысли, которое характеризуется этимъ выраженіемъ — „невѣріе“.

Всѣ многочисленныя проявленія современнаго невѣрія, несмотря на кажущееся разнообразіе своихъ исходныхъ точекъ зрѣнія и конечныхъ выводовъ, совмѣ-

щаются въ одномъ общемъ понятіи — *гуманизма*. Не имѣя ничего общаго съ понятіемъ о христіанской гуманности, гуманизмъ ведетъ свое начало изъ эпохи итальянскаго ренессанса. Только лишь временно задавшись идеей возрожденія древне-классическихъ знаній, которое послужило для него лишь переходной ступеню, чтобы найти для себя точку опоры въ христіанствѣ, гуманизмъ всѣ силы свои направилъ на выработку ученія о свободѣ чело-вѣческой личности, понимая подъ этимъ освобожденіе ея изъ-подъ власти церковной вѣры и ученія. „Культурный ростъ личности“ и „секуляризація мысли“ были девизами итальянскаго возрожденія. Уже въ XV столѣтій гуманизмъ проявляетъ себя не только равнодушнымъ отношеніемъ къ вопросамъ вѣры, но и скептически-насмѣшливыми вылазками, предметомъ которыхъ были не одни только недостатки римско-католическаго духовенства. Вступивъ въ борьбу съ средневѣковой философіей, которая была лишь *ancilla theologiae*, гуманизмъ направилъ свою критику противъ догматовъ и установленій церкви, результатомъ чего былъ разрывъ гуманистическихъ ученій съ богословскимъ ученіемъ церкви. Перешагнувъ черезъ Альпы, гуманизмъ широкой волной разлился по средней Европѣ и прежде всего сказался въ реформаціонномъ движеніи, которое, хотя не пошатнуло христіанской вѣры и Евангелія, но, въ борьбѣ съ недостатками и злоупотребленіями римскаго католицизма, успѣло поколебать самый принципъ церкви и церковной вѣры, опирающійся на авторитетъ свящ. преданія. Новымъ шагомъ въ исторіи гуманизма былъ богословскій рационализмъ, который повелъ „секуляризацію мысли“ еще далѣе, чѣмъ лютеранство. Если послѣднее освободило ее отъ авторитета церковнаго преданія, то рационализмъ, направивъ свои стрѣлы противъ сверхъестественнаго элемента богооткровенной религіи, сдѣлалъ въ то же время энергическія попытки, чтобы поколебать авторитетъ и самой Библии. Тотъ же

гуманизмъ сказался въ матеріалистическомъ и безбожномъ характерѣ такъ называемаго „французскаго просвѣщенія“ XVIII вѣка. Онъ же, наконецъ, проявляетъ себя и во всемъ разнообразіи отрицательныхъ ученій нашего времени. Современный матеріализмъ и позитивизмъ одинаково получаютъ въ гуманизмѣ свою исходную точку, заключающуюся въ стремленіи построить науку и жизнь *безъ Бога*, на почвѣ *самодовольщей и самоопредѣляющейся личности*. То, что на языкѣ свѣтской литературы (конечно въ томъ числѣ и *русской*) называется „ростомъ культурной личности“, было на самомъ дѣлѣ ничѣмъ инымъ, какъ ожесточенною борьбою противъ самой идеи Бога и авторитета божественной власти. Плодомъ этой борьбы была постепенная узурпація правъ и атрибутовъ Височайшаго Существа въ пользу человѣческаго разума. Въ концѣ концовъ, гуманизмъ преобразился въ совершенный *антропотеизмъ*, который и составляетъ душу современнаго невѣрія. Въ міросозерцаніи „передовыхъ“ людей нашего времени понятіе о человѣческой личности возвышается надъ всѣмъ строемъ мировыхъ понятій и отношеній. Пряманка древняго обольстителя: „будете, яко божи“, свила себѣ въ сердцахъ современнаго „культурнаго“ чело-вѣчества прочное гнѣздо.

Предшествующей работой отрицательной мысли арена очищена отъ всѣхъ ненавистныхъ современному уму авторитетовъ: Бога, вѣры, Церкви. „Секуляризація мысли“ завершилась культомъ разума, который не хочетъ знать предѣловъ для своего могущества и прогресса. Слово *тайна* болѣе не существуетъ или, по крайней мѣрѣ, обозначаетъ только временное затрудненіе для ума, который конечно побѣдитъ его, взойдя на слѣдующую, вполне доступную ему, ступень знанія. Вѣра въ совершенство и всемогущество такъ называемыхъ „точныхъ“ методовъ изслѣдованія такъ велика, что подъ флагомъ точнаго (т.-е. неоспоримаго) знанія то и дѣло

выпускаются самыя фантастическія гипотезы, которыя, будучи проникнуты духомъ отрицанія въ отношеніи къ истинамъ богооткровенной религіи, выдаются и принимаются „за послѣднія слова науки“. Такова гипотеза о самозданной матеріи и самосотворенномъ мірѣ, каждый фазисъ мірозданія рассматривающая какъ результатъ саморазвитія изъ предшествующаго состоянія. Такова гипотеза самопроизвольнаго зарожденія жизни (*generatio spontanea, aequivoca*) и послѣдовательнаго развитія ея разнообразнѣйшихъ формъ путемъ эволюціоннаго процесса. Такова, наконецъ, гипотеза, устраняющая душу, какъ самобытное начало явленій душевной жизни и всѣ ея проявленія рассматривающая какъ эволюцію физиологическихъ процессовъ. — Ослѣпленный своими дѣятельными успѣхами въ области естествознанія и техники и твердо притомъ увѣренный въ безконечномъ прогрессѣ знанія (количественномъ и качественномъ), невѣрующій разумъ не хочетъ знать и предѣловъ для человѣческаго могущества, ибо *scientia et potentia in idem coincidunt* — „знаніе и могущество — одно и то же“. Для примѣра укажемъ на идею изготовленія живыхъ организмовъ химико-лабораторнымъ путемъ, которая никому изъ „передовыхъ умовъ“ не представляется химерой, потому что торжественно возглашена такими авторитетными представителями химической науки, какъ напр. Бертело. — Узурпировавъ такимъ образомъ предикаты божественнаго *всездѣлннн* и *всемогущества*, „культурно выросшій“ разумъ, не могъ конечно остановиться на этомъ. Оставалось еще „секуляризировать“ человѣческую нравственность. И вотъ разумъ, отвергнувши авторитетъ Божественнаго закона, является законодателемъ и въ области этики. Онъ провозглашаетъ принципъ автономной морали и ищетъ въ себѣ самомъ точку опоры для построенія общественной нравственности, которая не должна знать никакихъ правилъ, кромѣ тѣхъ, которыя предписываются наукой и опытомъ.

Сказаннаго, думаемъ, достаточно для характеристики современнаго невѣрія въ главнѣйшихъ его чертахъ и формахъ. Нужно ли пояснять, въ какой діаметральной противоположности стоитъ это міросозерцаніе къ христіанству? Въ центрѣ нашей святой вѣры стоитъ не человѣкъ, а Богъ, живой и личный, всемогущій и непосредственный Творецъ міра и всѣхъ формъ міровой жизни, Промыслитель міра, Отецъ людей, верховный Законодатель, и Судія, и Мздовоздаятель, а вмѣстѣ — послѣдняя цѣль и Высочайшее Благо. Высоко превознесенъ человѣкъ въ христіанской религіи. Создавъ человека по образу Своему и подобію, Господь малымъ чѣмъ умалилъ его сравнительно съ ангелами, славою и честію вѣнчалъ его и поставилъ его во главѣ надъ всѣми земными созданіями. Но христіанство въ то же время проповѣдуетъ глубочайшее ничтожество мудрости и знаній человѣческихъ предъ всевѣдѣніемъ и премудростію Божественной, а равно и полное безсиліе человѣка собственными силами отыскать пути къ *истинѣ и жизни*. Поэтому въ христіанской религіи неизбѣжны: *догматы*, содержащій въ себѣ „отъ вѣка сокровенныя“, т.-е. недоступныя уму человѣческому тайны премудрости Божіей, — воспринимаемыя только вѣрою, которая и блюдетъ ихъ „какъ величайшія тайны благочестія“; *заповѣдь*, какъ выраженіе безусловнаго авторитета воли Божіей надъ всякимъ помышленіемъ, произволеніемъ и дѣяніемъ человѣческимъ, и наконецъ — *благодать Божія*, освящающая и спасающая человека. Въ борьбѣ съ этими твердынями вѣры въ прахъ разбиваются горделивыя претензіи современнаго либерализма: и безпредѣльное могущество разума и самозаконная нравственность. Но не говоря уже о христіанствѣ, современному невѣрью глубоко враждебна всякая теистическая философія и даже деизмъ, насколько онъ признаетъ бытіе Бога, какъ первопричины бытія вселенной. Модное міросозерцаніе нашего вѣка могло бы

ужиться только съ чисто нигилистической системой, какую въ сущности и само оно представляетъ. Такою дружественной новѣйшему гуманизму системой и оказался *буддизмъ!*

Мы не будемъ утверждать, что философія современнаго невѣрія имѣетъ въ буддизмъ своего историческаго предшественника, ни того, что оба міросозерцанія совпадаютъ одно съ другимъ по своимъ цѣлямъ и содержанію. Напротивъ, онѣ во многихъ отношеніяхъ представляются противоположными. Если буддизмъ носить на себѣ типическую окраску Востока и отчасти запечатлѣнъ чертами индійской національности, то современный гуманизмъ всецѣло принадлежитъ Западу и по характеру своему интернаціоналенъ. Насколько мудрость нашего вѣка отличается направлениемъ преимущественно теоретическимъ, сосредоточивая свои интересы на господствѣ разума и торжествѣ науки; настолько древній буддизмъ полагаетъ центръ тяжести въ осуществленіи практической задачи — освобожденіи личности отъ страданій, не слишкомъ довѣряя могуществу разума и, конечно, не имѣя никакого представленія о наукѣ въ современномъ ея значеніи. Несмотря на это, существуетъ цѣлый рядъ пунктовъ, по которымъ оба міровоззрѣнія находятъ другъ въ другѣ удивительное единомысліе и чисто родственное согласіе. Это — какъ бы два струнныхъ инструмента, столь сходно настроенные, что звуки одного сами собой возбуждаютъ соотвѣтственные звуки въ другомъ, и притомъ не только въ отдѣльныхъ тонахъ, но и въ цѣлыхъ аккордахъ. Скептически-отрицательный духъ буддизма какъ нельзя болѣе отвѣчаетъ воззрѣніямъ современнаго невѣрія. Апостолы невѣрія и безбожія узнаютъ другъ друга чрезъ дымку вѣковъ и протягиваютъ другъ другу руки чрезъ отдѣляющую ихъ пропасть пространства и времени. Въ этомъ духовномъ родствѣ между буддизмомъ и философіей современнаго невѣрія и заключается, по нашему мнѣнію, главнѣйшая причина современнаго

буддѣйскаго ренѣсанса. Симпатіи къ буддизму культивируются въ современномъ обществѣ никѣмъ другимъ, какъ представителями современнаго невѣрія. Въ древнебуддѣйскихъ вѣрованіяхъ они стремятся показать обществу зеркало своихъ собственныхъ доктринъ и ученій, тѣмъ болѣе обаятельное, что на немъ лежитъ печать двухтысячелѣтней древности. Впрочемъ справедливость требуетъ отмѣтить, что современные миссіонеры буддизма въ увлеченіи дѣломъ пропаганды не только въ состояніи сквозъ пальцы смотрѣть на нѣкоторыя недочеты и промахи буддизма противъ современной „ортодоксіи“ невѣрія, но всегда готовы подвинтить неладно звучащія въ буддизмѣ струны, сгладить противорѣчія, внести нужныя исправленія и дополненія. Въ результатѣ публика получаетъ подъ названіемъ *древняго буддизма* — буддизмъ съ многочисленными слѣдами европейской фабрикаціи. Если мы не можемъ сказать, что въ Европѣ „дѣлаютъ“ буддизмъ, то, кажется не будетъ грѣха сказать, что многіе авторы его *поддѣлываютъ* ¹⁾. Въ этомъ отношеніи особенно отличается авторъ одного изъ буддѣйскихъ катихизисовъ, сэръ Генри Олькоттъ, что мы и намѣрены показать на примѣрахъ.

Первый пунктъ единомыслія между буддизмомъ и современнымъ невѣріемъ лежитъ, разумѣется, въ ихъ отрицательномъ отношеніи къ Существу Высочайшему. Въ своемъ мѣстѣ мы привели доказательства атеистическихъ воззрѣній Будды. Намъ здѣсь остается только отмѣтить *антропотейстическій* характеръ буддѣйскаго безбожія, какъ нельзя болѣе сближающій его съ современнымъ атеизмомъ. Будда не просто отрицаетъ или игнорируетъ Высочайшее Существо, но открыто примѣшиваетъ къ этому свое горделивое, человѣческое самоопнѣніе, выра-

1) Желающихъ познакомиться съ образцами литературной контрафакціи буддизма отсылаемъ къ статьѣ проф. протоіерея Т. Буткевича въ журналѣ „Вѣра и разумъ“, 1898 г. ноябрь, кн. 1-я.

жившееся между прочимъ въ словахъ его: „я никого не вижу ни на землѣ, ни на небѣ... кого бы мнѣ прилично было почитать“. Такая же надменность слышится и въ рѣчи Будды къ ученикамъ, посылаемымъ на проповѣдь: „я отрѣшился отъ всѣхъ узъ, божескихъ и человѣческихъ; отрѣшитесь и вы, ученики, отъ всѣхъ узъ, божественныхъ и человѣческихъ!“ Мы видѣли, какъ стремится современное невѣріе освободиться отъ всѣхъ узъ, въ особенности божескихъ, и какъ оно не хочетъ знать надъ собою никакихъ авторитетовъ ни на землѣ, ни на небѣ. Упомянутый Генри Олькоттъ, въ назиданіе своихъ американскихъ и европейскихъ послѣдователей, такъ характеризуетъ отношеніе буддизма къ Высочайшему Существо: „на личнаго Бога ¹⁾ буддисты смотрятъ какъ на исполинское привидѣніе, которое, какъ безформенная тѣнь, созданная разстроеннымъ воображеніемъ невѣжественныхъ людей, и выбрасывается на заднюю сцену пустаго мірового пространства“ ²⁾.... Очевидно, что эти рѣзкія слова представляютъ собою не что иное, какъ страстный панегирикъ будійскому атеизму со стороны современнаго безбожія.

Другой родственный пунктъ между современнымъ невѣріемъ и буддизмомъ заключается въ ученіи о происхожденіи міровыхъ формъ. Мы видѣли ранѣе, что буддизмъ устраняетъ себя отъ рѣшенія вопроса собственно о происхожденіи міра, рассматривая его существованіе, какъ фактъ, не допускающій объясненій. Но такое *атмистическое* отношеніе къ этому вопросу далеко не по душѣ современному матеріализму, который желалъ бы видѣть въ ученіи Будды гораздо болѣе единомыслія съ своими доктринами. И вотъ тотъ же Олькоттъ не стѣсняется навязать буддизму теорію, въ которой послѣдній

¹⁾ Мы видѣли ранѣе, что такъ же отрицательно относится буддизмъ и къ идее безличнаго божества (въ смыслѣ пантеистическомъ).

²⁾ Буддійскій катахизисъ въ пер. проф. Буткевича, отвѣтъ 122.

совершенно неповиненъ. „Будда училъ, говорится въ томъ же катихизисѣ, что двѣ вещи вѣчны: „акъза“ (принципъ движенія) и „нирвана“ (принципъ покоя); все произошло изъ „акъзы“ вслѣдствіе естественнаго ей закона движенія, и все уничтожится послѣ назначеннаго (къмъ?) продолженія бытія. Изъ ничего ничего не бываетъ. Буддисты не вѣруютъ въ чудо, поэтому они отрицаютъ въ этомъ смыслѣ твореніе и не могутъ представить себѣ Творца“ (отв. 123). Во всей этой тирадѣ одно только вѣрно, что Будда, какъ и современный материализмъ, не признаетъ Бога — Творца міра; за то все, что говорится о движеніи, какъ вѣковѣчномъ условіи міроздательнаго процесса, равно какъ и выраженіе: „изъ ничего ничего не бываетъ“ (e nihilo nihil fit); опредѣленно указывающее на вѣчность матеріи, носить на себѣ очевидный слѣдъ новѣйшей интерполляции. Гораздо болѣе согласія между материализмомъ и буддизмомъ въ вопросѣ о міровой причинности и происхожденіи отдѣльныхъ формъ міровой жизни. Буддійскій законъ каузальной связи явленій представляетъ собой почти точную формулу материалистическаго ученія, по которому — міръ есть сплошная причинность, механически опредѣляющая всю совокупность явленій и безусловно исключаяющая вмѣшательство стороннихъ факторовъ, которые могли бы нарушить порядокъ міровой причинности. Этимъ воззрѣніемъ, какъ въ материализмѣ, такъ и въ буддизмѣ, одинаково исключается понятіе *цѣлесообразности*, равно и самый вопросъ о *цѣляхъ*: „вещи существуютъ не для чего, а почему“. Буддизмъ отстаетъ только отъ современнаго невѣрія по части послѣдовательности, такъ какъ очевидно, какъ мы выше указывали, допускаетъ предположеніе о свободной волѣ. Въ вопросѣ о происхожденіи формъ жизни также существуетъ нѣкоторое созвучіе между материализмомъ и буддизмомъ, насколько послѣднимъ допускается принципъ перерожденія одной животной формы въ другую, а рав-

нымъ образомъ уничтожается та пропасть, которая въ христіанствѣ отдѣляетъ человѣка отъ безсловесныхъ. Пѣтухъ или котъ могутъ, по буддійскому ученію, возродиться въ человѣкѣ, а слѣдовательно и современная теорія о происхожденіи человѣка отъ обезьяны имѣетъ въ буддизмѣ свое прямое поощреніе. Но это только въ самыхъ общихъ чертахъ. Если мы немного глубже вникнемъ въ смыслъ и характеръ буддійскихъ перерожденій, обратимъ, напримѣръ, вниманіе на ихъ *нравственный* характеръ и причины, то увидимъ, что они мало имѣютъ общаго съ современнымъ эволюціонизмомъ, по которому развитіе и преобразованіе жизненныхъ формъ подчиняются только лишь естественному закону причинности. Но представителямъ современной буддійской пропаганды этого не достаточно, и они во что бы то ни стало хотятъ поднять буддизмъ до уровня современной „науки“. Въ доказательство этого позволимъ себѣ привести довольно обширную выдержку изъ того же олькоттовскаго катихизиса:

Вопр. 70. „Подтверждается ли или опровергается это буддійское ученіе (о перерожденіяхъ) ученіями новейшей науки?“ *Отв.* „Оно находится въ согласіи съ наукой; такъ какъ и оно основывается на ученіи о причинѣ и дѣйстви. Наука учитъ, что человѣкъ есть результатъ закона развитія изъ несовершеннаго и низшаго въ высшее и болѣе совершенное состояніе“.

Вопр. 71. „Какъ называется это ученіе науки?“ *Отв.*

„Теорія развитія; часто она называется также и „дарвинизмомъ“.

Вопр. 72. „Существуютъ ли также еще и другія подтвержденія буддизма наукою?“ *Отв.* „Ученіе Будды говоритъ, что человѣкъ до своего развитія, какъ таковой, долженъ пройти предварительно многія ступени,

равно какъ и то, что, по естественному закону, между отдѣльными людьми существуетъ различіе, потому что одни обладаютъ большею способностію къ быстрому достиженію мудрости и раньше достигаютъ нирваны, чѣмъ

другіе...“ „Подобнымъ образомъ (отвѣтъ 75) учить и повѣйшая наука, что между милліонами твореній, которыя являются на землѣ, одни достигаютъ состоянія совершенства очень быстро, другіе менѣе быстро, а третьи слишкомъ медленно. Буддисты учатъ, что способъ возрожденія опредѣляется „кармою“ — излишкомъ данныхъ добрыхъ или злыхъ причинъ предшествующей жизни. Мужи науки говорятъ, что новая форма явленія есть отчасти результатъ вліянія „условія окружающаго“, въ которыя было поставлено предшествовавшее поколѣніе. Итакъ, мы видимъ, что буддизмъ и наука вполне согласны (!) относительно того, что касается основной мысли“ — *Вопр. 76.* „Не учатъ ли также буддизмъ и наука, что всѣ существа равнымъ образомъ подчинены универсальному закону?“ *Отв.* „Да; и тотъ и другая учатъ этому“¹⁾.

Такимъ образомъ древнему Сакія-Муни волей-неволей приходится стать въ ряды послѣдователей современнаго эволюціонизма. Его ученіе растягиваютъ какъ перчатку, которую во что бы то ни стало хотятъ натянуть на чужую руку. Оказывается, что Будда не только имѣлъ и проповѣдывалъ общую идею „закона развитія“, но имѣлъ опредѣленные представленія и его частныхъ, какъ напр. о „вліяніи среды“. Почему бы не попытаться отыскать въ ученіи буддизма и какое-нибудь подобіе законовъ „естественнаго подбора“ и „борьбы за существованіе“? Вѣдь совершенно ясно для каждаго, что перерожденія, по ученію буддизма, имѣютъ свою причину въ нравственно-свободной дѣятельности человѣка, что отъ воли каждаго (хотя бы предположеніе о свободной волѣ и стояло въ противорѣчій съ другими основными положеніями буддизма) зависитъ намѣтить форму своего буду-

1) Любопытно знать, зачѣмъ понадобились эти сопоставленія сингапурскимъ и бирманскимъ школьникамъ, для которыхъ будто бы составлялъ г. Олькоттъ свой катехизисъ?

щаго перерожденія, высшую или низшую, и даже совсѣмъ уничтожить возможность будущихъ перерожденій¹⁾. Иначе не могло бы быть и проповѣди о спасеніи. Въ этомъ смыслѣ буддійская „карма“ въ ученіи самого Будды получаетъ характеръ „воздаянія“. Какую же грубую „натяжку“ надо сдѣлать, чтобы отождествить эту „карму“ съ понятіемъ „вліянія окружающей среды“, которая то ускоряетъ, то задерживаетъ ходъ эволюціи? Очевидно, что подобныя фальсификаціи могутъ быть объяснены только какъ техническіе приемы неразборчивой на средства рекламы²⁾.

Въ ученіи о человѣкѣ буддизмъ благопріятствуетъ современному невѣрію во многихъ отношеніяхъ. На первомъ планѣ стоитъ, конечно, буддійскій апсихизмъ, какъ нельзя болѣе отвѣчающій современной матеріалистической философіи. Отвергая душу съ ея личнымъ „я“ и безсмертіемъ, и понимая подъ душою лишь совокупность то и дѣло измѣняющихся душевныхъ состояній, буддизмъ совершенно отказывается отъ выясненія причинъ и условій этихъ измѣненій и тѣмъ предоставляетъ широкій просторъ для матеріалистическаго объясненія душевной жизни. Къ матеріалистическому отрицанію души приспособлено и буддійское ученіе о нирванѣ, которая, какъ выше было сказано, сводится къ ученію о блаженствѣ небытія или вѣчной безжизненности.

Но едва ли не самой большею приманкою для современнаго невѣрія служить ученіе буддизма о человѣческомъ величіи (мы намѣренно избѣгаемъ выраженія *человѣческое достоинство*, такъ какъ въ точномъ значеніи этотъ терминъ употребляется только въ христіанствѣ). Мы уже имѣли случай говорить, какъ возвыщенный

¹⁾ Это самое утверждаетъ и Г. Олькоттъ въ отвѣтѣ на вопросъ 78 своего катихизиса.

²⁾ Авторъ цитуемаго катихизиса не упустилъ случая, чтобы рекламировать въ немъ и теорію оккультическихъ знаній, которую онъ пропандировалъ вмѣстѣ съ г-жею Блаватской. См. вопросъ 147 и слѣд.

гуманизмъ „культурный ростъ личности“ завершился горделивымъ *самообожествленіемъ* человѣка. Въ противоположность христіанству, которое учитъ, что величіе и слава, усвояемая имъ человѣку, не даются ему только отъ природы, не достигаются только чрезъ развитіе и упражненіе естественныхъ его силъ, но, имѣя свой благодатный источникъ въ Богѣ, возрастаютъ и сохраняются только лишь въ той мѣрѣ, въ какой человѣкъ соблюдаетъ свое благодатное общеніе съ Богомъ, — современный гуманизмъ настойчиво убѣждаетъ, что своимъ величіемъ, доходящимъ до мечтаній о чисто божественномъ всевѣдѣніи и могуществѣ, человѣкъ обязанъ только себѣ самому, т.-е. своимъ естественнымъ силамъ и трудолюбивой энергіи. Современному интеллигенту никогда не понять словъ Псалмопѣвца: „что есть человѣкъ, если Ты не помнишь его, Господи, или сынъ человѣческій, если Ты не посѣщаешь его!“ Его сердце не трогается ученіемъ о Богѣ, Который для нашего спасенія Самъ „пріобщился плоти и крови, былъ въ подобіи человѣческомъ, принялъ зракъ раба“ и проч. Зато его тщеславіе сильно возбуждается ученіемъ буддизма, возвышающимъ о человѣкѣ, который, подѣ деревомъ Боди или Асватка, собственными усиліями достигъ того, что *самъ сдѣлался богомъ*, т.-е. достигъ всѣхъ высшихъ совершенствъ, всевѣдѣнія и самоспасенія! На этотъ пунктъ особенно напирать ютъ европейскіе пронагандисты буддизма, а также и на то, что, по ученію Будды, каждый человѣкъ, если только захочетъ, можетъ спастись *безъ Спасителя*, какъ спасся самъ Будда.

Не мало цѣны въ глазахъ современнаго невѣрія имѣеть и то обстоятельство, что возвышеніе Сиддарты на степень Будды явилось не только не въ силу дѣйствія какихъ-либо высшихъ причинъ и не какъ плодъ добродѣтели и подвига, а какъ результатъ *чисто рассудочнаго процесса*, упорныхъ размышленій и логическихъ

выводовъ, которые и привели Сиддарту къ познанію всего, что нужно для благополучія человѣка. Какъ извѣстно, современная философія всѣ успѣхи культуры, всѣ условія человѣческаго благополучія сводитъ къ одному только интеллекту, къ совершенству его методовъ, къ богатству его опыта и научныхъ знаній, при чемъ ни малѣйшаго значенія не даетъ условіямъ, вытекающимъ изъ другихъ сторонъ духовной жизни. Еще болѣе привлекательности заключается въ томъ, что въ „познаніи“, посредствомъ котораго Будда отыскалъ ключъ къ „спасенію“, не заключается никакихъ супранатуральныхъ истинъ, никакихъ догматовъ или „тайнъ благочестія“. Всѣ его элементы не выходятъ изъ предѣловъ естественнаго человѣческаго мышленія — черта весьма симпатическая не только для позитивизма и материализма, но также деизма и богословскаго рационализма. Откровеніе и догматъ, какъ истина, не подлежащая ни критикѣ, ни разсудочной повѣркѣ и могущая усвоиться только вѣрою (*credo, ut intelligam*, аще не увѣруете, не имате разумѣти), есть нѣчто въ высшей степени обидное для современной „культурной личности“, потому что посягаетъ на ея собственное „всевѣдѣніе“ и приглашаетъ къ смиренной покорности горделивый разумъ. Тѣмъ съ большимъ экстазомъ въ современной литературѣ о буддизмѣ подчеркивается его разрывъ съ древнебраминской религіей, ея богами, догматами и „священными книгами“. Правда, въ буддійскихъ канонахъ не осталось никакихъ слѣдовъ полемики Будды съ древне-индійской теологіей. Онъ даже удержалъ въ своей системѣ нѣкоторыя изъ ея понятій, напр. *иръхъ*, *страданіе*, *искупленіе*, равно упоминаетъ и о ея богахъ. Но — браминскіе боги, какъ выше было сказано, стоятъ у него ниже самого Будды, развѣнчанные и униженные, а къ авторитету буддійской „священной“ литературы онъ относится вполне рационалистически. Если Будда пользуется какими-либо заимствованными изъ нея по-

нтіями, то пользуется ими, какъ продуктомъ естественнаго человѣческаго мышленія и опыта. Точно такъ же и свое собственное ученіе Будда никогда не пытается облекать въ формы откровенія или догмата, но указываетъ на нихъ только, какъ на спасительныя истины, *открытыя* имъ путемъ размышленія¹⁾. Понятно, какое удовлетвореніе почерпаетъ въ этомъ современный разумъ, чувствующій себя глубоко оскорбленнымъ со стороны богооткровенной религіи, посредствомъ догмата и тайны ограничивающей его всевѣдѣніе и всемогущество! Отсюда выходятъ всѣ тѣ восторженные похвалы буддѣйскому рационализму, которыми переполнена современная тенденціозная литература о буддизмѣ. Приведемъ образчикъ изъ сочиненія Бикшу Субадры — Циммермана. „Буддизмъ не требуетъ, по словамъ этого автора, отъ свѣихъ послѣдователей слѣпой вѣры, — но убѣжденія, основаннаго на собственномъ изслѣдованіи и размышленіи. Онъ основываетъ свои положенія не на сверхъестественномъ откровеніи, а на свойствахъ міра и жизни людей, подлежащихъ наблюденію каждаго. Онъ заботится не о томъ, чтобы вселить страхъ въ злого дѣятеля путемъ угрозы вѣчныхъ мученій, но о томъ, чтобы заблуждающемуся просвѣтить его духовныя очи, чтобы онъ былъ въ состояніи созерцать истину“. Въ другой версіи тѣ же мысли читаются такъ: „буддизмъ есть будущая религія Европы, потому-что онъ не есть только дѣло вѣры, какъ всѣ другія „откровенныя“ религіи, но — познанія и убѣжденія, *религія свободнаго, благороднаго,*

1) Въ одномъ изъ буддѣйскихъ писаній расказывается, напр., какъ Будда дѣлаю ночь просидѣлъ, измышляя Abhidhamma Pitak'u о происхожденіи вещей. Въ другомъ произведеніи буддѣйской литературы Будда говоритъ о себѣ: „я — не богъ и не духъ, а просто человѣкъ, ищущій успокоенія“, и даетъ такой совѣтъ людямъ: „пусть человѣкъ стремится къ послѣдней дѣли съ непоколебимою рѣшимостію и ищетъ *высшей мудрости*; достигнуть этого *не трудно*. Abhinisragamana Sutra, цит. у Келлога, Христіанство и буддизмъ, стр. 141.

вѣрящаго въ себя челоуѣчества, которое не требуетъ никакой божественной помощи и не боится никакого божественнаго гнѣва“ (!) ¹⁾

Но извѣстно, что „свободное, благородное (?) и вѣрящее въ себя челоуѣчество“ съ высокоумѣрнымъ презрѣніемъ, а иногда прямо съ сектантскою ненавистію относится къ благодатнымъ, молитвеннымъ и освящающимъ средствамъ св. Церкви, къ ея пастырямъ, храмамъ, св. иконамъ и обрядамъ. Это обстоятельство даетъ новый поводъ къ восторженнымъ похваламъ буддизму, отвергающему, какъ выше было указано, всякій религиозный культъ. Вотъ что мы читаемъ напр. въ олькоттовскомъ катихизисѣ: „буддизмъ учить наивышнимъ благамъ безъ Бога, продолженію бытія безъ того, что называется обыкновенно душою; блаженству — безъ странственнаго неба; возможности освященія — безъ ходатайствующаго Спасителя; искупленію, при которомъ каждый самъ является своимъ искупителемъ, и которое совершается безъ церемоній, молитвъ, покаяній, безъ священниковъ и безъ посредства святыхъ; наконецъ наивысшему совершенству, которое достижимо уже въ этой жизни и въ этомъ мірѣ“ (!) ²⁾. Не къ этому ли сводятся идеалы „свободнаго, вѣрящаго въ себя и культурнаго“ челоуѣчества у насъ въ Россіи? Конечно да, какъ и подтверждается это успѣхомъ извѣстной секты, стоящей въ связи съ именемъ крупнаго писателя. А это, безъ сомнѣнія, указываетъ на то, что у насъ существуютъ какъ побужденія для пропаганды буддизма, такъ и готовая почва для ея воспріятія.

Въ тѣсной связи съ безбожіемъ и высокоумѣрной теоріей самоспасенія стоятъ въ буддизмѣ и автономная мораль, которую мудрецъ самъ опредѣляетъ и устана-

1) Buddhist. Katechismus, S. 1—2. Также см. въ статьѣ *Писаревскаго*, „Христ. Чт.“ 1888 г. іюль.

2) Отв. 128.

вливаетъ, какъ плодъ своего *познанія*. Надо отдать справедливость буддійской этикѣ, которая, по теоретическимъ своимъ достоинствамъ, занимаетъ исключительное положеніе между всѣми религіями древняго міра. Но, какъ справедливо замѣчаетъ Келлогъ¹⁾, не столько безотносительное совершенство буддійской морали вызываетъ горячія похвалы со стороны невѣрующихъ христіанъ, сколько тотъ фактъ, что эта этическая система принадлежитъ „религіи“, не признающей ни бытія Божія, ни божественнаго откровенія. Дѣло въ томъ, что въ послѣднее время выдвинулся на очередь очень важный вопросъ, какъ бы, съ проникновеніемъ атеизма въ народныя массы, не пала и общественная нравственность? Собственно говоря, апостолы невѣрія только теперь раскрываютъ глаза на факты и явленія современной жизни, давно уже предусмотрѣнные людьми вѣрующими и болѣе мудрыми. Ужасающее развитіе нравственной распущенности на Западѣ, упадокъ семейныхъ добродѣтелей, страшное умноженіе анархистскихъ злодѣяній — все это есть естественный плодъ систематическаго *обезбоживанія* западныхъ народовъ, совершающагося во имя современной науки и въ духѣ философіи невѣрія. Секуляризація народной школы, изъ которой давно уже изъять Законъ Божій, принесла свои плоды. Поколѣнія, въ ней воспитанныя, на всѣ внушенія *позитивной морали*, занявшей въ школѣ мѣсто божественнаго закона, отвѣчаютъ то и дѣло повторяющимися взрывами динамита*). Въ виду такихъ очевидныхъ результатовъ,

1) „Христіанство и буддизмъ“, 10.

*) Изъ катихизиса „свободнаго мышленія“ Эдгара Монтейля, который представляя собою сводъ „научной“ этики, введенъ за послѣднее время во всѣ школы Франціи и частью проникъ уже въ Англію, несчастнымъ маленькія существа, воспитываемыя согласно правиламъ атеизма, узнаютъ, что „страсти человѣка суть самые надежныя его руководители“ и что „Богъ есть призракъ, придуманный попами для запугиванія людей слабомыслящихъ. *Разъ имъ дознано*, вѣщаетъ авторъ катихизиса, *что душа*

у самихъ руководителей безбожнаго воспитанія начинали являться сомнѣнія относительно возможности поддержать на извѣстномъ уровнѣ социальную нравственность помимо религіозной основы. По своему обычаю, они конечно не сомнѣваются, что дальнѣйшіе успѣхи позитивныхъ знаній дадутъ въ руки надежный ключъ для рѣшенія этого затрудненія. Но что еще можетъ случиться въ тотъ періодъ междуцарствія, когда, по выраженію Ренана, низвергнутый съ своего престола Богъ и не достигшая надлежащей зрѣлости наука одинаково не въ состояніи будутъ управлять совѣстію народовъ? Для такихъ встревоженныхъ умовъ буддизмъ представляетъ великое утѣшеніе. Разумѣется, по содержанию своему, этика буддизма считается не достаточно примѣнимой къ условіямъ современной жизни. Но тутъ вѣсьма важенъ принципъ и историческій примѣръ, что „возможенъ высокій уровень морали и практическое осуществленіе ея въ жизни *безъ опоры въ Бога*, доказательствомъ чего и служитъ буддизмъ“.

Есть, наконецъ, и еще одно теченіе въ современной жизни, находящее себѣ сочувственный откликъ въ буддизмѣ. Это — *пессимизмъ*. Пущенный въ обращеніе философіей Гартмана и Шопенгауэра, *пессимизмъ* нашихъ дней держится въ сущности на почвѣ современнаго ате-

есть ничто безличное и конечное,—жизни будущей нѣтъ“. Плоды такого воспитанія оказались столь ужасны, что смутили даже самихъ представителей „свободнаго, вѣрящаго въ себя человечества“. Въ Нантскомъ учебномъ округѣ констатированъ фактъ, что въ средѣ подростковъ и малолѣтковъ число самоубійствъ достигло страшной цифры 443 случаевъ за одинъ годъ! Въ виду этого, а также и неизвѣрно возрастающаго между *отцой* разврата и порока, члены учебн. совѣта Нантскаго округа постановили, наконецъ, чтобы ученіе о нравственности шло объ руку съ ученіемъ о религіи, т.-е. исполненіе обязанностей къ Богу будетъ лежать въ основѣ обязанностей къ ближнему. Къ сожалѣнію, почти во всѣхъ остальныхъ округахъ Франціи „католизисъ свободнаго мышленія“ продолжаетъ совершать свое разрушительное дѣло. *Марія Корелли*. Ист. дѣтской души. Переводъ Е. А. Изд. К. П. Побѣдоносцева, стр. 213—214.

изма и агностизма. Жизнь безъ Бога и вѣчности, безъ неба и высшаго блага естественно ведетъ къ уtratѣ представленія о самомъ смыслѣ жизни. Лишенная своего духовнаго содержанія, жизнь представляется какою-то безсмыслицею. Утомленный ею умъ растерянно спрашиваетъ:

„Даръ случайный, даръ напрасный —
Жизнь, зачѣмъ ты мнѣ дана?“

и въ безисходной тоскѣ отвѣчаетъ:

„Цѣли нѣтъ передо мною,
Сердце пусто, празденъ умъ,
И томить меня тоскою
Однозвучный жизни шумъ!“ (Пушкинъ.)

Сплошь до рядомъ эта непонятая и неразгаданная „тоска по небу“ находитъ для себя исходъ въ самоубійствахъ, по поводу которыхъ статистика приводитъ ужасающія цифры. Вотъ этому-то пессимистическому настроенію и сродны мотивы буддійскаго пессимизма. Корень послѣдняго лежитъ въ тѣхъ же самыхъ условіяхъ, которыми питается пессимизмъ европейскій: въ безбожии и вообще религиозномъ нигилизмѣ буддійской системы. Въ ней все сухо, безжизненно и отвлеченно, включительно до прославленной буддійской морали, а потому естественно, что на первый планъ выступаютъ горе и страданія жизни. По ученію Будды, въ мірѣ ничего нѣтъ, кромѣ страданій. Понятіе о страданіи совпадаетъ у него съ *Sankhara*, общимъ закономъ бытія, а корень человѣческихъ страданій лежитъ въ самой *воли къ жизни* (*Wille zum Leben, Lebenstrieb* Шопенгауэра). Это ли не пессимизмъ? Къ чести Будды надо сказать, что онъ не проповѣдывалъ самоубійства. Его послѣдователи не рѣшались на самоубійство, отчасти изъ боязни худшихъ перерожденій, а частію въ надеждѣ на нирвану, которая, все равно, принесетъ страдалцу „покой небытія“, только позднѣе. Къ сожалѣнію, современные пессимисты ничего не боятся и ни

на что не надѣются, а потому предпочитаютъ отправляться въ нирвану... кратчайшимъ путемъ.

Мы сдѣлали посильное обзорѣніе главнѣйшихъ теченій невѣрующей мысли, на почвѣ которыхъ зарождаются и процвѣтаютъ современныя симпатіи къ древнему буддизму. Въ заключеніе, позволимъ себѣ слѣдующія краткія замѣчанія: отмѣченная нами пропаганда буддизма въ современной литературѣ (европейской, американской и даже русской) есть съ одной стороны искренній плодъ этихъ симпатій, а съ другой — несомнѣнно служить преднамѣреннымъ орудіемъ для распространенія въ читающей публикѣ идей современнаго невѣрія. Давая ихъ читателю подъ формою или маскою восхваляемаго на всѣ лады буддизма, пропагандисты увѣрены, что уловленные этимъ способомъ читатели сами найдутъ пути къ первоисточникамъ современнаго невѣрія. Въ этомъ смыслѣ буддизмъ есть волкъ, котораго нарочито выпускаютъ подъ прикрытіемъ овечьей шкуры. Будемъ осторожны, *„яко дніе лукави суть“*!

Какъ это ни странно, на ряду съ охарактеризованнымъ нами способомъ буддійской пропаганды на почвѣ невѣрія и во имя идей культурнаго прогресса, существуетъ въ наше время и другой, діаметрально-противоположный способъ, восхваляющій и воспѣвающій буддизмъ, какъ своего рода двойникъ христіанства, какъ отраженіе самыхъ существенныхъ его идей и элементовъ, какъ религію, только лишь по формѣ изложенія и въ несущественныхъ частностяхъ отличающуюся отъ христіанства. Эта новая форма рекламированія буддизма представляетъ такой интересъ, что заслуживаетъ особаго раскрытія, которое мы надѣемся представить въ отдѣльной статьѣ.

Священникъ І. Шокровскій.

Новая заповѣдь.

„Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга; какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да любите другъ друга“.

(Ев. Иоан. XIII, 34.)

„Если любите Меня, — соблюдайте Мои заповѣди“.

(XIV, 15.)

Всѣ гениальныя мысли и открытія отличаются тою замѣчательною особенностью, что онѣ всѣмъ представляются необычайно простыми и ясными. Вотъ чѣмъ это объясняется: какъ неправдѣ со всѣхъ сторонъ грозить обличеніе и ниспроверженіе, такъ истинѣ вездѣ свойственно находить себѣ новыя и новыя подтвержденія и доказательства. Таково существенное свойство истины; она вездѣ какъ бы просіяваетъ и свидѣтельствуешь о себѣ въ отображеніи своемъ на предметахъ и явленіяхъ, какъ лучи свѣта — объ источникѣ его. Часто даже бываетъ, что люди еще не познали, гдѣ и въ чемъ истина, а она сама настойчиво говоритъ о себѣ во множествѣ разнообразныхъ свидѣтельствъ, и люди не сомнѣваются уже въ ея бытіи, оставаясь, однако, еще при своемъ незнаніи ея сущности. Вотъ въ чемъ тайна „простоты“ и гениальныхъ мыслей и открытій; на самомъ дѣлѣ, простота эта только видимая, и не безъ причины, очевидно, всѣ подобныя мысли и открытія принадлежать всегда выдающимся въ умственномъ отношеніи людямъ; если же они дѣйствительно представляются всѣмъ простыми и ясными, то это объясняется именно тѣмъ свойствомъ истины, благодаря которому она какъ бы

непримѣтно входитъ въ сознание человѣческое, еще до полного своего открытія и познанія, отображаясь на предметахъ и явленіяхъ міра и свидѣтельствуя о себѣ въ нихъ.

Напоминаніемъ объ общемъ и основномъ законѣ истины — вездѣ встрѣчать себѣ подтвержденіе и такимъ образомъ свидѣтельствовать о себѣ людямъ еще даже тогда, когда имъ не открыта сущность ея, — представляется наиболѣе удобнымъ начать разсужденіе о *новой* заповѣди Господа нашего Иисуса Христа, потому что къ ней, какъ къ величайшей нравственной истинѣ, въ особенности приложимо все сказанное. Необычайной глубиной мысли отличается именно наименованіе Господомъ Своей заповѣди о любви — *новою*; въ этомъ наименованіи внимательное и благоговѣйное размышленіе усматриваетъ то величайшее открытіе въ мірѣ нравственномъ, Виновникъ котораго поистинѣ долженъ быть признанъ не гениальнымъ только человѣкомъ, но и всевѣдущимъ Богомъ. Если каждое истинно-великое открытіе отличается, какъ сказано, видимой простотой, при дѣйствительной глубинѣ заключенной въ немъ мысли, то что, съ одной стороны, можетъ быть, повидимому, яснѣе, проще и понятнѣе наименованія Христовой заповѣди о любви *новою*, и что, съ другой стороны, можетъ сравниться съ необъятной глубиной мысли, заключенной въ этомъ названіи?... О всей многозначительности его многіе и очень многіе даже не подозрѣваютъ; истина столь ясно отобразилась въ живой дѣйствительности и столь настойчиво говоритъ о себѣ въ множествѣ разнообразныхъ свидѣтельствъ, что имъ ошибочно кажется, будто она принадлежитъ къ числу истинъ обычныхъ и столь же легко постижима и въ самой своей сущности, — но ошибочность такого предположенія тотчасъ же открывается, когда обращаются къ непосредственному созерцанію истины и къ точному опредѣленію ея содержанія.

Посмотримъ, прежде всего, какъ ясно общечеловѣческое сознание отмѣтило качество заповѣди Иисуса Христа, какъ заповѣди *новой*; едва ли, впрочемъ, для этого потребуется много доказательствъ. Развѣ то же общечеловѣческое сознание не усвоило христіанской религіи значенія религіи любви по преимуществу? Развѣ можетъ кто-либо непредубѣжденный смѣшать въ жизни любовь во имя Христа и по Его заповѣди — со всякой другой любовью? Развѣ сами проповѣдники и поборники социализма, гуманности, альтруизма и другихъ родовъ любви не стремятся своихъ ученій освятить въ глазахъ челоувѣчества сближеніемъ съ заповѣдью о любви Христа и не показываютъ тѣмъ, что только любовь по Его заповѣди есть та любовь — особая, преимущественная, воистину *новая*, которая одна имѣетъ непобѣдимую власть и обаяніе надъ сердцами людей? Но, въ еще большее подтвержденіе такого достоинства ея, никому не удастся обмануть подобнымъ образомъ тѣхъ, на душахъ которыхъ напечатлѣлась *новая* заповѣдь ихъ Учителя; да и предъ общечеловѣческимъ сознаніемъ ложь отождествленія заповѣди Христовой съ указанными ученіями любви уже настолько ясна, что всѣ попытки поддержать ее являются безуспѣшными и скоро совсѣмъ должны прекратиться.

Такъ, повидимому, единодушно признаніе за заповѣдію Христа того достоинства ея, по которому она именуется заповѣдію *новою*. Но вотъ пытливая мысль обращается къ истинѣ непосредственно, стремясь изучить и опредѣлить ее въ самомъ ея существѣ, и тотчасъ же, вмѣсто единодушія, является крайнее разногласіе, вмѣсто ясности сужденія — полная путаница отдѣльныхъ мнѣній и догадокъ, и, наконецъ, на мѣсто вѣрнаго, по крайней мѣрѣ, пониманія дѣйствительности является отрицаніе самой очевидности, — когда за *новой* заповѣдью Христовой прямо и косвенно начинаютъ отрицать это достоинство ея. Но такимъ именно образомъ и свидѣтельствуется

вся глубина смысла, заключеннаго въ наименованіи ея самимъ Господомъ *новою*.

Поразительно дѣйствительно различіе мнѣній относительно значенія этого наименованія; даже исчислить всѣ представляется затруднительнымъ ¹⁾. Иными *новая* заповѣдь Христова толкуется въ такомъ смыслѣ, будто до Христа человѣчество и не знало ничего о любви, такъ что

¹⁾ Приведемъ нѣкоторыя изъ этихъ мнѣній: *Новою* заповѣдь Іисуса Христа называется: а) потому, что она обновляетъ людей. *Блаженный Августинъ* пишетъ: „эта любовь обновляетъ насъ, дабы мы содѣлались людьми новыми, наследниками новаго завѣта, пѣвцами новой пѣсни. Эта любовь, любезнѣйшіе братья, обновила еще древнихъ праведниковъ и патриарховъ, и пророковъ, какъ послѣ — блаженныхъ апостоловъ; она и нынѣ обновляетъ народы...“ и проч. (Opera, Editio monachorum ord. s. Benedictie congregatione s. Mauri, 1797, col. 891—892); б) потому, что она обновлена Іисусомъ Христомъ (*Кальвинъ, Янсеній, Шоттменъ, Рафель*. О нихъ см. у *Мейера*: Kritisch-exegetisch. Kommentar über das Neue Testament. II Abth. S. 498—499. — *Эйхорнъ*: Einl. ins N. Test. S. 261); в) потому, что она есть превосходнѣйшая заповѣдь, а на еврейскомъ языкѣ все лучшее, превосходнѣйшее и называется новымъ, напр.: „воспойте Господеву пѣснь нову“ (*Мальдонатъ*, Commentarii in quatuor Evangelistas. Editio postrema. 1651. Col. 1729. — *Гаммондъ, Вольфъ*. О послѣднихъ двухъ см. у *Мейера*); д) потому, что это заповѣдь, никогда не старѣющаяся (*Омсаузенъ*, Biblischer Commentar über Sämmtliche Schriften des Neuen Testaments. 3 verbesserte Aufl. 2 Bd. Königsberg. 1838. S. 333); е) послѣдняя заповѣдь (*Гэмманъ*); ф) новѣйшая заповѣдь (*Ноннусъ*). О двухъ послѣднихъ см. у *Мейера*); г) потому, что это единственная заповѣдь *новаго* завѣта въ противоположность многочисленнымъ заповѣдямъ ветхаго завѣта (*Люттеръ, Бенель*. О нихъ см. у *Штира*: Die Reden des Herrn Jesu, insonderheit nach Johannes. 2. Aufl., V Theil. Barmen 1854. S. 143, и у *Мейера*); h) потому, что ново то общество (христіанъ), въ которомъ она должна была найти себѣ прижизненіе (*Годэтъ*, Commentar zu dem Evangelium Johannes Deutsch bearbeitet Wunderlich. Hannover 1876. S. 446—448; *Гроцій, Кольбинъ*. О послѣднихъ двухъ см. у *Мейера* и *Штира*); и т. д. Наиболѣе же часто вопросъ рѣшается въ томъ смыслѣ, что заповѣдь Іисуса Христа нова, какъ данная новому, возрожденному человѣку (*Гемстенбергъ*, Das Evangelium des heil. Johannes erläutert, 2. u. 3. Bd. Berlin 1863. S. 391); *Гансбергъ*, Die heiligen Evangelien übersetzt u. erklärt, IX Th., 2. Bd. München 1880. S. 198; особенно же *Штиръ*).

даже законодательство ветхаго завітѣ разсматривается не какъ раскрытіе заповѣди о любви къ Богу и ближнему, согласно ученію Самого Христа Спасителя, а какъ прямая противоположность въ этомъ отношеніи новому завітѣ, какъ выраженіе духа жестокосердія, ненависти и непріязни. Другіе, напротивъ; утверждаютъ, что ничего новаго въ нравственномъ ученіи Христа Спасителя собственно нѣтъ, и заповѣдь Его о любви или не имѣетъ права на названіе новою, или можетъ быть названа такъ лишь по какому-либо случайному признаку, а не по самому существу: таково сужденіе всѣхъ людей невѣрующихъ, и инымъ оно и быть не можетъ, какъ это мы увидимъ ниже; оно высказывается ими прямо (Ренанъ) или косвенно. Между этими двумя крайностями располагаются прочія, весьма разнообразныя, мнѣнія.

Если нѣтъ возможности исчислить всѣ эти мнѣнія, то тѣмъ болѣе невозможно всѣ ихъ разсмотрѣть и подвергнуть должной оцѣнкѣ, да это было бы и бесполезно, потому что сужденіе о нихъ опредѣляется сужденіемъ о двухъ указанныхъ крайностяхъ, смотря по тому, въ сторону которой крайности каждое изъ нихъ склоняется. Впрочемъ, и изъ двухъ крайнихъ мнѣній — о первомъ также нѣтъ нужды говорить, потому что его ложность совершенно обличается словами Самого Иисуса Христа, въ любви къ Богу и ближнему указавшаго сущность ветхозавѣтнаго закона; если это мнѣніе и является теперь ходячимъ въ обществѣ, то все же оно имѣетъ значеніе лишь какъ показатель развѣскюдости богословскихъ знаній въ нашемъ обществѣ.

Противоположное крайнее мнѣніе изобличается въ своей несостоятельности, мы сказали, самой дѣйствительностью и общечеловѣческимъ сознаніемъ; тѣмъ не менѣе мы не можемъ отказаться отъ разсмотрѣнія его, потому что, какъ становится очевиднымъ, и самая дѣйствительность можетъ истолковываться различно, откуда возни-

каеть необходимость истиннаго ея истолкованія, и общечеловѣческое сознаніе, для усвоенія ему силы полной убѣдительности, нуждается въ логическомъ обоснованіи и подтвержденіи непререкаемыми доказательствами, безъ чего и оно нѣкоторымъ, наиболѣе надменнымъ умамъ можетъ представиться лишь какъ общечеловѣческой предразсудокъ и суевѣріе. Сверхъ того, подтвержденіе достоинства заповѣди Спасителя о любви, какъ заповѣди дѣйствительно *новой*, при несомнѣнной извѣстности ея и въ древнемъ мірѣ, а особенно въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ, относится, очевидно, къ самому существу и собственной нашей задачи.

Но, обращаясь къ міру до-христіанскому и прежде всего къ міру языческому, съ цѣлью разсмотрѣнія проявленій и дѣйствій любви въ этомъ мірѣ, мы предварительно должны оговориться, что разумѣемъ подъ любовью. Въ извѣстномъ смыслѣ любовь всегда, конечно, свойственна была человѣку, и предполагать ея отсутствіе въ какой-либо періодъ въ мірѣ человѣческомъ было бы невозможно потому, что въ такомъ смыслѣ она свойственна и животнымъ, а человѣкъ, какъ бы ни было глубоко его паденіе, ниже животнаго никогда не становился. Но, съ другой стороны, на низшей ступени своей любовь граничитъ съ эгоизмомъ, такъ что самое имя любви, усвояемое ей, не можетъ быть признано точнымъ; къ этому именно роду любви и должна быть отнесена любовь въ мірѣ животныхъ и всякая вообще любовь, порождаемая и руководимая только инстинктомъ. Такова у животныхъ любовь родительская и любовь супружеская (особенно наблюдаемая въ царствѣ пернатыхъ); ей, повидимому, свойственны и подвиги самоотверженія, и, тѣмъ не менѣе, она представляетъ собою только подобіе истинной любви. Даже и тогда, когда она заставляетъ жертвовать жизнью за любимыхъ, дѣйствительнаго самоотверженія въ ней столько же, сколько и въ смертельной борьбѣ за себя самого, за свою жизнь

и благополучіе; подъ вліяніемъ инстинкта дѣтеныши, напимѣръ, для матери-самки является какъ бы частью ея самой, и потому она жертвуетъ жизнью въ дѣйствительности не за него, а за себя саму. Можно сказать, что въ животныхъ въ этомъ случаѣ дѣйствуетъ какъ бы нѣкоторая физическая сила природы, и усвоить этой силѣ имя любви въ дѣйствительности почти то же, что видѣть любовь въ законѣ притяженія, или химическомъ сродствѣ; нѣкоторое только оправданіе для принятаго словоупотребленія можно находить въ томъ, что та же слѣпая сила природы въ существахъ разумно-нравственныхъ преобразуется въ любовь въ собственномъ, истинномъ смыслѣ.

Во всякомъ случаѣ болѣе правы были древніе, когда они не однимъ словомъ обозначали любовь, свойственную какъ человѣку, такъ и животнымъ, и ту любовь, которая преимущественно отличаетъ человѣка. Первая любовь — низшая, чувственная, животная, именовалась *эросъ* (*ἔρως*); вторая, нравственная или любовь въ собственномъ смыслѣ, — *агани* (*ἀγάπη*)¹). Отъ любви животныхъ послѣдняя любовь отлична тѣмъ, что она *сознательна*; она не только исходитъ отъ сердца, но и руководится *разумомъ* и направляется *нравственнымъ чувствомъ*; отсюда она не есть только случайно возникающее влеченіе, но и нѣкоторое постоянное, устойчивое *настроеніе*, обнимающее всего человѣка.

Нельзя отрицать способности такой любви и у не-возрожденнаго человѣка, жившаго въ мѣрѣ языческомъ, но только именно способности. Чтобы эта способность любви перешла въ любовь дѣйствительную, необ-

¹) Объ этомъ подробнѣе можно читать у Кремера (Biblich Theologisches Wörterbuch der neutestamentlicher Gräcität 2-te Aufl. Gotha 1872. S. 9 — 10). *Филейн* и *филін* по значенію близки къ *ἀγαπᾶν* и *ἀγάπη*, но „объемъ понятія *φιλεία* — шире, чѣмъ *ἀγαπᾶν*; напротивъ, *ἀγαπᾶν*, благодаря этому, стоитъ выше, чѣмъ *φιλείν*, поскольку имѣетъ нравственный характеръ“ (ibid).

ходимо было нѣкоторое животворное начало (принципъ), которое возобладало бы надъ всей душевной жизнью человѣка и, подобно солнцу, своимъ тепломъ и свѣтомъ вызывающему изъ земли растенія, возрастило бы сѣмена любви, глубоко заложенныя въ душѣ человѣка. Язычество не давало и не могло дать человѣку такого именно начала, и истинной любви не могло быть поэтому въ средѣ языческой; всѣ высокіе примѣры самоотверженной, повидимому, любви и героизма въ исторіи древнихъ народовъ (Леонидъ при Термопилахъ, Муцій Сцевола, кладущій руку на пылающую жаровню, Сократъ, безтрепетно умирающій въ темницѣ за истину и т. д.) нисколько не говорятъ противъ этого. Истинная любовь, какъ ясно изъ сдѣланнаго опредѣленія ея, характеризуетъ усвоившаго ее человѣка во всей его жизни и дѣятельности, а не въ единичныхъ только и исключительныхъ поступкахъ или даже подвигахъ его, въ которыхъ отражается лишь именно способность его къ любви, громко заявляющая о себѣ при случайныхъ благопріятныхъ обстоятельствахъ, какъ бы пробуждающихъ ее. Между тѣмъ, въ мірѣ языческомъ постоянно наблюдалось, что самоотверженный, на примѣръ, герой, безтрепетно на войнѣ шедшій навстрѣчу смерти за свое отечество, за свой народъ, — въ остальное время являлся неукротимымъ деспотомъ и тираномъ, который не зналъ удержа своимъ страстямъ, тонулъ въ оргіяхъ и развратѣ, представлявшихъ поруганіе человѣческаго достоинства и его самого, и его ближнихъ; честь и даже жизнь другихъ людей часто гибли по одному его капризу и прихоти: можно ли сказать, что онъ имѣлъ истинную любовь? Его подвигъ былъ ли дѣйствительно подвигомъ любви?... Таковъ, однако, былъ обычный типъ героя древности, какъ изображаетъ его безпристрастная исторія¹⁾. Можно сказать даже, что герои

¹⁾ Можно указать и литературно-художественное воспроизведеніе этого типа въ извѣстномъ романѣ г. Сенкевича: „Камо грядеши“ — въ лицѣ Виниція.

древняго міра всегда были исполнены не любви, а жестокости: жестокими они были къ себѣ, когда жертвовали своей жизнью, жестокими къ другимъ, когда ни во что ставили и ихъ жизнь. Справедливо, поэтому, блаженный Августинъ языческія добродѣтели называетъ блестящими пороками: внѣшній, показной блескъ въ самыхъ высокихъ проявленіяхъ героизма въ язычествѣ прикрывалъ убожество нравственныхъ мотивовъ къ нимъ и положительное отсутствіе любви.

Есть у истинной любви нѣкоторый необходимый спутникъ и въ то же время не обманчивый признакъ ея: это духовная радость, которая, вмѣстѣ съ нею, составляетъ общее настроеніе живущаго любовью человѣка. Гдѣ нѣтъ истинной, т.-е. постоянной, устойчивой, надъ всѣмъ торжествующей радости, тамъ нѣтъ и любви; добродѣтели вообще свойственно носить въ себѣ начала внутренняго удовлетворенія и счастья, любви же это свойственно въ высшей степени, какъ высшей добродѣтели и, по апостолу, союзу совершенства (Кол. III, 14). Съ другой стороны, радость духовная и сама служитъ началомъ для любви, сообщая ей особую энергію и напряженность, такъ что обѣ добродѣтели являются дѣйствительно нераздѣльно связанными между собою. Вотъ почему и самъ Спаситель, послѣ настойчиваго увѣщанія къ ученикамъ Своимъ пребывать въ Его любви, непосредственно говоритъ имъ въ прощальной бесѣдѣ Своей съ ними: *сіе сказалъ Я вамъ, да радость Моя въ васъ пребудетъ, и радость ваша будетъ совершенна* (Іоан. XV, 11 ср. XII, 20—24). Вотъ почему и апостоль Павель въ перечисленіи даровъ духовныхъ радость поставляетъ непосредственно послѣ любви (Галат. V, 22); вотъ почему преисполнено такого духовнаго восторга и его описаніе въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ свойствъ истинной любви (XIII, ср. 1 Іоан. IV, 17—18).

Языческому міру была не свойственна истинная радость, — это служитъ новымъ подтвержденіемъ того, что

не свойственна была ему и истинная любовь. Язычество по преимуществу отличается глубоко пессимистическимъ характеромъ, и это естественно. Могли ли быть счастливыми и радостными люди, рѣзко дѣлившіеся на угнетателей и угнетенныхъ; возможна ли была истинная радость въ средѣ, гдѣ безправіе личности (высшимъ выраженіемъ котораго являлось рабство) полагалось въ основу общественнаго устройства, и гдѣ, въ качествѣ единственнаго утѣшенія среди всѣхъ золъ, порождаемыхъ несправедливостью общественной жизни, предлагалось ученіе о неумолимомъ рокѣ, слѣпой судьбѣ?...¹⁾

Несравненно сложнѣе и труднѣе вопросъ объ отношеніи *новой* заповѣди нашего Спасителя къ законодательству ветхаго завѣта, которое, по Его же изъясненію, было лишь раскрытіемъ заповѣди о любви къ Богу и ближнимъ (Мѡ. XXII, 40). Святые отцы рѣшеніе вопроса усматриваютъ въ указаніи Господа на Свой собственный примѣръ: какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да любите другъ друга. А такъ какъ Господь Иисусъ Христосъ показалъ любовь, больше которой нѣтъ, положивъ — именно — душу Свою за друзей своихъ (XV, 13), то и сущность Его *новой* заповѣди полагается въ требованіи *самоотверженной* любви, той любви, которая для ближняго заставляеть дѣлать больше,

¹⁾ Много говорятъ, впрочемъ, — и особенно теперь — въ очевидный упрекъ именно христіанству, о жизнерадостномъ настроеніи жизни древней Греціи, но при этомъ смѣшиваютъ обычно истинную радость жизни, торжествующую надъ всѣми бѣдствіями ея, съ опьяненіемъ жизнью, кончающимся именно тамъ, гдѣ кончается наслажденіе и начинается страданіе. Вѣрность сказаннаго достаточно подтверждается тѣмъ, что жизнерадостное настроеніе Эллады вырождается въслѣдствіи въ эпикуреизмъ, который сознательно уже и открыто слѣдуетъ такому ученію: будемъ ѣсть и пить, ибо на утро умремъ, — и въ стоицизмъ, не имѣвшій ничего общаго съ радостью. Христіанство отвергло жизнерадостность языческой Эллады — въ искусствѣ, поэзіи и т. д., — это потому, что она была лишь кажущейся, была лишь прикрытіемъ великой скорби, и ей не было мѣста въ свѣтлой религіи совершеннѣйшей радости.

чѣмъ для себя самого, и жертвуетъ самой жизнью. „Итакъ, — пишетъ святой Кириллъ александрійскій, разсматривая отношеніе *новой* заповѣди Христовой къ закону ветхозавѣтному, — *нова степень любви*“¹⁾. „Христость, — изъясняетъ Іоаннъ Златоустъ, — сдѣлалъ заповѣдь *новою по образу (τῷ τρόπῳ)* любви, поэтому при- совокупилъ: какъ Я возлюбилъ васъ“²⁾.

Такое рѣшеніе вопроса по всей справедливости должно быть признано не только вѣрнымъ³⁾, но и единственно возможнымъ. Если и несомнѣнно, что законодательство ветхаго завѣта было раскрытіемъ основной заповѣди о любви, то, съ другой стороны, нельзя отрицать возможности различной степени совершенства и въ раскрытіи одного и того же предмета, изъ какой бы области онъ ни былъ взятъ. Въ ветхомъ завѣтѣ сказано было: возлюбиши искренняго твоего, яко самъ себе, а Христось, указывая на Свой собственный примѣръ, заповѣдуетъ: „любите другъ друга больше себя, любите до положенія за нихъ самой жизни своей: вотъ Моя *новая* заповѣдь; большей этой любви — нѣтъ“. Нѣтъ и не можетъ быть, конечно, никакого противорѣчія между нравственнымъ ученіемъ ветхаго и новаго завѣта; болѣе того: въ ветхомъ завѣтѣ также указывалось на безграничный идеаль нравственнаго совершенства вообще и любви въ частности, когда избранному народу отъ лица Божія заповѣдывалась святость по примѣру призвавшаго ихъ Святаго (1 Петр. I, 15—16); но въ новомъ завѣтѣ Христомъ Спасителемъ ученіе о самоотверженной любви предлагается не въ качествѣ недостижимаго безграничнаго идеала (подобнаго: *будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный*), а въ качествѣ опре-

1) Migne, Ser. gr., t. LXXIV, col. 162—164.

2) Migne, Ser. gr., t. LIX, col. 394.

3) Вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ новѣйшихъ толкователей, напр., *Штира* и *Мейера*.

дѣленной заповѣди: этого въ ветхомъ завѣтѣ не было. Посему и наименовалъ Господь Свою заповѣдь *новою*.

Но намъ могутъ возразить, что новая заповѣдь уже исполнялась людьми и до Христа, въ ветхомъ завѣтѣ, и слѣдовательно на самомъ дѣлѣ не можетъ быть названа новою, получившею извѣстность только въ христіанствѣ. Это прежде всего подтверждается дѣйствительными примѣрами самоотверженной любви въ ветхомъ завѣтѣ, а потомъ и словами самого апостола Іоанна Богослова, который есть, конечно, первый истолкователь передаваемыхъ имъ словъ Господа.

Изъ дѣйствительныхъ примѣровъ самоотверженной любви въ ветхомъ завѣтѣ достаточно указать на Моисея, который, въ печали о грѣхѣ народа своего, столь огорчавшаго его своей жестоковѣйностью и непослушаніемъ, молился къ Богу: *прости имъ грѣхъ ихъ. А если нѣтъ; то изгладь и меня изъ книги Твоей, въ которую Ты вписалъ* (Исх. XXXII, 32), то-есть: или прости имъ грѣхъ ихъ, или погуби и меня съ ними! — Онъ столь любилъ этотъ малодушный и непокорный народъ, какъ своихъ братьевъ, что воистину готовъ былъ положить за нихъ душу свою.

Однакоже, столь великая любовь Моисея, какъ и подобная ей любовь къ Богу и ближнимъ нѣкоторыхъ патриарховъ и пророковъ въ ветхомъ завѣтѣ, есть исключеніе, не противорѣчащее общему сужденію и только подтверждающее, что праведнику, какъ говоритъ апостоль, законъ не лежитъ (1 Тим. I, 9); великіе праведники и въ ветхомъ завѣтѣ жили уже не по закону, а выше закона, какъ бы преступая границы его въ стремленіи къ безконечному совершенству; они исполняли *новую* заповѣдь, когда она не была еще заповѣдью и не могла быть ею для всего человѣчества. Слово Божіе ведетъ насъ, впрочемъ, и къ еще болѣе глубокому разумѣнію; оно внушаетъ намъ мысль, что самое исполненіе *новой* заповѣди праведниками ветхаго

завѣта зависѣло отъ того, что они, при озареніи и просвѣщеніи отъ Духа Святаго, въ нѣкоторомъ смыслѣ являлись чадами уже новаго завѣта. Объ Авраамѣ, величайшемъ служителѣ заповѣди о любви въ ветхомъ завѣтѣ, Самъ Господь сказалъ іудеямъ: „Авраамъ, отецъ вашъ, радъ былъ увидѣть день Мой; и увидѣлъ, и возрадовался“ (Іоан. VIII, 56); но для того, для кого, чрезъ пророчественное созерцаніе пришествія Христова, доступной стала совершенная радость, открывшаяся въ новомъ завѣтѣ, не естественна ли была (въ силу указанной уже между ними связи) и совершенная любовь, по *новой* заповѣди Христа?... То же должно думать о боговидцѣ Моисеѣ и о прочихъ богопросвѣщенныхъ мѹжахъ ветхаго завѣта.

Апостоль Іоаннъ Богословъ такъ пишетъ о любви въ своемъ первомъ посланіи: *возлюбленные, пишу вамъ не новую заповѣдь, но заповѣдь древнюю, которую вы имѣли отъ начала* (II, 7, ср. II, 1, 5). Этихъ словъ апостола нельзя истолковывать въ томъ смыслѣ, будто подъ древнею заповѣдью онъ разумѣетъ заповѣдь о любви Іисуса Христа, а подъ новою — свое ученіе о ней; подобное противоположеніе было бы невозможно для апостола, да и несогласно съ обычнымъ у него значеніемъ слова „начало“ (*ἀρχή*: отъ начала — *ἀπ' ἀρχῆς*); сверхъ того, примѣръ несоблюденія „древней“ заповѣди апостоломъ указывается уже въ поступкѣ Каина (III, 11—12). Но, съ другой стороны, нельзя допустить и того предположенія, будто апостоль *новую* заповѣдь Іисуса Христа называетъ „древней“ потому, что она не впервые возвѣщена была Христомъ, а была уже извѣстна и до Него; при такомъ толкованіи выходило бы, что слова апостола Іоанна составляютъ прямое противорѣчіе словамъ его Божественнаго Учителя: мысль, очевидно, невозможная. Обращаясь же къ общему значенію слова начало (*ἀρχή*) у апостола Іоанна и истолковывая прежде всего эти слова его: „которую (заповѣдь) вы

имѣли отъ начала“ (потому что въ этихъ словахъ лежитъ ключъ къ разумѣнiю всего мѣста, а они и при послѣднемъ толкованiи остаются неизъясненными), должно имѣть въ виду, что въ нихъ не разумѣется какое-либо дѣйствительное начало, то-есть опредѣленный моментъ времени; это начало — то самое отвлеченное понятiе до-временнаго бытiя, какое раскрывается и въ первыхъ словахъ Евангелiя Богослова: *въ началѣ было Слово*. Такимъ образомъ, общая мысль апостола въ приведенныхъ словахъ его посланiя — та, что любовь безначальна, какъ безначально Слово, какъ безначаленъ Богъ, потому что и Самъ Богъ есть любовь (IV, 8). Исходя изъ вѣчнаго источника Божества, любовь и есть изначальный законъ творенiя: въ этомъ смыслѣ она для всего творенiя есть самая первая, самая древняя заповѣдь. Но съ тѣхъ поръ, какъ этотъ основной законъ бытiя былъ нарушенъ противоположнымъ ему стремленiемъ къ самообожанiю, сначала со стороны дiавола, а затѣмъ человѣка; съ тѣхъ поръ, какъ въ мiрѣ возникъ грѣхъ, который, по самому существу своему, есть отрицанiе любви и выраженiе самолюбiя и эгоизма, — съ тѣхъ поръ древняя, ветхая заповѣдь какъ бы умерла, какъ бы потухла въ душахъ людей. Ее оживилъ вновь снисшедшiй на землю Сынъ Божiй; Имъ она возвѣщается поэтому какъ заповѣдь *новая*.

Вопросъ о значенiи наименованiя заповѣди Господа Иисуса Христа о любви *новою* не исчерпывается, однако, такимъ *формальнымъ* опредѣленiемъ превосходства ея предъ понятiями о любви въ язычествѣ и ветхомъ заветѣ; весьма мала была бы заслуга того, кто только *высказалъ бы* ученiе о любви, хотя бы самой возвышенной и самоотверженной, — кто повѣдалъ бы мiру и раскрылъ только отвлеченное понятiе о ней. Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что такiе проповѣдники *новой* заповѣди у человечества были и до Христа¹⁾,

1) Помимо самой религiи ветхозавѣтной, о любви учили и отдѣльные

въ особенности же много явилось ихъ послѣ Него¹⁾; но, съ истинно Божественною властью и всевѣднiемъ, Спаситель нашъ *новую* заповѣдью называетъ именно *Своею* заповѣдью (см. XV, 12) и исполненiе ея поставляетъ истиннымъ признакомъ *Своихъ* именно учениковъ: *по тому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою* (XIII, 35). Очевидно, что дать миру *новую* заповѣдь не значить только возвѣститъ ученiе о ней, но главное — заставить принять ее, усвоить и ввести въ жизнь, какъ новое начало ея; въ этомъ-то смыслѣ заповѣдь самоотверженной любви дѣйствительно принадлежитъ единому Господу Иисусу Христу и Имъ впервые дана и возвѣщена какъ *новая* заповѣдь, хотя бы безчисленны были проповѣдники ея еще до Его явленiя въ миръ.

Если для доведенiя прирожденной человѣку способности любить до истинной любви необходимо, дѣйствительно, нѣкоторое животворное начало, которое обняло бы всю душевную природу человѣка, то, очевидно, именно Господь Иисусъ Христосъ далъ человѣчеству это начало, когда возжегъ въ сердцахъ людей священный пламень истинной, самоотверженной любви. Отсюда становится яснымъ, что наиболѣе важнымъ въ разсужденiи о новой заповѣди Христовой является рѣшенiе вопроса объ этомъ началѣ самоотверженной любви христіанской, или, иначе, о томъ основанiи, на которомъ зиждется самая *новая* заповѣдь.

Господь Иисусъ Христосъ указываетъ и это начало, это основанiе, когда говоритъ о Себѣ: *Я есмь путь, и истина, и жизнь* (XIV, 6). И еще: *если любите Меня, соблюдайте Мои заповѣди* (15). Господь не тре-

философы и дѣялы философскія школы: стоическая, напริมѣръ, эпикурейская, и религія, напрімѣръ, буддiйская.

1) О нихъ мы уже упоминали; должно здѣсь еще сказать о ново-иудействѣ, подъ видомъ реформации иудейства заимствующемъ изъ христіанства все его нравственное ученiе, въ частности — ученiе о любви.

бываль любви, построенной на отвлеченныхъ какихъ-либо сужденіяхъ и понятіяхъ, такъ какъ въ нихъ однихъ не можетъ заключаться животворное начало любви, которая, хотя и руководится разумомъ, но исходитъ изъ сердца. Онъ вѣдалъ, что такая любовь невозможна, и истинное начало для безграничной любви среди людей Онъ указалъ въ *Себѣ Самомъ*. Онъ есть живая, дѣйствительная Личность (только личность именно и можетъ быть предметомъ любви) и притомъ Личность исключительная, способная любовью къ себѣ со стороны человѣка возвысить до восторженнаго благоговѣнія, притрепетнаго обожанія, и тѣмъ вообще оживить способность любви въ человѣкѣ, возводя ее на степень истинной, новой любви. Изъясненіе же такого несравненнаго значенія личности Иисуса Христа заключается въ догматѣ о Его Богочеловѣчествѣ.

Разсмотримъ, какимъ образомъ Богочеловѣчество Иисуса Христа есть животворное начало для любви вѣрующихъ въ Него.

Если начало всякой истинной любви есть любовь къ Богу (потому что въ Богѣ мыслятся высшее совершенство и красота, объемлющія собою всѣ частныя проявленія совершенства и красоты, какія только могутъ становиться предметомъ любви); то необходимымъ *условіемъ* сознательной, то-есть истинной, любви является, безспорно, пониманіе любимаго любящимъ; отсюда, если первая заповѣдь Бога къ человѣку есть заповѣдь о любви къ Нему, то, съ другой стороны, возможность исполненія этой изначальной заповѣди дана была въ твореніи человѣка по образу и по подобию Божію; человѣкъ по самой природѣ своего духа располагаетъ любить Творца своего. Однакоже, безмѣрное разстояніе, раздѣляющее всесовершеннаго Бога и ограниченнаго человѣка, — и при богоподобіи послѣдняго, требовало особаго снисхожденія Божія для развитія къ Нему любви со стороны человѣка, и Богъ, какъ повѣствуетъ Бытописа-

тель, дѣйствительно являлъ Себя нѣкоторымъ особымъ образомъ еще первозданнымъ людямъ въ раю: по толкованію святыхъ отцовъ, Онъ являлся имъ именно во образѣ *человѣческомъ*. Становится понятнымъ, насколько же нуждался человѣкъ для развитія своей любви къ Богу въ подобномъ откровеніи Его, по грѣхопадении своемъ, когда самый голосъ искаженной грѣхомъ природы его не могъ уже столь ясно говорить ему о Творцѣ и располагать къ любви въ отношеніи Его. А между тѣмъ именно послѣ грѣхопадения человѣка невозможны стали прежніе образы явленія ему Бога, потому что невозможной стала для него прежняя непосредственность общенія съ Нимъ.

И вотъ, располагаемый любить Бога самой природой своего духа (даже и искаженной грѣхомъ) и, вмѣстѣ съ тѣмъ, удаленный отъ Бога, а чрезъ то, въ равной мѣрѣ, и отъ возможности истинной и совершенной любви къ Нему, человѣкъ, до пришествія Христа Спасителя въ міръ, старался хотя мысленно приблизить къ себѣ Бога, представляя Его въ такомъ видѣ, который наиболѣе располагалъ бы къ любви въ отношеніи Его. И такъ какъ, дѣйствительно, для человѣка наиболѣе понятнымъ, а потому и наиболѣе располагающимъ къ любви является бытіе, подобное его собственному, человѣческому бытію: то отсюда — человѣкообразное представление Божества проникаетъ собою и язычество, и ветхозавѣтную религію, съ той, конечно, разницей, что въ язычествѣ это было слѣдствіемъ измышленія самого человѣка, а въ ветхозавѣтномъ Откровеніи — дѣломъ снисхожденія Божія къ слабости человѣческой: Богъ нарочито открывалъ Себя въ формахъ человѣкоподобнаго бытія, чтобы тѣмъ сильнѣе расположить человѣка любить Себя. Излишне говорить, что ложь языческихъ представлений о Богѣ не могла внушить человѣку истинной любви къ Нему и удовлетворить незаглушимую потребность ея; но и ветхозавѣтная религія не могла

достигнуть этого въ достаточной степени, ибо все чело-
вѣческое, что приписывала она Богу, было лишь однимъ
пока образомъ, а не самой дѣйствительностію.

Образъ и сѣнь истиной и дѣйствительностію яви-
лись во Христѣ; Онъ въ истинномъ смыслѣ есть чаяніе
языковъ, ибо въ Его лицѣ Богъ дѣйствительно сталъ
Человѣкомъ и жилъ среди людей, исполняя пламенное
желаніе: *Господи, преклони небеса и снуди*, и осу-
ществляя идею, которой жило челоѣчество во всей
многовѣковой исторіи своей до явленія Его. Обитающій
въ неприступномъ свѣтѣ и имѣющій непостижимые
образы бытія — какъ челоѣкъ съ челоѣчки поживе;
невидимый и непостижимый — снисшелъ до того, что
наши очи, какъ пишетъ апостоль, видѣли Его, и руки
наши осязали Его (1 Иоан. I, 1); Тотъ, Кто выше міра
и Кѣмъ „міръ бысть“, — какъ истинный сынъ челоѣ-
ческій, въ смиренномъ видѣ обиталъ на землѣ...

Личность Исуса Христа, истиннаго Эммануила (съ
нами Бога), Богочелоѣвка, и есть святыня любви хри-
стіанской и *истинно животворное начало ея*. Въ Немъ
недомыслимыя и непостижимыя свойства и совершенства
Божества явились въ томъ истинно челоѣческомъ видѣ,
въ какомъ они естественно располагаютъ къ самой пла-
менной, самоотверженной любви, исключаящей страхъ ¹⁾
предъ лицомъ Безпредѣльнаго, Непостижимаго, Вышняго.
Челоѣческая природа Христа Спасителя дѣлаетъ воз-
можною ту, чуждую страха, любовь къ Нему со сто-
роны челоѣвка, какою онъ любитъ и подобныхъ себѣ,
дорогихъ и ближайшихъ къ нему людей: отца, мать,
братьевъ и сестеръ, — но эта же самая любовь, не
измѣняя характера своего и не теряя его, переходитъ
на высшую степень, претворяется въ восторженное благо-
говѣніе, когда челоѣкъ за высшими предѣлами чело-
вѣческаго совершенства усматриваетъ въ Спасителѣ бо-

¹⁾ 1 Иоан. IV, 18.

жественное совершенство и красоту, и когда стремленіе къ Нему, какъ къ подобному всѣмъ, но Совершенному Человѣку, соединяется съ лежащимъ въ основѣ человѣческой природы, влеченіемъ къ Источнику своего бытія и Творцу всѣхъ — Богу ¹⁾).

По цѣли возбужденія любви къ Богу со стороны человѣка, явленіе въ міръ Господа Иисуса Христа было истиннымъ подобіемъ райскихъ богоявленій, но если и эти послѣднія были дѣломъ великой любви и снисхожденія Творца къ человѣку, то неизмѣримо большія любовь и снисхожденіе явлены были въ пришествіи на землю Сына Божія во плоти; ибо здѣсь Богъ, чтобы возбудить тѣмъ большую любовь къ Себѣ въ человѣкѣ, явился не только въ образѣ Совершеннаго Человѣка, но и въ образѣ поруганнаго и уничиженнаго, безвиннаго Страдальца. Въ этомъ скорбномъ Образѣ кротко отобразились черты божественнаго совершенства, неотразимо влекущія къ себѣ умы и сердца человѣческія и побуждающія ихъ.

И только такой Образъ и можетъ не утруждать, а исполнять, дѣйствительно, безконечной любовью падшаго и обремененнаго скорбями и страданіями человѣка. Съ той поры, какъ горе и страданія вообще стали удѣломъ человѣка, первымъ и въ то же время сильнѣйшимъ проявленіемъ человѣческой любви сдѣлалось *состраданіе*, и это проявленіе нѣжной, святой любви прежде всего возможно въ отношеніи къ страждущему Спасителю. Съ другой стороны, человѣкъ самъ нуждается въ состраданіи, — среди бѣдствій земной жизни человѣка нѣтъ для него добра, за которое онъ былъ бы расположенъ платить большей любовью, чѣмъ состраданіе, и нигдѣ не найдетъ онъ той силы состраданія къ себѣ, какъ

1) Подробнѣе объ этомъ — въ нашей статьѣ: „О возможности и значеніи научно-художественнаго изображенія Господа нашего Иисуса Христа (по вопросу о психологическихъ основахъ христіанства)“, „Богосл. Вѣстн.“ янв. и февр. 1897.

у своего Спасителя, который и Самъ перенесъ и перестрадалъ все его горе и страданіе, а потому, какъ пишетъ апостоль, бывъ искушенъ, можетъ и искушаемымъ помочь ¹⁾), — Который ко всѣмъ простираетъ зовъ Своей соболѣзнующей любви: приидите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененніи, и Азъ упокою вы. Мѣ. XI, 28).

Въ особенности привлекаетъ любовь челоѣка ко Христу Спасителю дивное соединеніе въ Немъ тѣхъ страданій, той скорби, какія растворяютъ сердце челоѣческое въ безконечномъ состраданіи къ Нему, и того величія, той славы, какія не дѣлаютъ этой сострадающей любви безнадежной, но вносятъ въ нее свѣтлѣйшую радость, подающую ей непобѣдимую силу и дерзновеніе ²⁾). Черты такого дивнаго соединенія проникаютъ все Евангеліе, — отчего, во всей видимой своей простотѣ, оно и получаетъ такое обаяніе для людей и исполняетъ ихъ такой любовью ко Христу; но особенно замѣтно и ярко онѣ выступаютъ въ евангельскомъ повѣствованіи о страданіяхъ и смерти Сына Божія и Его воскресеніи. Чувства, возбуждаемыя этимъ повѣствованіемъ, извѣстны христіанамъ по возобновляющимъ и обновляющимъ ихъ впечатлѣніямъ страстной и свѣтлой седмицы; никогда не бываетъ столь ясно та истина, что въ мірѣ нѣтъ силы, которая, какъ пишетъ апостоль, могла бы отлучить вѣрующее челоѣчество отъ любви Божіей во Христвъ Исусѣ, Господѣ нашемъ ³⁾), какъ въ эти великіе дни.

Но если Богочелоѣкъ Исусъ Христовъ есть, дѣйствительно, святыня челоѣческой любви, то истинно и то, что Онъ есть и животворное начало ея, и только въ любви къ Нему лежитъ и будетъ лежать основаніе и къ истинно братской, взаимной любви въ

¹⁾ Евр. II, 18.

²⁾ 1 Иоан. IV, 17.

³⁾ Римл. VIII, 39.

человѣчествѣ, ибо только въ ней впервые самая способность любви, врожденная человѣку, переходитъ въ истинную, совершенную любовь; полнота этой любви проявляется затѣмъ во всѣхъ уже отношеніяхъ. „*Есмь любите Меня*, говоритъ Христосъ Спаситель, соблюдайте Мои заповѣди. А заповѣдь Моя сія: да любите другъ друга, какъ Я возлюбилъ васъ“ (XIV, 15; XV, 12).

Такъ изъясняется *новая заповѣдь* нашего Господа; въ ней заключается величайшее откровеніе не для нашей нравственности только, но и для нашего разума, равно какъ и для нашей вѣры въ Богочеловѣческое достоинство ея Провозвѣстника, ибо безъ этой вѣры *новая заповѣдь* дѣйствительно неизъяснима. Убѣдительно ясна та истина, что только Богочеловѣкъ могъ дать эту заповѣдь и именно какъ заповѣдь *новую*, и что эта новая заповѣдь навсегда останется неразрывно связанной съ Его именемъ, сколько бы ни было проповѣдниковъ самоотверженной любви до Него и послѣ Него. Очевидно вмѣстѣ съ тѣмъ и то, плодомъ какого глубокаго недоразумѣнія является обычное въ наши дни преклоненіе предъ высотой христіанской заповѣди о любви, признаніе ея истинно новымъ и необычнымъ въ мірѣ явленіемъ, и одновременное съ тѣмъ отрицаніе Богочеловѣческаго достоинства Того, Кто возвѣстилъ ее. Недавно еще Дюма сказалъ, что „нашъ міръ вступаетъ въ эпоху осуществленія словъ *любите другъ друга*, безъ разсужденія о томъ, кто сказалъ эти слова, Богъ или человѣкъ...“ Трудно найти большее противорѣчіе, и если это противорѣчіе не для всѣхъ еще ясно, если, какъ показываетъ примѣръ графа Толстого, можно быть еще и прославленнымъ учителемъ нравственности и почитаться истиннымъ истолкователемъ ученія Христа, допуская столь очевидное противорѣчіе, то должно надѣяться, что скоро уже, съ достиженіемъ большаго раз-

витія нравственнаго сознанія, *новая* заповѣдь Спасителя, особенно въ ея дѣйствительномъ осуществленіи вѣрующими во Имя Его, для невѣрующихъ и отрицателей предстанетъ, какъ совершенно необъяснимое съ ихъ точки зрѣнія явленіе, какъ нѣкоторая таинственная, непостижимая, но вмѣстѣ съ тѣмъ великая, непобѣдимая сила, предъ которой ничтожны будутъ всѣ отрицанія: въ ней отобразится непреходящая истина основнаго ученія христіанства — о Богочеловѣчествѣ Христа, какъ тотъ живой фактъ дѣйствительности, отрицать который, прежде всего, *ненаучно*¹⁾.

Такимъ образомъ оправдывается и иное значеніе *новой* заповѣди Господа Иисуса Христа, также предуказанное Имъ Самимъ, ея значеніе, какъ вѣрнаго признака Его послѣдователей и учениковъ. *По тому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою.* Дивно и это значеніе *новой* заповѣди, и исполнено Божественнаго величія и всевѣдѣнія предуказаніе Его!... Всѣ человѣческія общества и союзы въ основу свою полагаютъ любовь между входящими въ составъ ихъ членами, всѣ религіи въ томъ или иномъ смыслѣ учатъ о любви, и о любви же говорятъ и говорили всѣ выдающіеся нравственные учителя въ человѣчествѣ: но, какъ бы совершенно пренебрегая этимъ, Христосъ составляетъ любовь истиннымъ признакомъ Своихъ только учениковъ... Какою дерзостію это было бы со стороны обыкновеннаго учителя нравственности, со стороны всѣмъ равнаго и подобнаго человѣка!... Какъ скоро надменность его была бы посрамлена и внушенная ею ложь его предположеній обличена была бы самой жизнью и

1) Заблужденіямъ человѣческимъ свойственно взаимно одно другое обличать и ниспровергать. Графъ Толстой восхищается христіанскимъ ученіемъ о любви, отрывая его отъ личности Богочеловѣка Христа, но въ такомъ видѣ, — и болѣе, конечно, послѣдовательно, — любовь по ученію Христа уже Ренану казалась утопической, а знаменитый въ наши дни Ницше совсѣмъ изъ добродѣтелей перемѣстилъ ее въ разрядъ пороковъ.

безпристрастной исторіей!... Но истинная любовь дѣйствительно возможна только при вѣрѣ въ Богочеловѣчество Завѣщателя ея, — и вотъ Божественно величественное и властное предсказаніе Христа не разрушается, а лишь непрестанно подтверждается и жизнью, и исторіей, и не только само христіанство съ самыхъ первыхъ своихъ временъ сдѣлалось извѣстнымъ какъ религія любви, а его послѣдователи какъ истинные исполнители закона любви¹⁾, но тогда же была изобличена и тщетность всякой поддѣлки подѣ христіанскую любовь на почвѣ нехристіанской, и опытомъ доказана была невозможность истинной любви безъ вѣры въ Богочеловѣка, безъ дѣйствительной принадлежности къ числу Его учениковъ, которыхъ признакомъ поставлена любовь. Мы разумѣемъ дѣятельность императора Юліана-Отступника: прозрѣвая, въ чемъ была великая сила новой религіи, противъ которой онъ вступилъ въ рѣшительную борьбу, Юліанъ вознамѣрился какъ бы похитить эту силу у нея и вдохнуть ее умирающему язычеству; онъ ошибочно полагалъ, — какъ то и по днесь многіе полагаютъ, — что *новая* заповѣдь можетъ быть соединена съ какимъ угодно ученіемъ; онъ не принялъ во вниманіе словъ Спасителя (извѣстныхъ и ему), что новое вино въ старые мѣхи не вливаютъ. Истина рѣшительнѣйшимъ образомъ свидѣтельствовала о себѣ, а ложь обличалась, когда всѣ благотворительныя учре-

1) „Посмотрите, какъ христіане любятъ другъ друга, — говорили язычники, — какъ готовы они умереть другъ за друга, какъ будто они рождены отъ одного и того же отца и одной и той же матери! Не раздѣляютъ ихъ ни языкъ, ни родъ, ни свойственные каждой землѣ обычаи, ни мѣстороженіе каждаго“ (Tertull. Apol. 59). „Они любятъ другъ друга прежде, чѣмъ узнаютъ“, говорятъ язычникъ же у Минуція Феликса (A. Tholuck, Commentar zu dem Eyang. Johannis. Nambars 1827. S. 248). Даже самые ярые противники христіанства указывали, какъ на важнѣйшій признакъ христіанъ, — на завѣщанную имъ Христомъ любовь: „ихъ Законодатель убѣдилъ ихъ, чтобы всѣ они другъ другу были братьями“, пишетъ Лукіанъ въ Перегринѣ (ibid).

ждения, больницы, страннопріимные дома и пріюты для немощныхъ и увѣчныхъ, созданные Юліаномъ въ подражаніе христіанскимъ, не пережили даже своего основателя и погибли, какъ гибнуть роскошные цвѣты на чуждой имъ почвѣ. Императоръ Юліанъ блестяще доказалъ, чего, конечно, не желалъ доказывать, что истинная любовь, во всѣхъ ея проявленіяхъ, дѣйствительно возможна только въ христіанствѣ и дѣйствительно служить признакомъ только учениковъ и послѣдователей Иисуса Христа, согласно Его пророческому предубаженію... Въ наше время, при бесплодныхъ попыткахъ водворить любовь въ средѣ людской, устранивъ христіанство, въ проясняющемся все болѣе и болѣе сознаниі невозможности найти внѣ религіи основъ для нравственности — не повторяется ли признаніе разочарованнаго вѣроотступника-императора: Ты побѣдилъ, Галилеянинъ?...

Такова, впрочемъ, и всегда судьба истинъ высокихъ, необычайныхъ. Мнѣнія обыденныя, пошлыя и скоро являются, и еще скорѣе распространяются: они всѣмъ понятны, всѣмъ ясны, и потому умамъ лѣнливымъ и грубымъ представляются не только безспорными, а и возвышенными. Но и торжество всѣхъ такихъ мнимо высокихъ истинъ кратковременно; ложь обличаетъ себя, и предъ омраченнымъ сознаниемъ человѣчества въ новомъ блескѣ выступаютъ иныя, вѣчныя истины, которыми оно живетъ и не сознавая ихъ, которыя, въ дѣйствительной возвышенности своей, требуютъ высокаго духовнаго напряженія и развитія для своего пониманія... Къ ихъ именно составу принадлежитъ и та высочайшая истина, которая заключена въ наименованіи Господомъ Иисусомъ Христомъ Своей заповѣди *новою*, возможною только для Его учениковъ. Черезъ XIX вѣковъ эта истина не потускнѣла, она только еще проясняется предъ сознаниемъ человѣчества.

К. Сильченковъ.

Христіанское ученіе о клятвѣ¹⁾.

(Побужденіе къ чтенію: существованіе недоумѣній и отрицательныхъ мнѣній относительно клятвы въ христіанствѣ, — въ частности отрицаніе клятвы гр. Л. Н. Толотымъ. — Замѣчаніе о томъ, что христіанское ученіе о клятвѣ должно включатьъ въ себя и ветхозавѣтное ученіе о ней. — Опредѣленіе клятвы. — Клятва какъ актъ религіозной жизни человѣка. — Религіозный характеръ положительной заповѣди о ней. — Нравственные мотивы клятвы. — Подробное изясненіе словъ о клятвѣ Самого Господа (Мѡ. 5, 33—37) въ контекстѣ рѣчи. — Изясненіе Іак. 5, 12. — Разясненіе того, въ какомъ смыслѣ нѣкоторые св. отцы запрещали клятву. — Общій выводъ о клятвѣ въ христіанствѣ).

Предметомъ нашего чтенія будетъ изложеніе христіанскаго ученія о *клятвѣ*, или, какъ болѣе извѣстна она въ современной церковно-общественной жизни, *присяга*. Относительно ея приходится иногда слышать отъ нѣкоторыхъ членовъ свѣтскаго общества недоумѣнія. Отрывочно взятыя и неполнѣ понятія слова Господа изъ нагорной проповѣди: „а Я говорю вамъ: не клянись вовсе..., но да будетъ слово ваше: да, да, нѣтъ, нѣтъ“ (Мѡ. 5, 34, 37), приходятъ на память, когда пастырь Церкви предъ св. Крестомъ и Евангеліемъ приводитъ къ присягѣ и производятъ въ нѣкоторыхъ душахъ смущеніе отъ кажущагося противорѣчія между словами Господа и практикою Церкви. Недоумѣнія относительно клятвы въ христіанствѣ высказывались, напр., предъ нами пастырями Церкви въ октябрьскіе дни 1894 г.,

¹⁾ Публичное богословское чтеніе предложенное въ залѣ Московскаго Синодальнаго училища 25 марта 1897 г.

когда всё приводились къ присягѣ, а еще ранѣе, въ 1881 г., такая же всеобщая присяга побудила представителей свѣтскаго общества высказать свои смущенія и недоумѣнія и въ печати (имѣемъ въ виду статьи покойныхъ И. С. Аксакова и Н. С. Лѣскова). Исторія же показываетъ, что подобныя недоумѣнія, утвердившись въ душѣ и не получивъ разъясненія, приводили нѣкоторыхъ (въ связи съ извѣстными религіозными или политическими тенденціями) къ рѣшительному отрицанію клятвы, какъ запрещенной и богопротивной. Такъ рѣшительно отрицаютъ клятву сектанты Запада, — вальденсы, анабаптисты, меннониты, квакеры. Въ нашемъ отечествѣ отрицательно относятся къ клятвѣ духоборцы, молокане, штундисты, толстовцы¹⁾. Да, и толстовцы, послѣдователи блестящаго художника слова, своими литературными типами учившаго общество и пробуждавшаго въ немъ добрыя чувства, но, къ сожалѣнію, зачеркнувшаго свою прежнюю полезную беллетристическую дѣятельность и сдѣлавшагося въ послѣднее время, по выраженію одной свѣтской писательницы (г-жи Е. Некрасовой), „неисправимымъ сектантомъ“²⁾. Они слѣдуютъ слову и примѣру своего непризнаннаго (въ области религіи) учителя, — слову, рѣзко, но безъ признаковъ какой-либо новизны въ сравненіи съ прежними отрицательными мнѣніями, высказанному въ сочиненіи „Въ чемъ моя вѣра?“ („я ясно вижу, что Христомъ высказана ясная, опредѣленная заповѣдь: ты никогда, никому и ни въ чемъ не долженъ клясться; всякая клятва измышлена людьми для зла“), — примѣру, потому что извѣстенъ случай, когда яснополянскій учитель публично, на судѣ, отказался отъ принятія присяги, какъ противорѣчащей его религіоз-

1) Подробно объ этихъ сектантахъ въ ихъ отношеніи къ клятвѣ см. у проф. А. О. Гусева въ брошюрѣ: „О клятвѣ и присягѣ“. Казань 1891 г., стр. 3—9.

2) Въ „Сѣверномъ Вѣстникѣ“ 1889 г.

нымъ (будто бы) убѣжденіямъ. И какъ слѣдуютъ этому слову и примѣру? Объ этомъ можно судить по слѣдующему факту: въ сентябрѣ мѣсяцѣ 1896 г. миссіонерскимъ совѣтомъ по сектантскимъ дѣламъ Харьковской епархіи было констатировано, что въ слободѣ Павловкахъ, Сумскаго уѣзда, гдѣ сильно развилась толстовщина, въ теченіе почти 2 лѣтъ остались не принявшими присяги на вѣрноподданство нынѣ благополучно царствующему Государю Императору 39 человекъ крестьянъ-толстовцевъ вмѣстѣ съ ихъ семьями...¹⁾ Изъ сказаннаго ясно, что вопросъ о клятвѣ и существованіи ея въ христіанствѣ принадлежитъ къ числу такихъ вопросовъ, разъяснять которые полезно и необходимо въ предотвращеніе не только сектантскихъ отрицаній, но даже и простыхъ недоумѣній и смущеній вѣрующаго ума и сердца. Поэтому-то мы и ставимъ себѣ задачею въ противовѣсъ отрицательному воззрѣнію гр. Л. Н. Толстого изложить *положительное* христіанское ученіе о клятвѣ и дать истолкованіе словъ о клятвѣ Самого Господа (а также и повторенія ихъ у св. апостола Іакова).

Мы сказали: *христіанское* ученіе о клятвѣ... Считаемъ необходимымъ въ самомъ же началѣ нашего изложенія объяснить, что въ данный разъ „христіанское ученіе“ мы никакъ не беремъ въ смыслѣ только *новозавѣтнаго* ученія. Мы беремъ оба завѣта вмѣстѣ, поскольку, по классическому изреченію блаженнаго Августина, *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*, т.-е. Новый Завѣтъ сокрытъ въ Ветхомъ, Ветхій изъясненъ въ Новомъ²⁾. Напомнимъ, что Господь

1) См. „Вѣра и Разумъ“ 1896 г., № 22, Листокъ для Харьковской епархіи, стр. 605, гдѣ помѣщенъ „журналъ засѣданій“ означеннаго совѣта, бывшихъ 2—5 сент. 1896 г. Ср. тамъ же на стр. 589 сообщеніе объ упорномъ отрицаніи присяги однимъ штундистомъ. — Измѣнилось ли съ 1896 г. отношеніе къ присягѣ толстовцевъ сл. Павловокъ, — намъ, къ сожалѣнію, остается неизвѣстнымъ.

2) Точныя цитаты им. у Ф. Витфура въ „Руководствѣ къ чтенію и Вѣра и Церковь. Кн. II.

нашъ Иисусъ Христосъ, излагая Свое (новозавѣтное) нравственное ученіе, прямо и рѣшительно опредѣлилъ отношеніе его къ ветхозавѣтному: „не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить“ (Мѡ. 5, 17), т.-е. дополнить, усовершенить. Такимъ образомъ нравственное новозавѣтное ученіе есть восполненное ветхозавѣтное; нравственныя добродѣтели христіанства — это тѣ же ветхозавѣтныя добродѣтели, возведенныя на высшую степень. Единъ Законодатель, единъ Законъ Божій, — и потому нравственное *христіанское* (новозавѣтное) ученіе, наиболѣе полное и совершеннѣйшее, не можетъ не включать въ свой объемъ и ветхозавѣтнаго ученія, какъ своей подготовительной стадіи, имъ самимъ восполняемой. Потому въ частности и христіанское ученіе о клятвѣ должно включать въ себя и ветхозавѣтное ученіе о ней, и мы въ своемъ чтеніи должны изложить все вообще ученіе Божественнаго Откровенія о данномъ предметѣ.

Приступимъ же къ исполненію намѣченной нами задачи.

Что такое клятва? Клятва есть призываніе Самого Господа Бога, какъ Свидѣтеля истины и искренности нашихъ словъ и Судіи, могущаго наказать насъ въ томъ случаѣ, если мы говоримъ ложно и неискренно (напримѣръ, дѣлаемъ ложное сообщеніе, или, произнося обѣщаніе, въ душѣ вовсе не думаемъ исполнить его). Уже изъ этого самаго опредѣленія видно, что искренняя клятва является прежде всего актомъ *религіозной* жизни человѣка: изъ глубины души призывать Бога во свидѣтеля и судію можетъ, конечно, только тотъ человѣкъ, который вѣруетъ въ бытіе Бога, вѣруетъ въ то, что Богъ „есть истиненъ“ (Ин. 8, 26), что Онъ — „больше сердца нашего“ — больше, выше самыхъ тайниковъ на-

шей души „и знаетъ все“ (1 Ин. 3, 20), что Онъ — праведный и всемогущій Судя, воздающій каждому по дѣламъ его. Представимъ себѣ, напр., ветхозавѣтнаго праотца Авраама, въ долину́ Иорданской „поднимающаго руку“ свою „къ Господу Богу Всевышнему, Владыкѣ неба и земли“, и клянущагося предъ царемъ Содомскимъ (Быт. 14, 22). Откуда проистекала такая клятва? Прежде всего — изъ глубокой религіозности „отца вѣрующихъ“, изъ его постоянного „хожденія предъ Богомъ“ (17, 1). Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ клялся Авраамъ предъ царемъ Содомскимъ? Въ томъ, что онъ „даже нитки и ремня отъ обуви не возьметъ“ изъ его имѣнія (14, 13). Но была ли необходимость усиленно удостовѣрять въ этомъ царя Содомскаго? Нѣтъ, совсѣмъ не было такой необходимости, потому что царь Содомскій самъ добровольно желалъ отдать Аврааму имѣніе (21). Или вспомнимъ о св. пророкахъ Иліи и Елисеѣ и др. Откуда у нихъ это столь частое клятвенное (Іерем. 4, 2) призваніе Господа: „живъ Господь Богъ Израилевъ, предъ Которымъ я стою“ (напр. 3 Цар. 17, 1), призваніе, которымъ они такъ любили начинать свои рѣчи? — Все изъ того же источника, — изъ ихъ пламенной религіозности. Вотъ почему Господь Богъ далъ чрезъ Моисея людямъ положительную заповѣдь о клятвѣ, какъ выраженіи *богопочтенія*, какъ обязанности чисто *религіозной*: „Господа Бога твоего бойся и Ему (одному) служи, и къ Нему прилѣпись и Его именемъ клянись: Онъ хвала твоя и Онъ Богъ твой, Который сдѣлалъ съ тобою тѣ великія и страшныя дѣла, какія видѣли глаза твои“ (Второзак. 10, 20—21). Связь рѣчи показываетъ здѣсь, что клятва, по данной заповѣди, должна служить однимъ изъ выраженій служенія человѣка Господу Богу, въ частности — однимъ изъ выраженій *хвалы Богу* (ср. Іерем. 4, 2). Въ томъ же самомъ смыслѣ и пророкъ Исаія предсказывалъ относительно новозавѣтнаго времени, что тогда и язычники,

почитающіе ложныхъ боговъ и клянущіеся ими (Іер. 5, 7), будутъ клясться именемъ Бога истиннаго, такъ какъ увѣруютъ въ Него: „и кто будетъ клясться на землѣ, будетъ клясться Богомъ истины“ (Ис. 65, 16), „Господомъ Саваоѳомъ“ (19, 18). Такъ какъ приведенная выше заповѣдь Божія о клятвѣ остается и нынѣ въ полной силѣ (потому что, какъ сказали мы выше, Христосъ не пришелъ *разорить* ветхозавѣтный законъ), то и христіанская, новозавѣтная этика вводитъ клятву прямо въ кругъ обязанностей, относящихся къ внѣшнему богочтению, „внѣшнему богослуженію“, и трактуетъ ее, какъ „дѣйствіе благочестія“, какъ одинъ изъ видовъ *исповѣданія* *тѣры* или прославленія имени Божія¹⁾.

Итакъ, клятва по существу своему есть прежде всего актъ религіозной жизни человѣка. Но въ жизненной практикѣ этотъ актъ весьма часто имѣетъ для себя кромѣ того мотивы и *нравственнаго* характера. Эти мотивы могутъ быть разсматриваемы 1) по отношенію къ личности самого клянущагося и 2) по отношенію къ ближнимъ его, къ окружающему его обществу.

Большинство людей въ обычномъ теченіи своей жизни не отличается совершенствомъ. Постоянное хожденіе предъ Богомъ и являющаяся слѣдствіемъ его непорочность (Быт. 17, 1) для большинства изъ нихъ — только *идеаль*. И вотъ несовершенный человѣкъ, по крайней мѣрѣ, въ извѣстные, особенно важные моменты своей жизни, представляетъ себя предъ лице Божіе, словомъ исповѣдуетъ это (клянется) и тѣмъ сдерживаетъ наклонности своей грѣховной природы и напрягаетъ свою волю къ добру. Напримѣръ: извѣстный человѣкъ не можетъ

¹⁾ См. напр.: *Прот. І. Кочетова* „Черты дѣятельнаго ученія вѣры“. С.-Пб. 1824. Стр. 157—8.— *Протопресв. В. Б. Бажанова* „Объ обязанностяхъ христіанина“. С.-Пб. 1862. Стр. 30 и 32. — *Прот. П. Солярскаго* „Нравственное православное богословіе“. С.-Пб. 1875. Стр. 196 и д. — *С. П. Никитскаго* „Вѣра Православной восточной греко-россійской Церкви, по ея символическимъ книгамъ“. Тетр. 2-я. М.

быть признанъ утвердившимся въ истинѣ, правдивости; языкъ его иногда не чуждъ бываетъ лжи. Но этотъ же человекъ сохранить истину и воздержится отъ лжи по крайней мѣрѣ тогда, когда поставитъ себя въ присутствіе Божіе, — въ тотъ моментъ клятвы, который, какъ *священный*, и онъ при всемъ своемъ несовершенствѣ выдѣлитъ изъ общей своей, будничной, такъ сказать, жизни. Такимъ образомъ клятвою человекъ извѣстнымъ образомъ *связываетъ* самого себя по отношенію ко злу и возбуждаетъ въ душѣ своей энергію по отношенію къ добру (утверждаетъ себя напр. въ извѣстныхъ добрыхъ намѣреніяхъ, въ вѣрности и преданности долгу своего званія). Отсюда клятва получаетъ такое же *нравственно-возвышающее* человека значеніе, какъ и молитвенное приближеніе къ Богу. Да, искренняя клятва и не можетъ не быть въ то же время и молитвою къ Богу, — молитвою о помощи въ дѣлѣ сохраненія правды. Потому для принесенія клятвы люди собирались (3 Цар. 8, 31) и собираются по преимуществу въ то же самое мѣсто, въ какое собираются и для молитвы, — въ храмъ Божій (въ христіанствѣ и въ томъ случаѣ, если клятва производится внѣ храма, люди клянутся при *церковной* обстановкѣ, предъ св. Крестомъ и Евангеліемъ, въ присутствіи и при руководственномъ участіи пастыря Церкви).

По отношенію къ *ближнимъ* — нравственнымъ мотивомъ клятвы является прежде всего желаніе увѣрить ихъ въ истинѣ чего-либо и уничтожить недовѣріе. По такому мотиву клятва является *усиленнымъ* свидѣтельствомъ истины: произнесеніе чего-либо *предъ лицомъ Божіимъ* и является именно *усиленіемъ* простого свидѣтельства. Въ этомъ смыслѣ и сказалъ св. апостоль Павелъ: „люди клянутся высшимъ, и клятва *въ удостовѣреніе* оканчиваетъ всякій споръ ихъ“ (Евр. 6, 16). По такому нравственному мотиву клятва введена была Моисеемъ въ судебную жизнь еврейскаго народа (Исх. 22, 7—11) и весьма часто практиковалась въ ветхозавѣтное время.

На такое же нравственное значеніе клятвы указываетъ и упоминаемая неоднократно въ Священномъ Писаніи *клятва Самого Господа Бога*. Конечно, въ изображеніи Господа клянущимся есть символическій антропоморфизмъ, и въ употребленіи, по этому изображенію, клятвы Самимъ Господомъ нельзя не видѣть снисходительнаго приспособленія къ человѣку и его понятіямъ. „Невозможно Богу солгать“ (Евр. 6, 18), и слово Его, конечно, не есть то „да“, то „нѣтъ“, но всегда и во всемъ во всей полнотѣ „да“ и „аминь“ (2 Кор. 1, 19—20). Но такъ какъ „люди клянутся высшимъ“ для большаго *удостоверенія* и для уничтоженія всякаго недоувѣрія, то и Господь Богъ, — учить апостолъ, — „желая *преимущественнѣе* показать наслѣдникамъ обѣтованія *непреклонность* Своей воли“, какъ бы съ особою силою возвѣститъ важнѣйшія Свои обѣтованія, „употребилъ въ посредство клятву“ (Евр. 6, 17), и, „какъ не могъ никѣмъ высшимъ клясться, клялся Самимъ Собою“ (13)¹⁾. Но хотя „клятва Божія“ относится къ числу антропоморфическихъ богословскихъ понятій, — нравственное значеніе клятвы въ человѣчествѣ, какъ усиленнаго свидѣтельства истины, такую „клятвою Божіею“ разъясняется, какъ нельзя болѣе, и прежде всего тѣмъ, что образъ клянущагося принимаетъ на Себя Самъ Господь Богъ, Который, конечно, не можетъ принять на Себя какого-либо образа, не достойнаго Его высочайшей святости. Для усиленія Своихъ словъ, для достиженія большаго довѣрія, и воплощенный Сынъ Божій, Господь нашъ Иисусъ Христосъ, нарочно призывалъ имя Своего Отца небеснаго. Предъ воскрешеніемъ Лазаря Онъ въ присутствіи „многихъ изъ іудеевъ“ (Ин. 11, 19) „возвелъ очи къ небу и сказалъ: Отче! благодарю Тебя,

¹⁾ Въ книгѣ Исходъ (6, 8) такой символическій антропоморфизмъ простертъ даже до внѣшняго ритуала клятвы: Господь изображается клянущимся, „поднявъ руку Свою“.

что Ты слышалъ Меня. Я и зналъ, что Ты всегда услышишь Меня; но сказалъ сіе для народа, здѣсь стоящаго, *чтобы повѣрили*, что Ты послалъ Меня (41, 42). Онъ призываетъ такимъ образомъ Своего Отца небеснаго во свидѣтеля не только Своихъ словъ, но и одного изъ высочайшихъ Своихъ дѣлъ... А на судѣ у первосвященника Каіафы на клятвенныя слова послѣдняго: „*заклинаю* Тебя Богомъ живымъ, скажи намъ, Ты ли Христось, Сынъ Божій?“ — Христось, прервавъ Свое молчаніе, отвѣтилъ: „ты сказалъ“ (Мѡ. 26, 62—63) и такимъ образомъ, въ виду невѣрія Своихъ враговъ, употребилъ форменную клятву того времени (ср. Числ. 5, 20—22). Также и св. апостоль Павель „Бога призывалъ во свидѣтеля на душу свою“ (2 Кор. 1, 23) для большаго удостовѣренія истины своихъ словъ. Такъ галатамъ онъ прямо писалъ: „а въ томъ, что пишу вамъ, *предъ Богомъ*, не лгу“ (1, 20). И коринтянамъ: „мы не повреждаемъ слова Божія, какъ многіе, но проповѣдуемъ искренно, какъ отъ Бога, *предъ Богомъ*, во Христѣ“ (2 посл. 2, 17; ср. еще 1, 23. Римл. 1, 9. Филип. 1, 8).

Конечно, уже самое увѣреніе въ истинѣ чего-либо есть *благо* по отношенію къ ближнему. О всемъ имѣть знаніе *истинное*, вѣрное, хранить свой умъ свободнымъ отъ всякихъ ложныхъ представленій и понятій, — это идеаль для тѣхъ, которые именуются сынами *Свѣта* и *Истины*. Но за познаніемъ истины, достигаемымъ благодаря употребленію клятвы, какъ усиленнаго свидѣтельства, слѣдуетъ и дальнѣйшая нравственная *польза*. Такъ, на примѣръ, при разслѣдованіи дѣла на судѣ клятвенное открытіе истины, возбуждившее полное довѣріе, можетъ привести къ освобожденію невинно оклеветаннаго (оно такимъ образомъ гарантируетъ судей отъ нанесенія наказанія невинному, отъ несправедливости), или къ наказанію дѣйствительно виновнаго, въ добрыхъ цѣляхъ его нравственнаго исправленія и предохраненія

общества отъ его вредныхъ дѣйствій (таковы нравственныя, христіанскія цѣли наказанія преступниковъ). А между тѣмъ при отсутствіи клятвы могли бы, наоборотъ, явиться обвиненіе и наказаніе невиннаго и полное попустительство дурнымъ людямъ въ ихъ собственномъ шествіи по пути грѣха и въ ихъ злокачественной дѣятельности по отношенію къ ближнимъ, т.-е. могъ бы явиться *вредъ обществу*. Судите послѣ этого, какъ несправедливы слова гр. Толстого, что „всякая клятва измышлена людьми для зла!“ Нѣтъ, она явилась въ человѣчествѣ вообще и существуетъ въ частности въ христіанствѣ не для зла, а для блага человѣчества, для познанія правды и нравственной пользы, *ради истины и милости*.

Таково положительное, извлекаемое изъ Божественнаго Откровенія, ученіе о религіозномъ и нравственномъ значеніи клятвы. И разъ мы усвоили себѣ это ученіе, намъ уже заранѣе должно представляться невѣроятнымъ то мнѣніе, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ въ Своей нагорной проповѣди воспретилъ клятву. Могло ли это быть прежде всего потому, что есть прямая положительная заповѣдь Божія о клятвѣ? Могъ ли, далѣе, запретить клятву Христосъ, Который такъ заботился о прославленіи на землѣ имени Своего Отца небеснаго, такъ любилъ истину и заповѣдалъ намъ въ нравственныхъ отношеніяхъ нашихъ къ ближнимъ любить ихъ и добро творить имъ (и клятва по своему религіозно-нравственному значенію, какъ мы видѣли, способствуетъ всему этому — и прославленію имени Божія, и истинѣ, и милости)? Могъ ли запретить клятву Тотъ, Кто на судѣ не отвергъ первосвященническаго заклинанія и отвѣтилъ на него Своимъ положительнымъ словомъ: „ты сказалъ“?... Однако память ясно приводитъ Его слова: „а Я говорю вамъ: не клянись вовсе“. Необходимо поэтому войти въ подробное разсмотрѣніе этихъ словъ.

Первое, основное правило для правильного пониманія не только тѣхъ или другихъ словъ Священнаго Писанія, но и словъ всякаго (хотя бы и не священнаго) писателя, состоитъ въ томъ, чтобы разсматривать ихъ не отрывочно, а въ контекстѣ рѣчи. Вырывая изъ связи рѣчи слова и фразы, мы, какъ это ни странно сказать, могли бы въ самомъ Словѣ Божиѣмъ найти ученіе о небытіи Божиѣмъ (Пс. 13, 1) и о смертности души чловѣка, по природѣ и участи ничѣмъ не отличающагося отъ животныхъ (Еккл. 3, 19—21)! О необходимости соблюдать указанное правило прекрасно говорилъ вселенскій учитель, св. Іоаннъ Златоустый: „Не должно приводить изреченія Божественныхъ Писаній просто, не должно расторгать послѣдовательность и разрывать связь рѣчи и, выхватывая изреченія отдѣльно и безъ связи съ послѣдующими и предыдущими, безразсудно перетолковывать и извращать ихъ... Поэтому недостаточно сказать о чемъ-нибудь, что оно написано въ Писаніи, но должно читать въ цѣлой связи рѣчи, потому что, если мы будемъ разрывать совокупность и связь изреченій между собою, то произойдутъ многія *дурныя мнѣнія*. Такимъ образомъ вошли въ нашу жизнь многія *неправыя мнѣнія*, по дѣйствию діавола, который научаетъ людей безпечныхъ превратно толковать заключающееся въ Божественныхъ Писаніяхъ и, прибавляя или убавляя, помрачать истину“¹⁾. Можно сказать, что и „неправое мнѣніе“ о томъ, что Господь въ нагорной проповѣди запретилъ клятву, происходило и происходитъ отъ невниманія къ контексту рѣчи. Чтобы убѣдиться въ этомъ и правильно понять слова нагорной проповѣди о клятвѣ, войдемъ въ „цѣлую связь рѣчи“ Господа.

Изложивъ въ началѣ нагорной проповѣди Свои новозавѣтныя заповѣди блаженства и высказавъ общее положеніе о томъ, что Его нравственное ученіе направлено

1) На Іерем. X, 23.

не къ нарушенію и отмѣнѣ ветхозавѣтнаго закона, а къ его восполненію и усовершенію, Господь въ цѣломъ рядѣ примѣровъ благоволилъ показать, насколько праведность христіанская, евангельская, необходимая для наслѣдованія царства небеснаго, должна превосходить ветхозавѣтную, іудейскую праведность, праведность книжниковъ и фарисеевъ (Мѡ. 5, 20). Отсюда въ нагорной проповѣди идетъ цѣлый рядъ *сопоставленій* отдѣльныхъ пунктовъ нуждающагося въ восполненіи ветхозавѣтнаго закона и совершеннаго закона *Христова*, новозавѣтнаго. Въ ряду этихъ сопоставленій находятся и слова о клятвѣ. „Слышали вы, говоритъ Господь, что сказано древнимъ: не преступай клятвы, но исполняй предъ Господомъ клятвы твои (Лев. 19, 12. Второз. 23, 21). А Я говорю вамъ: не клянись вовсе: ни небомъ, потому что оно престолъ Божій, ни землею, потому что она подножіе ногъ Его, ни Іерусалимомъ, потому что онъ городъ великаго Царя. Ни головою своею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сдѣлать бѣлымъ или чернымъ. Но да будетъ слово ваше: да, да, нѣтъ, нѣтъ; а что сверхъ этого, то отъ лукаваго“ (*отъ непріязни*, по славянскому чтенію, - 33—37 ст.). Прежде всего въ этомъ сопоставленіи достойно особаго вниманія то обстоятельство, что Господь изъ ветхозавѣтнаго закона не беретъ положительной заповѣди о клятвѣ („Господа Бога твоего бойся и Ему одному служи, и Его именемъ клянись“). Онъ беретъ только уже частную заповѣдь о клятвѣ, именно о томъ, что клятвы не должно преступать („не преступай клятвы, но исполняй предъ Господомъ клятвы твои“). Господь въ этихъ словахъ не буквально, а въ перифразѣ приводитъ слова Моисеева закона: „Не клянитесь именемъ Моимъ во лжи (Лев. 19, 12). Если дашь обѣтъ Господу Богу твоему, немедленно исполни его“ (Второз. 23, 21). Въ чемъ заключается *внутренняя основа* взятой Господомъ заповѣди?

Не преступай, но исполняй; слѣдовательно, будь правдивъ, не произноси *ложныхъ* клятвъ (потому что всякая неисполненная клятва становится уже ложною); будь вѣренъ своему слову. Такимъ образомъ становится очевиднымъ, что Тотъ, Кто есть сама *Истина*, заговорилъ о правдивости и вѣрности. Ветхозавѣтный законъ полагалъ эту добродѣтель въ томъ, чтобы не произносить ложныхъ клятвъ, быть вѣрнымъ своимъ словамъ, своимъ обѣщаніямъ. Законодатель Новаго Завета, лучшаго и совершеннѣйшаго, идетъ далѣе, восполняя и усовершеншая заповѣдь и возводя добродѣтель правдивости и вѣрности на высшую степень. „А Я говорю вамъ: не клянись вовсе, но да будетъ слово ваше: да, да, нѣтъ, нѣтъ; а что сверхъ этого, то отъ лукаваго“. Клятва, какъ свидѣтельство *усиленное*, особенное, въ общественной жизни обыкновенно требуется тогда, когда простому утвержденію чего-либо (да) или отрицанію (нѣтъ) не вѣрятъ. А недовѣріе въ обществѣ возникаетъ и развивается вслѣдствіе того, что многіе члены его часто вмѣсто правды говорятъ ложь. Такимъ образомъ то, что говорится сверхъ простого утвержденія, или отрицанія, да и нѣтъ, происходитъ *ex tōi повнороѣ, отъ неприязни*, то-есть отъ существованія въ мірѣ нравственнаго зла — лжи и недовѣрія (а гр. Толстой по произволу вмѣсто *отъ зла* читаетъ: *для зла*, чтѣ, какъ всякій видитъ, совсѣмъ не одинаково; при такомъ попраніи священнаго текста, конечно, можно приписать св. Евангелію что угодно). И вотъ Господь, возводя правдивость для людей новозавѣтныхъ на высшую степень, а клятву рассматривая, очевидно, не въ ея существѣ, не въ ея религіозномъ значеніи и не по нравственнымъ мотивамъ ея, а какъ извѣстное явленіе общественной жизни, какъ симптомъ нравственнаго несовершенства общества, — говоритъ какъ бы такъ: по ветхозавѣтному закону правдивость между прочимъ въ томъ выражалась, что человѣкъ, клянясь, не долженъ

былъ произносить ложныхъ клятвъ, долженъ былъ оставаться вѣрнымъ данному имъ слову; въ новомъ же завѣтѣ правдивость должна приводить къ совершенному уничтоженію клятвы, какъ усиленнаго (вслѣдствіе недовѣрія) свидѣтельства, какъ средства для того, чтобы заставить другихъ повѣрить. Будьте такъ правдивы, чтобы взаимно вѣрить простому „да“ или „нѣтъ“, утвержденію, или отрицанію. Требованіе же клятвы, какъ *средства для узнанія истины*, обусловливается непріязнью, недовѣріемъ и лживостію, — слѣдованіемъ тому лукавому, который ложь есть и отецъ лжи. Такова внутренняя основа словъ Господа о клятвѣ. Рѣчь Господа идетъ собственно о внутреннемъ, душевномъ настроеніи *правдивости*, подобно тому, какъ выше — о настроеніи кротости и цѣломудрія, клятва же затронута для примѣра, для рельефности рѣчи.

Св. апостолъ Іаковъ, повторяя слова Господа и нѣсколько дополняя и извѣщая ихъ, говоритъ въ своемъ посланіи (въ которомъ онъ такъ много учитъ о правильномъ употребленіи христіанами дара слова): „Прежде же всѣхъ, братіе моя, не клянитесь ни небомъ, ни землею, ни иною коюю клятвою; буди же вамъ еже ей, ей, и еже ни, ни, *да не въ лицемеріе впадете*“ (5, 12). Повторяя слова Господа, онъ прямо указываетъ мотивъ, по которому заповѣдуетъ не клясться: *да не въ лицемеріе впадете* (съ славянскимъ переводомъ этого мѣста согласны и латинскій, употребляющій выраженіе *simulationem* и нѣмецкій — *Heuchelei*). Что это значить? При употребленіи клятвы, вынуждаемой отсутствіемъ въ обществѣ правдивости, весьма возможна *механизация клятвы*, возможно *лицемеріе* по отношенію къ ней, какъ акту религіозной жизни человѣка — прежде всего. Именно. Требующій употребленія клятвы отъ человѣка, къ которому нѣтъ довѣрія, хотя, конечно, въ общемъ и имѣетъ въ виду высшій, *Божескій* авторитетъ, ради котораго и вѣрить клятвѣ, — однако *въ данный разъ*,

когда предлагаетъ поклясться, можетъ вовсе и не думать о прославленіи и чествованіи имени Божія, объ исповѣданіи вѣры въ Него, какъ свидѣтеля истины нашихъ словъ, и Судію нашего, или по крайней мѣрѣ можетъ относиться къ этой основной сторонѣ клятвы безразлично; въ данный разъ для него клятва важна вовсе не какъ религіозный актъ (а она, какъ видѣли, является такимъ актомъ *прежде всего*), а только какъ средство для того, чтобы *вызвать* нужное для своихъ личныхъ цѣлей (потому что при клятвѣ нерѣдко открывается то, что безъ клятвы скрывается). Такимъ образомъ по отношенію къ религіозному смыслу клятвы допускается *лицеморіе*. Самъ же клянущійся вводится въ опасность при извѣстной внутренней неподготовленности къ клятвѣ, какъ религіозному акту, нарушить 3-ю заповѣдь Десятословія: *не приемиши имени Господа Бога твоего всуе*, не произноси имени Господа твоего безъ подобающаго благоговѣнія. Сознавали эту опасность еще ветхозавѣтные евреи и ухищрялись избѣжать грѣха противъ 3-й заповѣди употребленіемъ тѣхъ прикровенныхъ формулъ клятвы, которыя Господь приводитъ какъ въ разсмотрѣнномъ нами мѣстѣ нагорной проповѣди, такъ и еще въ обличительной рѣчи фарисеямъ, сказанной незадолго до страданій. Не употребляя имени Божія, они клялись небомъ, землею, Иерусалимомъ, своею головою (жизнію), храмомъ Божиимъ, жертвенникомъ храма. Господь въ Своей рѣчи о клятвѣ, приводя для примѣра эти именно прикровенныя клятвы (потому что онѣ именно были въ Его время наиболѣе употребительными), указывалъ, что они постольку имѣютъ дѣйствительно клятвенное значеніе, поскольку тѣ предметы, которыми клянутся въ нихъ, имѣютъ *отношеніе къ Богу*: небо — престоль Божій, земля — подножіе Его, Иерусалимъ — городъ великаго Царя (то-есть городъ преимущественно Божій, — какъ говорилось и въ ветхомъ завѣтѣ: *благословенъ*

Господь, живый въ Иерусалимѣ (Ис. 134, 21), голова человѣка (жизнь его) — всецѣло въ рукахъ Божиихъ („ты не можешь ни одного волоса сдѣлать бѣлымъ или чернымъ“), храмъ — мѣсто обитанія Божія. Въ виду такого значенія прикровенныхъ клятвъ, въ виду того, что въ нихъ непременно подразумѣвается Богъ и что въ этомъ подразумѣваніи имени Божія и состоитъ собственно клятва, — все равно, произношеніе и такихъ клятвъ безъ должнаго внутренняго благоговѣйнаго настроенія можетъ привести къ *лицемѣрью* въ религіозномъ актѣ клятвы. Такимъ образомъ, по дополненію св. ап. Іакова, слова Господа о клятвѣ сближаются съ 3-ю заповѣдью Десятословія.

Сопоставляя слова Самого Господа и св. ап. Іакова, мы можемъ сдѣлать изъ нихъ слѣдующій выводъ относительно клятвы. Въ словахъ Господа клятва берется не сама по себѣ, не какъ актъ религіозно-нравственнаго значенія (какъ таковой, она можетъ быть только *угодною* Ему), но какъ явленіе общественной жизни, какъ симптомъ нравственнаго несовершенства общества, результатъ сильнаго развитія въ людяхъ лживости и взаимнаго недоверія. Въ словахъ св. ап. Іакова къ этому прибавляется, что клятва, вынуждаемая социальными условіями, можетъ вести къ *лицемѣрью* въ отношеніи къ ея главной, религіозной сторонѣ. Высокій религіозно-нравственный актъ клятвы, — позволимъ себѣ такъ выразиться, — въ рукахъ грѣшнаго человѣчества запятнался тѣми нравственно-отталкивающими условіями, по которымъ сталъ совершаться, — т.-е. лживостію и недоверіемъ, распространенными въ обществѣ. Клятва стала какъ бы двустороннимъ явленіемъ: съ одной стороны она осталась религіозно-нравственнымъ актомъ, съ другой — стала напоминать о нравственномъ упадкѣ въ родѣ человѣческомъ. При этомъ на практикѣ, оставаясь добрымъ явленіемъ по нравственнымъ мотивамъ, она въ значительной степени оземляется, если не

совсѣмъ теряя, то во всякомъ случаѣ ослабляя свой основной *религіозный* характеръ.

Итакъ, съ одной, опредѣленной нами, точки зрѣнія разсматриваетъ Господь клятву въ Своей нагорной проповѣди (а вслѣдъ за Нимъ и апостоль Его, св. Іаковъ). Но что же? Съ *этой* именно точки зрѣнія клятва можетъ быть названа запрещенною Христомъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть *отрицательнымъ*. Нѣтъ, не клятву Господь запрещаетъ, а *непріязнь*, выражающуюся во лжи и недовѣріи. Клятва разсматривается, какъ симптомъ духовной болѣзни человѣчества. Но, когда лѣчатъ болѣзнь, стараются запретить самой болѣзни *ея корни*, а не симптомамъ ея, какъ только неизбѣжнымъ слѣдствіямъ. Такъ и Господь возстаетъ въ разсмотрѣнномъ нами мѣстѣ нагорной проповѣди не противъ клятвы, какъ симптома *непріязни*, но противъ этой самой непріязни. Нравственно дурны лживость и недовѣріе, эти обнаруженія *непріязни*, дѣлаютъ онѣ печальнымъ и самый фактъ клятвы, какъ вынуждаемой социальными условіями; но, съ другой стороны, онѣ-то и выдвигаютъ истинно высокіе *нравственные* мотивы — познаніе истины и оказаніе милости (см. выше), которые должны быть особенно угодны высочайшей *Истинѣ*. Притомъ, одно и то же явленіе при разныхъ условіяхъ можетъ быть и болѣзненнымъ симптомомъ, и явленіемъ вполне нормальнымъ. Румянецъ лица нерѣдко является симптомомъ болѣзни. Но тотъ же румянецъ бываетъ желательнымъ для всѣхъ выраженіемъ полного, цвѣтущаго здоровья тѣла. Такъ и клятва должна быть разсматриваема, не какъ только болѣзненный симптомъ социальной жизни, но и какъ такой нормальный, высокій по своему значенію религіозно-нравственный актъ, который не можетъ быть негоднымъ Господу Богу.

Разъяснимъ теперъ (хотя вкратцѣ и въ общихъ чертахъ), въ какомъ смыслѣ нѣкоторые св. отцы, какъ напр. вселенскіе учителя Василій Великій, Григорій

Богословъ и Иоаннъ Златоустый, съ настойчивостью запрещали клятву (а чтобы судить объ этой настойчивости, достаточно припомнить извѣстныя Бесѣды св. Иоанна Златоустаго къ антиохійскому народу по поводу сверженія статуи). Св. отцы запрещали клятву не всегда въ одномъ и томъ же смыслѣ.

1) Такъ же, какъ и Самъ Господь, св. отцы рассматривали клятву, какъ печальное явленіе общественной жизни, какъ результатъ распространенія въ обществѣ лживости и недовѣрія. Желая приучить руководимыхъ ими пасомыхъ къ правдивости, они отучали ихъ отъ клятвы, какъ условія ихъ прежней лжелюбивой жизни. *Оставляя въ сторонѣ религиозно-нравственное значеніе клятвы*, они считали ее прямо „возбраненною, запрещенною“, и самыя слова Господа о клятвѣ понимали уже въ смыслѣ запрещенія ея. Какъ отрицаніе клятвы выходило изъ ихъ усиленныхъ заботъ о развитіи въ христіанахъ правдивости, — объ этомъ можно судить по слѣдующимъ (весьма выразительнымъ въ данномъ отношеніи) словамъ блаж. Августина: „Почему Господь воспретилъ намъ клясться? Хотя нѣтъ грѣха истинно клясться, но, такъ какъ великъ грѣхъ ложно клясться, то отъ грѣха ложной клятвы болѣе далекъ тотъ, кто совсѣмъ не клянется. Но не чуждъ опасности ложной клятвы и тотъ, кто истинно клянется. Слѣдовательно, Господь, воспретивъ тебѣ клятву, желалъ, чтобы ты не шель на край гибели, чтобы нога твоя въ тѣснотѣ не поткнулась, и тебѣ не упасть“¹⁾. А что касается того, что они оставляли въ сторонѣ *религиозную сторону* клятвы, то, намъ думается, они могли при этомъ имѣть въ умѣ своемъ такого рода мысли: Господу Богу подобаешь *всякая* слава и *всякая* честь и потому *много*

1) Serm. 307, п. 7. Цитату беремъ изъ статьи „О клятвѣ“ покойнаго митрополита Московскаго *Сергія* („Прибавл. къ Творен. св. отцовъ“, ч. 12, М. 1853, стр. 571—2).

видовъ хвалы Богу, много видовъ богопочтенія; клятва есть также одинъ изъ видовъ богопочтенія; но, такъ какъ онъ сталъ хуже другихъ видовъ богопочтенія въ томъ смыслѣ, что напоминаетъ о нравственномъ упадкѣ въ родѣ человѣческомъ, то лучше оставить его въ пользу другихъ видовъ хвалы и чести Господу, не связанныхъ съ нравственно-дурными условіями человѣческой жизни...

2) Св. отцы очень часто запрещали клятву, какъ легкомысленную привычку безъ всякой нужды (*всуге*) клясться въ обыкновенныхъ разговорахъ. Въ этомъ случаѣ они поступали такъ же, какъ и нынѣ поступаютъ пастыри Церкви, вооружаясь противъ божбы, какъ неблагоговѣйнаго произношенія имени Божія, и не шли далѣе относящагося ко всѣмъ временамъ наставленія ветхозавѣтнаго мудреца, Иисуса, сына Сирахова: „не приучай усть своихъ къ клятвѣ, и не обращай въ привычку наименованіе Святого“ (23, 9). Клятва есть важный, священный актъ, и потому не должна быть механическою привычкою. Ее нужно произносить изъ глубины души и, въ виду недостаточно высокаго настроенія нашей жизни въ постоянномъ теченіи ея, лишь въ наиболѣе важные моменты.

Наконецъ 3) св. отцы возставали противъ разнообразныхъ клятвъ не именемъ Божиимъ, а вещами сотворенными, и противъ всевозможныхъ заклятій, которыя призывали люди (какъ и нынѣ призываютъ) на свою „голову“, на свою жизнь. Такія клятвы и заклятія имѣлъ въ виду напр. св. Григорій Богословъ въ своихъ сильныхъ, рѣзкихъ возраженіяхъ противъ клятвы; въ отличіе отъ нихъ „призываніе Бога во свидѣтеля“, противъ котораго онъ не могъ возставать, онъ даже готовъ былъ и не называть клятвою¹⁾.

Вотъ чтó имѣли въ виду св. отцы, когда возставали

¹⁾ Твор. св. Григорія Богослова. ч. V. М. 1847. Стр. 182.

противъ клятвы. Какъ поэтому непозволительно-смѣло и легкомысленно слово говорящихъ, что подь ученіемъ гр. Толстого о клятвѣ охотно подписались бы многіе св. отцы! Изъ заботъ о развитіи въ людяхъ правдивости и взаимнаго довѣрія и объ истинномъ прославленіи имени Божія выходили св. отцы, когда проповѣдывали противъ клятвы. А откуда исходятъ отрицательныя разсужденія гр. Толстого о клятвѣ? Изъ тенденцій политическаго характера: его рѣчь о клятвѣ можетъ быть названа точнѣе рѣчью о военной присягѣ, которая „нужна для удержанія того страшнаго зла, какое производится насиліями и войнами“.

Изъ всего сказаннаго сдѣлаемъ общій практическій выводъ *о клятвѣ въ христіанствѣ*. Господь, разсматривая клятву, какъ явленіе общественной жизни, призналъ ее симптомомъ непріязни, взаимной лжи и недоувѣрія. Наоборотъ, отсутствіе клятвы, какъ извѣстнаго явленія общественной жизни, можетъ быть только плодомъ совершенной правдивости и полнаго довѣрія между членами общества. Клятва, какъ явленіе общественной жизни, въ ученіи Господа, какъ мы видѣли, ставится не отрѣшенно, а въ зависимости отъ своей внутренней основы. Отсюда понятно, что фактическую отмѣну клятвы, какъ соціальнаго явленія, можно искать только тамъ, гдѣ есть внутренняя основа для такой отмѣны, — *полная правдивость и взаимное довѣріе*. Если въ обществѣ нѣтъ правдивости и взаимнаго довѣрія, напротивъ есть нѣчто *отъ непріязни*, — естественно является и лишнее простыхъ словъ *да* или *нѣтъ*, т.-е. клятва именемъ Божиимъ, и въ такомъ случаѣ вполне дѣйствуютъ тѣ нравственные мотивы клятвы, которые были изложены нами выше. Весьма замѣчательны въ данномъ отношеніи слова мученика Аполлонія (II вѣка), бывшаго римскаго сенатора, произнесшаго на судѣ предъ римскимъ сенатомъ живую апологію христіанства. Когда ему предложили поклясться, — онъ отвѣчалъ: „Лучше всего не

клясться совѣсть, но всегда жить въ мирѣ и истинѣ; ибо истина есть великая клятва, и посему худо и нечестиво клясться Христомъ. Но такъ какъ изъ-за лжи существуетъ невѣріе, а изъ-за невѣрія существуетъ клятва, то я свободно поклянусь въ истинѣ истиннымъ Богомъ“¹⁾).

Вотъ, съ одной стороны, глубокое проникновеніе въ ученіе Господа о клятвѣ, какъ явленіи общественной жизни, и важное по самой древности своей истолкованіе этого ученія, а съ другой стороны — фактическое (и притомъ свободное) употребленіе клятвы въ виду отсутствія внутренней основы для отмѣны клятвы и по мотивамъ чисто нравственнаго характера. И наоборотъ, должно признать, что если бы люди отвергали клятву и хотѣли остаться съ однимъ простымъ утвержденіемъ, или отрицаніемъ, а между тѣмъ отличались бы лживостію, то отмѣна клятвы при такихъ условіяхъ была бы только однимъ изъ видовъ *лицемѣрія*, противъ котораго со всею силою возставалъ Христосъ. И въ самомъ дѣлѣ тѣ самые напр. сектанты, которые вооружаются противъ клятвы, могутъ ли съ чистою совѣстью сказать, что пріобрѣли полную правдивость во взаимныхъ отношеніяхъ и вполнѣ довѣряютъ другъ другу?

Но въ такомъ случаѣ отмѣна клятвы не представляется ли только однимъ идеальнымъ *pium desiderium*? Нѣтъ. Мы можемъ представить себѣ отдѣльное христіанское семейство или даже небольшую общину (напр. монастырь, идеально устроенный), гдѣ всѣ члены такъ правдивы и вслѣдствіе того такъ довѣряютъ другъ другу, что въ ихъ средѣ не является никакой нужды въ клятвѣ, какъ извѣстномъ условіи общежитія. Что же касается цѣлаго народа и государства, гдѣ личности высоконравственные и правдивыя сталкиваются съ личностями изо-

¹⁾ См. апологію Аполлонія въ статьѣ проф. А. П. Лопухина „Римскій сенаторъ-апологетъ“ („Христ. Чтеніе“ 1896 г., ч. 2, с. 499).

лгавшимися, гдѣ пшеница растеть вмѣстѣ съ плеве-лами, — тамъ клятва должна существовать *ради истины и милости* (какъ раскрыли мы это выше). Конечно, какъ симптомъ нравственнаго несовершенства общества, фактъ ея не обходимости будетъ всегда печальнымъ фактомъ. И не съ чувствомъ ли грусти дѣйствительно приводятъ па-стыри Церкви къ присягѣ, чувствомъ грусти, возбуждае-мымъ тѣмъ сознаниемъ, что *такъ*, безъ присяги, не скажутъ правды и нельзя повѣрить? И еще — не съ чув-ствомъ ли опасенія за то, что клятва, вынуждаемая условіями общественной жизни, можетъ быть въ извѣст-ной степени лицемерною въ отношеніи къ своей рели-гіозной сторонѣ?. И однако, несмотря на прискорб-ность клятвы, какъ симптома нравственнаго несовер-шенства общества, она останется средствомъ для познанія истины и оказанія справедливости и милости до тѣхъ поръ, пока не откроется новое небо и новая земля, на которыхъ обитаетъ правда (2 Петр. 3, 13). Въ *этомъ* же мірѣ, прелюбодѣйномъ и грѣшномъ, и Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, абсолютная *Истина*, произнесъ клятву (на судѣ у первосвященника)...

Но, если разсматривать клятву, не какъ симптомъ нравственнаго состоянія общества, а прежде всего какъ актъ личной *религіозной* жизни человѣка, то, по на-шему мнѣнію, должно признать, что она останется, какъ *таковой* актъ, и въ обществѣ нравственно-совер-шенныхъ христіанъ (напримѣръ въ идеальной христіан-ской семьѣ). Если высокій актъ клятвы, какъ вырази-лись мы выше, запятнался въ рукахъ человѣка, то вѣдь есть возможность его очистить, омыть золото отъ приставшей къ нему земной пыли. И такая *чистая* клятва въ обществѣ нравственно-совершенныхъ христіанъ можетъ произноситься вовсе не для усиленнаго свидѣ-тельства истины (въ немъ нѣтъ нужды для такихъ христіанъ), а просто отъ глубокой религіозности, какъ невольное исповѣданіе Бога людьми, постоянно „ходя-

щими предъ Нимъ“. Такое исповѣданіе неизбежно въ минуту религіознаго восторга, въ минуту избытка религіозныхъ чувствъ. Вспомнимъ еще разъ о пророкахъ, призывавшихъ Господа безъ всякаго побужденія со-внѣ, въ силу одной внутренней потребности, совершенно подобной той потребности публично прославлять Бога въ молитвѣ, о которой говоритъ псалмопѣвецъ: *молитвы моя Господеву воздамъ предъ всѣми людьми Ело* (Пс. 115, 5, 9); *попѣмъ имя Твое братіи моей, посреди церкви* (въ собраніи людей) *воспою Тя* (21, 23). При такомъ употребленіи клятвы будетъ имѣть дѣйствіе и значеніе и первый изъ указанныхъ нами выше нравственныхъ мотивовъ клятвы — личное духовное *возвышеніе* клянущагося, нравственная *сдержка* въ его дѣятельности, приводящая къ постоянству, устойчивости нравственно-высокаго настроенія.

Мы готовы предположить даже болѣе: клятва, какъ чисто религіозный актъ, не будетъ ли имѣть мѣста въ и самомъ царствѣ небесномъ? Тѣмъ людямъ, которые удостоятся царства небснаго, гдѣ *будетъ Богъ всяческая во вѣкъ* (1 Кор. 15, 28), и которые всегда сознательно будутъ „жить, двигаться и существовать“ (Дѣян. 17, 28) Господомъ Богомъ, не естественно ли будетъ въ религіозномъ восторгѣ выражать свою постоянную „жизнь въ Богѣ“ какими-либо словами, подобными пророческимъ: „живъ Господь Богъ, предъ Которымъ я стою!“?

Священникъ Сергій Страховъ.

РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННЫЯ ИДЕИ И ТИПЫ ВЪ ПРОИЗВЕДЕНІЯХЪ Ѳ. М. ДОСТОЕВСКАГО ¹⁾.

II.

Типы религіозно-правственнаго состоянія русскаго общества.

Свои задушевные идеи, составлявшія всю суть и содержаніе его духовной жизни, Ѳ. М. проводилъ во всѣхъ своихъ художественныхъ произведеніяхъ послѣдняго времени, — не даромъ же либеральные критики корили его тенденціозностію. Онъ проводитъ эти идеи въ цѣломъ рядѣ живыхъ литературныхъ типовъ, въ жизненныхъ проявленіяхъ, словахъ и поступкахъ своихъ героевъ, въ живомъ калейдоскопѣ дѣйствующихъ, страдающихъ, ненавидящихъ и любящихъ другъ друга лицъ. (Въ типахъ Ив. Карамазова, Ставрогина, Раскольниковова, Кириллова — онъ учитъ насъ, что живая душа человѣка не можетъ жить отрицаніемъ Бога и совѣсти; въ типахъ Петра Верховенскаго и др. показываетъ намъ уродливые продукты революціонныхъ ученій Запада; указываетъ недостатки и смѣшныя стороны нашего либерализма сороковыхъ годовъ въ лицѣ Степана Трофимовича и Міусова, — слабыя стороны свѣтскаго суда, столь часто погрѣшающаго и озлобляющаго; изображаетъ очищающее и возрождающее вліяніе сближенія съ идеалами православнаго русскаго народа въ лицѣ узника Мертваго Дома; вводитъ въ міросозерцаніе русскихъ иноковъ и простыхъ русскихъ людей и проч.)

Одинъ изъ самыхъ удавшихся положительныхъ типовъ Достоевскаго, который, при всей кажущейся идеализации своей, правдивъ, понятенъ, индивидуаленъ донельзя, это — старецъ Зосима ²⁾. Это образецъ почти идеальной высоты, а между

1) Окончаніе. — см. январскую кн.

2) Марковъ, Критич. бесѣды. „Русская рѣчь“ 1879 г. № 12. Въ Сборникѣ Зелинскаго „Бр. Карамаз.“, стр. 106.

тѣмъ построенный на самой несомнѣнной реальной почвѣ, возможный, понятный и прекрасный даже съ точки зрѣнія „научнаго человѣка и рационалиста“ — такъ одинъ критикъ характеризуетъ этотъ типъ.

Этотъ идеальный характеръ развивается подѣ влѣніемъ религиозныхъ впечатлѣній дѣтства, благочестивой семьи и христіанскихъ идеаловъ русскаго народа. На впечатлительную дѣтскую душу особенно сильно дѣйствуетъ трогательная кончина брата, проникшагося въ послѣдніе мѣсяцы жизни умиленной любовью ко всему живому и сознаниемъ радости жизни. „Жизнь-то, жизнь-то какая веселая, радостная“, говорилъ онъ, ночью сгорая отъ жара, а днемъ надрывая грудь отъ кашля. Приближаясь къ смерти, но съ каждымъ днемъ все болѣе умиляясь и радуясь, и весь трепеща любовью, онъ просилъ прощенія у слугъ, за то, что они ходятъ за нимъ, и даже у птичекъ: „птички Божія, птички радостныя, — говорилъ онъ, — простите и вы меня, потому что и предъ вами я согрѣшилъ“.

Сильно дѣйствовали на воспримчивую дѣтскую душу и религиозныя впечатлѣнія. Вотъ отрокъ, будущій инокъ Зосима, въ храмѣ: тихо возносятся облака еиміама и какъ бы таютъ въ волнахъ свѣта. Онъ слышитъ чудную, вѣчно дивную исторію многострадальнаго Іова, и она глубоко западаетъ въ его сердце. Раздается тихое сладостное пѣніе: „Да исправится молитва моя“...

И вотъ всѣ эти „тихія, кроткія, умиленные воспоминанія, милые образы изъ всей благословенной жизни оставляютъ глубокій слѣдъ въ дѣтской душѣ, зароняютъ искру горячей любви къ Богу и людямъ. И долго и тихо тлѣла эта Божія искра, непримѣтная подѣ обычною свѣтскою суетою жизни молодого офицера, и нужно было сильное потрясеніе духа, чтобы воспламенить ее. И такой моментъ наступилъ. Дуэль, ожиданіе смерти, образъ безотвѣтнаго денщика, жестоко избитаго имъ, — все это потрясаетъ его душу, вызываетъ въ памяти образъ брата съ его всепрощающею и умиленной любовью и приводитъ къ коренному, рѣшительному перевороту всей жизни, къ отрѣшенію отъ условныхъ мірскихъ предразсудковъ и, наконецъ, отъ самаго міра, приводитъ молодого интеллигентнаго человѣка къ тому же тихому пристанищу, въ которомъ искони находили покой и отраду многіе православные люди, — въ святую обитель. Въ скромной рясѣ инокъ, сборщика на храмъ, скитается онъ по русской землѣ, входитъ въ живое общеніе съ простымъ, чистымъ сердцемъ и вѣрою,

русскимъ народомъ, и отъ этого „народа-богоноса“ почерпаетъ новыя и великія духовныя силы. „И сталъ, — говорить онъ¹⁾, — я на путь твердый и благолѣпный, благословляя переть невидимый, мнѣ столь дивно сей путь показавшій. И радостенъ и свѣтель казался мнѣ путь сей“.

Отъ сего подвига иноческаго, „столь осмѣяннаго и презираемаго въ наши дни въ такъ называемомъ просвѣщенномъ мірѣ, отъ сихъ кроткихъ и жаждущихъ уединенной молитвы, авторъ, въ лицѣ Зосимы, ожидаетъ еще разъ спасенія земли русской. „Ибо воистину приготовлены въ тишинѣ на день и часъ, и мѣсяцъ, и годъ“²⁾. Здѣсь, въ обителяхъ, подвигами поста, послушанія и молитвы приготовляются люди къ настоящей, истинной свободѣ, свободѣ духа, къ веселію духовному, отсѣкая лишнія потребности, бичуя гордую волю послушаніемъ. Отсюда выходили и будутъ выходить великіе герои духа, великіе постники и молчальники, на великое дѣло. И народъ послѣдуетъ за ними, такъ какъ монастырь искони былъ съ народомъ. Отъ народа спасеніе Руси. А народъ и монастырь немислимы одинъ безъ другого. Для смиренной души русскаго простолюдина, измученной трудомъ и горемъ, нѣтъ сильнѣе потребности и утѣшенія, какъ найти святыню или святого, пасть предъ нимъ и поклониться ему“³⁾.

Такимъ-то путемъ, въ тихой обители бывшій пылкій и страстный, дерзкій и вспылчивый молодой офицеръ перерождается въ кроткаго и смиреннаго инока Зосиму, проникнутаго всеобъемлющею мечтательною любовію, готоваго плакать надъ каждою вѣткой, надъ каждою птичкой. „Любите и человекъ во грѣхѣ его“, училъ онъ; „любите все созданіе Божіе... Любите животныхъ, любите растенія... каждый листикъ, каждый лучъ солнца любите“. Если злодѣйство людей возмущаетъ тебя, ищи себѣ мукъ, какъ бы самъ былъ виноватъ въ злодѣйствѣ людей, ибо могъ бы свѣтить имъ и не свѣтилъ. Все какъ океанъ, все течетъ и соприкасается, въ одномъ мѣстѣ тронешь, въ другомъ концѣ міра отдается.

Пусть безуміе — у птичекъ прощенья просить, но вѣдь и птичкамъ было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты самъ былъ благолѣпнѣе.

И любовь наполняетъ его душу радостію. „Други мои, — говорить онъ, — просите у Бога веселья. Будьте веселы, какъ

1) „Бр. Карамаз.“, ч. I, стр. 372.

2) „Бр. Карамаз.“, ч. I, стр. 372.

3) „Бр. Карамаз.“, ч. I, стр. 36.

дѣти, какъ птички небесныя“. Даже самыя адскія страданія, по его мнѣнію, состоятъ въ томъ, что „нельзя уже больше любить“¹⁾.

Проявляется его любовь къ людямъ въ томъ, что онъ понимаетъ всякаго человѣка въ его горѣ и радости и видитъ насквозь нужды и свойства каждаго, и каждому даетъ подходящий совѣтъ. Вотъ онъ съ простодушной добротой бесѣдуетъ съ простыми людьми, принимаетъ къ сердцу ихъ скорби, выслушиваетъ признанія... Тутъ же идетъ и къ людямъ образованнымъ и богатымъ, разрѣшаетъ ихъ сомнѣнія, проникаетъ въ сокровенные изгибы ихъ сердца...

Другой идеальный типъ Достоевскаго - это тихій и кроткій, общій любимецъ, „ранній человѣколюбецъ“ — Алеша Карамазовъ. Любящій и вѣрящій въ людей, никого не осуждающій и не помнящій обидъ, „изступленно и дико цѣломудренный“, всегда ясный и ровный, чистый душою даже среди вертепа грязнаго разврата, какимъ былъ домъ его отца, онъ невольно привлекалъ къ себѣ сердца всѣхъ, кто съ нимъ соприкасался. „Онъ, быть можетъ, былъ единственнымъ человѣкомъ въ мірѣ, говорили про него, котораго оставьте вы вдругъ одного и безъ денегъ на площади незнакомаго города, и онъ ни за что не погибнетъ, потому что его мигомъ накормятъ, мигомъ пристроятъ, безъ всякихъ усилій и униженія съ его стороны“. Честный по природѣ своей и далеко не глупый, ищущій правды, онъ былъ натурой цѣльной и стремительной, требующей скорого подвига, съ непремѣннымъ желаніемъ, хотя бы всѣмъ пожертвовать для этого подвига, даже жизнь. Если бы онъ рѣшилъ, что безсмертія и Бога нѣтъ, то сейчасъ бы пошелъ въ атеисты и социалисты. Но онъ, задумавшись серьезно, поразился убѣжденіемъ, что Богъ и безсмертіе существуютъ, и сейчасъ же сказалъ себѣ: „хочу жить для безсмертія“. Можетъ-быть, сохранились въ немъ воспоминанія о подгородномъ монастырѣ, куда его мать возила къ обѣднѣ. Сильны были въ немъ религіозныя впечатлѣнія дѣтства. Особенно сильно запала въ душу его такая картина. Вечеръ лѣтній, тихій, отворенное окно, косые лучи заходящаго солнца, въ комнатѣ, въ углу, образъ, предъ нимъ зажженная лампадка, а предъ образомъ, на колѣняхъ, рыдающая мать его, схватившая его въ обѣ руки, обнявшая его крѣпко, до боли, и молящая за него Богородицу, протягивая его изъ объятій своихъ къ образу, какъ бы подъ покровъ Богоматери²⁾.

¹⁾ „Бр. Карамаз.“, ч. I, стр. 382—383.

²⁾ „Бр. Карамаз.“, ч. I, стр. 22.

И вотъ, когда на юношеское воображеніе его сильно по-дѣйствовала слава, окружавшая старца Зосиму, когда онъ увидѣлъ любовь и умиленіе, съ какими относился къ старцу простой русскій народъ, глубокой и пламенный восторгъ сталъ все сильнѣе и сильнѣе разгораться въ его сердцѣ, — и онъ всецѣло проникся всепрощеніемъ и любовью ко всѣмъ и за вся, сталъ искать подвиговъ и сдѣлался преданнѣйшимъ ученикомъ старца.

Какъ бы ни унижали этотъ любимый типъ Достоевскаго, какъ бы ни упрекали его въ односторонности, въ отсутствіи интересовъ ко всѣмъ вопросамъ, кромѣ религиозныхъ, къ научной или общественной дѣятельности, онъ остается въ высшей степени привлекательнымъ для насъ. Правда, характеръ этотъ представленъ недоразвившимся, несозрѣвшимъ, сомнѣнія и малодушный ропотъ на Бога, ради любимаго имъ старца, посѣщаютъ его; онъ готовъ дать волю низшимъ инстинктамъ и дѣлается близокъ къ паденію, но душевное равновѣсіе быстро восстанавливается. Въ священномъ восторгѣ онъ падаетъ на землю, цѣлуя ее и обливая слезами, „падаетъ слабымъ юношей, и встаетъ твердымъ на всю жизнь борцомъ“¹⁾. Напрасно смѣются, что всѣ подвиги Алеши ограничиваются „факторствомъ по дѣламъ его братьевъ, выслушиваніемъ ихъ горячихъ излияній и признаній, примиреніемъ ссорящихся дѣтей“²⁾. Правда, все это подвиги, для совершенія которыхъ не требовалось жертвовать жизнію, но въ нихъ проявляется, хотя и безъ трагическихъ положеній, въ сѣрой обдѣнной жизни, самоотверженная христіанская любовь, незлобіе и кротость, что сообщаетъ особую жизненность образу Алеши, хотя и не представляетъ потрясающихъ эффектовъ. Несомнѣнно, что въ дальнѣйшемъ развитіи своего религиозно-нравственнаго характера, при соотвѣтствующихъ обстоятельствахъ, Алеша не задумался бы предаться тяжелымъ подвигамъ самоотверженія и лишеній и даже „положить душу свою за друга своя“, такъ какъ мы знаемъ, что это была цѣльная натура, не останавливающаяся на подорогѣ. „Сказано: „раздай все и иди за Мною, если хочешь быть совершенъ“. Алеша говорилъ себѣ: „не могу я отдать вмѣсто „всего“ — два рубля, а вмѣсто „иди за Мною“ ходить лишь къ обѣднѣ“³⁾.

1) „Бр. Карамаз.“, ч. I, стр. 430.

2) Антоновичъ, „Новое Обзор.“ 1881 г. №3. Сборн. Зеллинскаго, стр. 91.

3) „Бр. Карамаз.“, ч. I, стр. 31.

„Это новый человекъ, грядущій въ нашъ русскій міръ; это — герой будущаго, говоритъ одинъ критикъ¹⁾. Достоевскій успѣлъ обрисовать его только самыми легкими штрихами, но въ ту минуту, когда русское общество стало жадно всматриваться въ эту новую и пока загадочную фигуру, занавѣсъ опустился, въ темную могилу унесъ угасшій писатель свѣтлый образъ Алеши, мелькнувшій предъ нами зарницей“.

Ожесточенную борьбу живой души человѣческой, не потерявшей образа Божія, борьбу совѣсти противъ отрицанія Бога и безсмертія, противъ ужасныхъ выводовъ атеизма, полное омертвѣніе души, при потерѣ вѣры, нашъ писатель изображаетъ въ глубоко трагическихъ типахъ Ивана Карамазова, Ставрогина, Кириллова и Раскольникова. Въ этихъ типахъ художественно представлены страданія какъ всего мыслящаго человѣчества, такъ и нашего интеллигентнаго общества, при попыткахъ „устроиться безъ Христа“.

Прежде всего, все это — богато одаренныя натуры, особенно Ставрогинъ и Карамазовъ. У нихъ живая душа и отзывчивое сердце. „Я пробовалъ, говорить Ставрогинъ, мою силу и на пробахъ она оказалась безпредѣльною“. Иванъ Карамазовъ еще болѣе могучая, даровитая натура. Онъ человекъ не только идеи, но и дѣла, закаленный въ борьбѣ съ нуждой, глубокой мыслитель. „Богъ далъ ему сердце высшее, способное высокою мукой мучиться. горняя мудрствовать и горнихъ искати“, — говоритъ о немъ Зосима. Богатство мысли и обаяніе могучихъ натуръ этихъ двухъ лицъ — Ив. Карамазова и Ставрогина, обнаруживается въ томъ влияніи, какое они оказываютъ на окружающихъ. Различные переходные моменты въ жизни ихъ мятежнаго духа — овладѣваютъ всей душою, заполняютъ всю жизнь того или другого изъ ихъ адептовъ. Идея о великомъ призваніи русскаго народа — „богоносца“, которую Ставрогинъ мимоходомъ забросилъ въ душу студента Шатова, вполне овладѣваетъ этимъ послѣднимъ и даетъ новое направленіе всей его жизни. Онъ же вдыхаетъ ядъ безбожія въ душу маньяка Кириллова, отравляющій его и доводящій до самоубійства. Анархистъ Верховенскій благоговѣетъ предъ нимъ, называетъ его „своимъ идоломъ, своимъ солнцемъ“. Иванъ Карамазовъ своимъ атеизмомъ увлекаетъ семинариста Ракитина и теоріей: „если нѣтъ Бога, то все дозволено“ — доводитъ несчастнаго лакея Смердякова до ужаснаго престу-

¹⁾ *Н. Зетрвъ*, „Русь“ 1884 г. № 1. Сборн. Зелинскаго, стр. 95.

пленія. А между тѣмъ онъ очень чувствительный человѣкъ, любить дѣтей, и его страшно возмущаютъ ихъ страданія. Кирилловъ имѣетъ доброе сердце. Раскольниковъ послѣдніа деньги отдаетъ бѣдному семейству.

Оторванность отъ родной почвы, отъ своего народа и его вѣры, отсутствіе религиозныхъ впечатлѣній дѣтства — вотъ характерная черта, общая всѣмъ этимъ лицамъ. Не было у нихъ свѣтлыхъ воспоминаній о молитвѣ матери или посѣщеніи Божьяго храма, о трогательныхъ завѣтахъ умирающаго брата, о святыхъ повѣствованіяхъ священной книги, какъ у Зосимы и Алеши. Угрюмымъ, закрывшимся отрокомъ, въ чужой семьѣ, на чужихъ милостяхъ росъ Иванъ Карамазовъ, не зная матери, не имѣя никакой связи съ отцомъ, о которомъ даже и говорить было стыдно. Молодой Ставрогинъ воспитывается подъ руководствомъ такого педагога, какъ Степанъ Трофимовичъ Верховенскій, жалкій либераль сороковыхъ годовъ, который не имѣлъ ничего общаго ни съ русскимъ народомъ, ни съ православной вѣрой, и презиралъ ихъ, помнилъ Евангеліе лишь въ изложеніи Ренана и лишенъ былъ всякой инициативы и силы воли, всякихъ опредѣленныхъ идеаловъ и цѣлей. Онъ посвящалъ воспитанника во всѣ свои тайны, сумѣлъ дотронуться въ сердцѣ его до глубочайшихъ струнъ и вызвать въ немъ неопредѣленное ощущение высокой тоски, но не далъ ни опредѣленнаго идеала, ни средствъ къ утолненію этой тоски. Кирилловъ и Раскольниковъ — заброшенные бѣдняки, озлобленные вѣчной нуждой.

Другая характерная черта всѣхъ этихъ лицъ — сатанинская гордость, нежеланіе признавать никакого авторитета. Иванъ Карамазовъ съ презрѣніемъ относится къ разнымъ современнымъ аксіомамъ „русскихъ мальчиковъ“ — о естественномъ происхожденіи религіи, сплошь выведенномъ изъ европейскихъ гипотезъ. Онъ готовъ „принять Бога и премудрость Его, вѣровать въ смыслъ жизни и въ вѣчную гармонію“. Но его страшно поражаютъ бѣдствія и скорби земной жизни, временная дисгармонія въ здѣшнемъ мірѣ. Особенно его возмущаютъ страданія невинныхъ дѣтей, истязуемыхъ, затравленныхъ, разстрѣлянныхъ, страданія не отищенныхъ, не вознаградимыя... И онъ возмущается противъ Бога, за эти страданія, хотя бы и готовъ вѣровать въ Него. Возмущается онъ и не можетъ, и не хочетъ примириться со всѣмъ этимъ зломъ въ мірѣ, и не вѣритъ, чтобы могло быть Существо, которое бы имѣло право простить. Чуждъ ему всепрощающій образъ Христа-Искупителя, Который можетъ всѣхъ простить

и за все, ибо Самъ отдалъ неповинную кровь Свою за всѣхъ и за все. И онъ желаетъ лучше остаться при своемъ неутоленномъ негодованіи, чѣмъ примириться съ Богомъ и принять участіе въ будущемъ блаженствѣ, „вѣчной гармоніи“; не хочетъ этого, „хотя бы и былъ неправъ“. „Пусть даже параллельныя линіи сойдутся, и я это самъ увижу и скажу, что сошлись, а все-таки не приму. Вотъ моя суть. Вотъ мой тезисъ“. Эта гордость и бунтъ противъ Бога заставляють его остановиться на атеизмѣ, и принять всѣ выводы изъ него, хотя бы они и противорѣчили его нравственному чувству. Отказываясь отъ вѣры въ Бога и безсмертіе, онъ не понимаетъ и любви къ ближнему; „ближняго-то, говоритъ онъ, и нельзя любить, а развѣ лишь дальняго“. Не любя людей, онъ имъ не вѣритъ и презираетъ: „всѣ, говоритъ онъ, въ душѣ изверги и отцеубійцы“. „Одинъ гадъ съѣдаетъ другую гадину“, говоритъ онъ, предполагая возможность кровавой катастрофы между отцомъ и братомъ. Изъ отрицанія Бога и безсмертія естественно вытекаетъ и отрицаніе всякаго нравственнаго закона, поставленіе на мѣсто воли Божіей своей собственной воли, какое-то самообоготвореніе. „Такъ какъ Бога и безсмертія нѣтъ, — то новому человѣку позволено стать „человѣко-богомъ“ и съ легкимъ сердцемъ перескочить всякую нравственную преграду, если понадобится“. Новому человѣку — „все дозволено“. Но живое нравственное чувство громко протестуетъ противъ такого попранія нравственнаго закона, — противъ нравственнаго участія въ убійствѣ своего отца. Эта внутренняя борьба доводитъ несчастнаго до ужасныхъ страданій. Въ горячечномъ, полусумасшедшемъ бреду его самосознаніе раздвояется. Отрицающая сторона его духа, всѣ давно пережитыя мысли, отрицанія, сомнѣнія воплощаются въ одинъ живой, поразительно реальный образъ, который дразнить и мучить его, издѣваясь надъ безсильемъ ума заглушить голосъ правды Божіей въ сердцѣ. Онъ желалъ бы увѣровать и утвердиться на какомъ-нибудь очевидномъ авторитетѣ, напр. на вѣрѣ въ присутствіе предъ нимъ воплощеннаго духа зла. „Я желалъ бы въ тебя повѣрить“, сознается онъ своему странному гостю. Но гордый умъ всѣми силами противится этому признанію. „Ты ложь, ты болѣзнь моя, ты призракъ, ты моя галлюцинація“, восклицаетъ Иванъ. „Ты сонъ и не существуешь!“ Всего сильнѣе мучить его и доводить до бѣшенства безсилье въ борьбѣ съ совѣстью, въ которую онъ не хочетъ вѣрить, и которая, однако, заставляетъ его идти и признать

себя нравственно виновнымъ въ убійствѣ отца. „Совѣсть! Что совѣсть? Я самъ ее дѣлаю. Зачѣмъ же я мучаюсь?“ „Ты идешь совершить подвигъ добродѣтели, а въ добродѣтель-то и не вѣруешь. Вотъ что тебя злитъ и мучаетъ. Ты самъ не знаешь, для чего идешь, но все-таки пойдешь, потому что не смѣешь не пойти“. Итакъ, гордость — самое большое мѣсто этихъ человѣко-боговъ и они всего сильнѣе страдаютъ и озлобляются, когда ее затрогиваютъ. „Смирись же, гордый человѣкъ, и прежде всего сложи свою гордость!“

Судьба Ивана въ романѣ не рѣшена: воскресъ ли онъ для новой жизни, или окончательно погибъ душою, а можетъ быть и тѣломъ, какъ предсказывалъ самъ.

Въ молодомъ Ставрогинѣ подобная борьба вѣры и невѣрія отразилась въ его нравственной жизни. Подобно Карамазову, онъ одно время также колебался между „безднами вѣры и невѣрія“. Онъ вдохнулъ въ атеиста Шатова вѣру въ великое назначеніе русскаго народа — „богоносца“ — возвѣстити міру чистое ученіе Христа. „Атеистъ не можетъ быть русскимъ“, „неправославный не можетъ быть русскимъ“ — вотъ его прежнія мысли. „Если бы ему доказали математически, что истина въ Христе, — онъ бы согласился лучше остаться со Христомъ, чѣмъ съ истиной“. И мысли эти были еще исключительнѣе, еще самовластнѣе. Но чрезъ два года эта вспышка угасла. Сѣмя не дало ростковъ. Отрицаніе овладѣваетъ его душою, медленнымъ ядомъ вливается оно въ нее.

Отрицаніе не порождаетъ въ немъ такого бунта противъ Бога, такой борьбы, какъ въ Карамазовѣ. Нѣтъ, оно стало для него предметомъ холоднаго знанія, какъ математическая формула! Онъ не знаетъ, зачѣмъ онъ родился на свѣтъ Божій, и для чего существуетъ. Отрицаніе убило въ немъ все: высушило его душу и обратило ее въ совершенную пустыню. Это не живой человѣкъ, любящій и ненавидящій, а какой-то холящій трупъ. Онъ ко всему относится безучастно и не знаетъ ни радости, ни горя, ни злобы, ни вражды, ни любви. „Изъ меня вылилось одно отрицаніе, говоритъ онъ, но и то безъ всякой силы...“ Чтѣ любить такому человѣку, чтѣ ненавидѣть, чего добиваться? Зачѣмъ, наконецъ, жить? Ради заботы о ближнихъ, ради водворенія счастья на землѣ? но, не зная цѣли своего собственнаго существованія, стоитъ ли заботиться о томъ, чтобы также безцѣльно и бессмысленно существовали другіе?

Онъ не способенъ былъ на мѣсто сброшенныхъ кумировъ воздвигать новые. Когда-то Ставрогинъ принималъ участіе

въ дѣлахъ революціоннаго комитета, но теперь „смотреть даже на отрицающихъ со злобою отъ зависти къ ихъ надеждамъ. „Я не могъ быть ихъ товарищемъ; говорить онъ, ибо не раздѣлялъ ничего“. Во мнѣ все мелко и вяло... Я не могу повѣрить идеѣ“¹⁾. И вотъ онъ живетъ изо дня въ день, не ища даже исхода. Единственное чувство, которое не замерло въ немъ, это чувство тоски — гнетущей, мучительной, ужасной.

„Дѣли вѣтъ передо мною,
Сердце пусто, празденъ умъ,
И томить меня тоскою
Однозвучный жизни шумъ“, —

могъ бы сказать Ставрогинъ съ поэтомъ. Чтобы избавиться отъ этой невыносимой муки, ему остается одно — искать развлечения, чтобы чѣмъ-нибудь заглушить гнетущее чувство.

Но вмѣстѣ съ полнѣйшимъ равнодушіемъ къ запросамъ разума, онъ ощущаетъ безразличіе и въ вопросахъ сердца и нравственности. „Я могу пожелать сдѣлать доброе, говорить онъ, и ощущаю удовольствіе, рядомъ желаю злого, и все также чувствую удовольствіе. Но и то и другое чувство попрежнему слишкомъ мелко. Я пробовалъ большой развратъ, но не люблю разврата“²⁾. И вотъ онъ сегодня сносить тяжкое публичное оскорбленіе, завтра безъ нужды играетъ на дуэли жизнью, послѣзавтра губить встрѣтившуюся ему дѣвушку, которую вовсе не любить.

Въ обоихъ полюсахъ — добра и зла, находить онъ совпаденіе красоты, одинаковость наслажденія. То онъ принадлежитъ къ развратному секретному обществу, которому бы могъ позавидовать маркизь Де-Садъ. То, знатный и богатъ, красавецъ и аристократъ, Ставрогинъ женится на нищей — малоумной хромоножкѣ, ради вызова здравому смыслу, изъ страсти къ мучительству, къ угрызениямъ совѣсти, изъ нервнаго надрыва. Изъ того же нравственнаго сладострастія ради сильного ощущенія, — онъ въ клубѣ хватаетъ за носъ и ведетъ по комнатѣ почтеннаго человѣка, ничего ему не сдѣлавшаго, — прикусываетъ ухо губернатору. Но подобными нелѣпными и безцѣльными забавами не заглушить гнетущей тоски, не наполнить духовной пустоты, и вотъ, въ одну изъ минутъ, когда тоска сказалась съ особой силой, Ставрогинъ кончаетъ съ собою.

1) „Вѣсы“, т. II, стр. 648 (изд. Маркса).

2) „Вѣсы“, т. II, стр. 648.

Нѣкоторое видоизмѣненіе типа Карамазова и Ставрогина представляетъ Кирилловъ. У Карамазова мученія происходятъ отъ борьбы съ авторитетомъ вѣры и совѣсти, у Ставрогина — отъ борьбы съ внутренней пустотой, у Кириллова — съ самимъ собою, за осуществленіе своей идеи. А идея его состоитъ въ томъ, чтобы самоубійствомъ доказать свое своеволие и отрицаніе Бога. Въ этомъ типѣ полусумасшедшаго философа проявляется та же гордость, тотъ же бунтъ противъ Бога, что и у Карамазова, но только съ другой стороны. Кирилловъ выступаетъ въ романѣ съ уже созрѣвшею психическою болѣзнію, съ вполне выработанною философскою системою, которая, при всей своей нелѣпости, есть результатъ страшнаго напряженія болѣзненной мысли. Авторъ не объясняетъ, подъ какимъ вліяніемъ образовалась такая странная натура. Подобно Карамазову Кирилловъ думаетъ, что съ уничтоженіемъ идеи о Богѣ, самъ человѣкъ становится богомъ. „Если Богъ есть, разсуждаетъ онъ, то вся воля Его, и изъ воли Его я не могу выйти. Если нѣтъ, то вся воля моя, и я обязанъ заявить своеволие. Я обязанъ себя застрѣлить только ради того, чтобы заявить мое своеволие. Атрибутъ божества моего — своеволие“. „Бога нѣтъ, но люди выдумали Бога изъ страха смерти. Поэтому, кто побѣдитъ въ себѣ страхъ смерти, тотъ можетъ сдѣлать, что Бога не будетъ и ничего не будетъ. Но никто еще ни разу этого не сдѣлалъ. Самоубійцы были миллионы, но все со страхомъ и не для того, чтобы страхъ убить. Кто убьетъ себя, чтобы страхъ убить, тотъ сейчасъ богъ станетъ“. Вотъ сущность теоріи Кириллова. Она вяжется у Кириллова съ разными другими вещами, и между прочимъ съ мыслью о служеніи человѣчеству. „Онъ вѣруеть, что убивъ себя докажетъ міру ложь бытія Божія и укажетъ человѣчеству новые пути. Въ этомъ онъ полагаетъ свою миссію. Политическія, социальныя идеи его не интересуютъ. Подобно Карамазову и другимъ „человѣко-богамъ“, привилегію бунтовать онъ оставляетъ только за собою, потому что презираетъ другихъ людей и считаетъ ихъ бессильными для бунта. Поэтому онъ желаетъ страдать, со своею гордостью и своеволиемъ, одинъ, уединясь отъ людей. Онъ умираетъ, посылая всѣмъ вызовъ и презрѣніе. „Не боюсь, говоритъ онъ, мыслей высокоумѣнныхъ рабовъ“. И Кирилловъ довелъ до конца, осуществилъ свою, идею, но только ни свободнымъ, ни богомъ не сталъ. Потребность вѣры и голосъ совѣсти, „Богъ и правда Его — борятся въ немъ съ его гордостью и отрицаніемъ“. И эта борьба въ немъ еще ожесточеннѣе, чѣмъ въ Карамазовѣ, ибо Кирилловъ — натура

цѣльная и послѣдовательная. „Богъ необходимъ, думаетъ онъ, а потому долженъ быть. Но я знаю, что Его нѣтъ и не можетъ быть“. Человѣку съ такими двумя мыслями нельзя оставаться въ живыхъ. „Быль одинъ день, говоритъ онъ, и посреди земли стояли три креста. Одинъ на крестѣ до того вѣроваль, что сказалъ другому: сегодня будешь со мною въ рай“. Этотъ Человѣкъ былъ высшій на всей землѣ и составлялъ все, для чего ей жить. Если же законы природы не пожалѣли и Его, и заставили жить и умереть за ложь, то для чего жить?“¹⁾. И Кирилловъ убиваетъ себя, но не можетъ вполне овладѣть собою и побороть страхъ. Вотъ почему въ предсмертномъ письмѣ своемъ онъ и хочетъ изругать всѣхъ, изругать весь существующій порядокъ вещей, основанный на авторитетѣ, и умираетъ, въ концѣ концовъ, не для того, чтобы страхъ убить, а на зло всѣмъ: „хочу, говорить, изругать всѣхъ“.

Изъ подобной же гордости родилось и выросло преступленіе Раскольниковъ, изъ подобной же борьбы внутренней возникло и его наказаніе. Раскольниковъ былъ очень гордъ, и даже инымъ товарищамъ его казалось, что онъ смотрѣлъ на нихъ на всѣхъ какъ на дѣтей, свысока. Старуха-процентщица для него была не человѣкъ, а зловредное насѣкомое. Изъ этой гордости выработалась и его теорія, что высшіе по своему развитію и уму люди, каковъ напр. онъ, имѣютъ право разрѣшить своей совѣсти перешагнуть черезъ иныя препятствія, если исполненіе его идеи того потребуетъ. И вотъ онъ осуществилъ на дѣлѣ то, что разъ позволилъ себѣ въ мысли. Но это рѣшеніе далось ему не безъ борьбы, — ужасно тяжелой. Почти въ горячкѣ, въ бреду, онъ ясно сознаетъ ужасъ того, что ему предстоитъ; собравъ послѣднія силы, онъ отрывается отъ всего имъ задуманнаго, и почти счастливъ. Но вотъ одинъ ничтожный толчокъ къ преступленію, и онъ уже ни о чемъ болѣе не можетъ разсуждать, и преступленіе для него рѣшается окончательно. Это насиліе надъ своєю нравственною природою причиняетъ ему больше мученій, чѣмъ самое убійство. „Развѣ я старушонку убилъ, говоритъ онъ, я себя убилъ, а не старушонку“. Въ этомъ заключается смыслъ романа и приговоръ надъ Раскольниковымъ. „Что вы, что вы надъ собою сдѣлали!“ восклицаетъ надъ нимъ въ отчаяніи Соня, выражая приговоръ автора.

¹⁾ „Вѣсы“, т. II, стр. 596.

Въ представленныхъ нами типахъ, въ натурахъ съ сильнымъ умомъ, съ сердцемъ, способнымъ „горнихъ искати“, борьба вѣры съ невѣріемъ ведетъ, какъ мы видимъ, къ внутреннему страданію. Богъ и правда Его борять и временами одолеваютъ ихъ сердце. Однихъ изъ нихъ эта борьба приводитъ къ страшнымъ катастрофамъ: они гибнутъ сами и губятъ подчинившихся ихъ вліянію, „мстя себѣ и всѣмъ за то, что иногда невольнo служатъ тому, во что не вѣрятъ“. Другіе же изъ нихъ спасаются и возстаютъ „во свѣтъ правды“.

Не то мы видимъ въ натурахъ мелкихъ и низменныхъ, посредственнаго ума, но великой гордости, когда они вступаютъ на путь отрицанія. Они быстро схватываютъ, главнымъ образомъ, тѣ стороны отрицательной идеи, которая льстятъ ихъ гордости и распущеннымъ инстинктамъ. Ихъ умственный кругозоръ слишкомъ ограниченъ, чтобы созерцать одновременно „бездны вѣры и невѣрія“, ихъ нравственное чувство слишкомъ тупо, чтобы „Богъ и правда Его“ могли одолевать ихъ. Поэтому въ ихъ душѣ мы видимъ не „мрачныя бездны, прорываемыя по временамъ лучами божественной правды“. Нѣтъ, это скорѣе — сухая, мертвая пустыня. „Пусто и сухо у нихъ на душѣ“, говоритъ Алеша. Ихъ всего болѣе прельщаетъ практическая сторона девиза: „все позволено“, и отсюда они извлекаютъ для себя все, что могутъ.

Съ вопросомъ о Богѣ и безсмертіи они считаютъ все давно порѣшеннымъ и вполне удовлетворяются клодъ-бернардовскими теоріями о „нервахъ съ хвостиками“ и различныхъ „дрожаніяхъ ихъ“ и стараются обдѣлывать свои дѣла, мечтая со слюною сладострастія на губахъ о собственныхъ домахъ, выгодномъ изданіи газетъ, женитьбѣ на богатомъ приданомъ, какъ семинаристъ Ракитинъ; или, мечтая о переустройствѣ мірового порядка, продолжаютъ оставаться скаредными деспотами въ семьѣ и жадными ростовщиками, какъ чиновникъ Липутинъ.

Принципъ „все дозволено“ вполне раскрывается въ идеяхъ анархиста-главаря Петра Верховенскаго. Въ его планахъ обнаруживается гордость въ сатанински-чудовищныхъ размѣрахъ. Матеріальное переустройство міра не составляетъ для него конечной цѣли. Въ существующемъ строѣ общества онъ видитъ другого рода неравенство, котораго онъ не въ состояніи выносить, противъ котораго сосредоточена вся его ненависть, и — не его только, но и многихъ недовольныхъ настоящимъ порядкомъ вещей. Это — неравенство духовное, которое дается обладаніемъ высшими способностями, высокимъ уровнемъ науки,

образованности и таланта. „Я за шигалевщину, говорить онъ; Шигалевъ — гениальный человекъ, у него хорошо въ тетради. Всѣ рабы и въ рабствѣ равны. Въ крайнихъ случаяхъ клевета и убійство, а главное — равенство. Первымъ дѣломъ у него понижается уровень образованія, наукъ и талантовъ. Высокій уровень наукъ и талантовъ доступенъ только высшимъ способностямъ. Не надо высшихъ способностей!... Цицерону отрѣзывается языкъ, Копернику выкалываютъ глаза, Шекспиръ побивается камнями. Вотъ — шигалевщина“.

Итакъ, вотъ что можетъ только насытить распутное самолюбіе Петра Верховенскаго: „Цицерону отрѣзать языкъ, Шекспира побить камнями“. Мысль его доходитъ до сатурналии, до бѣшенства. „Не надо образованія, кричитъ онъ, довольно науки. Жажда образованія есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейство или любовь — вотъ уже и желаніе собственности. Мы уморимъ желаніе: мы пустимъ пьянство, сплетни, доносы; мы пустимъ неслыханный развратъ, мы всякаго генія потушимъ въ младенчествѣ. Все къ одному знаменателю — полное равенство“.

Это очень похоже на бредъ сумасшедшаго, но Петръ Степановичъ наблюдаетъ нѣкоторыя данныя, онъ чувствуетъ, что въ воздухѣ носится нѣчто чадное, какой-то безпорядокъ умовъ. Онъ находитъ, что время близится и что почва достаточно подготовлена. „Учитель, говорить онъ, смѣющийся съ дѣтьми надъ ихъ Богомъ и надъ ихъ колыбелью, — уже нашъ. Народъ пьянъ, матери пьяны, дѣти пьяны, церкви пусты“. О, дайте возрасти потомству! — восклицаетъ онъ¹⁾.

Такимъ образомъ, онъ хорошо понимаетъ, что ослабленіе религиозно-нравственныхъ основъ, развращеніе простого народа, этой силы на которой видится все матеріальное и духовное благосостояніе нашего отечества, вотъ одно изъ лучшихъ средствъ для подготовленія „шигалевщины“.

Таковъ главный типъ этихъ практическихъ атеистовъ. Всѣ остальные представляютъ покорныхъ адептовъ ученія Шигалевыхъ и Верховенскихъ, тупо упершихся на атеизмъ и анархію и гордыхъ своими quasi-передовыми идеями. Всѣ они давно своимъ воспитаніемъ и жизнью оторваны отъ своего народа и православной церкви и не имѣютъ съ ними никакой внутренней связи, развѣ только, ради своихъ цѣлей, ведутъ знакомство съ каторжниками и ворами, въ родѣ Федыки, подкупленнаго анархистомъ Верховенскимъ для убійствъ и поджоговъ.

¹⁾ „Вѣск“, ч. II, стр. 407.

Всѣ они сохранили въ себѣ лишь одну черту русскаго народнаго характера — потребность дерзости, отрицанія, разрушенія. Одинъ пускаетъ мышъ въ кѣту образа, другой надругается надъ самыми святыми чувствами народа. Отрицая, разрушая, дерзая, убивая невинныхъ людей, они не чувствуютъ грѣха, они гордятся имъ. Они вѣшаютъ, стрѣляютъ, окунаются въ омутъ разврата и подлости, совершаютъ ужасныя преступленія, словомъ, такъ или иначе, одолѣваемые вселившимися въ нихъ бѣсами — невѣрія и отрицанія, бросаются со скалы въ бездну и погибаютъ.

„Хоть убей, слѣда не видно,
Сбылись мы; что дѣлать намъ?“ —

ставитъ Достоевскій эпиграфомъ своего романа „Бѣсы“. —

Отдѣляясь отъ народа, интеллигентные русскіе люди естственно потеряли и вѣру въ Бога; безпокойные изъ нихъ стали атеистами, вялые и спокойные — индифферентными, порочные крайними сладострастниками и сластолюбцами, — учить Достоевскій.

Типъ такого индифферентнаго и вялаго религіознаго вольнодумца, „стараго безстыдника“, какъ выражается авторъ, мы видимъ въ изображеніи либерала сороковыхъ годовъ — Степана Трофимовича Верховенскаго. Степанъ Трофимовичъ стоитъ въ сторонѣ отъ начавшихся кругомъ его „бѣснованій“, но есть нѣкоторая внутренняя связь между безтолковостью и безпринципностью этого смѣшнаго старика, воплотившаго въ себѣ отрицательную сторону либерализма сороковыхъ годовъ, и сатурналіями — умственными и нравственными — молодого поколѣнія. Прежде всего, Степанъ Трофимовичъ, какъ и молодые герои отрицательнаго направленія, не имѣетъ ни малѣйшей связи съ народомъ и его вѣрой. Мало того, онъ съ презрѣніемъ и насмѣшкой относится къ русскому народу, его исторіи и его вѣрѣ. Нерѣдко, за виномъ, онъ любилъ обмѣняться со своими молодыми друзьями „веселенькими“ мыслями о Россіи и русскомъ духѣ, о Богѣ вообще и о „русскомъ Богѣ въ особенностѣ“. Евангелія онъ не читалъ тридцать лѣтъ и припоминаетъ изъ него кое-что лишь по Ренановой „Жизнь Иисуса“. Въ разговорахъ своихъ онъ проповѣдуетъ, что „русская деревня, за всю тысячу лѣтъ, дала намъ лишь одного камаринскаго“. Онъ готовъ всѣхъ русскихъ мужиковъ отдать въ обмѣнъ за одну французскую актрису Рашель. Про русскаго Бога онъ говоритъ не иначе, какъ съ ироніей. Бога же признаетъ лишь въ какомъ-то гегеліанскомъ смыслѣ, какъ

„Существо, себя лишь во мнѣ сознающее“. „Я, говорить онъ, не христіанинъ, а скорѣе древній язычникъ, какъ великій Гёте или древній грекъ“¹⁾. Какъ и большинство молодыхъ отрицателей, онъ былъ также „человѣкомъ полунаучи, которая хуже мора и войны“. Въ наукѣ Степанъ Трофимовичъ „сдѣлалъ не такъ много, и, кажется, совсѣмъ ничего“, говоритъ авторъ. Этотъ либераль сознавалъ, что между нимъ и новыми людьми существуетъ нѣкоторая связь. Онъ только обижается, что молодые не признаютъ его гражданскихъ заслугъ и питаютъ къ нимъ оскорбленное и уязвленное чувство, но въ душѣ любитъ ихъ ими, всячески заискиваетъ и готовъ броситься съ распростертыми объятіями и прикнуться къ новому движенію, вздумай молодежь поманить его. Отличается онъ отъ молодежи сильно развитымъ эстетическимъ чувствомъ, экспансивностью и слезливымъ сентиментализмомъ. Характерно въ немъ также — совершенное отсутствіе инициативы и способности къ труду. Онъ весь вѣкъ не стѣняется жить на чужихъ хлѣбахъ, проматываетъ имѣніе сына и во всю жизнь успѣваетъ составить только начало одного глубочайшаго изслѣдованія — „о причинахъ необычайнаго нравственнаго благородства какихъ-то рыцарей въ какую-то эпоху“ и прочее нѣсколько лекцій объ аравитянахъ.

Потрясающіе моменты жизни сильно дѣйствуютъ на подобныхъ людей, и они начинаютъ тогда говорить и дѣйствовать вразрѣзъ убѣжденіямъ всей своей жизни. Такъ было и со Степаномъ Трофимовичемъ въ послѣдніе дни его жизни. „Въ самомъ ли дѣлѣ увѣровалъ Степанъ Трофимовичъ, рассказываетъ авторъ, или величественная церемонія таинства (причащенія) потрясла его и подѣйствовала на художественную восприимчивость его натуры, но онъ твердо и съ большимъ чувствомъ произнесъ нѣсколько словъ вразрѣзъ многимъ изъ своихъ прежнихъ убѣжденій о Богѣ и безсмертіи“, и умеръ добрымъ христіаниномъ, раскаявшись въ своихъ прежнихъ заблужденіяхъ²⁾.

Другой представитель стараго поколѣнія вольнодумцевъ, подготовившихъ и возраставшихъ молодое поколѣніе отрицателей, — это Фёдоръ Павловичъ Карамазовъ. Приживальщикъ и тунеядецъ, подобно Степану Трофимовичу, онъ возвращенъ крѣпостнымъ правомъ, и съ точки зрѣнія крѣ-

1) „Бѣсы“, ч. I, стр. 37.

2) „Бѣсы“, ч. II, стр. 631.

постника ненавидитъ и презираетъ русскій народъ. „Россия, говоритъ онъ, — свинство“, „русская земля крѣпка березой“, „какъ я ненавижу Россію“, вотъ что мы отъ него слышимъ. Забитый и униженный жизнью шута и приживальщика, онъ никого не любитъ, бросаетъ на чужія руки своихъ дѣтей и видитъ счастье только въ томъ, чтобы наживъ капиталъ, дать полную волю своему чудовищному сладострастію. Онъ мечтаетъ и жаждетъ, какъ можно дольше прожить, и все для того, чтобы какъ можно дольше развратничать. Въ развратѣ онъ доходитъ до ужаснаго кощунства и издѣвательства надъ религиозными чувствами своей жены. Онъ циниченъ до пошлости, до отвратительности. Понятно, что такому человѣку некогда было и думать о Богѣ и душѣ. Богъ мѣшаетъ ему предаваться своимъ непотребствамъ угрозою воздаянія, и онъ желалъ бы, чтобы Его не было. Его сильно утѣшаетъ размышленіе, что въ аду не можетъ быть желѣзныхъ крючьевъ. Поэтому онъ ужасно серьезно добивается отъ своего ученаго сына узнать, есть Богъ, или нѣтъ? и есть ли безсмертіе, хоть самое маленькое? И успокоивается на томъ, что нѣтъ. „И что бъ я сдѣлалъ, — восклицаетъ онъ, — съ тѣми, кто первый выдумалъ Бога?“ Онъ желалъ бы „всю мистику“, то-есть православную вѣру, монастыри и проч. „разомъ со всей русской земли упразднить“. И отмѣняетъ свое рѣшеніе только изъ страха, чтобы и его самага не упразднили вмѣстѣ съ монастырями.

Но, въ глубинѣ души, онъ сознаетъ, что у него и ему подобныхъ невѣріе происходитъ отъ безпутной жизни, а не отъ какихъ-нибудь разумныхъ причинъ. „Мы, говоритъ онъ, отъ легкомыслія лишь невѣруемъ, потому что намъ некогда: во-первыхъ, дѣла одолѣли, а во-вторыхъ, времени Богъ мало далъ, всего во дню двадцать четыре часа, такъ что некогда выспаться, не только покаяться“. Но мысли о Богѣ и безсмертіи все-таки очень его смущаютъ. „Господи, философствуетъ онъ, подумаешь только о томъ, сколько отдалъ чловѣкъ вѣры, сколько силъ даромъ на эту мечту, и это сколько уже тысячъ лѣтъ! Кто же это такъ смѣется надъ чловѣкомъ?“

Рисуетъ намъ въ своихъ произведеніяхъ Достоевскій и болѣе общіе типы обыкновенныхъ людей свѣтскаго общества, которое онъ такъ обличалъ за поверхностное отношеніе къ дѣламъ вѣры. Таковъ уже указанный нами г. Міусовъ. Въ лицѣ г-жи Хохлаковой-матери мы видимъ одну изъ многихъ свѣтскихъ дамъ, вѣрующихъ поверхностно, безъ

раздумья, — подь вліяніемъ аффекта, чуда. Всѣ вѣрятъ, и она вѣритъ. Начинаютъ всѣ смѣяться надъ вѣрой, и она готова смѣяться и думать, что „послѣ смерти лишь вырастетъ лопухъ на ея могилѣ“. Ея дочь быстро поправляется послѣ посѣщенія старца, и она снѣшитъ съ благодарностію облобызать его руку... Всюду рассказываетъ о чудѣ. Когда умираетъ старецъ, она посылаетъ къ нему настражу друзей, чтобы скорѣй возвѣстили ей о чудесахъ отъ его тѣла, которыхъ она непремѣнно ждетъ; но чуда не совершается, и она первая топчетъ покойника въ грязь, жалуется, что онъ ее обманулъ. Она говоритъ, что уже проучена насчетъ чудесъ — объявляетъ себя „реалисткой“, громитъ предчувствія и ретроградныя поползновенія на чудеса, во всемъ видитъ только „математику и естественныя науки“.

Чтобы избавиться русскому интеллигентному человѣку отъ тѣхъ нравственныхъ мязмовъ, которые носятся въ воздухѣ, отъ тѣхъ „бѣсовъ“, которые вселяются въ отбившихся отъ своей церкви и народа, нашъ писатель, какъ мы говорили, предлагаетъ обратиться къ вѣрѣ своего народа, приобрести эту вѣру трудомъ надъ собою, дѣятельною любовію, страданіемъ, смиреніемъ.

Къ этому обращенію стремится, этого исхода ищетъ Шатовъ (въ „Бѣсахъ“) и другіе, разочаровавшіеся въ прелестяхъ отрицанія и анархіи. Сознаніе въ необходимости такого исхода Шатовъ выстрадалъ, испытавъ предварительно всѣ увлеченія новыми идеями, на „которыя пошли всѣ восторги его надеждъ и всѣ слезы его ненависти“. Въ него запало обрonnenное Ставрогинымъ слово о „народѣ-богоносцѣ“, оно сохранилось въ немъ, возросло и принесло плодъ. И онъ „оторвался отъ того, къ чему съ кровью приросъ съ дѣтства“.

Въ его горячія изліянія авторъ влагаетъ свои мысли о „народѣ-богоносцѣ“, о святой истинѣ православія. Всѣ эти идеи готовы привести его къ твердой и убѣжденной вѣрѣ и подвигамъ любви, но когда застаётъ его рассказъ, онъ еще не въ силахъ вполне отрѣшиться отъ того, къ чему „съ дѣтства приросъ съ кровью“. — „Я... я, лепечетъ онъ, буду вѣрять въ Бога“. Жизнь до такой степени изломала его, что онъ сталъ неспособенъ ни къ какой дѣятельности. Камень придавилъ его, по выраженію автора, и вся послѣдующая жизнь его должна проходить въ корчахъ подъ этимъ камнемъ. Онъ застрялъ на распутьи жизни въ мучительной борьбѣ съ безхарактерностію и безволіемъ, отличающимъ русскихъ людей этого типа. Для полнаго воскресенія и обно-

вленія ему недостаетъ труда и страданій. Авторъ пресѣкаетъ его жизнь, быть можетъ, на преддворіи къ этому новому и обновленному существованію, и закрываетъ надъ нимъ завѣсъ.

Великое и благотворное дѣйствіе труда и страданій Достоевскій изображаетъ предъ нами въ типахъ Раскольниковъ и Димитрія Карамазова.

Мы знаемъ, что среди ужасовъ „Мертваго Дома“ нашъ писатель впервые сознательно повстрѣчался съ правдой народнаго чувства, и худшіе люди простого народа возвратили ему то, что у него отняли лучшіе люди интеллигенціи — вѣру въ Бога и сознаніе своей грѣховности. Подобное же возрожденіе души онъ изображаетъ и въ судьбѣ героя „Преступленія и наказанія“. Ни тяжелыя угрызенія совѣсти, ни кара закона не могли вполнѣ открыть глазъ Раскольниковъ на весь ужасъ его преступленія. Только трудъ и страданія въ единеніи съ простыми и вѣрующими людьми сломили его гордость и произвели въ немъ великій переворотъ, послѣ котораго онъ вѣроятно обновится и станетъ живою, теплою человѣческой душою.

Димитрій Карамазовъ — типичный представитель широкой русской натуры во всемъ безудержѣ ея буйнаго размаха. Это смѣсь самыхъ разнообразныхъ качествъ и проявленій духа. Среди разгула, среди всѣхъ буйныхъ и нелѣпыхъ выходокъ, онъ какъ перлъ хранитъ воспоминаніе о своемъ единственномъ благородномъ и великодушномъ поступкѣ, и это воспоминаніе оживляетъ его сознаніемъ, что и въ немъ есть образъ Божій, поддерживаетъ въ немъ вѣру въ Бога и совѣсть. Онъ сохраняетъ въ себѣ и симпатичное свойство русскаго человѣка на самой низкой ступени паденія — сознавать свою вину, сознавать, что онъ — жалкій безпутникъ, но что есть правда Божія, вѣчна и святая. И онъ жаждетъ этой правды и вѣритъ, что въ немъ есть искра Божія. Но для того, чтобы просіялъ въ немъ образъ Божій, — ему надо было очистить себя трудомъ и страданіемъ. И вотъ, когда ему, невинному, угрожаетъ жестокая кара закона, въ немъ со всей силою обнаруживается потребность вѣры и любви, которой не могутъ въ немъ искоренить никакія безбожныя рѣчи Ракитина о дрожаніи нервовъ и химіи. Ибо „каторжнику, говоритъ онъ, безъ Бога быть невозможно, невозможно же даже, чѣмъ не каторжному“. Отсюда у него пробуждается и стремленіе очистить себя страданіемъ „за всѣхъ и за вся“. Ему приснилось, во

время его ареста плачущее дитя, и вотъ онъ рѣшаетъ, что долженъ пострадать и за это дитя. „Зачѣмъ кричить дитѣ?“ спрашиваетъ онъ. „Отчего бѣдно дитѣ?“ За дитѣ и пойду, потому что всѣ и за всѣхъ виноваты... потому что надобно же кому-нибудь и за всѣхъ пойти“.

Эта увѣренность въ смыслъ и цѣли своихъ страданій примирять его со своей печальной долей и наполнять его душу бодримъ и жизнелюбивымъ чувствомъ. „Воскресъ, говоритъ онъ, во мнѣ новый человѣкъ“. Былъ заключенъ во мнѣ, но никогда бы не явился, если-бъ не этотъ громъ!... Мы будемъ въ цѣпяхъ, говоритъ онъ, но и въ великомъ горѣ вновь воскреснемъ въ радость, „безъ которой человѣку жить невозможно!“¹⁾

Очерченные нами идеалы и типы *Θ. М.* далеко не всѣхъ удовлетворяютъ, и далеко не всѣ соглашаются съ ними. Такъ религиозные русскіе люди²⁾ ему справедливо возражаютъ, что его розовыя мечты о наступленіи царства Божія на землѣ не вполне совпадаютъ съ ученіемъ Христа, что Господь ничего намъ не возвѣстилъ о наступленіи всеобщей гармоніи на землѣ, мира и счастья среди людей. Напротивъ, Онъ училъ объ „оскуднѣніи вѣры и любви“ въ послѣднія времена (Мѣ. XXIV, 12—15). Въмѣсто всеобщаго мира и „объединенія всего человѣчества новымъ всемірнымъ братскимъ союзомъ“, начало котораго Достоевскій видитъ въ „духѣ великаго народа русскаго“, — предречено Христомъ: возстаніе народа на народъ и царства на царство... „глады, моры и землетрясенія по мѣстамъ“. (Мѣ. XXIV, 4—8). Въмѣсто ожидаемаго нашимъ авторомъ „великолѣпнаго единенія людей“ того, времени, когда люди „будутъ находить себѣ радость на землѣ лишь въ подвигахъ милосердія и любви“, предречается въ послѣднія времена „охлажденіе во многихъ любви, по причинѣ умноженія беззаконій“. (Мѣ. XXIV, 12—15). И только послѣ всѣхъ этихъ ужасовъ братоубійственныхъ войнъ, послѣ „тяжкихъ временъ послѣднихъ“, когда люди будутъ самолюбивы и исполнены всякихъ пороковъ (2 Тим. 3,1), явится „знаменіе Сына Человѣческаго, грядущаго на облакахъ“ (Мѣ. XXIV, 29—30), а не послѣ того „золотого вѣка“, который обѣщаетъ Достоевскій. — Вотъ что мы должны ожидать въ по-

1) „Бр. Карамаз.“, ч. II, 700.

2) Леонтьевъ, Новые христіане.

слѣдніе дни, согласно ученію Христа и апостоловъ! Пѣка не будетъ окончательно связанъ и повергнутъ въ бездну „зміи великій, зміи древній, лстящій всю вселенную“ (Апок. гл. XX, 3), что произойдетъ при второмъ и страшномъ пришествіи Господнемъ, — вселенная не будетъ свободна отъ лести и коварства этого страшнаго змія. Онъ и нынѣ дѣйствуетъ въ „сынахъ противленія“ (2 Сол. 2—7) и будетъ дѣйствовать до конца міра, и закончитъ свое дѣйствіе великой борьбой съ царствомъ Христовымъ чрезъ „человѣка беззаконія, сына погибели“ — антихриста, котораго Господь убьетъ „духомъ устъ Своихъ и истребитъ явленіемъ прішествия Своего“ (2 Сол. 2, 8).

Не обѣщая полного возстановленія Царства правды и добра въ этомъ мірѣ, въ его настоящемъ состояніи, ни въ смыслѣ недоступнаго злу очищенія человѣческаго сердца, какъ мечтаетъ Ф. Мих. Достоевскій, ни въ смыслѣ идеальнаго совершенства общественнаго строя, какъ гадаютъ нѣкоторые представители западной науки, Слово Божіе тѣмъ не менѣе вселяетъ въ насъ упованіе, что истинныя чада Божіи, которыя устоятъ въ борьбѣ съ зломъ, не перестанутъ быть на землѣ и истинной церкви Христовой не одолѣютъ и врата адавы. Только полная побѣда добра надъ зломъ и въ каждомъ истинномъ чадѣ Божіемъ и во всемъ сонмѣ „избранныхъ“ наступитъ лишь въ царствѣ славы, котораго устоявшіе въ борьбѣ съ зломъ отчасти уже сподобляются послѣ своей смерти и которое въ полной своей силѣ для всѣхъ таковыхъ наступитъ послѣ втораго славнаго прішествия Господа и кончины міра. Поэтому-то къ этому именно царству славы всегда были и будутъ устремлены завѣтныя чаянія всѣхъ истинныхъ христіанъ, какъ объ этомъ съ ясностію недопускающе перетолкованій свидѣлствуютъ св. Апостолы: см. Посл. къ Римл. VIII, 17—25; Тит. 11, 13; Апок. 22, 21—22. Настоящая же жизнь всегда была и будетъ борьбой — воинствованіемъ съ духами злобы поднебесной и только претерпѣвый до конца спасется.

Итакъ мы должны пламенно желать наступленія и торжества царства правды, мира и радости о Духѣ Святомъ, съ надеждою стремиться къ нему, итти по пути къ нему, восходя отъ силы въ силу въ борьбѣ съ зломъ; но утѣшать себя полной побѣдой надъ зломъ на этой не обновленной смертію землѣ мы не имѣемъ достаточныхъ догматическихъ основаній и слишкомъ „розовый оттѣнокъ, вносимый Достоевскимъ въ свои гаданія о будущемъ Христовой церкви и русскаго

народа — мечта и фантазія. Къ чести Ѳ. Михайловича нужно впрочемъ сказать, что и самъ онъ такъ именно смотрѣлъ иногда на свои чаянія „золотого вѣка“; онъ говоритъ лишь, что въ этой фантазіи „несравненно меньше фантастическаго, чѣмъ въ европейскомъ рѣшеніи вопроса объ устроеніи земнаго счастья людей“ (Правосл. идеи стр. 104).

Что же касается упрековъ въ томъ, что Достоевскій будто бы, считаетъ Христа, помимо церкви, доступнымъ каждому, то этому противорѣчатъ общій характеръ воззрѣній Ѳед. Мих. на великое значеніе православной Вѣры и Церкви. Мы знаемъ, что онъ чистый образъ Христа считаетъ сохранившимся только въ православіи, — мы знаемъ, что онъ именно въ православной Церкви, въ ея догматахъ и обрядахъ, въ ея монашескихъ уставахъ и житіи, — видѣлъ единственную школу, воспитавшую народъ-богоносца. Въ обращеніи къ православной Церкви, даже къ урокамъ Четыи Миней, — видѣлъ онъ спасеніе русскаго интеллигентнаго человѣка. Мало того, отъ Церкви и въ Церкви только онъ ожидалъ и осуществленія будущей міровой гармоніи, царства Божія на землѣ.

Точно такъ же былъ бы несправедливъ и упрекъ ему въ отвлеченности его призывовъ любить какое-то собирательное человечество. Напротивъ, у Достоевскаго мы и находимъ призывъ именно къ ближайшему дѣлу, къ дѣятельной любви и помощи именно ближнему ближайшему, котораго слезы мы видимъ, стоны и вздохи слышимъ, и прежде всего, именно, къ своему русскому народу. „Раздайте имъвнѣ, говоритъ онъ, собирайте, какъ Власъ. Заботьтесь о просвѣщеніи души бѣдняка, свѣтите ему, учите его“.

Еще болѣе несправедливы упреки, сыпавшіяся на Достоевскаго со стороны его либеральныхъ свѣтскихъ критиковъ, за его горячіе призывы обратиться ко св. Церкви и православному идеаламъ русскаго народа. Наши передовые западники еще Гоголя укоряли за то, что онъ „вѣруетъ въ какого-то Бога“¹⁾. То же повторилось и съ Достоевскимъ. Наши западники глубоко возмущаются, видя, что онъ нашелъ себѣ исходъ въ томъ, что имъ кажется „давно знакомыми элементами историческаго застоя“²⁾. Основную тему Достоевскаго считаютъ „старою темою, которую всегда развивали и развиваютъ всѣ обскуранты и ретрограды“, „старою пѣсней, которую тянули славянофилы и которую, по волѣ злой судьбы, запѣлъ подъ конецъ жизни и нашъ бессмертный Гоголь“.

1) „Бѣсы“, ч. I, стр. 36.

2) „Вѣстн. Евр.“ 1881 г. № 3.

Въ послѣднихъ произведеніяхъ Достоевскаго, особенно въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ видятъ оскудѣніе всепрощающей любви, проникавшей первыя произведенія автора. Въ его талантъ видятъ жестокость, которая будто бы заставляетъ его растягивать описанія мученій и страданій³⁾. „Братьевъ Карамазовыхъ называютъ“ какимъ-то средневѣковымъ душе-спасительнымъ чтеніемъ, о которомъ не хочется вѣрить, что это — современное произведение“. Критиковъ возмущаетъ, что міръ противопоставляется обители, какъ мракъ — свѣту, возмущаютъ его упреки наукѣ, „этой гордости ума человѣческаго“, что она разрушила все небесное и святое. Многие видѣли преувеличеніе и чуть ли не „манію преслѣдованія“ въ его изображеніи ужасовъ анархіи и социализма. Словомъ, трудно перечислить всѣ нападки, которымъ подвергались идеи и типы произведеній Теодора Михайловича.

Но не трудно видѣть, что всѣ эти нападки происходятъ изъ одного источника, изъ нежеланія подчиниться авторитету православной вѣры, изъ совершеннаго отчужденія отъ православной Церкви и народа, и такимъ образомъ, подтверждаютъ всего лучше справедливость упрека, который дѣлалъ покойный Ф. М. нашей интеллигенціи за это отчужденіе. Свѣтлый образъ писателя остается и всегда останется выше всѣхъ этихъ мелочныхъ придирокъ и нападокъ. Его гуманная, чуткая и отзывчивая къ страданіямъ всѣхъ униженныхъ и оскорбленныхъ, душа до конца сохранила свою отзывчивость ко всякому горю. Онъ не издѣвается „зловнамѣренно“ надъ страданіями своихъ Карамазовыхъ и Ставрогиныхъ, а самъ переживаетъ ихъ и указываетъ пути, какими правда Божія поборола ихъ, онъ указываетъ исходъ изъ этихъ страданій. „Смирись, гордый человѣкъ и прежде всего сломи свою гордость“!

Правда, въ своихъ произведеніяхъ онъ чаще изображаетъ нравственно больныхъ, чѣмъ здоровыхъ людей. Никакого-то безобразія онъ не отворачивался, никакой наготой не смущался, но можно ли назвать это „злбнымъ и пристрастнымъ“ обличеніемъ? Нѣтъ, если онъ и походилъ на кого, то развѣ на беззавѣтно преданную Богу сестру милосердія, не гнушающуюся никакой болѣзнью.

И вотъ этого-то человѣка, писавшаго кровью сердца, переживавшаго чужія муки, чтобы дать ихъ глубже почувствовать другимъ, называютъ „жестокимъ талантомъ“!

3) „Отеч. Зап.“ 1882 г., ст. Михайловскаго.

Возмущало его лишь тупое и самодовольное отрицание всѣхъ высшихъ идеаловъ челоувѣчества, во имя эгоизма, возмущали всѣ налетныя трихины и бѣсы, вселившіеся въ нашего дорогого и милого больного, въ нашу великую Россію. Онъ вѣрно предвозвѣщалъ и предчувствовалъ, къ чему приведуть симптомы ужасной болѣзни, и вѣрилъ въ исцѣленіе ея. Будущее оправдало его. Онъ выражалъ надежду, что бѣсы, по слову Божию, оставятъ больного, и больной, исцѣлившись, сядетъ у ногъ Христа. Но развѣ мы не замѣчаемъ въ наше время признаковъ выздоровленія больного? Церковная школа, бывшая столь ненавистною для нашихъ либераловъ-западниковъ, столь гонимая и заброшенная при Достоевскомъ, приобрѣла поддержку и покровительство Высочайшей Власти и симпатіи лучшихъ русскихъ людей. Образъ Христа, безсознательно носимый столько вѣковъ нашимъ народомъ, вводится въ сознаніе его, при помощи просвѣщенія. Въ интеллигентномъ обществѣ пробуждаются религиозные интересы, уваженіе къ православію вѣрѣ и Церкви. Какъ бы возрадовалось сердце покойнаго многострадательнаго писателя, если бы онъ жилъ съ нами! „Онъ все желалъ сложить къ стопамъ Спасителя, подчинить все Христу, какъ Единому Пастырю и Успокоителю всѣхъ страждущихъ и обремененныхъ“ ¹⁾, и глубоко увѣренный въ торжество святой истины православія, онъ только съ надеждою восклицалъ: буди, буди!

Священникъ Н. Побыдинскій ²⁾.

1) Проповѣдь въ полугодное поминованіе архіепископа Евсевія.

2) Настоящая статья есть публичное богословское чтеніе, предложенное въ залѣ Синодальнаго училища 1 декабря 1898 года.



ПРОТОІЕРЕЙ ГРИГОРІЙ ПЕТРОВИЧЪ СМІРНОВЪ-ПЛАТОНОВЪ.

Въ минувшемъ году русское православное общество понесло тяжелую утрату въ лицѣ скончавшагося протоіерея Григорія Петровича Смирнова-Платонова. Въ лицѣ почившаго сошелъ въ могилу незаурядный церковно-общественный дѣятель, отдавшій всю свою жизнь на служеніе общественному благу, — видный представитель богословской науки и литературы, сильная духомъ и полная нравственнаго величія и благородства личность, разливавшая вокругъ лучи нравственнаго вліянія. Съ именемъ почившаго соединяются важные моменты въ исторіи духовнаго просвѣщенія русскаго общества, и его многосторонняя дѣятельность должна занять не одну видную страницу въ лѣтописяхъ послѣдняго полустолѣтія. Въ печальный день его кончины такъ естественно посвятить незабвенной памяти почившаго нѣсколько словъ благодарнаго воспоминанія на страницахъ нашего молодого журнала, зарождавшаяся мысль о которомъ была съ живымъ сочувствіемъ привѣтствована почившимъ, въ свое время понесшимъ на себѣ трудное дѣло редакторства одного изъ лучшихъ духовныхъ журналовъ.

Протоіерей Григорій Петровичъ родился въ 1825 г. въ Москвѣ и своею жизнью и дѣятельностью принадлежитъ исключительно древней столицѣ. Въ драгоцѣнныхъ воспоминаніяхъ, оставленныхъ имъ о первой половинѣ своей жизни ¹⁾, сообщается имъ не мало весьма интересныхъ фактовъ о ходѣ его умственнаго и духовнаго развитія. Для него, по природѣ богатоодареннаго способностями, условія жизни вполне благопріятствовали всестороннему развитію его природныхъ талантовъ. Но, при всемъ томъ, онъ самъ всегда искалъ соотвѣтствующей своимъ духовнымъ наклонностямъ атмосферы, а этой атмосферой служили для него самостоятельныя книжныя занятія,

¹⁾ См. брошюру почившаго: *Къ читателямъ и сотрудникамъ „Дѣтской Помощи“*. М. 1885.

свидѣтельствующія о его всегда неизмѣнной любви и интересахъ къ литературѣ вообще.

Онъ всюду пытливо искалъ знаній и разъясненій своихъ вопросовъ, но онъ не относился пассивно, воспринимая ихъ безъ критики: мысль, по природѣ склонная къ оригинальности, приучалась къ самостоятельной критикѣ. То, что особенно дѣйствовало на его мысль, онъ любилъ выписывать въ особые сборники для памяти. То, что возбуждало въ немъ сомнѣнїе и критику, иногда подвергалось имъ самостоятельному письменному разбору: такъ пробивалась въ немъ постепенно живая мысль и любовь къ литературному дѣлу. Эта любовь естественно на первыхъ порахъ направлена была на область словесности: онъ зачитывался русскими классиками, дѣлалъ обильныя выписки изъ стиховъ и прозы, а однажды изъ трехъ различныхъ курсовъ по словесности, читанныхъ тремя разными преподавателями, составилъ себѣ одинъ курсъ, вставивъ туда не мало и собственныхъ мыслей. вмѣстѣ съ другими и болѣе другихъ участвовалъ онъ въ рукописномъ классѣ. Во всемъ этомъ проявлялась его живая любознательность и любовь къ умственному труду. Покойный обучался тогда въ Московской Духовной Семинаріи. Но въ концѣ семинарскаго курса любознательность почившаго завела его и въ стѣны университета. вмѣстѣ съ П. А. Безсоновымъ и И. В. Бѣляевымъ почившій пользовался всякимъ удобнымъ случаемъ, чтобы послушать лекціи университетскихъ профессоровъ, съ живостью молодой умъ интересовался и химіей, и физикой, заглядывалъ и въ минералогическій кабинетъ, и въ анатомическій театръ, и конечно еще съ большимъ увлеченіемъ слушалъ по словесности Шевырева и еще болѣе увлекался Грановскимъ. Обо всемъ этомъ, какъ имѣвшемъ значеніе для своего духовнаго развитія, почившій съ удовольствіемъ всегда вспоминалъ. Но онъ съ любовью занимался и богословскими вопросами. И здѣсь онъ не любилъ слегка довольствоваться юношескими компиляціями, а, не боясь труда, зарывался въ самостоятельный трудъ, который всегда любилъ до конца жизни. Такъ въ богословскомъ классѣ онъ составляетъ на латинскомъ языкѣ заслужившую похвалы диссертацию: „О почитаніи и призываніи святыхъ въ православной Церкви“, гдѣ онъ, несмотря на то, что пользовался трудами и западныхъ ученыхъ, умѣлъ основательно указать недостатки западныхъ ученій и выяснить отличія ученія православнаго. Несмотря на то, что многіе его товарищи мечтали на концѣ дней семинарскаго курса о

свѣтской школѣ, почившій, по собственному сознанию, устремлялся всею мыслию въ духовную академию. „Во мнѣ такъ сильно вложено было какое-то прирожденное влеченіе къ духовному служенію, что, несмотря ни на какія нравственныя связи и краснорѣчивыя товарищескія бесѣды, духовная академія была для меня высшимъ идеаломъ, святилицемъ, выше котораго я не могъ себѣ ничего представить“...

И онъ не ошибся. Именно на поприщѣ служенія св. Церкви и великихъ интересовъ вѣры Богъ судилъ ему свершить съ честію и достоинствомъ его жизненное призваніе. Съ переходомъ въ Московскую Духовную Академію, съ расширеніемъ научныхъ горизонтовъ, все болѣе и болѣе созрѣвала любовь почившаго къ духовной наукѣ. Съ любовью вспоминаетъ онъ о своихъ наставникахъ, имена которыхъ, по ихъ влиянію въ Академіи, извѣстны всѣмъ, кто интересовался судьбами русской духовной науки. Это проф. Ѳ. А. Голубинскій, Г. А. Левицкій, П. С. Делицынъ, И. М. Богословскій-Платоновъ, Е. А. Амфиатовъ... Съ живостью работала его молодая мысль надъ собственными запросами и тѣми, которые вызывали профессорскія лекціи; съ жадностію штудировались имъ имѣвшіеся тогда курсы психологіи и нѣмецкой философіи, возбужденной мысли его рисовались широкіе горизонты... но она умѣла отдыхать и на такихъ трудахъ, какъ переводы съ греческаго трудовъ св. отцовъ для академическаго журнала по порученію П. С. Делицына... Для чтенія современной греческой литературы былъ даже изученъ ново-греческій языкъ... Научныя работы привыкъ онъ дѣлать основательно, не чуждаясь трудовъ и черной работы, и это укрѣпляло силу, крѣпость и строй мысли съ ея широкими горизонтами. Плодомъ усердныхъ и кропотливыхъ занятій подъ просвѣщеннымъ руководствомъ незабвеннаго въ лѣтописяхъ русской науки и духовной школы прот. А. В. Горскаго, о которомъ съ такою любовью вспоминаетъ почившій, была магистерская диссертация покойнаго „О литургіи преждеосвященныхъ даровъ“. Эта диссертация была одобрена митрополитомъ Филаретомъ, который настоялъ предъ Св. Синодомъ о ея напечатаніи. Изъ числа занятій, внушенныхъ почившему его любовью къ духовной наукѣ, почившій вспоминаетъ объ одномъ трудѣ (въ которомъ онъ участвовалъ вмѣстѣ съ своимъ товарищемъ И. В. Бѣловымъ), самая мысль о которомъ хотя принадлежала имѣвшему тогда очень большое вліяніе на младшихъ слушателей бакалавру Н. П. Гилярову-Платонову, но очень увлекла почившаго и побудила его къ усиленнымъ занятіямъ. Эта мысль,

которую впоследствии онъ называлъ мечтой, была составить „Сводъ церковныхъ законовъ“ соответственнаго Своду Законовъ“ Сперанскаго... Многое было сдѣлано ими, много открыто было любопытнаго при сортировкѣ матеріала, все обѣщало плодотворность труда, но теченіе жизни не дало имъ окончить этого дѣла... Жизнь повлекла на инья дѣла, на иные пути...

Въ 1850 г. почившій оканчиваетъ курсъ духовной академіи со степенью магистра богословія и оставляется при Академіи бакалавромъ по библейской исторіи. Здѣсь необходимо сказать нѣскольکو словъ о томъ, какъ воспользовался почившій полугодовымъ промежуткомъ, какой протекъ съ лѣта 1850 г. до утвержденія его въ степени магистра въ началѣ 1851 года. Окончившій академическій курсъ студентъ, накануне своего профессорства, отправляется опять въ университетъ, чтобъ расширить еще далѣе предѣлы своего знанія въ области наукъ университетскихъ. Здѣсь онъ слушалъ историковъ: Соловьева, Кудрянцева и Грановскаго, психологію М. Н. Каткова (по Бенеке), лекціи по русскому языку Ф. И. Буслаева, которыми очень увлекался, но болѣе всего поглощено было его вниманіе лекціями П. М. Леонтьева, который читалъ цѣльный курсъ исторіи миеологіи. Благодаря своему товарищу П. А. Безоснову, почившій скоро вошелъ въ ближайшія сношенія съ М. Н. Катковымъ и П. М. Леонтьевымъ, которые съ любовью истинныхъ ученыхъ отнеслись къ запросамъ любознательности молодыхъ умовъ и посвятили много часовъ на бесѣды съ ними. Благодаря имъ, оба молодые товарища имѣли возможность познакомиться съ „Философіей миеологіи“ и „Философіей Откровенія“ извѣстнаго философа Шеллинга, — курсомъ, записаннымъ Катковымъ и Леонтьевымъ, бывшими непосредственными слушателями Шеллинга. Тамъ оказался рядъ лекцій о библейской исторіи. На почившаго міросозерпаніе, проходившее въ лекціяхъ Шеллинга, произвело очень сильное впечатлѣніе. До конца дней своихъ онъ былъ убѣжденъ, что философія Шеллинга предстоитъ еще будущности; и признавался, что въ ходѣ его умственного развитія вліяніе этого философа осталось для него не безплоднымъ.

Какъ бакалавръ библейской исторіи, почившій интересовалъ слушателей и новизной взглядовъ и живостью научнаго раскрытія библейскихъ фактовъ, объединенныхъ одною идеею. Онъ мечталъ продолжать работать въ этой области знанія, думалъ даже обработать цѣлый курсъ своихъ лекцій, но волею начальства былъ перемѣщенъ на другую кафедру, — патрологіи. И въ этой области успѣлъ онъ кое-что сдѣлать,

напечатавъ патрологическій очеркъ объ „Октавіи“ Ми-
нуція Феликса, но все влекло его живую натуру въ центръ
умственной жизни, въ самую жизнь, въ Москву, на то дѣло,
о которомъ у него уже зарождались мечтанія.

На просьбу почившаго о переводѣ его изъ Академіи въ
Московскую Духовную Семинарію смотрѣли какъ на желаніе
перейти изъ „гвардіи въ армію“, но у почившаго были свои
широкіе и живые планы, въ осуществленіи которыхъ онъ
надѣялся исполнить свою жизненную задачу.

Въ промежутокъ между службою въ Академіи и поступле-
ніемъ во священники, почти два года почившій, среди дру-
гихъ занятій, занимался въ домѣ А. П. Протасова, европейски
образованнаго человѣка, съ тонкимъ вкусомъ и умомъ, ми-
стика по убѣжденіямъ и масона, — изученіемъ основъ масон-
ства и его исторіи въ Россіи. По порученію Протасова онъ
составлялъ для него различные сборники и справки по вопро-
самъ мистицизма и масонства. Нѣкоторые очерки изъ исторіи
масонства напечатаны были имъ въ „Москвитиниѣ“ и „Библіо-
графическихъ Запискахъ“. Въ обширной библіотекѣ Протасова
почившій могъ найти множество драгоценныхъ книгъ рѣдкаго
изданія, и онъ пользовался этимъ счастливымъ случаемъ,
чтобъ еще болѣе обогатиться знаніями, которые онъ такъ
умѣлъ претворять въ прочное достояніе своего духа, по-
степенно вырабатывая свое міросозерцаніе. Но въ это же
время онъ успѣвалъ работать въ числѣ членовъ комиссіи по
разбору и описанію рукописей и книгъ библіотеки бывшаго
Печатнаго Двора, нынѣ Московской Синодальной типографіи.
Для почившаго это дѣло, по его собственному указанію, со-
провождалось практическимъ ознакомленіемъ съ замѣчатель-
ными эпизодами русскаго просвѣщенія и исторіей его дѣятелей.

Въ 1856 г. почившій „по свободному избранію, вслѣдствіе
того взгляда, что въ нашей общественной жизни нѣтъ по-
ложенія болѣе идеальнаго, чѣмъ положеніе священника“, при-
нимаетъ санъ священства и дѣлается однимъ изъ дѣятельныхъ
въ смыслѣ истиннаго пастырства приходскихъ священниковъ.
Благодаря составу прихода, но болѣе всего личнымъ своимъ
качествамъ — образованнаго и воодушевленнаго пастыря, по-
чившій входитъ въ тѣсныя духовныя сношенія съ лучшими
личностями свѣтскаго образованнаго общества, пользуясь боль-
шимъ уваженіемъ и авторитетомъ. Почившій высоко цѣнилъ
свои отношенія и знакомства съ такими лицами, какъ А. С.
Хомяковъ, А. И. Кошелевъ, Ю. Ѡ. Самаринъ, кн. В. А. Чер-
касскій, И. С. Аксаковъ, Н. П. Кирѣевская и друзья ея мужа

и др. Это знакоило его съ запросами свѣтскаго общества въ вопросахъ вѣры и Церкви, вызывало въ немъ внутреннюю работу и призывало къ тому дѣлу, какое скоро надолго заняло его время и силы.

Въ концѣ шестидесятихъ годовъ, въ освободительную эпоху, когда бодрое оживленіе охватило всѣ слои общества, въ объединенномъ общими духовными интересами и общими симпатіями дружескомъ кружкѣ образованныхъ священниковъ зародилась мысль выступить въ свѣтъ съ духовнымъ журналомъ съ цѣлью итти навстрѣчу потребностямъ вѣрующей мысли, ищущей научнаго оправданія своихъ основъ. Оказалось, что самъ митрополитъ Филаретъ находилъ благовременнымъ вызвать въ эти дни образованное духовенство къ просвѣтительской задачѣ. И вотъ проф. Н. А. Сергіевскій, Г. П. Смирновъ-Платоновъ и П. А. Преображенскій соединяются вмѣстѣ, чтобы во главѣ съ первымъ изъ нихъ основать богословскій журналъ съ именемъ „Православнаго Обозрѣнія“. Протоіерею Г. П. Смирнову-Платонову поручено было составить самую программу изданія; по ея обсужденіи Н. А. Сергіевскимъ была составлена докладная записка митрополиту Филарету и вмѣстѣ съ программой, выработанной совокупными трудами трехъ инициаторовъ, представлена на усмотрѣніе святителя. То, о чемъ они только мечтали, осуществилось. Митрополитъ Филаретъ благословилъ задуманное святое дѣло, и съ 1860 г. получило свое начало „Православное Обозрѣніе“. Изданіе встрѣчено было сочувственно и постепенно овладало симпатіями духовнаго и свѣтскаго общества. Въ продолженіе 15 лѣтъ почившій о Григорій Петровичъ стоялъ въ числѣ кормчихъ этого богословскаго журнала, сперва сотрудникомъ Н. А. Сергіевскаго вмѣстѣ съ П. А. Преображенскимъ, а съ 1869 по 1874 г., по выходѣ Н. А. Сергіевскаго изъ состава редакціи, самостоятельнымъ редакторомъ при со-редакціи П. А. Преображенскаго. Съ горячимъ одушевленіемъ, съ рѣдкимъ талантомъ, съ поразительною чуткостью вель почившій журнальное дѣло, сознавая, какая отвѣтственность ложится на его совѣсти, какъ редактора журнала, имѣвшаго задачей проводить образовательныя начала православія въ мысль и жизнь общества. Среди множества трудовъ, когда приходилось отыскивать сотрудниковъ среди скромныхъ служителей алтаря и духовной школы, направлять однихъ, будить другихъ, исправлять статьи и переводы, входить въ объясненія разнаго рода, — почившій успѣвалъ и самъ помѣщать въ журналѣ свои статьи. Кромѣ руководящихъ статей

отъ редакціи, разъяснявшихъ основныя начала и задачи изданія, какъ напр. статья „Религіозный вопросъ“, имѣющая такое важное значеніе, что къ ней направлялъ почившій тѣхъ, кто хотѣлъ бы знать его богословскія убѣжденія, — кромѣ этого почившій помѣстилъ съ начала изданія за пятнадцать лѣтъ статьи: „О неканоническихъ книгахъ Ветхаго Завѣта“, „О книгѣ Товитъ“, „О книгѣ Іудиевъ“, „Матеріалы для внутренней исторіи русской Церкви“, „Книги для народа“, „О русскомъ переводѣ Библии“, „О русскомъ переводѣ книги Іисуса сына Сирахова“, „Религіозное состояніе народовъ, остающихся внѣ христіанства“ и др.; здѣсь же не мало его замѣтокъ, безъ подписи, по различнымъ вопросамъ, и большимъ и малымъ, которые всѣ, по собственному его сознанію, онъ старался рѣшать „при свѣтѣ идеала“¹⁾.

Оживленная и энергичная дѣятельность почившаго, приходско-пастырская, законоучительская, общественно-церковная (по участію въ различныхъ комиссіяхъ: по устройству эмеритальной кассы для духовенства, по вопросу о воспитаніи и образованіи дѣвицъ духовнаго званія и т. п.), но болѣе всего нравственно-отвѣтственная дѣятельность какъ журнальнаго дѣятеля, которому пришлось не мало вынести огорченій, когда дурно истолковывались отстаиваемые имъ взгляды, и т. п. — все это до нѣкоторой степени утомило силы почившаго, и онъ рѣшился на время отдохнуть и кончить свое редакторство; онъ передалъ журналъ своему неизмѣнному сотруднику и соредактору П. А. Преображенскому.

Такимъ образомъ, въ области духовнаго просвѣщенія, почившій принесъ великую услугу богословской наукѣ и церковной жизни — въ этомъ его заслуга, имѣющая историческое значеніе.

Послѣ нѣкотораго перерыва, во время котораго Богъ судилъ почившему пережить продолжительную и тяжкую болѣзнь, въ 1884 г. раздается снова его мудрое и энергичное слово, сопровождающееся живою, практическою дѣятельностью. Его живая натура не могла замкнуться въ узкихъ рамкахъ ка-

¹⁾ Кромѣ упомянутыхъ нами статей почившій изрѣдка печаталъ свои статьи и въ другихъ изданіяхъ: напр. „Радости Христіанина“, „Богословскомъ Вѣстникѣ“, „Русскомъ Архивѣ“ и въ новомъ журналѣ „Вѣстникъ Благотворительности“, въ „Моск. Церк. Вѣд.“. Плодомъ его законоучительской дѣятельности является книжка „Опытъ изложенія Закона Божія по нормальной программѣ на испытаніе зрѣлости“. М. 1893. Свои проповѣди онъ печаталъ и въ „Правосл. Обзорніи“, и въ „Моск. Церк. Вѣд.“ и отдѣльно.

бинетныхъ занятій, — отдохнувъ и почувствовавъ приливъ новыхъ силъ, онъ отдается съ увлеченіемъ и любовію тому дѣлу, которое давно его интересовало — дѣлу общественной благотворительности. Въ свое время, значительно ранѣе, въ приходскихъ попечительствахъ видѣлъ онъ орудіе борьбы съ бѣдностью и нищетой. Онъ основалъ его въ приходѣ и стоялъ за ихъ широкое распространеніе въ печатныхъ статьяхъ. Но идея приходскихъ попечительствъ была встрѣчена почти равнодушно и дала немногіе плоды. Между тѣмъ начали въ обществѣ все сильнѣе и сильнѣе раздаваться голоса о необходимости энергично пойти навстрѣчу все болѣе и болѣе увеличивающемуся въ своихъ размѣрахъ бѣдствію нищеты и сопряженныхъ съ нимъ ужасныхъ послѣдствій. Почившій отозвался на этотъ призывъ самой жизни и отвѣтилъ на него десятилѣтнимъ неустаннымъ трудомъ въ области разработки вопросовъ общественной благотворительности. Убѣжденный, что это дѣло нужно начинать сначала съ призрѣнія безпріютныхъ и неимущихъ дѣтей и такъ постепенно образовывать изъ нихъ половыхъ работниковъ, почившій первымъ дѣломъ обратился къ вопросамъ о благотворительности дѣтямъ. Примкнувъ къ зародившемуся въ это время новому „Обществу попеченія о неимущихъ и нуждающихся въ защитѣ дѣтяхъ“, почившій горячо принялся способствовать росту и укрѣпленію въ обществѣ здоровыхъ понятій о благотворительности, просвѣтленныхъ идеею христіанскаго милосердія, и какъ практической дѣятель, привлекая участниковъ и жертвователей и работая въ благотворительныхъ комитетахъ ¹⁾, и какъ теоре-

¹⁾ Самъ онъ устроилъ первыя образцовыя ясли для дѣтей. Общества съ именемъ Императрицы Маріи (попечительство о слѣпыхъ и др.) видѣли всегда его дѣятельнымъ членомъ. Съ любовію относился онъ къ Братству преп. Сергія при Духовной Академіи и Братству св. Николая при Николае-Явленскомъ храмѣ. Въ послѣдній годъ своей жизни онъ принималъ участіе въ организаціи Сергіево-посадскихъ яслей и глазной временной лечебницы отъ попечительства о слѣпыхъ. Вызовъ его въ Петербургъ для участія въ совѣщаніяхъ Высочайше утвержденной подъ предсѣдательствомъ К. К. Грота комиссіи по дѣламъ общественнаго призрѣнія показываетъ о той извѣстности, какую приобрѣлъ почившій своею опытностію въ разработкѣ вопросовъ общественной благотворительности. Въ послѣдній годъ его жизни къ почившему, какъ человѣку авторитетному и опытному, обратились изъ Петербурга съ предложеніемъ взять на себя редакцію проектируемаго журнала по вопросамъ благотворительности, но почившій отказался, хотя и отозвался на предложеніе быть сотрудникомъ двумя

тикъ-писатель, не остановившійся передъ великимъ трудомъ изданія особаго журнала, посвященнаго вопросамъ общественной благотворительности. Основанный почившимъ журналь „Дѣтская Помощь“ первоначально имѣлъ задачей служить дѣлу призрѣнія дѣтей, но потомъ его программа расширилась до полноты органа, посвященнаго вопросамъ благотворительности общественной во всѣхъ ея видахъ,— такъ требовала настойчиво окружающая дѣйствительность живого голоса, просвѣтленнаго идеаломъ христіанскаго милосердія. Съ расширеніемъ программы, названіе журнала „Дѣтская Помощь“ осталось неизмѣннымъ, какъ девизъ и выраженіе основного убѣжденія, что благотворительность должна начинаться съ дѣтства, съ котораго и надо вести призрѣніе, пока поставленный на ноги человѣкъ выйдетъ уже изъ помощи благотворительности. Въ продолженіе десяти лѣтъ почившимъ было написано много руководящихъ статей по всѣмъ вопросамъ благотворительности. Его журналъ былъ живымъ и полнымъ отраженіемъ всего, что выдвигала мысль и жизнь, заграничная и русская, за это десятилѣтіе. Съ настойчивостью убѣжденности и съ воодушевленіемъ любви почившій выяснялъ основные положенія и идеальный строй общественной благотворительности. Общественная благотворительность, по мнѣнію почившаго, должна быть основана на почвѣ разумной организаціи, которая должна дать всѣмъ отдѣльнымъ частямъ взаимодѣйствіе, а самой благотворительности полноту и плодотворность. Съ энергіей призывалъ почившій общества и сословія къ общей работѣ на общее благо, полагая, что только при дружномъ содѣйствіи общества и участіи государства возможна правильная и плодотворная постановка общественной благотворительности. Глубоко убѣжденный, что только при такихъ условіяхъ общественная благотворительность можетъ измѣнить тяжелую картину современной нищеты, онъ съ грустію видѣлъ, что дѣйствительная жизнь не давала пракческаго осуществленія его завѣтныхъ думъ, что среди филантроповъ царитъ разногласіе, что въ числѣ дѣятелей еще не много истинно убѣжденныхъ его единомышленниковъ... Поработавши десять лѣтъ въ области теоретической разработки вопросовъ общественной благотворительности, почившій прекратилъ свое изданіе, приносившее ему матеріальные убытки и душевные волненія, считая, что онъ достаточно высказалъ

письмами изъ Москвы по вопросу о благотворительности, напечатанными въ первыхъ выпускахъ „Вѣстника Благотворительности“.

свои убѣжденія и мечты. Но практическимъ дѣятелемъ въ области благотворительности въ различныхъ учрежденіяхъ почившій оставался до конца дней своихъ. Для всѣхъ, кто сталкивался съ почившимъ въ сферѣ благотворительнаго дѣла, остался незабвеннымъ этотъ благородный и чистый образъ безкорыстнаго и убѣжденнаго дѣятеля, и его имя въ лѣтописяхъ развитія русской общественной благотворительности займетъ почетное мѣсто.

Бури и невзгоды жизни (потеря жены, сына, дочери, болѣзнь, нравственныя страданія) не надломили бодрости и энергіи мощнаго духомъ почившаго пастыря, и въ послѣдніе годы своей жизни, хотя онъ и чувствовалъ, что наступаетъ время, когда нужно „ликвидировать“ свои дѣла, онъ успѣлъ соединить свое имя съ двумя полезными дѣлами въ области духовнаго просвѣщенія.

Первое изъ этихъ дѣлъ — его заботы и труды по увеличенію бібліотеки, пожертвованной прот. А. М. Иванцовымъ-Платоновымъ въ Епархіальную бібліотеку. Присоединивъ сюда то, что было въ его бібліотекѣ и расположивъ многихъ другихъ, онъ увеличилъ эту бібліотеку настолько, что она можетъ считаться весьма богатой книжною сокровищницей. Для лицъ, которые не знаютъ подробностей учрежденія этой бібліотеки, укажемъ лишь одно: въ этой бібліотекѣ соединились книжныя сокровища трехъ дѣятелей по изданію „Православнаго Обзорнія“: прот. А. М. Иванцова-Платонова, прот. П. А. Преображенскаго и почившаго.

На концѣ же дней своихъ почившій сталъ во главѣ организаціи публичныхъ богословскихъ чтеній для образованныхъ слушателей; онъ былъ, можно сказать, нравственнымъ центромъ дружины новыхъ работниковъ на поприщѣ общественнаго учительства и самъ, полный вдохновенія и бодрости, выступалъ съ чтеніями, въ которыхъ высказалъ плоды своихъ многолѣтнихъ думъ въ области общихъ вопросовъ богословской науки и церковной жизни. Это было послѣднимъ дѣломъ, такъ увѣчавшимъ его многолѣтнюю плодотворную дѣятельность на пользу духовнаго просвѣщенія. 16-го февраля 1898 г. почившій скончался, а 19-го февраля Москва проводила его къ мѣсту его земнаго упокоенія подъ сѣнію Алексѣевской обители.

Глубокая вѣра окрыляла богато-одаренный отъ природы духъ почившаго, и руководимый ея ясновидящимъ взоромъ, поднимался онъ на высоту богословскаго созерцанія, обнимая въ своей творческой концепціи всѣ разрозненные факты ми-

ровой и исторической дѣйствительности единымъ идеальнымъ началомъ своего цѣльнаго и стройнаго христіанскаго міросозерданія. Его философскій умъ, воспитанный на лучшихъ образцахъ изученныхъ имъ философскихъ системъ, особенно философіи Шеллинга, — въ полной мѣрѣ дисциплинированный строго-научными работами въ области исторической науки, обогащенный плодотворными знаніями изъ свято-отеческой письменности, всегда стоявшій на уровнѣ и высотѣ требованій современной науки, новизны выводовъ которой не боялся, — его философскій умъ смѣло входилъ въ таинственные области вѣры и не боялся широтой и свободой мысли нарушить цѣльный строй вѣрующаго духа, ибо всегда, съ убѣжденностью истинно-христіанскаго учителя и пастыря, почившій, одушевленный живую вѣрою въ силу православія, и какъ проповѣдникъ съ кафедръ, и какъ литературный дѣятель, высказывался за живой союзъ вѣры и знанія, богословія и науки, Откровенія и разума, за вѣчные устои Церкви и православія, какъ образовательнаго или культурнаго начала въ жизни чловѣчества. Въ почившемъ какъ бы воплощался образъ истинно-христіанскаго философа, сочетавшаго въ себѣ высоту богословскаго созерцанія и широту философскаго кругозора, преданность православію и любовь къ наукѣ, свободу мысли и послушаніе вѣрѣ¹⁾. Съ живостію мыслящаго и съ ровностію преданнаго своему долгу пастыря отзывался почившій на всѣ вопросы современной мысли и жизни и своей всегда увлекательной бесѣдой приводилъ на всѣхъ глубокое и неотразимое впечатлѣнію. Его мысль всегда отъ дѣйствительности устремлялась къ будущему, въ которомъ онъ полагалъ торжество его завѣтныхъ взглядовъ и убѣжденій, побѣду православія надъ міромъ, и эта сопутствовавшая всегда его рѣчамъ вдохновенная вѣра, бодрая надежда, вселяла въ душу слушателямъ бодрящую струю и подъемъ духа. Своими вдохновенными рѣчами онъ призывалъ всегда всѣхъ не усыплять своихъ силъ въ малодушіи и уныніи, не пребывать въ губительномъ застоѣ ложнаго консерватизма, но работать, не покладая рукъ, на пользу богословской науки и торжества православія, вы-

¹⁾ Удачно сказано о философско-богословской дѣятельности почившаго въ надгробномъ словѣ о немъ о. Соловьева, что „въ этомъ отношеніи почившій намъ напоминаетъ собою одного изъ древнихъ учителей Церкви, умѣвшаго собирать цвѣты истинны на нивѣ явчества. Мы разумѣемъ Климента Александрійскаго“. См. „Моск. Вѣд.“ 28 марта 1898 г.

соко, видимо для всѣхъ, держать знамя православія и вводить въ сознаніе и жизнь общества его животворныя начала. Глубокая скорбь овладѣвала его сердцемъ, когда онъ видѣлъ вокругъ себя малодушныя и равнодушныя сердца, спящія силы и ложно направленные шаги тѣхъ, отъ кого надо было ждать участія въ просвѣтительной задачѣ, подлежащей современному пастырству, но самъ онъ глубоко вѣровалъ въ будущее торжество своихъ идеаловъ и поражалъ всѣхъ этимъ идеализмомъ юношеской свѣжести въ лучшемъ смыслѣ этого слова.

Да, не много въ наше время такихъ мощныхъ и сильныхъ духомъ дѣятелей, какимъ былъ почившій, — личность, въ которой въ удивительномъ сочетаніи умственныхъ и нравственныхъ свойствъ духовнаго образа такъ поразительно-плѣняющимъ образомъ выражалась духовная красота цѣльной чело-вѣческой души, одухотворенной христіанскими идеалами... Да, не много въ наше время такихъ свѣтлыхъ, исключительно въ области духовныхъ интересовъ и дѣлъ общественнаго блага живущихъ, мужей вѣры и правды, какимъ былъ почившій съ его благородствомъ, безкорыстіемъ, сердечной теплотой и постоянною готовностію сочувствовать и содѣйствовать всякому свѣтлому проявленію мысли и жизни...

Рѣдкуютъ ряды духовныхъ дѣятелей, — повторимъ слова нашего надгробнаго слова ¹⁾... Еще одного великаго не стало... Сердце сжимается отъ боли... Жатвы много, а дѣлателей мало... О, если бы Господинъ жатвы побольше посылалъ дѣлателей въ духъ и силѣ почившаго!

Свящ. Ѳ. Преображенскій.

5 февраля 1899 г.

¹⁾ См. „Моск. Церк. Вѣд.“ 1898, № № 9 и 10 и отд. брошюры оттисковъ.

АЛЧУЩАГО НАПИТАЙ!

Голодь... Опять это страшное слово стало пестрить страницы газетъ и журналовъ. Опять это наказаніе Божіе постигло нѣкоторыя епархіи нашего обширнаго отечества, а въ томъ числѣ и Казанскую. Опять и правительство, и общество, и частные благотворители выступили на борьбу съ страшнымъ народнымъ бичомъ. Едва ли много нужно говорить о томъ, какъ велико это бѣдствіе. Кто изъ насъ не видѣлъ, какъ пахарь съ искаженнымъ лицомъ, безъ слезъ, которыя онъ давно уже выплакалъ, тащитъ (буквально тащитъ) на базаръ послѣднюю лошадонку-работницу, а слѣдомъ за нимъ съ какимъ-то тупымъ отчаяніемъ его жена погоняетъ послѣднюю кормилицу-коровенку... тоже на базаръ. А что же будетъ дальше? Продатъ они лошадь и корову, а тамъ? — а тамъ... голодь.

Да знаемъ ли мы, что такое голодь? Кажется что нѣтъ. Каждый изъ насъ испытывалъ только чувство голода, а это совсѣмъ не то, что испытать голодь. Когда мы были голодными, мы ясно сознавали, что это чувство рано или поздно будетъ удовлетворено, и эта надежда, съ одной стороны, усиливала чувство голода, а съ другой — она же и ободряла насъ, она давала силы перенести временную пустоту нашего желудка, она окрыляла нашъ духъ, дѣлая его бодрымъ при немощахъ плоти. Есть ли эта надежда у человѣка, который вчерашній день съѣлъ послѣднюю корку хлѣба? Посмотрите на него, съ какими лихорадочными движеніями онъ обшариваетъ всѣ углы своей хижины, слабый лучъ надежды пока еще теплится въ его сознаниі, что авось не завалился ли гдѣ нибудь кусокъ хоть чего-нибудь съѣстнаго... Но вотъ обмыскъ конченъ... вездѣ пусто... Пусто становится и на душѣ: послѣдній лучъ надежды погасъ.

Вотъ до какого положенія можетъ довести голодь. Да не будетъ его у насъ на святой Руси! „Съ міру по ниткѣ — голому рубашка“ — говоритъ житейская мудрость. Примѣръ въ этомъ отношеніи намъ даетъ само Правительство, кото-

рое не останавливается ни предъ какими денежными средствами, лишь бы только спасти населеніе. Благотворительныя общества точно такъ же полны заботъ о пропитаніи народа. Все это обязываетъ и насъ помочь несчастнымъ, кто чѣмъ можетъ, хоть даже лептой евангельской вдовицы, дабы услышать намъ отъ Праведнаго Судіи: *приидите благословеннїи Отца Моего, наследуйте уготованное вамъ царствїе отъ sloженія мїра: взамкался бо, и дасти Ми ясти* (Мѡ. 25, 34—35).

Нерѣдко многіе говорятъ, что и рады бы помочь, да не знаемъ, куда послать. Для примѣра можемъ указать с. Старую Шенталу, Спасск. у. Казан. г., священникъ котораго пишетъ: „неурожаи прежнихъ лѣтъ сильно пошатнули крестьянское хозяйство, а полный неурожай текущаго года окончательно разорилъ всѣхъ крестьянъ“.

Не можемъ не отмѣтить также и того факта, что недородъ хлѣбовъ значительно подорвалъ благосостояніе и сельскаго духовенства, матеріальное обезпеченіе котораго находится въ прямой зависимости отъ благосостоянія прихожанъ, тѣмъ болѣе, что на духовенство не простираются правительственныя пособія, и оно остается въ безвыходно бѣдственномъ положеніи.

Примѣчаніе. Редакція „Извѣстій по Казанской епархіи“, призывая всѣхъ къ посильной помощи, съ благословенія Его Высокопреосвященства *открыла приемъ пожертвованій*, каковыя будутъ передаваться или по указанію самихъ жертвователей, или же на благоусмотрѣніе епархіальнаго начальства. Имена жертвователей и суммы помощи будутъ печататься въ ближайшихъ №№ „Извѣстій“.



БИБЛІОГРАФІЯ.

Идеи Бога и бессмертія души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. Соч. Каро. Пер. съ франц. Харьковъ 1893 г. I—VIII гл.; 1—551 стр.

Книга Каро, заглавію которой выписано нами, изъ той же бібліотеки избранныхъ мыслителей Запада, которая вотъ уже третій годъ издается въ русскомъ переводѣ съ девизомъ: „*въ защиту идеаловъ разума*“, и о которой была рѣчь въ 1-й книгѣ нашего журнала. Въ виду этого считаемъ полезнымъ познакомить съ ней читателей нашего журнала. Вотъ главнѣйшія мысли ея содержанія.

Новѣйшая философія, говоритъ Каро, сложилась подъ вліяніемъ главныхъ направленій предыдущаго времени, а именно Канта, Гегеля и эмпиризма (Бэкона и Дарвина). Отъ Канта она унаслѣдовала доводѣніе ко всякому вѣрованію, переступающему за предѣлы опыта. Вліяніе Гегеля сказывается въ отрицаніи личнаго Бога, въ ученіи о саморазвитіи міра, тождествѣ противорѣчій и относительности всякаго знанія. Эти настроенія нашли, далѣе, рѣшительную поддержку въ эмпиризмѣ вообще и въ теоріи Дарвина по преимуществу. Ренанъ, Тэнъ и Вашро — вотъ три новѣйшихъ выразителя этихъ трехъ основныхъ вліяній. Хотя каждый изъ нихъ испытываетъ на себѣ одновременно всѣ три вліянія, но надъ системою Ренана доминируетъ Кантъ, надъ Тэномъ — дарвинизмъ и надъ Вашро — Гегель. (Гл. I, 1—56).

Ренанъ — одинъ изъ самыхъ модныхъ современныхъ философовъ. Онъ обольщаетъ читателя своимъ умомъ, знаніями, прекраснымъ стилемъ и аффектированнымъ лиризмомъ. Но это самый опасный обольститель.

Ренанъ — въ сущности религіозный дилетантъ. Его философія необыкновенно туманна, а его теодицеѣ недостаетъ самаго основнаго ея понятія — Бога. Религія, по нему, есть не болѣе какъ самая наивная, хотя и самая трогательная форма искусства. Человѣкъ самъ „путемъ мифа создалъ религію древности, а путемъ легенды — христіанство“ (77). Богъ —

это просто типъ науки и искусства, резюме нашихъ сверхчувственныхъ потребностей, своего рода категорія идеальнаго (85). Самъ Ренанъ то отрицаетъ Его личное бытіе, то утверждаетъ; то назоветъ Его Отцомъ небеснымъ, то выдастъ за общеизвѣстное, что проблема первопричины выходитъ за предѣлы нашего пониманія. Какъ согласовать эти гегельянскіе и кантіанскіе тезисы, „я, — справедливо замѣчаетъ Каро, — не знаю“ (101). Новаго въ системѣ Ренана одна лишь смѣсь старыхъ идей. Но нельзя соединять несоединимое и отождествлять разнородное. Религія не искусство, но и не нравственность. Предметъ искусства — красота, морали — добро, а религіи — Богъ, основа добра и красоты. Но и Богъ де не есть лишь метафизическое понятіе, а есть Высочайшая, Реальная Личность. Безъ личнаго Бога идея долга и абсолютнаго блага, которыя признаетъ и самъ Ренанъ, потеряютъ всякое значеніе безусловной обязательности. Вы слѣдуете Канту, говорить Каро Ренану, но Кантъ все это „глубокомысленно понялъ и это побудило его къ той знаменитой эволюціи мысли, которая... восстанавливаетъ метафизику изъ развалинъ“ (118). „И для того, чтобы мыслить, и для того, чтобы дѣйствовать, философъ долженъ *вспрять* во что-нибудь иное, кромѣ самого себя, своего ума, идей, чувствъ и ощущеній“ (122). „*Наука нуждается въ вѣрѣ*“... Надо или все отрицать, или признавать и Основу всѣхъ основъ.

Ренанъ же стоитъ на полдорогѣ. Онъ любитъ полусвѣтъ мысли. Въ этомъ его прелесть, но въ этомъ же и его осужденіе (124). Въ „Жизни Иисуса“, изложенію и разбору которой Каро посвящаетъ 3-ю главу (125—182), Ренанъ излагаетъ жизнь Спасителя согласно основному принципу своей критики — объяснять религію изъ человѣка. „Тексты нуждаются въ толкованіи по вкусу; ихъ нужно осторожно допрашивать“. Поэтому у него нѣтъ ни изслѣдованія о подлинности Евангелій, ни филологическихъ изысканій, ни хронологическихъ датъ. Ренанъ пишетъ „историческій романъ“, а не дѣйствительную исторію. Въ жизни Спасителя онъ почему-то различаетъ два періода; въ первомъ — Иисусъ-идеалистъ, простой провинціалъ. Его умъ наивенъ, характеръ мягокъ, обращеніе изящно, онъ одушевляется женщинами и любитъ развлеченія. Во второмъ періодѣ Онъ становится возбужденнѣе, рѣзче, тяжелѣе. Настроеніе духа ухудшается. Еще позднѣе у Него является даже фанатизмъ, Онъ бранитъ своихъ враговъ, желаетъ смерти. Наконецъ Иисусъ послѣднихъ дней — уже прямо „мрачный гигантъ“. Но Иисусъ никогда не создавалъ догма-

тики, Онъ даже не имѣлъ никакихъ понятій о Богѣ, о Троицѣ, а тѣмъ болѣе о своемъ божествѣ Его крещеніе и тайная вечера — простые символы. Чудесъ Онъ не только не творилъ, но и не вѣрилъ въ нихъ. Онъ просто воспользовался людскимъ невѣжествомъ и обманулъ челоувѣчество, или вѣрнѣе — челоувѣчество само себя обмануло, обоготворивъ простаго мечтателя. Вотъ какъ резюмируетъ Ренанъ евангельскую исторію! „Развѣ это тотъ образъ Христа, который начертанъ въ Евангеліи и запечатлѣнъ въ нашемъ сердцѣ?“ съ справедливымъ изумленіемъ вопрошаетъ Каро (166). Всѣ евангелисты только то и утверждаютъ, что Христосъ былъ Богъ; вся книга Ренана пытается доказать, что Христосъ — не Богъ. Всѣ евангелисты изображаютъ Христа одной цѣльной Личностью. Ренанъ дѣлитъ Его жизнь на разные періоды. Онъ не только исключилъ изъ Его жизни все чудесное, но рѣшился даже „скомпрометировать эту достопокланяемую личность“ (167), сдѣлавъ изъ Его жизни какую-то романтическую исторію, а Его Самого унизивъ до степени безчестнаго челоувѣка! Желая очистить христіанство, онъ сдѣлалъ, такимъ образомъ, нехристіаниномъ Самого Христа. Предъ нимъ стояла дилемма: или признать Христа евангельскаго, или замѣнить его чистой философіей. Ренанъ опять выбралъ середину: отнять у религіи Бога, онъ лишилъ Христа божества, христіанство — догматики; сохранивъ прежніе термины, вложилъ въ нихъ свое новое содержаніе, или, вѣрнѣе, предоставивъ каждому понимать ихъ по-своему. Въ его системѣ, какъ въ Гамлетовомъ облакѣ, каждый видитъ то, что хочетъ; этимъ онъ создалъ себѣ успѣхъ и популярность. Но его новый Іерусалимъ удивительно похожъ на старую вавилонскую башню: тамъ смѣшеніе языковъ, здѣсь смѣшеніе идей. Участь ихъ будетъ одинакова.

Послѣ Ренана Каро излагаетъ и разбираетъ „возрожденный натурализмъ“ Тэна (гл. 4, 183—288). Основное направленіе Тэна — отвращеніе отъ всякой метафизики и сведеніе знанія къ опыту. Поэтому онъ отрицаетъ синтетическія сужденія, идею субстанціи и причинности, какъ необъяснимыя изъ опыта; отрицаетъ и бытіе Бога. Задача науки — не разыскивать Творца или Архитектора вселенной, а найти и воспроизвести законы природы. Понятно, что Тэнъ отрицаетъ и безсмертіе души (198). Каро очень обстоятельно разбираетъ философію Тэна. Прежде всего, самъ Тэнъ для воспріятія вѣдшихъ раздраженій допускаетъ необходимымъ участіе вниманія, т.-е. одной изъ врожденныхъ способностей чисто психическаго фактора — души. Значить, одинъ опытъ не всемогущъ. Кромѣ его и даже

болѣе его важна въ дѣлѣ познанія чисто творческая способность человѣческаго разума; ибо ей главнымъ образомъ мы обязаны образованіемъ высшихъ и совершенно неопытныхъ понятій всеобщности, необходимости, субстанціи, причины и еще далѣе — первопричины или Бога. Они образовались потому, что разумъ прибавляетъ при опытѣ и анализѣ нѣчто новое для опыта, безъ чего и сами опытъ и анализъ невозможны. Разумъ всегда утверждаетъ больше того, что даетъ опытъ (223). И онъ дѣлаетъ это по внутренней необходимости. За явленіемъ онъ не можетъ не видѣть субстанціи, за фактомъ — причины, за причинами — первопричины. Только съ признаніемъ Бога человѣкъ выходитъ изъ ряда трудностей, къ которымъ привела его философія Тэна съ ея іерархіей необходимостей, саморазвитіемъ міра и механическимъ порядкомъ въ исторіи и морали; изъ послѣднихъ Тэнъ изъялъ все живое, личное и свободное. Свободы и Бога, вотъ чего вообще не хватаетъ всей системѣ Тэна.

Затѣмъ Каро переходитъ къ системѣ Вашро (гл. 5, 289 — 376). Вашро считаетъ нужнымъ освободить философію и богословіе отъ излишняго балласта. Въ частности, изъ индуктивнообразованнаго понятія Бога онъ выкидываетъ, какъ взаимно противорѣчивыя, всѣ основныя его понятія: безконечность, абсолютность, необходимость и универсальность, и различаетъ двѣ ступени въ пониманіи Бога. На первой Богъ есть сама жизнь, вся реальность, весь космосъ. Это Богъ реальный и живой. Но всякая реальность несовершенна, а потому, по болѣе возвышенному пониманію Бога, Ему, какъ чистой истинѣ, не слѣдуетъ усвоить реального бытія. Онъ есть чистая идея или Идеалъ, создаваемый человѣкомъ и осуществляемый въ мірѣ.

При разборѣ этой теоріи, Каро прежде всего указываетъ, что Вашро въ сущности уничтожаетъ теологическую проблему, замѣняя ее наивными положеніями гегельянскаго пантеизма. Понятіе Бога, во-1-хъ, не опытнаго происхожденія. „Не индукція даетъ намъ Бога, а разумъ“ (310) Нѣтъ, далѣе, никакого противорѣчія въ сочетаніи извѣстныхъ свойствъ Божіихъ. Понятіе „универсальная Индивидуальность“ имѣетъ тотъ смыслъ, что Богъ есть метафизическая причина бытія, его начало и основаніе. Безконечность Бога есть безконечное совершенство Его Личности; все это тайны, но не бессмыслица. Иное дѣло собственная теорія Вашро: „Міръ самъ есть причина своихъ дѣйствій“. Разумъ есть слѣдствіе развивающагося міра, — это во-первыхъ. Но природа развивалась вслѣдствіе тяготѣнія къ Идеалу, постепенно уяснявшемуся ея луч-

шему представителю — человѣку. Это — во-вторыхъ. Получается нелѣпость: „какъ идеаль еще *до своего существованія* можетъ опредѣлить движеніе природы?“ (351—52). Да и что это за „совершенный Богъ, который не существуетъ?“ (356—57) или что это за бытіе — въ мышленіи человѣческомъ? Это пустое слово, ничто, а не Богъ. Истинный Богъ реаленъ. Не всякая реальность есть преходящее явленіе. Истинная реальность измѣряется не по недостатку, но по количеству бытія или скорѣе по его качеству. Бытіе тѣмъ реальнѣе, чѣмъ совершеннѣе. „А обладать совершенствомъ значитъ обладать и бытіемъ“ (ibid). Таковъ Богъ истинный. Богъ же Вашро — пустое слово. А его реальный Богъ — тождественъ съ міромъ. А это — пантеизмъ, котораго желалъ избѣжать, но не избѣжалъ, самъ же Вашро.

Главы 6 (377—425) и 7 (428—502) посвящены у Каро идеѣ безсмертія души. Здѣсь онъ сперва указываетъ на странности въ ученіи о безсмертіи пантеистовъ. По ихъ ученію безсмертно одно Божество, которое поглощаетъ всякое отдѣльное бытіе. Это — безсмертіе родовое. Истинное время его — на землѣ, мѣсто — въ нашей душѣ; небо — нашъ разумъ. Со смертію тѣла умираетъ и душа. Къ такимъ идеямъ Спинозы, Тэна и Вашро Ренанъ присоединяетъ еще обычный свой скепсисъ къ самой постановкѣ этого вопроса. Утописты (Рейно и Ламберъ) еще болѣе запутываютъ дѣло своими фантастическими положеніями. Рейно населяетъ планеты, признаетъ переселеніе душъ и ихъ предсуществованіе. Ламберъ ставитъ безсмертіе въ зависимость отъ собственной воли человѣка; хотя желаютъ его одни добродѣтельные, а удѣлъ порочныхъ — смерть. Ограничившись простымъ указаніемъ на фантастичность и шаткость этихъ утопическихъ соображеній, а также на отрицаніе истиннаго безсмертія у пантеистовъ, Каро формулируетъ основныя положенія истинной философіи по этому пункту. Само христіанство, говоритъ онъ, считаетъ это тайной. И воображеніе должно имѣть свои границы. Здѣсь одно лишь несомнѣнно, что безсмертіе должно быть, что истинное безсмертіе есть безсмертіе нравственное, т.-е. сохраненіе моея личности съ сознаніемъ, отвѣтственностью и памятью (382 и 475). Наши привязанности къ ближнимъ сохраняются и за гробомъ (479—480). Истинную сущность нашего будущаго тѣла составитъ тотъ таинственный принципъ тождества, который и теперь сохраняетъ тѣлу его неизмѣнную форму, при постоянномъ измѣненіи его состава и объема. Въ 8-й, послѣдней главѣ (503 и 551) Каро подводитъ итоги и указываетъ основные тезисы

спиритуалізма, къ которому онъ въ концѣ концовъ склоняется. Спиритуалізмъ, по Каро, снова возвратитъ себѣ владычество надъ умами (503). Онъ признаетъ, что Богъ дѣйствуетъ на душу человѣка любовью и на разумъ — идеями. Онъ склоненъ къ допущенію предуставленной гармоніи міра съ Богомъ и міра мысли съ тѣмъ и Другимъ. Наконецъ, онъ наиболѣе согласенъ съ традиціями и запросами человѣчества. Великія идеи вообще стары, новою можетъ быть здѣсь только ихъ комбинація. Спиритуалізмъ и не стѣсняетъ своего консерватизма. Онъ отстаиваетъ старую идею Живого и Личнаго Бога, Бога любящаго и дающаго человѣку безсмертіе.

Таково содержаніе книги Каро. Она вполне отвѣчаетъ задачамъ „избранной бібліотеки“, соединяя простоту и доступность съ научностью содержанія. Читатель ясно видитъ здѣсь конечную цѣль автора и его симпатіи. Оттого и весь разборъ ложныхъ взглядовъ на Бога и безсмертіе души не подавляетъ читателя своимъ разнообразіемъ и не спутываетъ въ немъ правыхъ положеній съ неправыми. Языкъ книги живой и ясный. Мы желаемъ ей самага широкаго успѣха.

А. Полозовъ.

Общедоступныя статьи въ защиту христіанской вѣры противъ невѣрія. Вып. 1-й, изд. 2-е, испр. и дополненное. Выпускъ 2-й. Двѣ части. *Прот. І. Д. Петропавловскаго.* Москва 1898 г.

Два міровоззрѣнія выступаютъ въ наши дни одно противъ другого: вѣра Христова съ своими высокими завѣтами и обѣтованіями и новѣйшее научное невѣріе съ своимъ отрицаніемъ всего святаго, божественнаго. Такъ какъ святая вѣра Христова есть истина непремѣнная, неизмѣнная и вѣчная, то и отрицаніе ея или пренебрежительное отношеніе къ ней, во многихъ случаяхъ, является дѣломъ недоразумѣнія, или незнанія высокихъ истинъ христіанскаго ученія, непониманія всего величія, въ нихъ заключающагося. Только этимъ, думается, и можно объяснить себѣ то, что въ наши дни такъ неудержимо вырабатываются и распространяются системы связнаго міровоззрѣнія, дѣлающія попытки стать на мѣсто христіанства. Сбросивъ свою философскую оболочку, это міровоззрѣніе переходитъ въ общій тонъ воззрѣній времени и въ необработанной формѣ проникаетъ въ низшіе классы,

смущая простая сердца и производя путаницу понятій и неблагопріятно отзываясь въ жизни и дѣятельности. Еще большими опасностями конечно грозить это зло въ будущемъ. Поэтому на обязанности представителей и проповѣдниковъ христіанскаго міровоззрѣнія лежитъ долгъ показать при посредствѣ новѣйшаго научнаго знанія, что одно лишь православно-христіанское міровоззрѣніе есть истина, въ совершенствѣ рѣшающая всѣ проблемы жизни, всѣ тайны бытія и всѣ загадки человѣческаго сердца, и что поэтому христіанство есть полнота истины и, какъ такое, одинаково живо и дѣйственно должно быть во всѣ времена.

Вотъ прежде всего почему искренній другъ истины съ радостью долженъ привѣтствовать всякій трудъ, направленный къ защитѣ истины евангельской, не потому, чтобы эта святая истина нуждалась въ человѣческой защитѣ, а потому, что люди въ своей слѣпотѣ нечестиво попираютъ эту истину.

Съ такимъ именно чувствомъ отрады поэтому мы считаемъ справедливымъ привѣтствовать и вышеназванный апологетическій трудъ о. прот. Петропавловскаго, — трудъ обширный и серьезный.

Объ обширности труда о. Петропавловскаго говорить уже самый объемъ книги: въ обоихъ выпускахъ ея 338 + 746 = 1084 страницы большого формата и убористой печати. Обширна она и по содержанию своему; въ ней 30 статей, которыя касаются самыхъ насущныхъ и въ то же время разнообразныхъ вопросовъ христіанской вѣры и жизни. Статьи эти писаны были авторомъ въ разное время, въ разныхъ духовныхъ журналахъ и по разнымъ поводамъ, а потому между ними нѣтъ строгаго единства ни въ отношеніи къ объему ихъ (встрѣчаются статьи лишь въ полтора или два десятка страницъ, а на ряду съ ними — въ 100 и болѣе страницъ; таковы особенно въ 1-мъ выпускѣ — о христіанской благотворительности, а во 2-мъ — о дѣйствительности воскресенія Христа), ни въ самомъ способѣ изложенія или раскрытія разсматриваемыхъ въ нихъ предметовъ. Нѣкоторыя статьи суть оригинальныя произведенія самого автора, и притомъ такія, которыя освѣщаютъ взятый вопросъ съ новыхъ сторонъ, не затрогиваемыхъ даже въ однородныхъ съ ними статьяхъ другихъ авторовъ; другія статьи составлены имъ по лучшимъ иностраннымъ (преимущественно нѣмецкимъ) богословскимъ сочиненіямъ, но притомъ всегда въ свободной переработкѣ ихъ и съ присоединеніемъ собственныхъ, и иногда очень глубокихъ и мѣткихъ, мыслей и мнѣній. По всему этому

книгу о. Петропавловскаго вполне справедливо назвать сборникомъ апологетическихъ статей, но сборникомъ, составленнымъ систематически и цѣльно. Кругъ предметовъ, которыхъ касается авторъ въ своихъ статьяхъ, обнимаетъ собою, въ главнѣйшихъ своихъ частяхъ, область такъ называемаго основного богословія, и всѣ статьи сборника расположены приблизительно въ системѣ курса этой науки; особенно это нужно сказать о второмъ выпускѣ. Вотъ важнѣйшія статьи этого выпуска въ порядкѣ ихъ расположенія въ книгѣ: Атеизмъ и вѣра въ Бога въ ихъ сравнительномъ разсмотрѣніи съ точскъ зрѣнія: логической, психологической и исторической; далѣе идутъ статьи о матеріализмѣ и его несостоятельности, четвертая статья посвящена вопросу о мірѣ невидимомъ — духовномъ въ его отличіи отъ міра видимаго; статьи 7-я и 8-я говорятъ о духовности души и ея безсмертіи; девятая — о существѣ религіи и ея главнѣйшихъ проявленіяхъ, десятая — о возможности и необходимости сверхъестественнаго откровенія; къ нимъ же по предмету своему примыкаютъ слѣдующія двѣ статьи: о промыслѣ Божіемъ и о чудесахъ и ихъ отношеніи къ законамъ природы. Статьи 13—19 всѣ говорятъ объ Иисусѣ Христѣ и совершенномъ имъ дѣлѣ спасенія; обширнѣйшая изъ нихъ — о воскресеніи Иисуса Христа — представляетъ собою цѣлую монографію, посвященную разбору отрицательныхъ воззрѣній на это величайшее изъ чудесъ Спасителя; цѣлесообразнымъ и обстоятельнымъ обоснованіемъ этихъ статей должна быть названа статья о достовѣрности евангельскихъ сказаній. Изъ статей перваго выпуска довольно отмѣтить: о богооткровенности Библии, объ общеніи имуществъ въ древней христіанской церкви и особенно о христіанской благотворительности въ ея отличіи отъ благотворительности языческой и ветхозавѣтной. Статья эта отличается фактической обстоятельностью и документальностью.

Книга о. Петропавловскаго назначается не для ученыхъ богослововъ; поэтому читатель не встрѣтитъ въ ней ни массы читать и подстрочныхъ примѣчаній, ни иноязычныхъ текстовъ или выписокъ изъ первоисточниковъ. Книга написана общедоступнымъ языкомъ и даже страдаетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ многословіемъ; но это не въ ущербъ ясности и живости. Тѣмъ не менѣе, книгу о. Петропавловскаго нельзя лишать научнаго значенія и достоинства. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ она положительно можетъ быть поставлена въ ряду лучшихъ отечественныхъ произведеній христіанской апологетики. Читатели изъ свѣтскаго образованнаго общества и не-

сомнѣнно очень многіе изъ просвѣщенныхъ пастырей церкви найдутъ въ книгѣ много цѣннаго въ дѣлѣ уясненія для себя насущныхъ вопросовъ вѣры и нравственности, особенно такихъ, которые въ современной жизни и печати отрицательнаго направленія искажаются или вовсе отрицаются.

Чтобы не быть голословными, представимъ краткое обзорѣе содержанія хотя бы одной какой-либо небольшой статьи сборника. Вотъ напр. статья (вторая статья 1-го выпуска), озаглавленная: *Богооткровенность Библии*. Поставивъ свою задачу доказать богооткровенность Библии, авторъ говоритъ объ особенностяхъ этой священной книги въ ряду всѣхъ другихъ. Отличительныя особенности, свойственныя Библии и удостовѣряющія насъ въ томъ, что она богооткровеннаго, сверхъестественнаго происхожденія, суть слѣдующія: прежде всего, изъ числа всѣхъ книгъ Библия имѣетъ самое широкое распространеніе и вліяніе. По извѣстіямъ Британскаго Библейскаго Общества за истекшіе годы, Библия переведена на 230 различныхъ языковъ и распространена въ количествѣ свыше восьмидесяти миллионовъ экземпляровъ. Принимая внѣшнее распространеніе книги основаніемъ для оцѣнки ея внутренняго достоинства, всякій долженъ согласиться, что Библия представляетъ собою необычайное явленіе.

Далѣе, Библия цѣлыя тысячелѣтія существуетъ среди образованнѣйшихъ народовъ и ведетъ борьбу съ остроумнѣйшими мыслителями. На многочисленныхъ листахъ Библии, трудно указать хотя одно мѣсто, на которомъ бы не сталкивались враги и защитники ея въ жаркой борьбѣ. И однакоже Библия продолжаетъ удерживать свое неизмѣнное могучее вліяніе на образованнѣйшіе народы и возбуждаетъ къ себѣ въ избраннѣйшихъ сердцахъ горячую любовь, доходящую до самопожертвованія. Всего же болѣе вынуждаетъ насъ къ признанію сверхъестественнаго источника Библии самый способъ ея распространенія во всемъ мірѣ. Начало всемірнаго духовнаго владычества Библии совпадаетъ съ появленіемъ христіанства. И какими средствами достигается это всемірное владычество Библии? Исключительно нравственными, духовными. Евангеліе — эта новая и завершительная часть Библии — избрало для своего распространенія путь миссіи. Никакому основателю религіи не приходило въ голову дать повелѣніе своимъ ученикамъ: идите въ міръ весь, проповѣдуйте евангеліе всей твари. Безъ всякихъ охранительныхъ и опорныхъ средствъ, миссіонерская дѣятельность апостоловъ завершилась необычайнымъ успѣхомъ. Евангеліе прошло чрезъ всѣ пре-

пятствія, восторжествовало надъ всѣми преградами и осталось всемірнымъ заправителемъ нашей исторіи.

Болѣе близкое разсмотрѣніе внутреннихъ свойствъ Библии еще болѣе убѣждаетъ въ ея происхожденіи изъ премірной области. Первое внутреннее свойство нашей священной книги состоитъ въ томъ, что въ ней высія блага человѣчества: истина, добро, миръ, жизнь — изображаются въ такихъ чертахъ, въ какихъ никогда не удавалось раскрыть ихъ естественной мудрости. Вся многовѣковая исторія Библии показываетъ, что вездѣ и во всѣ времена она проявляла неопределимую силу и вліаніе надъ духомъ человѣческимъ. Въ связи съ указанной высокой чертой Библии стоитъ другая ея черта, именно: Библия стоитъ выше всякаго мѣстнаго и временнаго значенія, она есть книга человѣчества въ безусловномъ смыслѣ, и потому она выше измѣнчивыхъ временъ, потому что вѣчные законы Бога, служащіе для всѣхъ народовъ и племенъ высшимъ кормиломъ правленія, открываются въ рассказахъ Библии въ такомъ яркомъ свѣтѣ, въ какомъ нельзя усмотрѣть ихъ нигдѣ въ другомъ мѣстѣ. Въ высшей степени замѣчательно также то, что Библия совершенно свободна отъ всякой односторонней казуистики. Ея нравственныя правила, даже тамъ, гдѣ они входятъ въ подробности и касаются особыхъ отношеній иудейскаго народа, проникнуты такимъ всеобъемлющимъ нравственнымъ духомъ, что сохраняютъ свою силу и значеніе для отдаленнѣйшихъ временъ и народовъ и т. п.

Въ заключеніе еще одно слово. Разсматриваемый нами трудъ о Петропавловскаго, богатый содержаніемъ и разнообразіемъ мыслей, высокихъ и поучительныхъ, проникнутъ глубокимъ религіознымъ чувствомъ и живою вѣрою.

Въ виду всего сказаннаго, книгу о Петропавловскаго смѣло можно рекомендовать и пастырямъ церкви, особенно призваннымъ учительствовать въ образованномъ обществѣ, и читателямъ изъ самаго этого общества, особенно тѣмъ, которые желаютъ серьезно работать надъ своимъ образованіемъ.

Вѣдѣнность книги вполне прилична. Цѣна ея должна быть признана не высокою — обоихъ выпусковъ вмѣстѣ 4 р. съ пересылкою.

Свящ. Д. Оаворскій.

Проф. гр. Л. А. Комаровскій. Успѣхи идеи мира. Москва. 1898. 217 стр. Цѣна 80 к.

Последнія десять лѣтъ отмѣчены въ настроеніи европейскаго общества, между прочимъ, постояннымъ возрастаніемъ движенія въ пользу мира, усилившагося особенно въ наши дни. Мирныя заявленія нашего Благочестивѣйшаго Государя Императора продолжаютъ служить еще предметомъ самыхъ оживленныхъ сужденій какъ въ русской, такъ и заграничной печати, что указываетъ на неослабѣвающій интересъ современнаго общества къ идеѣ мира. Поэтому появленіе названной выше книжки, трактующей объ успѣхахъ идеи мира, должно быть признано своевременнымъ и желательнымъ для всякаго, кто пожелалъ бы обстоятельно познакомиться съ вопросомъ о международномъ мирѣ и его исторіи.

Названная книжка принадлежитъ къ серіи книжекъ популярной, общедоступной литературы и ставитъ себѣ задачу — прослѣдить кратко главные моменты идеи мира въ исторіи, черезъ которые прошла эта идея, чтобы изъ туманнаго представленія постепенно превратиться въ великій и плодотворный общественный принципъ нашего времени. Авторъ насчитываетъ такихъ ступеней четыре.

Первою ступеню замиренія народовъ было учрежденіе еще въ глубокой древности государства. Замиряющее значеніе государственной формы общежитія для людей, живущихъ на опредѣленной территоріи — безспорно. Но безспорно также и то, что государственное начало жизни само по себѣ безсилно внести примиреніе во внѣшнюю, международную жизнь народовъ; даже напротивъ, оно является источникомъ исключительныхъ и враждебныхъ чувствъ одного народа къ другому. Авторъ припоминаетъ борьбу древнихъ государствъ, въ которыхъ политическая разобщенность освящалась религіозною и національною. Выраженіемъ такихъ челоуѣконенавистническихъ чувствованій является изреченіе величайшаго мудреца Эллады: „война, — говоритъ Платонъ, — естественное состояніе народовъ“.

Вторымъ моментомъ замиренія народовъ является христіанская религія, благодаря установленію общечелоуѣческой нравственности. Признавъ всѣхъ людей, созданныхъ Богомъ по Его образу, братьями между собою, оно въ руководство ихъ жизни вообще, а слѣдовательно въ частности и международной, кладетъ невѣдомыя дотолѣ міру начала любви и

равенства. Это уже глубоко выражено въ известномъ изреченіи ап. Павла, что среди христіанъ нѣтъ различія національностей (элліновъ и іудеевъ), или различія культовъ (обрѣзанныхъ и необрѣзанныхъ) или наконецъ различій сословныхъ, общественныхъ (рабовъ и свободныхъ). Любовь по заповѣди Христа простирается даже на враговъ и воспрещается чело-вѣку воздавать зломъ за зло. Отсюда дѣлается заключеніе, что идея мира заключена въ самомъ существѣ христіанства.

Переходя далѣе къ исторіи христіанской Церкви, авторъ, согласно съ другими писателями по международному праву, особенно много останавливается на исторіи римско-католической церкви, которая ближе другихъ всегда входила въ политическую жизнь народовъ. Въ дѣятельности средневѣковой католической церкви онъ насчитываетъ много дѣяній, направленныхъ къ умиротворенію народовъ, и на основаніи этихъ отдѣльныхъ миролюбивыхъ актовъ говорить о выдающемся и исключительномъ участіи средневѣкового католицизма въ образованіи и развитіи идеи международного мира. „Среди непрекращавшейся тогда борьбы, — говоритъ западный писатель Ревонъ, котораго цитуетъ гр. Комаровскій, — незамѣтно выдвинулась мирная сила, которая понемногу, благодаря единственно своему нравственному духу, воздвигла особое царство. Церковь, вопреки вѣбмъ кровавымъ пятнамъ, омрачающимъ ея исторію, постоянно трудилась надъ замѣреніемъ міра. Среди шума оружія не прекращалась ея проповѣдь о мирѣ, какъ отзвукъ того божественнаго голоса, который нѣкогда на озерахъ, святыхъ холмахъ и на рыбацкихъ ладьяхъ Іудей изрекъ людямъ: „миръ вамъ!“ Въ разгаръ самыхъ войнъ она заговорила о „Божьемъ мирѣ“ и „о Божьемъ перемиріи“, при ея участіи были заключены многіе изъ важнѣйшихъ мирныхъ договоровъ etc...“

Третьимъ моментомъ въ развитіи идеи мира надо считать, по мнѣнію автора, рядъ утопій, известныхъ подъ именемъ проектовъ вѣчнаго мира, изъ которыхъ особенно популярны по своей серіозности и практичности работы Бентама и Кайтѣ.

Четвертымъ подготовительнымъ факторомъ на пути къ общему миру служатъ великія открытія и изобрѣтенія нашего времени въ области естествознанія и техники. Примѣненіе пара и электричества способствовало къ передвиженію и увеличенію сношеній людей; невѣдомыя дотолѣ машины, движимыя паромъ и электричествомъ, чрезвычайно усилили производительность труда, что повело къ требованію болѣе обширнаго рынка для сбыта товаровъ. Отсюда новыя болѣе многочисленныя и тѣсныя

связи между народами въ области ихъ экономической жизни. Такое же значеніе для мира народовъ имѣетъ и ихъ совмѣстное участіе на поприщѣ духовной культуры и цивилизаціи.

Всѣ эти условія, неуклонно дѣйствующія въ современномъ обществѣ въ смыслѣ укрѣпленія въ немъ мирныхъ чувствъ, находятъ твердую почву во внутренней природѣ современнаго правового государства. Внутри нынѣшнихъ государствъ господствуетъ принципъ, что каждая отдѣльная воля и воля цѣлаго государства должны сдерживаться и направляться объективнымъ правомъ, иначе онѣ превращаются въ произволъ. Въ господствѣ такого правового сознанія въ современныхъ государствахъ заключено прочное основаніе, на которомъ современные государства, какъ единицы живущихъ въ ней народовъ, образуютъ великое общество народовъ, которое, не подрывая ихъ самостоятельности, связываетъ ихъ однако въ одно цѣлое посредствомъ общности культуры и права. Культурное общество современныхъ народовъ и есть то, что называютъ международнымъ союзомъ. Международныи союзъ, какъ всякое другое общество, покоится на началахъ права и ими управляется и направляется. Оставаясь въ силу этого права территориальными, высшими общественными союзами, государства вступаютъ въ болѣе высшій союзъ сверхнародной, общей жизни, при чемъ въ основу своихъ взаимныхъ сношеній государства кладутъ не господствующій прежде принципъ эгоизма и грубой силы, а вытекающій изъ самой внутренней ихъ природы принципъ правомѣрности и справедливости, состоящій въ сознаніи ими необходимости самоограниченія въ интересахъ общенія. Международныи союзъ, возникшій только въ новое время, съ теченіемъ времени крѣпнеть и расширяется и въ ширь и въ глубь. Нынѣ международныи союзъ обнимаетъ собою европейскія, американскія, нѣкоторыя африканскія и нѣкоторыя азіатскія государства. Равнымъ образомъ расширяется и область международнаго права. Если сначала въ средѣ его имѣлось въ виду обезпеченіе однихъ политическихъ интересовъ государства, то нынѣ онъ въ сферу свою втягиваетъ всѣ отрасли управления и значительную часть интересовъ социальныхъ. Съ теченіемъ времени будетъ возрастать самое число предметовъ, которые будутъ регулироваться международнымъ правомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ все болѣе и болѣе будетъ ослабляться существующій между народами антагонизмъ.

Вторая половина разсматриваемой книжки посвящена обзорѣнію современныхъ обществъ мира, излагается кратко ихъ

исторія, тѣ идеи, которыя преслѣдуются этими обществами; то же дѣлается авторомъ и по отношенію къ общимъ сѣздамъ миролюбцевъ и парламентскимъ конференціямъ.

Такое въ основныхъ чертахъ содержаніе разсматриваемой книжки, и нѣтъ сомнѣній, что читатели ея, особенно интересующіеся вопросомъ о современномъ движеніи въ пользу мира, найдутъ въ ней весьма много цѣнныхъ указаній и разъясненій. Книжка написана живымъ и общедоступнымъ языкомъ; при всей серьезности и научности ея содержанія она читается легко. Съ своей стороны мы желали бы только, чтобы въ новомъ изданіи ея въ исторіи христіанской Церкви на ряду съ римско-католичествомъ среднихъ вѣковъ, авторъ отмѣтилъ и нѣкоторые другіе, важные въ дѣлѣ умиренія человѣческихъ отношеній моменты изъ эпохи первыхъ вѣковъ, ибо таковыя дѣйствительно были. Отдавая должное миролюбивой дѣятельности западной Церкви въ средніе вѣка, мы должны сказать, что по существу дѣятельность эта не можетъ имѣть особеннаго значенія. Достаточно вспомнить, что римско-католическая церковь, давно уже организовавшись какъ государство, не разъ боролась съ царствами и народами изъ-за власти, проповѣдывала и вела крестовые походы противъ еретиковъ и освятила своимъ авторитетомъ инквизицію со всѣми ея ужасами.

А. Виноградовъ.

Е. М. (Епископъ Михаилъ). Надъ Евангеліемъ. Воскресная ночь. Стр. 39. Симферополь 1898. Ц. 25 к.

Пресвященный Михаилъ (Грибановскій), епископъ Таврическій, скончавшійся въ августѣ 1898 года, былъ человѣкомъ глубокой вѣры и замѣчательной учености; онъ объединялъ въ своемъ лицѣ вѣру и знаніе. Въ своей магистерской диссертациі покойный представилъ опытъ рациональнаго оправданія истины бытія Божія, а въ послѣдніе годы своей такъ рано прекратившейся жизни онъ работалъ надъ соглашеніемъ сказаній четырехъ евангелистовъ о событіяхъ земной жизни Христа Спасителя. Вѣроятно, отрывкомъ изъ этой большой работы и является небольшой, но весьма цѣнный по содержанію, трактатъ, представляющій собою опытъ согласенія сказаній четырехъ евангелистовъ о событіяхъ „воскресной ночи“ (Мѡ. 28, 1—10; Мрк. 16, 1—11; Лк. 24, 1—12; Ин. 20, 1—18).

Выписавъ въ параллельной таблицѣ эти сказанія, авторъ прямо замѣчаетъ, что они „весьма различны“ между собою и затѣмъ тщательно отмѣчаетъ эти различія. „Толкователи Евангелія, видяще въ немъ только одну изъ историческихъ книгъ человѣчества“, отмѣченные различія признаютъ непримиримыми противорѣчiями и на этомъ основанiи „самыя евангельскія повѣствованiя признаютъ позднѣйшими записями воспоминанiй и слуховъ, не имѣющими характера достовѣрности“. Не такова та точка зрѣнiя, на которой стоитъ православная Церковь: „для Церкви сомнѣнiя въ достовѣрности евангельскихъ сказанiй не можетъ быть“, а потому она „исходнымъ началомъ своего изслѣдованiя можетъ брать исключительно только безусловное довѣрiе къ тому, что въ данномъ случаѣ передается въ Евангелiи со словъ самихъ жень мвроносицъ“. На эту точку зрѣнiя и становится преосв. Михаилъ — и что же оказывается? Оказывается вотъ что: „когда всматриваешься въ евангельскiя свидѣтельства именно въ свѣтъ такого безусловнаго довѣрiя, то тѣ отдѣльныя черты ихъ, которыя въ холодныхъ рукахъ историка-скептика никакъ не хотѣли составить изъ себя цѣльной картины событiя воскресенiя, сами собою складываются и образуютъ одно божественно-разумное живое цѣлое“. Это и подтверждается дальнѣйшимъ изслѣдованiемъ преосвященнаго автора.

Прежде всего авторъ устанавливаетъ то положенiе, что рассказы о воскресной ночи шли къ евангелистамъ отъ различныхъ лицъ, т. е. отъ различныхъ жень-мвроносицъ, изъ которыхъ каждая „рассказываетъ исключительно только то, что сама видѣла и сама испытала, участвуя въ одной какой-либо части событiя и въ томъ или другомъ его моментѣ. Такая необычайная и настойчивая точность свидѣтельствъ сама собою ведетъ къ ихъ разнообразiю. Когда событiе имѣетъ извѣстную пространственную и временную сложность, когда въ немъ есть движенiе отдѣльныхъ лицъ, то совершенно понятно, что эти лица, принимая неодинаковое участие въ событiи, будутъ непременно рассказывать о немъ различно другъ отъ друга, если будутъ безусловно строго передавать лишь одно только то, что каждое изъ нихъ видѣло и испытало. Это различiе можетъ дойти до полной обособленности, если пространственные и временные пути движенiя этихъ лицъ отчасти не совпадали между собой или не пересѣкались взаимно въ какихъ-либо точкахъ событiя. Все это мы и имѣемъ передъ собой въ евангельскихъ рассказахъ о событiяхъ воскресной ночи. Временно эти событiя протекали отъ поздняго вечера до восхода солнца

включительно; пространственно они обнимали пути отъ жилищъ женъ-мруносицъ ко гробу и обратно; лица въ нихъ участвовали различныя; движенія ихъ, какъ увидимъ, не совпадали между собой; участіе каждаго изъ нихъ не захватывало всего происшедшаго въ его совокупности; свидѣтельства ихъ строго относились только къ тому, что лично каждымъ испытано. Такимъ образомъ у насъ всѣ данныя для того, чтобы не только объяснить различіе отдѣльныхъ евангельскихъ повѣствованій о воскресной ночи, но и видѣть *неизбѣжность этихъ различій*, какъ послѣдствіе безусловной правдивости женъ-мруносицъ, изъ признанія которой должно исходить всякое церковное пониманіе и примиреніе всего сообщаемаго ими“.

Итакъ, показана не только возможность, но и необходимость различій въ сказаніяхъ четырехъ евангелистовъ (= различныхъ женъ-мруносицъ) о событіяхъ воскресной ночи; „теперь спрашивается: имѣемъ ли мы средства и какія именно, чтобы возсоздать цѣльный обликъ всего событія по такимъ частнымъ, не совпадающимъ между собою свидѣтельствамъ?“ Авторъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно; что же касается средствъ для возсозданія событія, то „средства эти тѣ же самыя, что и при всякой разборкѣ вѣрныхъ историческихъ извѣстій: они могутъ заключаться единственно въ томъ, чтобы въ отдѣльныхъ разказахъ о событіи найти какія-либо точки соприкосновенія, подмѣтить какіе-либо признаки, по которымъ можно было бы судить о взаимоотношеніяхъ различныхъ моментовъ случившагосѣ“. Этимъ намѣчаются дальнѣйшія задачи изслѣдованія. „Прежде всего, — говоритъ авторъ, — необходимо опредѣлить непосредственныхъ свидѣтелей событія“. Это онъ и дѣлаетъ во 2 главѣ своего изслѣдованія, въ которой путемъ тщательнаго сличенія именъ женъ-мруносицъ, сообщаемыхъ евангелистами, приходитъ къ тому выводу, что евангелистъ Іоаннъ рассказываетъ о событіяхъ воскресной ночи со словъ Маріи Магдалины, Матеей — со словъ „другой“ Маріи, подъ которой авторъ — вслѣдъ за нѣкоторыми изъ свв. отцовъ — разумѣетъ Божию Матерь, — Лука — со словъ Іоанны во главѣ съ другими, съ ней бывшими галилейскими женами, и — наконецъ — Маркъ — со словъ Маріи Іаковлевы. Но авторъ не довольствуется этимъ выводомъ: въ слѣдующей главѣ онъ устанавливаетъ то положеніе, что „жены-мруносицы не составляли одной нераздѣльной группы, а пространственно дѣлились между собой“. По предположенію автора, основанному на тщательномъ и проникательномъ сличеніи новозавѣтныхъ данныхъ, „жены-мруносицы составляли двѣ группы: въ со-

ставъ первой группы входятъ самыя ближайшія къ Господу (Марія Магдалина, Марія Іаковлева, Саломія) во главѣ съ Его Матерью; во вторую входятъ вообще галилейскія жены, слѣдовавшія за Иисусомъ, во главѣ съ Іоанной. Первые временно жили въ домѣ Іоанна Богослова; вторыя, по всей вѣроятности, — въ домѣ родителей евангелиста Марка. „Во всякомъ случаѣ, — замѣчаетъ авторъ, — онѣ во главѣ съ Петромъ вмѣстѣ съ другими учениками помѣщались не тамъ, гдѣ родственницы Господа первой группы“; да и дѣйствовали онѣ независимо отъ этихъ послѣднихъ: галилейскія жены „отъ гроба Господа отправились купить благовонія и затѣмъ возвратились къ себѣ въ домъ, гдѣ, вѣроятно, пребывали и другіе апостолы во главѣ съ Петромъ; Мать же Господа съ родственницами и съ Маріей Магдалиной заехали у гроба и прямо направились къ дому апостола Іоанна, отложивши уже покупку ароматовъ до послѣ — субботы“.

Такъ „предъ нами намѣтились нѣкоторыя черты, вносящія уже извѣстный, хотя бы только и *пространственный* порядокъ въ то, что рассказываютъ всѣ евангелисты“. Въ слѣдующей (4) главѣ авторъ съ удивительною проникательностью опредѣляетъ *временныя* точки для взаимнаго сравненія и упорядоченія евангельскихъ сказаній о воскресной ночи; въ 5-й главѣ, на основаніи всего предыдущаго, приблизительно очерчиваетъ „положеніе и движеніе тѣхъ женъ-мүроносицъ, которыя были болѣе всего вѣроятными авторами евангельскихъ рассказовъ; все это даетъ преосвященному почву для построенія въ 6-й главѣ общей канвы, опредѣляющей взаимное отношеніе различныхъ событій воскресной ночи (гл. 6), по которой (канвѣ) авторъ и располагаетъ затѣмъ (въ 7 гл.) евангельскія сказанія объ этихъ событіяхъ: седьмая глава изслѣдованія представляетъ собою связанный рассказъ о великихъ событіяхъ, изложенный почти сплошь словами евангелистовъ. Въ этой главѣ объединяются результаты всего изслѣдованія и находятъ свое оправданіе научныя приемы, принятые авторомъ: они дали ему возможность изъ разрозненныхъ сказаній образовать „живое цѣлое“, представить стройную картину событія воскресенія. Въ послѣдней главѣ, послѣ разрѣшенія нѣкоторыхъ возможныхъ недоумѣній (чѣмъ объяснить, что жены-мүроносицы не встрѣчались между собою на дорогѣ, двигаясь то туда, то сюда?), авторъ, „для полноты впечатлѣнія“, сообщаетъ подлинными словами евангелиста (Мк. 28, 11—15) и о тѣхъ событіяхъ, въ которыхъ выразилась сознательная и безчестная злоба къ Господу со стороны Его враговъ. „На

такомъ темномъ, — заключаетъ авторъ свое изслѣдованіе о событіяхъ воскресной ночи, — на такомъ темномъ, но обычномъ всегда и всюду фонѣ человѣческой косности и маловѣрія у любящихъ Господа и злобной энергіи у ненавидящихъ Его — ярче, молніеноснѣе, благодатнѣе долженъ возсіяты для насъ ниспещій прямо съ неба помимо всего людского, вопреки всѣмъ и всему, свѣтоносный обликъ нашего воскресшаго Спасителя“.

Маленькая книжка преосвящ. Михаила не заключаетъ въ себѣ ни изложенія, ни разбора ученыхъ гипотезъ по изслѣдуемому вопросу; она не даетъ ни одной цитаты изъ ученыхъ изслѣдованій, и тѣмъ не менѣе она имѣетъ не только религіозно-назидательное, но и научно-апологетическое значеніе. Авторъ обнаружилъ въ ней мысль ясную и пронизательную, живое воображеніе, превосходное знакомство съ Свящ. Писаніемъ и — „надъ всѣми сими“ — глубокую вѣру въ истинность евангельскихъ сказаній. Соединеніе въ его лицѣ этихъ научныхъ средствъ дало ему возможность представить весьма цѣнный опытъ примиренія евангельскихъ сказаній о воскресеніи Христа Спасителя. Можетъ-быть, научная критика и не найдетъ возможнымъ согласиться со всѣми частными положеніями разсматриваемой книжки (авторъ и не претендуетъ на это); но его научные приемы, исходная точка зрѣнія, основныя положенія, будучи и сами по себѣ твердо обоснованы, въ то же время вносятъ столько свѣта въ соотношеніе евангельскихъ сказаній, что это обстоятельство убѣждаетъ въ полной научной состоятельности принятаго имъ метода изслѣдованія. Когда читаешь изслѣдованіе преосв. Михаила, то прежде всего испытываешь чувство и интеллектуальнаго и эстетическаго удовольствія, — то чувство, которое наполняетъ душу тогда, когда изъ разрозненнаго матеріала слагается стройное цѣлое, когда проясняются запутанныя отношенія и т. п. Но когда — затѣмъ — подумаешь, что здѣсь идетъ рѣчь о томъ великомъ событіи, на которомъ утверждается вѣра наша (1 Кор. 15, 17), къ первоначальному чувству присоединяются чувства мира и отрады, чувство религіознаго утѣшенія, — при сознаніи того, что сомнѣнія изслѣдователей-скептиковъ въ достовѣрности евангельскихъ сказаній о событіяхъ воскресной ночи не имѣютъ оправданія въ характерѣ этихъ сказаній: разсматриваемое изслѣдованіе твердо убѣждаетъ въ возможности примиренія различій, замѣчаемыхъ въ повѣствованіяхъ евангелистовъ. Призваніе богословской науки состоитъ въ томъ, чтобы „трудиться надъ охраненіемъ и утвержденіемъ въ душахъ человѣческихъ

того *мира совѣсти*, который принесенъ Христомъ Спасителемъ съ неба на землю, возвѣщенъ всему міру и заповѣданъ всѣмъ вѣрнымъ сынамъ Церкви, Имъ основанной“ (см. „Отчетъ о состояніи Киевск. Дух. Акад.“ за 1897—1898 уч. г.); преосв. Михаилъ и въ своей магистерской диссертациі, и въ разсматриваемомъ изслѣдованіи послужилъ „осуществленію этой великой цѣли — успокоенію и умиротворенію совѣсти вѣрующихъ, все болѣе и болѣе смущаемой сомнѣніемъ и невѣріемъ“. Въ этомъ — апологетическое значеніе изслѣдованія о „воскресной ночи“. Но, и независимо отъ этого значенія, оно принесетъ большую пользу пастырямъ-проповѣдникамъ, пастырямъ-законоучителямъ, преподавателямъ духовно-учебныхъ заведеній, составителямъ учебниковъ по свящ. исторіи — при уясненіи и передачѣ евангельскихъ сказаній о событіи воскресенія. Но самъ преосв. авторъ при составленіи своей статьи не имѣлъ въ виду исключительно этихъ лицъ: она вылилась изъ желанія „подѣлиться съ *вѣрующими сердцами* лично достигнутымъ, хотя и несовершеннымъ, примиреніемъ евангельскихъ повѣствованій“ (стр. 5). Въ виду этого не можемъ не пожелать разсматриваемой книжкѣ широкаго распространенія въ нашемъ образованномъ обществѣ, не порвавшемъ связи съ тою Книгой, которая скорѣе и вѣрнѣе всякой другой можетъ доставить измученной душѣ утѣшеніе и одобреніе. Какъ было бы хорошо, если бы книжка преосв. Михаила была прочитана въ христіанской семьѣ въ вечеръ великой субботы или утромъ въ день Свѣтлага Христова Воскресенія.

Мы уже сообщали читателямъ, что преосв. Михаилъ въ послѣдніе годы много работалъ надъ соглашеніемъ евангельскихъ сказаній вообще. Если въ бумагахъ покойнаго остались отрывки этой работы, то было бы весьма желательно, чтобы они были напечатаны: можетъ-быть, тамъ окажутся отрывки, подобные разсматриваемому изслѣдованію.

Кстати обращаемъ вниманіе нашихъ читателей на то, что въ 1898 г. въ Симферополѣ напечатанъ вторымъ изданіемъ небольшою сборникъ проповѣдей-размышленій на различные евангельскіе тексты подъ общимъ заглавіемъ: „Надъ Евангелиемъ“. Авторъ этихъ размышленій — преосв. Михаилъ. Его другъ, ректоръ Казанской Дух. Академіи, преосв. Антоній (Храповицкій) выразился въ своей статьѣ, посвященной этому сборнику (въ „Правосл. Собесѣдн.“ за 1897 г.), что этотъ маленькій сборникъ долженъ занять такое же мѣсто въ назидательно-проповѣднической литературѣ, какое въ изящной свѣтской словесности занимаетъ маленькая книжечка стихо-

твореній Кольцова. Объ этомъ же сборникъ было помѣщено библиографическое сообщеніе: въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1898 г. Отсылая интересующихся къ этимъ статьямъ, не можемъ не выразить сожалѣнія, что книжки преосвящ. Михаила, изданныя въ провинціи (въ Симферополѣ), трудно найти въ книжныхъ магазинахъ даже такихъ большихъ городовъ, какъ Москва или Кіевъ; а между тѣмъ было бы весьма желательно, чтобы онѣ проникли и въ провинціальную глушь. Тамъ на помощь читателямъ могли бы прійти существующіе кое-гдѣ епархіальные книжные склады и лавки. *П. К — в.*

Пособіе къ чтенію книгъ Новаго Завѣта и Псалтири.
Составилъ *Н. Астафьевъ*. 1898 г.

Эта небольшая книжка заключаетъ въ себѣ краткія руководственныя указанія, способствующія къ толковому чтенію книгъ Новаго Завѣта и Псалтири. Она раздѣляется на шесть главъ: въ первой — даны общія свѣдѣнія о ветхомъ завѣтѣ и указано пророчественное значеніе его по отношенію къ Спасителю, о которомъ благовѣствуетъ намъ Новый Завѣтъ; во второй главѣ предложено объясненіе важнѣйшихъ нѣкоторыхъ непонятныхъ словъ и выраженій въ книгахъ Новаго Завѣта, религіозно-нравственныхъ понятій, церковно-историческихъ, географическихъ и этнографическихъ наименованій и т. п.; въ третьей излагаются избранныя изъ отеческихъ твореній правила, „какъ съ пользою душевною должно читать Слово Божіе“; въ четвертой перечислены важнѣйшія евангельскія событія по порядку времени въ книгахъ Новаго Завѣта; въ пятой приводятся цитаты изъ новозавѣтныхъ книгъ, указывающія различныя наставленія и примѣры съ особенными заглавіями; въ шестой и послѣдней предложено краткое изложеніе содержанія книгъ Новаго Завѣта и Псалтири. Глава эта по своему значенію — самая важная и вмѣстѣ самая большая. Къ книгѣ приложены двѣ карты — восточной части Римской имперіи и Палестины, планъ Іерусалима и видъ рѣки Іордана.

Книжка эта, какъ можно заключить уже по предложенному изложенію ея содержанія, не представляетъ собой ничего особенно новаго, сравнительно со многими другими книжками подобнаго рода; но она заслуживаетъ вниманія потому, что, несмотря на то, что въ ней шесть печатныхъ листовъ, цѣна ся 10 коп. Это обстоятельство дѣлаетъ ее вполне общедоступною для распространенія въ школахъ и народѣ.

НОВЫЯ КНИГИ.

Библейская наука. Книга первая. Очеркъ исторіи толкованія Библии. Академическія чтенія доктора богословія, профессора и ректора Московской и Кіевской Духовныхъ Академій, автора „Толковаго Евангелія“ и „Толковаго Апостола“, *епископа Михаила*. Издано подъ редакціей Н. И. Троицкаго. Тула 1898 г. 1—149 стр.

Н. И. Теодоровичъ. *Волынь* въ описаніяхъ городовъ, мѣстечекъ и селъ въ церковно-историческомъ, географическомъ, этнографическомъ, археологическомъ и др. отношеніяхъ. Историко-статистическое описаніе церквей и приходовъ Волынской епархіи. Т IV. Староконстантиновскій уѣздъ. Почаевъ 1899 г. 1—928 стр. Цѣна 3 р., съ пер. 3 р. 40 к.

Замѣтка о гробѣ царя Давида. Прот. **Ел. Фоменко**. Кіевъ 1898. 1—12 стр.

Памятники древне-русской церковно-учительной письменности. Выпускъ четвертый. Славяно-русскій прологъ. Часть вторая. Январь—апрѣль. Изданіе выходитъ подъ редакціей проф. **А. И. Пономарева**. С.-Пб. 1898 г. Цѣна 2 р.

Свщ. Гр. Дьяченко. *Христіанскія утѣшенія несчастнымъ и скорбящимъ.* Часть I. Утѣшенія въ скорбяхъ тѣлесныхъ. Стр. XIX + 61. Цѣна 1 р. 75 к., съ пер. 2 р. 25 к. — Часть 2-я. Утѣшенія въ скорбяхъ духовныхъ. Стр. 50. Цѣна 1 р. 50 к., съ пер. 2 р.

Б. Харламповичъ. *Западно-русскія православныя школы XVI и начала XVII стна.* Отношеніе ихъ къ инославнымъ, религиозное обученіе въ нихъ и заслуги ихъ въ дѣлѣ защиты православной вѣры и Церкви. Казань 1898 г. XIII + 524 + LXII. Цѣна 3 р. съ пер.

С. Маргаритовъ. *Лютеранское ученіе въ его историческомъ развитіи при жизни Мартина Лютера.* Изд. 2-е, исправленное и дополненное. Кишиневъ 1898 г. Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синодѣ одобрено въ качествѣ учебн. пособія при преподаваніи общительнаго богословія въ дух. семинаріяхъ и рекомендовано къ приобрѣтенію какъ въ фундаментальныя, такъ и въ ученическія бібліотеки. Ц. 1 р. 25 к. съ пер. 1 р. 40 к.

Н. Астафьевъ. Пособіе къ чтенію книгъ Новаго Завѣта и Псалтири. 1898 г. Ц. 10 к.

Епископъ Аксайскій Іоаннъ. Отпаденіе западной Церкви отъ восточной. Новочеркасскъ 274 стр. Цѣна 1 р. безъ перес.

Н. И. Барсовъ. Нѣсколько изслѣдованій историческихъ и разсужденій о вопросахъ современныхъ. С.-Пб. 1899 г. 378 стр. Цѣна 2 р. безъ перес.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ КНИГИ

ПРОТ. І. ПЕТРОПАВЛОВСКАГО:

ОБЩЕДОСТУПНЫЯ СТАТЬИ ВЪ ЗАЩИТУ ХРИСТИАНСКОЙ ВѢРЫ ПРОТИВЪ НЕВѢРІЯ. Выпускъ І-й (I—IV; 338 стр.). Изд. 2-е, исправл. и дополн. Цѣна 1 р. 25 к. съ перес. (Въ первомъ изданіи этотъ выпускъ одобренъ Св. Синодомъ въ пріобрѣтенію въ фундамен- тальныя и ученическія бібліотеки духовныхъ семинарій).

ВЪ ЗАЩИТУ ХРИСТИАНСКОЙ ВѢРЫ ПРОТИВЪ НЕВѢРІЯ. Выпускъ II-й. Большой томъ въ двухъ частяхъ (I—V; 1 ч.— 560 стр.; 2 ч.— 186 стр.). Цѣна 3 руб. 25 к. съ перес.

Отзвы о книгахъ см. «Моск. Вѣд.» № 70, 1898 г.; «Церк. Вѣд.», издав. при Свят. Синодѣ, № 22, 1898; «Моск. Церк. Вѣд.» № 39, 1898; «Богосл. Вѣд. Листокъ» при рук. для с. пастырей, вып. 5; «Мисс. Обзорніе», 1898.

Цѣна обоимъ выпускамъ вѣстѣ 4 р. съ перес. Для бібліотекъ и учителей церковно-приходскихъ и др. низшихъ школъ цѣна обѣихъ книгъ 3 р. съ перес.

СКЛАДЪ КНИГЪ: у издателя И. Е. Ефимова, Москва, Якиманка, собств. д. Продаются книги также въ лучшихъ магазинахъ Москвы, С.-Петербурга, Кіева и Казани.

Тамъ же продается только что вышедшая книга его: **Взглядъ на смыслъ и достоинство господствующаго направленія въ новой культурной исторіи человѣчества.** Цѣна 50 коп.

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ ПРОИЗВЕДЕНІЯ

СВЯЩ. Ѳ. П. ПРЕОБРАЖЕНСКАГО:

ВЪ ЧЕМЪ ИСТИННОЕ СЧАСТЬЕ? (Опытъ выясненія вопроса съ христіанской точки зрѣнія). Москва 1898. Стр. 1—93. Цѣна 50 к.

КЪ ВОПРОСУ О СЧАСТЬѢ. Минимъ пессимизмъ ветхозавѣтнаго «суета суетъ». Москва 1898. 54 стр. Цѣна 25 к.

Продаются въ книжныхъ магазинахъ Карбонцова, Глазунова (въ Москвѣ), И. Л. Тузова (въ Петербургѣ) и др.

1899 г. ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ годъ X.**ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ,**изданіе МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА,
состоящаго при Императорскомъ Московскомъ университетѣ.

Журналъ издается на прежнихъ основаніяхъ подъ редакціей *В. П. Преображенскаго*, при непосредственномъ содѣйствіи *Н. Я. Грота*, *Л. М. Лопатина* и *кн. С. Н. Трубецкаго* и при ближайшемъ участіи *В. А. Гольцева*, *Н. В. Ивановскаго*, *Н. А. Иванцова*, *С. С. Корсакова*, *Вл. С. Соловьева*, *А. А. Токарскаго* и *Н. А. Умова*.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА.

1) Самостоятельныя статьи и замѣтки по философіи и психологіи. Въ понятіи философіи и психологіи включаются: логика и теорія знанія, этика и философія права, эстетика, исторія философіи и метафизика, философія наукъ, опытная и физиологическая психологія, психопатологія. 2) Критическія статьи и разборы учевій и сочиненій западно-европейскихъ и русскихъ философовъ и психологовъ. 3) Общіе обзоры литературъ поименованныхъ наукъ и отдѣловъ философіи и библиографія. 4) Философская и психологическая критика произведеній искусства и научныхъ сочиненій по различнымъ отдѣламъ знанія. 5) Переводы классическихъ сочиненій по философіи древняго и новаго времени.

Журналъ выходитъ пять разъ въ годъ (приблизительно въ концѣ февраля, апрѣля, іюня, октября и декабря) книгами не менѣе 16 печатныхъ листовъ.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ: На годъ (съ 1-го января 1899 г. по 1-е января 1900 г.) безъ доставки — 6 р., съ доставкой въ Москвѣ — 6 р. 50 к., съ пересылкой въ другіе города — 7 р., за границу — 8 р.

Учашіеся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, сельскіе учителя и сельскіе священники пользуются скидкой въ 2 руб. Подписка на льготныхъ условіяхъ и льготная выписка старшихъ годовъ журнала принимаются *только* въ конторѣ редакціи.

Подписка, кромѣ книжныхъ магазиновъ «Новаго Времени» (С.-Пб., Москва, Одесса и Харьковъ), Нарбаснинова (С.-Пб., Москва, Варшава), Вольфа (С.-Пб. и Москва), Оглоблина (Кіевъ), Башмакова (Казань) и другихъ, принимается въ конторѣ журнала: Москва, Большая Никитская, Шереметевскій пер., д. гр. Шереметева, $\frac{2}{3}$, кв. 28 (въ помѣщеніи журнала «Русская Мысль»).

Полные годовые экземпляры журнала за второй (№№ 5—9), третій (№№ 10—14), четвертый (№№ 16—20), пятый (№№ 21—25), шестой (№№ 26—30), седьмой (№№ 31—36), восьмой (№№ 36—40) годы изданія продаются по 5 р. за каждый годъ съ пересылкой; экземпляры за 1898 г. (№№ 41—45) продаются за 6 р. съ пер.; подписчики на новый 1899 г. получаютъ журналъ, при выискѣ всѣхъ прежнихъ годовъ изданія сразу, по 4 рубля за каждый годовой экземпляръ. № 15-й журнала, не входящій ни въ одинъ изъ годовыхъ комплектовъ, весь распроданъ. При выискѣ всѣхъ означенныхъ книгъ наложеннымъ платежомъ взимается съ cadaго руб. по 2 к.

Редакторъ В. П. Преображенскій.

Предсѣдатель Московскаго
Психологическаго Общества Н. Я. Гротъ.

ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ

ДЛЯ ЧТЕНІЯ ВЪ ХРИСТИАНСКОЙ СЕМЬѢ

„ВОСКРЕСНЫЙ ДЕНЬ“.

Ученымъ комитетомъ при Св. Синодѣ журналъ допущенъ въ библиотеки духовно-учебныхъ заведеній.

Адресъ редакціи: *Москва, Мясницкая, д. Николаевской и.*

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА: 1) *Церковь Христова въ ея прошломъ.* Очерки и рассказы изъ исторіи библейской, общей, русской, церковной и гражданской. 2) *Церковь Христова въ ея настоящемъ.* Жизнеописанія служителей Христовой истины, воспоминавія о нихъ и отдѣльные случаи изъ ихъ жизни. 3) *Христіанское богослуженіе.* Исторія его и его значеніе. 4) *Христіанское искусство.* Исторія его и современное состояніе. 5) *Церковная географія.* Путешествія, описанія святыхъ мѣстъ Востока и русскихъ святынь. 6) *Евангельская проповѣдь.* Подвиги проповѣдниковъ Евангелія на окраинахъ русской земли и за предѣлами оной. 7) *Христіанская мысль.* Вѣрученіе и правоученіе. Благоустроенія явленія вѣры. Духовно-правоучительное изложеніе свѣдѣній изъ наукъ естественныхъ. 8) *Религиозно-нравственная картинка* художественныхъ произведеній оубѣской литературы. 9) *Церковно-бытовая жизнь.* Рассказы, дневники, записки, воспоминавія изъ церковно-бытовой и религіозно-нравственной жизни.

„ВОСКРЕСНЫЙ ДЕНЬ“ даетъ за 4 р. въ годъ съ перес. и доставк.:

52 №№ журнала, богато иллюстрированнаго, въ объемѣ 1½ печатныхъ листовъ, большого формата каждый.

52 №№ газеты „Современная Лѣтопись“. Программа газеты: 1) Статьи по церковно-общественнымъ вопросамъ. 2) Обзоръ событій церковно-общественной жизни какъ въ Россіи, такъ и за границей. 3) Распоряженія епархіальныхъ начальствъ. 4) Среди газетъ и журналовъ. 5) Разныя извѣстія.

52 №№ „Воскресныхъ Листковъ“, приобрѣвшихъ такую извѣстность, что ихъ въ теченіе года расходятся до двухъ милліоновъ экземпляровъ.

Кромѣ того, въ теченіе года ПОДПИСЧИКИ ПОЛУЧАТЪ

12 кн. „Воскреснаго Собесѣдника“, въ 2 листа каждая книга. Въ составъ этихъ выпусковъ будутъ входить слова, поученія на воскресные и праздничные дни, статьи для вѣтбогослужебнаго собесѣдованія съ народомъ. Поученія будутъ печататься за мѣсяцъ до ихъ произнесенія въ храмахъ и крупнымъ шрифтомъ.

Подписная цѣна со всеми приложеніями на годъ **4** р. $\frac{1}{2}$ года **2** р. **50** к.

Редакторъ-издатель овещ. *С. Уваровъ.*

5-й г.
изданія.

1899 г.

5-й г.
изданія.

ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРѢНІЕ,

ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ,

заключающій въ себѣ обзоръ всѣхъ выдающихся и наиболѣе интересныхъ новинокъ русской литературы въ области беллетристики и науки, важнѣйшихъ журнальныхъ статей и лучшихъ изъ вновь выходящихъ книгъ.

Задача изданія — помочь читающей публикѣ разобратся въ массѣ печатнаго матеріала, появляющагося на книжномъ рынкѣ и въ періодической печати. Тѣмъ изъ читателей, которые не имѣютъ времени или возможности слѣдить за новыми журналами и книгами; подробное изложеніе содержанія новыхъ произведенія литературы съ приведеніемъ наиболѣе характерныхъ отрывковъ изъ нихъ, можетъ до извѣстной степени замѣнить непосредственное съ ними знакомство. Въ этихъ видахъ приложены особыя заботы о томъ, чтобы №№ изданія доставляли возможно болѣе интереснаго для чтенія матеріала.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА.

Цѣна на годъ съ дост. и перес. . . . руб.

Адресъ: С.-Петербургъ, 6-я Рождественская, № 10.

Отъ жителей С.-Петербурга подписка принимается въ книжномъ магазинѣ Попова (Невскій проспектъ, зданіе Пассажа.)

Редакторъ-издатель *И. В. Скворцовъ.*

Подписка на 1899 годъ на журналъ

„ДѢЯТЕЛЬ“.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА СЛѢДУЮЩАЯ:

- 1) Правительственныя распоряженія.
- 2) Статьи литературнаго, экономического, гигиеническаго, педагогическаго и медицинскаго содержанія.
- 3) Повѣсти, рассказы, стихотворенія и другія статьи бытового, нравственнаго и историческаго содержанія.
- 4) Письма изъ провинціи.
- 5) Свѣдѣнія, полезныя въ жизни.
- 6) Изъ жизни и печати.
- 7) Свѣдѣнія о дѣятельности благотворительныхъ учрежденій.
- 8) Борьба съ пьянствомъ въ Россіи и другихъ странахъ.
- 9) Свѣдѣнія о дѣятельности обществъ трезвости въ Россіи и за границей.
- 10) Протоколы Казанскаго Общества трезвости.
- 11) Критика и библиографія.
- 12) Объявленія.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА ЗА ГОДЪ 2 РУБЛЯ.

Журналъ за 1897 годъ допущенъ Ученымъ Комитетомъ Мин. Нар. Просв. въ безплатныя народныя библіотеки и читальни.

Выписывающіе за 1896, 1897 и 1898 платятъ 5 рублей, причѣмъ 1896 годъ безъ перваго номера. Первый № принимается обратно за 50 коп.

Полугодовая подписка не принимается.

Адресъ редакціи: Казань, типографія Императорскаго Казанскаго университета, Черноозерская ул., собст. домъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1899 годъ

НА

ежегодный политическій, научный и литературный журналъ

ЗНАМЯ.

Выходить книжками до 4 печатныхъ листовъ.

ПРОГРАММА:

- I. Романы, повѣсти, рассказы и стихотворенія.
- II. Литературная критика.
- III. Обзоръніе иностранной и внутренней жизни.
- IV. Вопросы религиозные, философскіе и научные.

Лицъ, желающихъ ознакомиться съ идейной стороной изданія, редакція проситъ затребовать первую книжку, выходящую 1 декабря. Первый № высылается за одну семикопѣчную марку.

Подписная цѣна.

	Съ доставкою.	Безъ доставки.
На годъ	5 руб. — коп.	4 руб. — коп.
„ 1/2 года	3 „ — „	2 „ — „
„ 1/4 года	1 „ 50 „	1 „ — „

За границу двойная цѣна. Учащимся, учителямъ и священнослужителямъ цѣна съ доставкою и пересылкой 4 руб. въ годъ. Разсрочка по соглашенію съ конторой.

Редакторъ *Н. Д. Облеузовъ.*Издательница *А. Д. Пустошкина.*

Адресъ Редакціи и Конторы: Москва, Варсонофьевскій пер., д. кн. Гагарина, Телефонъ № 600.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА**на 1899 годъ.****НА ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННУЮ ГАЗЕТУ****„СОВѢТНИКЪ“****издаваемую въ г. Софіи, въ княжествѣ Болгаріи.**

Вступая въ двадцатый годъ изданія, газета „СОВѢТНИКЪ“ будетъ издаваться и въ 1899 году по прежней своей программѣ, разъясняя и защищая истины святой православной Церкви и ея служителей и сообщая свѣдѣнія изъ церковно-общественной жизни Болгаріи и за границей.

Подписная цѣна газеты во всѣ города Болгаріи 8 франковъ. за границу 10 франковъ.

Редакторъ-издатель *Иенатій Рыльскій.*

годъ XVIII. ПОДПИСКА НА 1899 ГОДЪ годъ XVIII.

„РЕБУСЪ“

ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЬ.

Человѣкъ — ближайшій и труднѣйшій изъ ребусовъ.

Для желающихъ ознакомиться съ журналомъ, мы скажемъ нѣсколько словъ о нашей семнадцатилѣтней дѣятельности. Въ дни основанія нашего журнала не только русская, но и иностранная пресса, исключая спеціальной, не говорила почти ни слова о самой важнѣйшей области человѣческаго знанія: о психическихъ, сверхчувственныхъ явленіяхъ. Мы отвели обширное мѣсто въ журналѣ обзору фактовъ и наблюденій въ этой области. Помѣщенные нами статьи о гипнотизмѣ, магнетизмѣ, ясновидѣніи и медиумизмѣ (спиритизмѣ) даютъ полную картину современнаго взгляда на эти таинственные явленія. Журналъ нашъ, единственный изъ всей русской прессы, шагъ за шагомъ слѣдилъ за энергической дѣятельностью «Лондонскаго Общества для психическихъ изслѣдованій», руководимаго извѣстными англійскими учеными. Мы заимствовали изъ его «Трудовъ» статьи о передачѣ мысли на разстояніи (телепатія), описанія тщательно провѣренныхъ членами Общества случаевъ явленія призраковъ: прижизненныхъ, присмертныхъ и посмертныхъ. Статьи извѣстныхъ дѣятелей и ученыхъ по всѣмъ вопросамъ этой мало еще изслѣдованной области тоже нашли мѣсто въ нашемъ журналѣ, хотя нѣкоторые изъ нихъ и противорѣчатъ нашимъ взглядамъ, какъ, наприѣръ, сочиненіе извѣстнаго вѣмецкаго философа Эд. Гартмана «Спиритизмъ», стремящееся нанести спиритизму смертельный ударъ.

Статьи по астрологій. Составленіе гороскоповъ.

Въ беллетристическомъ отдѣлѣ помѣщаются романы, повѣсти и рассказы, а подъ рубрикою Смѣсь — извѣстія о новѣйшихъ открытіяхъ и изобрѣтеніяхъ, а также выдающіяся событія ежедневной жизни.

Цѣна на годъ 5 р., на полгода 3 р., съ дост., а безъ дост. 4 р. в 2 р. 50 к. Допускается разсрочка: при подискѣ 2 р., 1 апрѣля, 1 іюля и 1 октября по 1 р. Подписка принимается въ С.-Петербургѣ, въ книжн. маг. Вольфа, Мелье, «Новаго Времени» и др. Черезъ почту деньги высылаются по адресу: Царское Село, въ редакцію журнала «Ребусъ».

Можно получить журналъ 1886—1890 гг. по 3 руб. за годъ, 1896 г.—4 р., 1897 и 1898 г. по 5 руб.

Годъ I.—Книга 3.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ



1899.

МОСКВА

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

ОТДѢЛЪ I

Благодатная сила Христовой Церкви. Прот. І. И. Сергіева	337
Конецъ міра по ученію Слова Божія и современнымъ гипотезамъ естественныхъ наукъ. А. И. Миловидова	341
Объ истинномъ счастіи. Свящ. М. И. Соболева.	381
О христіанскомъ милосердіи. А. С. Рождествина.	403
Мелкія статьи, замѣтки и извѣстія: Значеніе вѣры въ церковномъ сознаніи. Н. И. Виноградова. — Французскій ученый о потребности вѣры. — Мнѣніе представителя науки объ ея безсиліи въ вопросахъ духовной жизни. — Могутъ ли быть два пути. — Открытіе останковъ Будды. — Погребеніе старыхъ книгъ. — Стоимость вооруженнаго міра. — Судебная статистика.	

ОТДѢЛЪ II

Идея міра и Церковь. Проф. Гр. А. А. Комаровскаго	437
Николай Ивановичъ Ильминскій. А. А. Полозова.	458
Библіографія: 1. Взглядъ на смыслъ и достоинство господствующаго направленія въ новой культурной исторіи человѣчества. А. А. Полозова. — 2. Библейская наука. Z. — 3. Свидѣтельство Христа и единство христіанскаго міра. — 4. Новая школа.	
Новыя книги.	
Объявленія.	

Редакторъ-издатель свящ. *І. И. Соловьевъ.*

Благодатная сила Христовой Церкви¹⁾.

Такова чинамы Первосвященника, Иже съде одесную престола величества на небесахъ, святымъ служителъ, и скиини истинный, юже водрузи Господь, а не челоутокъ (Евр. 8, 1 и 2).

Достоцитимые отцы и братія о Христѣ, сослужащіе мнѣ въ этомъ вновь освященномъ благодатию Духа Святаго храмѣ! Господь нашъ Исусъ Христосъ въ указанномъ изреченіи св. Апостола Павла именуется единственнымъ Первосвященникомъ или Главою исповѣданія нашей вѣры, Который *возсѣлъ одесную престола величія на небесахъ, и есть Священнодѣйствователь святилища и скиини истинной, которую воздвигъ Господь, а не челоутокъ* (Евр. 8, 1 и 2). Онъ-то, единственный Первосвященникъ и Глава Церкви, поставилъ и уполномочилъ Духомъ Святымъ въ сіонской горницѣ Апостоловъ Своихъ быть служителями и священнодѣйствователями Его Церкви; они, данною имъ отъ Господа благодатию и властію, по всей землѣ насадили святыя церкви и жертвенники для приношенія на нихъ священныхъ и безкровныхъ жертвъ. По волѣ Исуса Христа, они передали эту власть — устроить и освящать храмы — епископамъ, а эти — или сами освящали и освящаютъ ихъ апостольскою благо-

¹⁾ Слово по освященіи храма въ честь Казанской иконы Богоматери въ селѣ Воронцовѣ, Псковской губ., Холмскаго уѣзда, въ женской монашеской общинѣ, 22-го февраля 1899 года.

дату и властію, или поручали и поручаютъ это святое дѣло священникамъ; отсюда получили начало антимины, даруемыя отъ епископовъ священникамъ; освященіе антиминовъ или вмѣстопрестолій всегда было дѣломъ епископовъ, которые, въ случаѣ неудобства или невозможности самимъ освящать храмъ, вручали ихъ священникамъ. — Мы, по благословенію мѣстнаго архіерея, получивъ отъ него антимины, освятили нынѣ этотъ святой храмъ въ честь Казанскія св. иконы Богоматери, къ славѣ Божіей и ко спасенію поселившихся здѣсь сестеръ новой обители сей. Благодареніе Господу, благоволившему быть намъ орудіями Его благодати!

Отнынѣ и въ этомъ храмѣ будутъ ежедневно приноситься безкровныя жертвы Богу въ умилоствленіе, очищеніе, освященіе и утѣшеніе всѣхъ приходящихъ въ него и возсылаться день и ночь молитвы, моленія, *славословія и благодаренія* за всѣхъ человѣковъ — за Царя, за Святѣйшій Синодъ, мѣстнаго архіерея и все духовенство, *за всѣхъ уже во власти суть* (1 Тим. 2, 2), за палату и воинство и за всѣхъ христіанъ. Отнынѣ храмъ сей будетъ пристанищемъ духовно-обуреваемыхъ, врачевствомъ страстей, прибѣжищемъ немощныхъ, прогоненіемъ бѣсовъ. Отнынѣ *очи Господни будутъ отверсты на храмъ сей день и ночь* (3 Цар. 9, 3), и уши Господни будутъ внимать молитвамъ со страхомъ и благоговѣніемъ въ него приходящихъ и призывающихъ всечестное имя Его.

Досточтимые отцы, сестры, отшельницы и всѣ братія и сестры мірскія!

Храмы Божіи созидаются и освящаются для нашего освященія и обновленія. Святость человѣка, христіанина по душѣ и по тѣлу, есть самонужнѣйшая добродѣтель, ибо человѣкъ вначалѣ сотворенъ по образу и подобію Божію въ правдѣ и святости, а люди, начиная съ первыхъ человѣковъ, эту святость по невниманію и нерадѣнію утратили, и всѣ мы живемъ ежедневно въ грѣсахъ,

развитіи и удовлетвореніи не одной чувственной природы, но и душевныхъ способностей — ума, воли и сердца и притомъ въ соответствующей мѣрѣ, такъ какъ его принципы не равны по своей сущности, или другими словами — во всестороннемъ воплощеніи въ немъ всего истинно-человѣческаго — его идеи. Развитие и удовлетвореніе какой-либо части человѣческой природы болѣе или въ ущербъ другой необходимо произведетъ ненормальность, недовольство или несчастіе. Слѣдовательно не тотъ счастливъ, кто богатъ, не тотъ счастливъ, кто здоровъ, не тотъ счастливъ, кто уменъ, а тотъ счастливъ, кто въ должной мѣрѣ развиваетъ всѣ свои способности и умѣетъ удовлетворять въ должной мѣрѣ всѣмъ сторонамъ своей природы соответственно ихъ значенію, т.-е. въ комъ жизнь и дѣятельность есть результатъ правильнаго взаимодействія двухъ его принциповъ, или есть, такъ сказать, діагональ отъ двухъ дѣйствующихъ одновременно, но въ разныхъ направленіяхъ и съ разною энергіею силъ. Счастливъ человѣкъ, когда разумный принципъ является господствующимъ и регулирующимъ въ каждый данный моментъ инстинктъ чувственный, когда эгоистическая любовь подчиняется любви къ Высочайшему нравственному благу, хотя и не подавляется послѣдней. Ибо безкорыстіе и свобода отъ эгоистическихъ мотивовъ даетъ полное удовлетвореніе нашему разумному принципу и облагораживаетъ чувственный инстинктъ и чрезъ это человѣкъ чувствуетъ себя покойнымъ и счастливымъ, тогда какъ при обратномъ отношеніи этихъ двухъ принциповъ, даже погруженный въ самую глубокую нравственную грязь, человѣкъ всегда и неизбежно ощущаетъ внутреннее недовольство, тоску по этомъ верховномъ благѣ и слѣдовательно не имѣетъ счастія. Вотъ почему счастливый безъ добродѣтели не нравится намъ и добродѣтельный безъ счастія не удовлетворяетъ насъ. Какъ человѣческій организмъ тогда здоровъ, когда всѣ его составныя части на своемъ

мѣстѣ и въ должной мѣрѣ развиваются и удовлетворяются, такъ и все существо человѣка можетъ быть счастливо при этихъ только условіяхъ. Но такъ какъ идея нравственнаго блага безконечна, то она предполагаетъ безконечное совершенство; отсюда необходимые постулаты счастья: будущая жизнь и безсмертіе души. Слѣдовательно земное счастье есть только начало, или первая ступень къ безконечному продолженію счастья въ жизни будущей. И какъ развитіе cadaго предмета природы есть результатъ двухъ факторовъ — силы высшей — развивающей и силы низшей — развивающейся, такъ и воплощеніе человѣкомъ своей идеи есть результатъ взаимодѣйствія этихъ же двухъ дѣателей: силы развивающей, какою человѣчество всегда признавало Бога, и силы развиваемой — человѣка.

Этого воплощенія человѣкомъ своей идеи, или этого счастья не трудно было бы достигнуть человѣку при нормальномъ состояніи его природы, когда существовала гармонія взаимодѣйствія этихъ двухъ факторовъ и когда разумный принципъ, какъ главный, господствовалъ надъ чувственнымъ инстинктомъ, какъ и было въ раю, когда и наслаждался человѣкъ счастьемъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ и Слово Божіе и языческіе мѣны о золотомъ вѣкѣ. Но въ дальнѣйшей исторіи человѣчества мы видимъ уже господствующимъ чувственный принципъ надъ разумнымъ, что необходимо указываетъ на отступленіе человѣка отъ нормы жизни. Это, выражаясь библейски, и есть грѣхъ паденіе человѣка, совершившееся подъ влияніемъ враждебной силы по свободной волѣ его. Грѣхъ разрушилъ гармонію взаимодѣйствія двухъ факторовъ, сталъ какъ бы стѣною между силою развивающею и развиваемою (Еф. 2, 14 — 16), подчинилъ разумный принципъ чувственному и чрезъ это произвелъ въ человѣкѣ ненормальность или расстройство и лишилъ его счастья, и задача достигнуть этого счастья сдѣлалась не только трудною, но прямо невозможною. Ибо ра-

зумный принципъ, разъ принявши подчиненное положеніе и удалившись отъ движущей высшей силы по естественному закону и долженъ былъ идти по этому ложному пути, а чувственный сдѣлался господствующимъ и получилъ поддержку со стороны враждебной силы, которую могутъ побѣдить только ангелы (Іов. 40, 14).

Тѣмъ не менѣе къ осуществленію этой задачи стремились всѣ и всегда, трудились много и долго надъ разрѣшеніемъ ея, и поелику самый умъ человѣка сталъ ненормальнымъ и чувственный принципъ имѣлъ верхъ надъ разумнымъ, то и рѣшенія ими вопроса о счастіи и пути къ нему явились односторонними и часто совсѣмъ пагубными: эгоистическій принципъ тѣмъ дальше, тѣмъ больше усиливался и подавлялъ разумный и тѣмъ больше удалялъ человѣка отъ счастія. Объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ исторія. Вся жизнь человѣческая стала подобна тому книжному свитку, видѣнному пророкомъ, въ которомъ *вписано было рыданіе, жалость и горе* (Іез. 2, 10). Пытались люди возстановить нарушенную гармонію, найти себѣ счастіе въ измышленныхъ ими языческихъ религіяхъ, но безъ Бога не могли дойти до Бога (Рим. 1, 23); ибо въ договорѣ инициатива принадлежитъ сильнѣйшему, и не достигли счастія. Искали счастія въ чувственности, но неудачная попытка привела къ истощенію жизненныхъ силъ и окончилась потопомъ (Быт. 6). Пытались достигнуть счастія чрезъ башню Вавилонскую, надѣясь чрезъ нее приблизиться къ небу, но она разрушилась и разсѣяла людей (Быт. 11, 4 и 8). Пытались найти счастіе въ мудрости, но признали ее суетою (Еккл. 1, 17). Искали наконецъ счастія въ земномъ величіи, въ обоготвореніи личнаго я, но сдѣлались животными (Навуходоносоръ — Дан. 4, 30). Чтобы яснѣе видѣть все это, обратимся ближе къ исторіи.

Главные существенныя требованія человѣческаго существа — это истина, добро и блаженство, имѣющія

свое основаніе, средоточіе и завершеніе въ идеѣ о Высочайшемъ Существовѣ. Эти потребности, эти стремленія, хотя въ различныхъ степеняхъ силы и ясности, тѣмъ не менѣе всегда были въ человѣчествѣ. Разумъ всегда стремился къ истинѣ, искалъ ее и на пути умозрѣнія и въ сферѣ опыта; воля всегда стремилась къ добру, искала его и въ предѣлахъ собственныхъ силъ и средствъ, и въ кругу общественныхъ отношеній; чувство всегда среди неустройствъ міра физическаго и скорбей міра нравственнаго искало себѣ успокоенія, высшаго блаженства. Наконецъ всегда и у всѣхъ было исканіе божества. Но достигло ли человѣчество того, къ чему во всѣ времена на всѣхъ ступеняхъ своего развитія такъ сильно стремилось? Нашло ли оно себѣ удовлетвореніе? Исторія съ глубокою скорбію отвѣчаетъ на эти вопросы отрицательно, показывая, что человѣчество не только не достигло желаемаго, но еще дальше уклонилось отъ него, удалилось отъ своего дома *на страну далече и ту расточи имъніе свое живя блудно* (Лук. 15, 13). Разумъ вмѣсто того, чтобы чрезъ разсматриваніе міра видимаго возвышаться къ невидимому и высочайшему, увлекаемый и подавляемый чувственностію или эгоистическимъ принципомъ и ложною религіею, по большей части шель обратнымъ путемъ отъ небеснаго къ земному, отъ духовнаго къ чувственному. А если иногда и пытался идти путемъ истины, то это было не долго, — вскорѣ онъ снова уклонялся отъ него и еще болѣе погружался въ мракъ заблужденія. За разумомъ шла и воля, отпечатлѣвая въ практической жизни человѣка умственные его заблужденія. Чувственная религія, останавливая все вниманіе людей на земномъ и требуя отъ нихъ лишь формальнаго исполненія тѣхъ или другихъ ея предписаній, не могла и не имѣла силы поддерживать и руководить человѣческій духъ въ его стремленіи за предѣлы временнаго и не только не предлагала никакихъ уроковъ нравственныхъ, —

напротивъ, окруживъ народъ соблазнительными примѣрами боговъ, предающихся ужаснымъ мерзостямъ, этимъ самымъ еще оправдывала и, такъ сказать, освящала всѣ его пороки. Философія, гордо и смѣло вызывавшаяся быть руководительницею людей къ лучшей жизни, на самомъ дѣлѣ не только не указывала пути къ истинному благочестію и счастію, напротивъ сама, незамѣтно подпавши вліянію чувственной религіи и ограничивая взоръ человѣка земною жизнію, учила его только наслаждаться ея благами и въ нихъ однихъ находить все счастіе, всю цѣль жизни. И вотъ погруженіе въ чувственность, усыпленіе въ порокахъ и беззаконіяхъ. Порча нравовъ проникла всюду и произвела разрывъ между всѣми связями семейными и общественными, попрала всѣ естественныя права человѣчества.

Такою же мрачною представляетъ исторія и религіозную сторону человѣчества внѣ откровенія. Понятіе о единомъ Богѣ превратилось въ мечты многобожія. Божество было низведено въ кругъ несовершенствъ человѣческихъ и даже подчинено силамъ природы, и то, что первоначально служило только символомъ бытія Божія, отождествлено съ самимъ божествомъ. Не людей только возвели на степень боговъ, — и животныя, и свѣтила и даже дѣла рукъ человѣческихъ — мраморныя и деревянныя статуи были почитаемы за божество. Боготворили злыхъ духовъ, изображенія предметовъ отвлеченныхъ — славы, счастія, физическихъ болѣзней, нравственныхъ пороковъ и пр. Вообще люди боготворили всѣхъ и все, не боготворили только одного Бога истиннаго. Внѣшнее богопочтеніе язычниковъ представляло столь же мрачную картину. Въ богопочтеніе не входили, какъ существенныя принадлежности, ни покорность закону нравственному, ни чистота сердца, ни святость жизни, ни раскаяніе въ прежнихъ грѣхахъ, ни обѣщаніе исправленія въ будущемъ. Религія языческая обращала вниманіе только на внѣшніе, пустые обряды, каковы: гаданія по полету птицъ,

по внутренностямъ мертвецовъ,— разныя вакханаліи, сатурналіи, пляски и различныя формальныя жертвоприношенія, и этимъ хотѣла удовлетворить душевнымъ потребностямъ человѣка, загладить его беззаконія и доставить ему умиротвореніе. Но человѣкъ не находилъ себѣ во всемъ этомъ успокоенія и слѣдствіемъ всего этого былъ только одинъ страхъ. Самый образованный римлянинъ приходилъ въ ужасъ, принимая участіе въ таинственныхъ безчеловѣчныхъ обрядахъ, а самыя предзнаменованія по большей части заставляли его предаваться всѣмъ мукамъ отчаянія. Это побуждало людей переходить отъ однихъ ужасныхъ обрядовъ къ другимъ, которыми языческая религія хотѣла успокоить своихъ питомцевъ въ ихъ плачевномъ состояніи. Явились жертвы очистительныя, въ которыхъ приносились богамъ не только животныя, но и люди. Эти жертвы свидѣтельствуютъ о глубокой и очень живо чувствуемой человѣческой природою нуждѣ въ удовлетвореніи правосудію Божію, въ очищеніи отъ нечистоты нравственной и въ отвращеніи наказаній, необходимо слѣдующихъ за грѣхомъ. Но и эти жертвы не доставляли человѣку внутренняго умиротворенія и спокойствія. Кровь животныхъ и даже людей не снимала грѣха, и всѣ очистительныя жертвы вмѣсто того, чтобы привнести въ душу язычника убѣжденіе въ заглаженіи своихъ преступленій и отсюда миръ и спокойствіе, только еще болѣе растравляли раны его преступнаго сердца и повергали его въ бездну отчаянія. Правда, въ измышленныхъ средствахъ очищенія онъ находилъ иногда себѣ нѣкоторое успокоеніе, но это успокоеніе никогда не входило глубоко въ его душу и было по большей части только минутное. Усыпленная на время совѣсть — этотъ внутренній законодатель и судія всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, никогда не умолкавшій по свидѣтельству исторіи и Апостола (Рим. 2, 15) и въ самыхъ ожесточенныхъ язычникахъ, скоро снова пробуждалась, и

судь ея надъ бѣднымъ язычникомъ становилась еще строже. Она судила теперь язычника какъ за всѣ его злодѣянія, такъ и за самыя средства, чрезъ которыя онъ думалъ загладить свои преступленія. Находясь въ такомъ жалкомъ положеніи и не видя надежды достигнуть полного и истиннаго удовлетворенія и спокойствія, человѣчество желало насытиться *отъ розеузъ, яже ядяху свинія, и никтоже дающе ему* (Лук. 15, 16). Оно чувствовало внутренній разладъ свой съ божествомъ, вѣра въ которое, не смотря на далекое уклоненіе его отъ истины, всегда была въ немъ, — оно чувствовало и сознавало глубокое свое поврежденіе, ощущало своею совѣстью заразу грѣха. „Мы всѣ — зло“, говорилъ философъ Сенека; „тяжесть грѣха человѣка велика, вѣчная тяжесть“, глубоко сознавалъ другой философствующій умъ языческаго мудреца (Цицеронъ). Отсюда усиленіе жертвоприношеній, измышленіе новыхъ очистительныхъ и примирительныхъ средствъ, — отрѣшеніе отъ міра, разныя бичеванія, самоистязанія и пр. и пр. Но и это все опять только на время успокоивало совѣсть, которая скоро снова начинала терзать язычника и побуждала его искать высшаго и лучшаго.

И вотъ, когда исполнилась полнота временъ, когда уже всѣ средства человѣческія оказались безсильными, когда и религія отказала человѣку въ удовлетвореніи, и философія сознала тщету всѣхъ своихъ усилій и безнадежность найти желаемое — подчинить эгоистическій принципъ разумному, человѣчество, подъ руководствомъ іудейскаго ученія о Мессіи, пришло къ убѣжденію въ необходимости высшей помощи для достиженія счастія человѣка. Во многихъ религіяхъ (напр. Персидской, Китайской, Индійской) явилось даже ученіе о примирителѣ, освободителѣ отъ грѣха, имѣющемъ явиться на землѣ. Это ученіе скоро было принято и философіею, какъ единственное, отвѣчающее нуждамъ и беспомощному состоянію человѣчества. Такъ великій

Платонъ, бесѣдуя съ Алкивиадомъ о молитвѣ и доказывая, что человѣкъ не знаетъ, о добрѣ ли онъ молить Бога, или о злѣ, заключаетъ свою рѣчь такимъ образомъ: „итакъ необходимо ждать, пока кто нибудь не научить, какъ надобно вести себя въ отношеніи къ богамъ и людямъ“. Когда же придетъ это время, спрашиваетъ Алкивиадъ, и кто научить меня? Кажется съ особеннымъ удовольствіемъ взглянулъ бы на этого человѣка. „Научить тотъ, отвѣчаетъ Платонъ устами Сократа, кто печется о тебѣ. Но я думаю, что какъ у Діомеда, по сказанію Гомера, Аѳина разгнала мракъ очей, чтобы онъ ясно узналъ Бога и человѣка, такъ и у тебя прежде должно разсвѣять мракъ души, который теперь окружаетъ ее, и послѣ уже сообщить то, посредствомъ чего можно было бы тебѣ узнать добро и зло, ибо въ настоящемъ состояніи ты кажется не способенъ къ этому“. Мракъ ли угодно разсвѣять ему или что другое, пусть разсвѣтъ, сказалъ Алкивиадъ. Кто бы онъ ни былъ, я не буду уклоняться ни отъ какихъ его повелѣній, лишь бы мнѣ сдѣлаться лучшимъ. Такъ и принесеніе жертвы мнѣ кажется лучше оставить до того времени; это будетъ безопаснѣе, чѣмъ подвергать себя дѣлу, столь сомнительному; богамъ и вѣнки и все другое принесемъ тогда, когда увидимъ тотъ день¹⁾.

Такъ человѣчество, не найдя само своими силами нигдѣ и ни въ чемъ умиротворенія и счастья, наконецъ сознало немощь и поврежденіе своего существа и потребность божественной помощи для достиженія цѣли жизни, или своего счастья.

Къ сожалѣнію люди часто забываютъ данные имъ уроки исторіи, и вотъ современное человѣчество дѣлаетъ новыя попытки, и на этотъ разъ еще болѣе худшія и неудачныя къ отысканію счастья въ себѣ и къ достиженію его естественными силами. Особенно ясно

¹⁾ Алкив. 11; 150 — 151 стр.

это выразилось въ современномъ ученіи, прикрывающемся благовиднымъ именемъ *гуманизма*, почитающаго возможнымъ достигнуть счастья путемъ естественнаго самостоятельнаго развитія человѣка и удовлетворенія одной его чувственности, что также не только не ведетъ къ цѣли, но прямо противорѣчитъ ей, ибо ведетъ не къ раскрытію въ человѣкѣ истинно-человѣческаго, не къ примиренію двухъ его принциповъ, а къ подавленію высшаго и къ ниспаденію человѣка въ скотоподобное состояніе. Въ виду современнаго значенія этого ученія, яко бы послѣдняго слова науки, остановимъ на немъ наше вниманіе.

Гуманизмъ, признаваемый движущей современною культурою человѣчества силой въ новой исторіи, не есть какое либо отдѣльное и строго опредѣленное философское воззрѣніе; сущность его составляетъ то общее, что принадлежитъ всѣмъ различнымъ видамъ современнаго философскаго міровоззрѣнія — деизма или натурализма, пантеизма и матеріализма съ его отраслью — позитивизмомъ. Всѣ эти философскія ученія суть порожденія, или отдѣльныя формы проявленія гуманизма. Современный гуманизмъ какъ онъ высказался въ произведеніяхъ современныхъ западныхъ и русскихъ ученыхъ, по свидѣтельству нашихъ современныхъ историковъ профессоровъ Карелина, Карѣева и Виноградова¹⁾, есть полная противоположность религіозному развитію человѣческаго духа и постановленіе этого развитія во всѣхъ отношеніяхъ на совершенно самостоятельный (эгоистическій) путь внѣ всякаго вліянія со стороны развивающей высшей силы — Высочайшаго существа. По ученію гуманизма умственное развитіе человѣка совсѣмъ не нуждается въ сверхъестественномъ содѣйствіи или откровеніи, — это унижало бы разумъ человѣческій; но развитіе человѣка

¹⁾ Филос. культ. и соц. исторіи нов. вр. 1893 г. 74 с. Учеб. всеобщ. ист. ч. II. 1894 г.

должно совершаться изъ началъ его собственнаго духа, возбуждаемаго къ дѣятельности окружающей природой и исторіей жизни. И нравственное развитіе должно руководствоваться принципами нашего внутренняго закона. Единственный міръ есть наша земля и потому единственное счастье жизни, къ которому мы должны стремиться, есть счастье на землѣ. Въ противоположность религіозному направленію, указывающему развитіе жизни отъ Бога, чрезъ Бога и для Бога, гуманизмъ утверждаетъ вполне самостоятельное, ни отъ кого независимое развитіе человѣческаго духа изъ себя самого и для себя. Отсюда отверженіе всякой религіи, отрицаніе благодати Божіей, безсмертія души, паденія и искупленія, Христа и христіанства, и провозглашеніе полной автономіи человѣка съ полнымъ разрушеніемъ его природы¹⁾.

Что же способенъ дать намъ такой гуманизмъ и что даетъ онъ для духовно-нравственнаго развитія человѣка, для усовершенствованія его природы по всѣмъ сторонамъ ея и какое счастье? Возвышая человѣка до степени Бога, гуманизмъ на самомъ дѣлѣ абсолютно унижаетъ его, низводя до степени животнаго. Человѣкъ-властитель природы, но самъ ея произведеніе и погибаетъ отъ ея же неотвратимыхъ законовъ навсегда, надъ нимъ тяготѣетъ какой-то неизбѣжный рокъ. И откуда явились у человѣка эти разумные и нравственные принципы, если онъ есть произведеніе неразумной природы. Природа не могла дать ему, чего сама не имѣетъ, а самъ онъ можетъ развивать то, что есть въ его существѣ. Въ концѣ концовъ гуманизмъ приходитъ къ отрицанію добродѣтели и порока, дружбы и любви, брака и семьи, и провозглашаетъ эгоизмъ руководителемъ всего и идеальное совершенство человѣческой природы усматриваетъ въ невозбранномъ раскрытіи

¹⁾ Подробное изложеніе и опроверженіе этого ученія см. въ книгѣ пр. І. Д. Петропавловскаго: *Взглядъ на смыслъ и достоинство господствующаго направленія въ новой культурной исторіи человечества*.

всѣхъ чувственныхъ желаній съ подавленіемъ совѣсти, которая есть будто бы уклоненіе нашей природы отъ первоначальнаго нормальнаго ея состоянія, безусловно нравственно-индифферентнаго, не знающаго ни добра, ни зла. Такимъ образомъ гуманизмъ съ отнятіемъ у человѣка богоподобнаго достоинства уничтожаетъ самую природу человѣческую и въ своихъ послѣдовательныхъ выводахъ ведетъ не къ раскрытію въ насъ истинно-человѣческаго, а къ ниспаденію человѣка въ животное-подобное состояніе, что прямо противорѣчитъ самому понятію о счастіи, состоящемъ въ раскрытіи и удовлетвореніи всѣхъ свойствъ человѣческой природы, или въ правильномъ дѣйствіи двухъ ея принциповъ. Но ужъ не слишкомъ это старо, хотя и въ новой одеждѣ? Это слышалъ еще первый человѣкъ въ раю отъ искушителя: *будете, яко бози* (Быт. 3, 5). И съ тѣхъ поръ оно во всей исторіи повторялось въ той или иной формѣ подъ тѣми или другими искусительными прикрѣтями. Напр. развѣ это не то же самое ученіе, которое было во время жизни писателя книги премудрости Соломона (за 230 л. до Р. Х.): *самослучайно мы рождены и послѣ будемъ какъ не бывшіе... прїидите убо насладимся въ веселіи* (Прем. 2, 1 — 5). Но напрасное самообольщеніе. Еще премудрый Екклесіастъ всякую попытку устроить счастье на землѣ одними естественными силами безъ Бога называлъ суетою. Въ самомъ дѣлѣ человѣкъ не можетъ устроить свою жизнь и свое счастье, какъ бы хотѣлъ, ибо *всему назначено время и время всякой вещи подъ небесемъ* (Еккл. 3, 1) и что кому назначено, то и случится и онъ не можетъ измѣнить и судиться съ *крупчайшимъ* его, поэтому всѣ его стремленія являются суетными (Еккл. 6, 10). Не много поможетъ человѣку въ этомъ стремленіи и кичливый разумъ современнаго гуманизма, который гуманисты признаютъ вернителемъ всего, ибо онъ послѣ всѣхъ усилій приходитъ необходимо къ признанію того, что не возможно пости-

гнуть и обнять всю необъятную область бытія, такъ что, чѣмъ болѣе человѣкъ узнаетъ міръ, тѣмъ болѣе ему открывается эта необъятность и онъ безъ вѣры не находитъ себѣ удовлетворенія. Отсюда разочаровательное признаніе мудрецовъ, какъ Сократа: „я знаю, то, что ничего не знаю“, или Екклесіаста: *мудрость — суета, приложивый разумъ приложитъ болѣзнь* (Еккл. 1, 17 — 18). Да и сами гуманисты признаются въ этомъ: „наука хранить подъ непроницаемымъ покрываломъ загадку бытія“ (Писаревъ). Съ другой стороны разумъ не можетъ доставить человѣку счастья потому, что *развращенное не можетъ исправиться и лишеніе не можетъ исчислиться* (Еккл. 1, 15), т.-е. разумъ узнаетъ только, но не можетъ уничтожить всего того зла, всѣхъ ненормальностей, которыя мѣшаютъ упроченію счастья. Всѣ попытки разума въ этомъ отношеніи разрушаются не только по безсилію и поврежденности его, но и чрезъ постепенное истощаніе природы, происшедшее вслѣдствіе уничтоженія грѣхомъ гармоніи между силою развивающею и развиваемою. Для доказательства достаточно указать на фактъ постепеннаго сокращенія жизни человѣческой, несмотря на усилія медицины. Подобное же истощаніе замѣчается и въ царствахъ растительномъ и животномъ. При раскопкахъ находятъ въ болѣе глубокихъ слояхъ земли такія гигантскія окаменѣлости растений и животныхъ, предъ которыми нынѣ существующія являются пигмеями. А что сказать о грозныхъ стихійныхъ проявленіяхъ природы? Какъ ни высоко надъ природою поднятъ свою голову современный разумъ гуманизма, но сколь много еще стихійныхъ проявленій, предъ которыми человѣчскій разумъ долженъ вполне сознать свое ничтожество и свою безпомощность. Таковы напр. катастрофы отъ землетрясеній, губящія тысячи людей, или тѣ ужасныя опустошенія, которыя производятся ураганами, налетающими совершенно неожиданно и губящими тысячи жиз-

ней, или вулканическія изверженія, которыя также считаютъ тысячами свои жертвы. Таково напр. изверженіе вулкана Кракатоа въ 1883 г., когда волна, вызванная изверженіемъ пронеслась чрезъ Зондскій проливъ и, дойдя до Яванскаго, берега въ нѣсколько мгновеній погубила болѣе 10 тысячъ человѣкъ, и множество другихъ 'подземныхъ рудниковыхъ катастрофъ, которыя своими жертвами также считаютъ тысячи. Лучшіе ученые признаются, что и теперь, какъ и всегда, человѣкъ беспомощное существо, если не защититъ его высшая природы сила, могущая повелѣвать грозными стихіями (Лук. 8, 24), безъ которой человѣкъ подобенъ ребенку, выброшенному въ бурное море.

Но если разумъ не можетъ найти себѣ успокоенія и удовлетворенія и не можетъ дать счастья человѣку, то тѣмъ болѣе воля и сердце. Воля по природѣ стремится къ дѣланію добра, но бессильная говорить зло, какъ это прекрасно выразилъ Апостоль: *не еже бо хошу доброе, сіе творю; но еже не хошу злое, сіе содѣваю* (Рим. 7, 19), и томится неудовлетворенная, хотя гуманисты и стараются успокоить ее якобы безразличіемъ добра и зла и заглушить голосъ совѣсти. Сердце, стремящееся къ истинной и безкорыстной любви, также не находитъ себѣ ни въ чемъ, — ни въ дружбѣ, ни въ любви счастья, постоянно окруженное скорбями, горестями и разными невзгодами жизни, какъ неизбѣжными слѣдствіями грѣха, ибо само наполненное эгоизмомъ не можетъ искренно любить и быть любимымъ, какъ это мы и видимъ у гуманистовъ, полагающихъ эгоизмъ въ основу и любви, какъ и всего. Не отсюда ли и всѣ эти современные крики о разводѣ? Да и друзья — не до чернаго ли дня? А сознание грѣховности своей какое глубокое и постоянное страданіе доставляетъ человѣку, который еще не дошелъ до скотоподобнаго состоянія! *Нѣсть мира въ костяхъ моихъ отъ лица грѣхъ моихъ* (пс. 37, 4).

О счастья въ чувственности и земныхъ благахъ нужно ли и говорить? Хотя гуманисты и утверждаютъ: „возможно большее количество наслажденій — вотъ альфа и омега всякой разумной дѣятельности человѣка“ (Писаревъ), но это глубокое оскорбленіе человѣчества и жалкое самообольщеніе. Притомъ же въ этомъ отношеніи оказывается, что счастье является людямъ въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, и иногда въ такихъ, въ которыхъ его никакъ и подозрѣвать нельзя. Одинъ всю жизнь не можетъ забыть того счастья, которое доставилъ ему прекрасный обѣдъ послѣ долгой голодовки: это воспоминаніе, говоритъ онъ, часто воскресаетъ въ моей душѣ и согрѣваетъ ее. Другой въ минуты житейской невзгоды любитъ вспоминать, какъ о величайшемъ счастьи своей жизни, о томъ, какъ онъ въ нѣсколько минутъ отыгрался отъ страшнаго проигрыша. Третій считаетъ высшимъ блаженствомъ своей жизни одну чувственную любовь. Четвертый не можетъ забыть, какъ его знатный начальникъ, въ другія времена совершенный юпитеръ, однажды съ нимъ запросто разговорился и даже пожалъ ему руку. Пятый съ чувствомъ невыразимаго облегченія рассказываетъ, какъ онъ нѣкогда благополучно отдѣлался отъ своего разстроеннаго въ конецъ имѣнія, найдя для него не опытнаго покупателя и пр. и пр. Такимъ образомъ источники счастья и радости оказываются безконечными и у каждаго свои. Несчастье лишь въ томъ, что всѣ эти радости мимолетны и главное — растворены хорошей долей различныхъ горестей, униженій, разочарованій и т. п. Да и вообще исключительное пользованіе всякими чувственными благами доставляетъ мимолетное наслажденіе и ведетъ къ пресыщенію и горькому разочарованію, разстроиваетъ здоровье и ведетъ къ преждевременной смерти. Да и не во власти человѣка самое пользованіе этими благами, ибо сдѣлается человѣкъ боленъ и не можетъ пользоваться ими, такъ что нищій счастливѣе этого владѣющаго благами,

ибо онъ можетъ и всегда найдетъ возможность удовле-
творять естественнымъ своимъ потребностямъ. А между
тѣмъ самое пріобрѣтеніе и храненіе земныхъ благъ
стоитъ великихъ страданій человѣку: ночи его про-
ходятъ безъ сна, дни его текутъ въ заботахъ и томле-
ніи духа. Вотъ почему Екклесіастъ одну такую чув-
ственную жизнь прямо назвалъ суетою и воскликнулъ:
*нѣтъ счастья подъ солнцемъ, выкидыши счастливые
живущаго, ибо тотъ родился мертвымъ и не видѣлъ
зла и не страдалъ, покой сему паче того* (Еккл. 6, 3).
Не говоря уже о томъ, что указывая счастье въ удов-
летвореніи одной и притомъ низшей стороны человѣ-
ческаго существа, гуманизмъ тѣмъ самымъ вооружается
противъ другихъ потребностей и стремленій человѣче-
ской природы и притомъ лучшихъ, подавляетъ ихъ и
вслѣдствіе этого не можетъ дать ему удовлетворенія и
успокоенія. Ибо люди, какъ ни стремятся заглушить въ
себѣ высшія стремленія, не могутъ совсѣмъ изгладить
ихъ, и вотъ они прорываются, начинаютъ томить че-
ловѣка и не удовлетворенный указаннымъ ему счастьемъ
человѣкъ разочаровывается въ жизни и впадаетъ въ
отчаяніе, на которое гуманисты съ злою ироніею отвѣ-
чаютъ искавшему у нихъ счастья: „жалкій безумецъ,
никакого покоя, никакого счастья мы и не думали тебѣ
приготовлять. Счастье человѣка — покой „небытія“ (Над-
сонъ). Такъ гуманизмъ, низведши человѣка на степень
животнаго и назначивши ему одну чувственно-живот-
ную жизнь, цѣль жизни его и счастье указалъ въ пре-
вращеніи въ небытіе, о чемъ особенно ясно свидѣ-
тельствуется образовавшимся въ наше время въ Парижѣ
общество переутомленныхъ жизнью, которое поставило
цѣлю всѣми способами вызывать въ себѣ чувства
скуки и отвращенія къ жизни, конечный результатъ
которыхъ — въ самоубійствѣ. Но человѣческое чув-
ство глубоко оскорбляется низведеніемъ человѣка до
степени животнаго и никогда не примирится съ отри-

цаніемъ всего высокаго и святаго и своего вышшаго, чѣмъ животное, происхожденія и назначенія, никогда не разстанется съ слишкомъ дорогими для него чувствами дружбы и любви и семейной привязанности. Въ его духѣ всегда во всѣ времена была мысль о Богѣ, какъ существѣ живомъ, всесовершенномъ, всесильномъ, къ общенію съ Которымъ человѣкъ постоянно стремился, ища въ Немъ себѣ опоры, защиты, утѣшенія, счастья, хотя и бесполезно, ибо люди сами не могли разрушить преграды между Богомъ и человѣкомъ или уничтожить грѣха, подчинившаго разумный принципъ эгоистическому. И человѣку самому никогда бы не найти и не получить истиннаго счастья, если бы самъ Богъ не пришелъ на помощь къ обезсилѣвшему и наконецъ позвавшему Его человѣку, не разрушилъ средостѣнія между двумя силами (Еф. 2, 14), не возстановилъ гармоніи взаимодѣйствія между Богомъ и человѣкомъ и въ самомъ человѣкѣ, двухъ его принциповъ и не указалъ пути къ Нему не только чрезъ откровеніе, но и собственнымъ примѣромъ.

II.

Ветхозавѣтное и Новозавѣтное ученіе объ истинномъ счастьи и о пути къ нему.

Въ одномъ изъ своихъ Богодуховенныхъ псалмовъ (22) царственный пророкъ изображаетъ себя благословеннымъ агнцемъ Божиимъ, пророчески предъизображая Высочайшаго Агнца Божія-Христа. *„Господь пасетъ мя, какъ агнца, и ничтоже мя лишитъ. Агнецъ Божій спокоенъ и безопасенъ подъ руководствомъ такого пастыря, не знаетъ никакой заботы въ сознаніи покровительства Божія и въ этомъ чувствѣ безопасности и покоя находитъ возможность вкушать въ полнотѣ всѣ блага жизни. На жѣсть злачню, тамо всели мя: на видѣ покойнѣ воспита мя. Этотъ пастырь просвѣщаетъ*

душу мою, направляетъ ее на истинный путь; поэтому агнецъ не боится и тѣни смертной и имѣетъ увѣренность, что милость Божія не оставитъ его во всѣ дни живота его и даже послѣ смерти вѣчно онъ будетъ находиться подъ покровомъ ея“. Это описаніе представляетъ намъ на всегда самую полную картину счастья, какое только возможно на землѣ и которое затѣмъ будетъ продолжаться вѣчно, хотя при новыхъ условіяхъ бытія. Въ этой чудной картинѣ мы видимъ то именно состояніе духа, къ которому всѣ стремимся, о которомъ всѣ въздыхаемъ, котораго всѣ ищемъ напрасно и не найдя считаемъ жизнь свою неудавшеюся. Это небо наше, о которомъ мы мечтаемъ, живя на землѣ, — небо, которое вездѣ возможно для насъ и ни съ какимъ мѣстомъ и положеніемъ не связано, лишь бы мы только умѣли найти его. Оно вездѣ, но это знаютъ развѣ тѣ не многіе, *имъ же дано есть* (Мѡ. 19, 11). Вотъ счастье, котораго образъ провидѣлъ царственный пророкъ въ своемъ чудномъ псалмѣ, и если найдутся на землѣ не многіе, которые достигли этого счастья, они одни достойны названія побѣдителей жизни, царей вселенной, которымъ царство досталось, хотя безъ крови, но путемъ величайшей борьбы, — полное, чистое, святое царство. Гдѣ бы ни былъ такой человекъ — въ убогой хижинѣ, въ кельѣ монастырской, или среди шума рыночнаго, онъ вездѣ царь, потому что спокойно сердце его, онъ никому не подчиненъ, ничѣмъ не связанъ, никого не боится; чисто око его, онъ побѣдитель всюду; онъ счастливъ и здѣсь, ибо находится подъ водительствомъ и покровительствомъ истиннаго пастыря, который *не воздремлетъ и не уснетъ*, храня вхожденіе и исхожденіе его, такъ что *во дни солнце не ожжетъ его, ниже луна ноцію* (Псал. 120, 4—6), и имѣетъ полную надежду счастья въ будущемъ, ибо этотъ пастырь сохранитъ душу его отъ всякаго зла *отнынѣ и до вѣка* (Псал. 120, 7—8).

Прежде чѣмъ Спаситель нашъ явился міру *Ангелъ Божій възмоущимъ грѣхи міра*, Онъ является

на берегахъ Иордана тѣмъ кроткимъ агнцемъ Божиимъ (Іоан. 1, 36), котораго изображаетъ псаломъ. Вышелъ Онъ изъ скремнаго жилища во всей кротости и незлобіи Духа Божія, во всей полнотѣ благодатнаго дара небеснаго, въ сіяніи мира, который на Немъ почиваетъ, по слову пророческому. Въ этомъ смыслѣ невыразимымъ миромъ наполнена вся картина таинственной ночи Его рожденія, въ этомъ смыслѣ сіяетъ Онъ миромъ въ чудномъ пророческомъ словѣ. *Вотъ отрокъ Мой, возлюбленный Мой, на Немъ почиваетъ духъ Мой, трости сокрушенной Онъ не переломитъ и тлѣющую льна не уаситъ* (Исаи 42, 1—2). Онъ съ самаго рожденія *красенъ добротою паче всѣхъ сыновъ человѣческихъ* (Псал. 44, 3); Его назначеніе — принести миръ на землю, примирить Бога съ человѣкомъ, разрушить средостѣніе между ними, осуществить идею человечества во всей ея полнотѣ, возвратить людямъ потерянный рай — счастье, — и вотъ Онъ является сыномъ мира, во всемъ обиліи внутренняго мира; Онъ несетъ съ Собою царство Божіе и это царство внутри Его; ибо въ Немъ полная гармонія взаимодействія Бога и человѣка: *нѣтъ единъ, яко Отецъ со мною естъ* (Іоан. 16, 32), и полная гармонія двухъ принциповъ человѣческой природы — разумнаго и чувственнаго: *сидохъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю Пославшаго Мя Отца* (Іоан. 6, 38).

Такимъ является Христось на берегахъ Иордана. Агнца Божія встрѣчаетъ человѣкъ, съ юныхъ лѣтъ поставленный на трудное дѣло борьбы и подвиговъ. Этотъ человѣкъ не агнецъ Божій, изображенный въ псалмѣ. Нѣтъ мира въ душѣ его. Стремленіе къ этому миру вызвало его изъ города и селенія въ пустыню на великую борьбу съ самимъ собою, съ своими желаніями, мыслями и страстями, и съ вѣшними искушеніями, чтобы достигнуть этого мира, этого святого счастья, этого блаженнаго царства, о которомъ послѣ сказано: *царствіе Божіе внутри васъ* (Лук. 17, 21). И для этой же цѣли онъ созываетъ около себя могуществен-

нымъ словомъ толпы народныя, пробуждая ихъ къ новой жизни, къ ощущенію новаго духа, котораго вѣяніе онъ прежде всѣхъ почуялъ. Онъ зоветъ къ нимъ: *очиститесь, покайтесь, приближается царство небесное* (Мѡ. 3, 2). И вотъ оно приблизилось, новое неслыханное царство, которое издали почуялъ Илія, когда Господь явился ему *въ тихомъ вѣяніи вѣтра* (3 Цар. 19, 12). Агнецъ Божій, носитель этого царства, появился на берегахъ Иордана, — и суровый пророкъ, мужъ силы и борьбы, вскормленный пустынею и подвигами, послѣ многихъ лѣтъ борьбы не познавшій еще мира, не нашедшій себѣ счастья, видитъ предъ собою Того, Кто явился Сыномъ мира и Агнцемъ Божиимъ при самомъ рожденіи, узнаетъ и преклоняется предъ Тѣмъ, въ Комъ признаетъ высшую силу, совершенство и полноту жизни, преклоняется предъ Тѣмъ, въ Комъ никогда не было и не будетъ этого внутренняго раздвоенія и смущенія вѣры, въ Комъ не было и не будетъ внутри бурь и волненій, въ Комъ никакія внѣшнія бури никогда не возмущали и никогда не возмутятъ ровной поверхности Его духа. Онъ видитъ во Христѣ величественную печать мира и преклоняется предъ Его величіемъ. Изъ глубины сердца, увидѣвшаго внѣ себя живой образъ того примиренія и единства, котораго напрасно отыскивало въ себѣ и внѣ себя сердце, долженъ былъ Іоаннъ воскликнуть при видѣ Христа: *се Агнецъ Божій* (Іоан. 1, 36). Вотъ воплощенный образъ истиннаго счастья, вотъ живой образъ примиренія и единства духа, отсутствіе внутреннихъ бурь и волненій! Сколько лѣтъ я ищу этого внутренняго примиренія и успокоенія своей душѣ! Я оставилъ міръ, удалился въ пустыню на борьбу съ собою, съ своими желаніями и страстями, чтобы найти этотъ миръ, чтобы сдѣлаться агнцемъ Божиимъ. Но напрасно. *Нѣтъ мира въ костяхъ моихъ по причинѣ грѣховъ моихъ* (Пс. 37, 4). Но вотъ я вижу предъ собою воплощенный образъ этого успокоенія. *Се Агнецъ*

Божій! Идите за Нимъ всё, продолжаетъ пророкъ, и будьте, какъ Онь, агнцы Божіи по кротости и незлобію, по безусловной покорности Пастырю небесному, Который Своихъ агнцевъ пасеть на мѣстѣ злачивѣ и на водѣ покойнѣ, укрѣпляетъ ихъ души, наставляетъ на истинный путь и не лишить ихъ благъ земныхъ и небесныхъ. Учитесь у этого Агнца кротости и смиренію, и вы найдете покой и счастье душамъ вашимъ....

Итакъ чтобы быть счастливымъ, нужно сдѣлаться агнцемъ Божіимъ, подобно истинному Агнцу Божію-Христу, ибо здѣсь полная гармонія между силою развивающею и развиваемою и между двумя принципами человѣческой природы, что уже само, какъ состояніе нормальное, составляетъ счастье и ведетъ къ счастью. И самъ Спаситель называетъ себя пастыремъ, а вѣрующихъ въ Него Своими овцами и агнцами, отличительное свойство которыхъ — кротость указываетъ на низведеніе чувственнаго принципа съ незаконно занятаго имъ пьедестала и поставленіе его въ должное подчиненіе высшему разумному принципу. Вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ образъ Пастыря и агнца указываетъ на прекращеніе вражды между Богомъ и человѣкомъ и примиреніе ихъ во Христѣ и чрезъ Христа, ибо ранѣ Богъ сказалъ чрезъ пророка нечестивымъ людямъ: *не буду пастыи васъ* (Зах. 11, 9). А теперь говорить: *Азъ есмь Пастырь добрый. Овцы Моя гласа Моего слушаютъ, и Азъ знаю ихъ и по Мнѣ иредутъ, и Азъ животъ вѣчный дамъ имъ, и не погибнутъ во вѣки и никтоже возьметъ ихъ изъ руки Моея* (Іоан. 10, 14, 27—28). И Ап. Петру сказалъ: *паци агнцы Моя* (Іоан. 21, 15). Въ церковной пѣсни Христосъ называется и Пастыремъ и Агнцемъ (Агнца и Пастыря Мати на крестѣ зрящи — Конд. 9 часа), чрезъ Котораго только и уподобляясь Которому человѣкъ можетъ осуществить свою идею и достигнуть счастья. Какимъ же образомъ достигнуть этого?

(Окончаніе будетъ.)

О христіанскомъ милосердіи.

*Азъ есмь лоза, вы же рождіе, и иже
будеть въ Мнѣ, и Азъ въ немъ, той со-
творитъ плодъ много: яко безъ Мене не мо-
жете творити ничегоже (Іоан. XV, 5).*

Въ послѣднее время наша періодическая печать занята обсужденіемъ вопроса о борьбѣ съ послѣдствіями неурожая, которымъ главнымъ образомъ постигнуты наши приволжскія губерніи. Какъ можно судить по газетнымъ извѣстіямъ, нужда въ неурожайныхъ мѣстностяхъ острая, требующая быстрой, энергичной помощи. Правительство сдѣлало все возможное для облегченія бѣдствующаго населенія. Но какъ бы ни была значительна правительственная помощь, ея одной далеко не достаточно. „Остается широкое поле дѣятельности и частной благотворительности“. Желая какъ бы подать примѣръ своимъ подданнымъ, всегда отзывчивый на народное горе Государь Императоръ изъ своихъ собственныхъ средствъ сдѣлалъ щедрое, поистинѣ царское жертвованіе въ пользу нуждающихся. Слѣдуя примѣру любвеобильнаго Монарха, челоуѣколюбивое Общество Краснаго Креста обратилось къ русскимъ людямъ съ горячимъ воззваніемъ прійти на помощь страждущей трудовой деревнѣ. Общество выражаетъ надежду, что граждане великой русской земли не останутся глухи къ мольбамъ и слезамъ страждущихъ братьевъ, и что каждый изъ насъ внесетъ свою посильную лепту на доброе христіанское дѣло.

Богословская печать не можетъ, конечно, равнодушно относиться къ народному горю. На ней лежитъ нравственный долгъ напомнить христіанамъ о томъ, какъ должны относиться они къ своимъ бѣдствующимъ братьямъ. Въ виду этого намъ представляется вполне своевременнымъ побесѣдовать съ своими читателями о христіанскомъ милосердіи. Что такое христіанское милосердіе? Въ чемъ оно состоитъ? Какія его задачи?

Прежде чѣмъ, однако, отвѣтить на эти вопросы, мы считаемъ нужнымъ, для большей ясности дѣла, сказать нѣсколько словъ о милосердіи въ дохристіанскомъ періодѣ. Сравнивая двѣ радикально противоположныя эпохи, современный человѣкъ лучше пойметъ и увидитъ, къ какой эпохѣ принадлежитъ онъ по своему духовному настроенію, — къ эпохѣ дохристіанской, или же къ эпохѣ христіанской.

I.

Грѣхопаденіе прародителей внесло въ нравственный міропорядокъ полное разстройство. Послѣдствіемъ этого разстройства явились всѣ тѣ бѣдствія и несчастія которыя угнетаютъ человѣчество до сего времени. Изображая состояніе міра послѣ грѣхопаденія первыхъ людей, апостольскій уподобляетъ этотъ міръ дому плача и стона. „Мы знаемъ“, пишетъ онъ, „что вся тварь совокупно стонетъ и мучится доннынѣ“ (Рим. VIII, 20). Нѣтъ возможности перечислить всѣ страданія, отъ которыхъ стонетъ тварь „не волею, но за повинувшаго ю“. Нужно только сказать, что самая тягчайшая изъ всѣхъ скорбей есть та, которая вырываетъ изъ груди падшаго человѣка вопль, такъ сильно выраженный апостоломъ языковъ: „Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти, т.-е. грѣха!“ (Рим. VII, 24).

Прямымъ слѣдствіемъ духовно-нравственной безпомощности древняго человѣка, его безсилія въ борьбѣ съ грѣхомъ была та нравственная неустойчивость, которая служитъ отличительною чертою всего подзаконнаго міра.

Наиболѣе ярко эта неустойчивость проявлялась въ эгоизмъ подзаконнаго человѣка, въ его склонности жить *только для себя*. Въ основѣ взаимныхъ отношеній подзаконныхъ людей лежала „борьба за существованіе“: перевѣсъ былъ всегда на сторонѣ сильныхъ, которые „насиліемъ и грабежомъ собирали сокровища въ чертоги свои и плодъ правды превращали въ горечь“.

Израильскій народъ получилъ названіе жестоковѣйнаго. Жестокосердіемъ отличались особенно „сильные“. Еврейскіе пророки ни о чемъ такъ много не говорили, ничѣмъ такъ глубоко не возмущались, какъ безсердечнымъ отношеніемъ богатыхъ къ бѣднымъ, знатныхъ къ убогимъ. „Сіонъ угодился блудницѣ. Князья—законопреступники и находятся въ обществѣ воровъ; всѣ они любятъ подарки и гоняются за мздою; не защищаютъ сиротъ и дѣло вдовы не доходитъ до нихъ (Исаи. I, 21. 23). Богачи предаются пьянству и роскоши, на дѣла же правды не обращаютъ вниманія (V, 1. 2). Съ ранняго утра ищутъ сикеры и до поздняго вечера разгорячаютъ себя виномъ. И цитра и гусли, тимпанъ и свирѣль, и вино на пируешвахъ ихъ, а на дѣла Господа они не взираютъ, и о дѣяніяхъ рукъ Его не помышляютъ“ (X, 11. 12).

Въ то время какъ богачи предавались роскоши и нѣгѣ, — бѣдняки, вдовы и сироты терпѣли одну нужду, угнетеніе и голодъ. Пророки сообщаютъ объ этомъ много подробностей. Неоплатные должники были покупаемы и продаваемы въ качествѣ рабовъ часто за пару дорогихъ сандалій; широкіе плащи, которые были ихъ единственной одеждой, употреблялись для постелей жестокосердыхъ кредиторовъ. „На одеждахъ, взятыхъ въ залогъ, возлежать при всякомъ жертвенникѣ; и вино, взыскиваемое съ обвиняемыхъ, пьютъ въ дошѣ боговъ своихъ“ (Амос. II, 8).

Напрасно пророки старались обратить взоры богатыхъ на бѣдныхъ; напрасно пытались они тронуть сердца сильныхъ яркимъ изображеніемъ жизни угнетенныхъ; ихъ увѣщанія, несмотря на всю ихъ вдохновенную силу

и настойчивость, безслѣдно отскакивали отъ жестоковѣрныхъ сердецъ. Всѣ продолжали жить безопасно и смѣялись надъ пророками, предсказанныя угрозы которыхъ не осуществлялись немедленно: „Гдѣ слово Господне? Пусть оно придетъ“ (Иер. XVI, 15). Или прямо отвергали истину пророчества: „Вѣда не придетъ на насъ, и мы не увидимъ ни меча, ни голода. И пророки станутъ вѣтромъ, и слова Господня нѣтъ въ нихъ; надъ ними самими пусть это будетъ!“ (Иер. V, 12. 13).

И вотъ пророки съ горечью говорятъ о своихъ соотечественникахъ: „Это народъ мятежный, дѣти лживыя, дѣти, которыя провидящимъ говорятъ: перестаньте провидѣть, и пророкамъ: не пророчествуйте намъ правды, говорите намъ лестное, предсказывайте пріятное; сойдите съ дороги; уклонитесь отъ пути; устраните отъ глазъ нашихъ Святого израилева“ (Исаи XXX, 9, 11). „Стыдятся ли они, дѣлая мерзости?“ спрашиваетъ пророкъ Іеремія, и отвѣчаетъ: „нѣтъ, нисколько не стыдятся и не краснѣютъ“ (VI, 15).

При видѣ такого безчувствія евреевъ, у боговдохновенныхъ мужей невольно колебалось ихъ собственное упованіе на помощь Божію, и они часто предавались горькимъ мольбамъ. „Ты сильнѣе меня и превозмогъ, и я каждый день въ посмѣяніи, всякій издѣвается надо мною, ибо, лишь только начну говорить я, — кричу о насиліи, воюю о разореніи, потому что слово Господне обратилось въ поношеніе мнѣ и въ повседневное посмѣяніе“ (Иер. XX, 7. 8). Въ бѣдственности гоненія, когда пророку приходилось одиноко стоять противъ цѣлаго скопища враговъ, князей, священниковъ, ложныхъ пророковъ и заблуждающагося народа, онъ иногда проклиналъ даже самое свое существованіе: „Проклятъ день, въ который я родился; день, въ который родила меня мать моя, да не будетъ благословенъ! Проклятъ чловѣкъ, который принесъ вѣсть отцу моему и сказалъ: „у тебя родился сынъ“, и тѣмъ очень обрадовалъ его.

Для чего я вышелъ изъ утробы, чтобы видѣть труды и скорби, и чтобы дни мои исчезали въ безславіи?“ (Иерем. XX, 14—18).

Къ концу подзаконнаго періода упорство израиля въ грѣхѣ и его нечувствительность къ добру приняли такіе размѣры, что апостоль Павель въ одномъ изъ своихъ посланій поворить о своихъ соотечественникахъ: „Нѣтъ праведника ни одного; нѣтъ разумющаго, никто не ищетъ Бога; всѣ совратились съ пути, до одного негодны, нѣтъ дѣлающаго добро, нѣтъ ни одного“ (Рим. III, 10—12).

Еще болѣе печальную картину открываетъ намъ языческій міръ. „Человѣкъ для человѣка есть волкъ“, говорится у одного языческаго поэта; и вся жизнь древняго міра подтверждаетъ истину этихъ словъ. Съ наибольшей рельефностью и отчетливостью духовное настроеніе язычника обнаружилось въ эпоху высшаго расцвѣта языческой цивилизаціи, когда весь почти языческій міръ объединился подъ властію Рима. Нарисовавши картину этого міра, одинъ нашъ отечественный ученый заключаетъ свое описаніе такими словами: „Сведя все сказанное къ нашимъ нравственнымъ и общественнымъ понятіямъ, мы видимъ, что римскій міръ характеризуется духомъ эгоизма и безчеловѣчности, несовершенствомъ международнаго права, глубокимъ различіемъ между различными общественными положеніями, крайне печальнымъ положеніемъ рабовъ, плѣнныхъ, чужестранцевъ, бѣдныхъ. Всѣ отношенія римскаго общества носили на себѣ тотъ жестокой, суровый характеръ, который давалъ право называть Римъ свирѣпымъ (Roma ferox). Человѣколюбія въ этомъ обществѣ не знали“¹⁾. Въ то время какъ высшіе классы, въ рукахъ которыхъ сосредоточивались всѣ богатства страны, утопали въ роскоши, и каждый старался только о томъ, чтобы въ своей обстановкѣ,

¹⁾ *Азаревичъ, Д. Античный міръ и христіанство.* *

столъ и одеждѣ сдѣлать, по выраженію Сенеки, что-либо изъ ряда выдающееся (этимъ приобрѣталось имя), низшіе классы вели положительно нищенскій образъ жизни. „Въ Римѣ почти всѣ эти классы были бѣдны. Весь римскій народъ существовалъ подаемъ; всѣ протягивали руку предъ богатой дверью“¹⁾.

Правительство волей-неволей должно было приходиться на помощь голодному люду. По временамъ производилась раздача хлѣба не только въ Римѣ, но и въ провинціяхъ. Богатые римляне, осаждаемые нищими, также бросали имъ куски отъ своихъ роскошныхъ столовъ. Болѣе же добрые раздавали чрезъ своихъ рабовъ *sportula* (коробки съ хлѣбомъ). Во время народныхъ бѣдствій римскіе богачи были нѣсколько щедрѣе. Опустошительный пожаръ, наприимѣръ, или многочисленныя жертвы, раздавленные внезапно обрушившимся амфитеатромъ, вызывали дѣятельное состраданіе общества²⁾. Въ это время богатые и знатные римляне отпращивали врачей, медикаменты и пищу для несчастныхъ.

Подобная помощь не удовлетворяла однако голодный людь. Со стороны римскаго пролетаріата постоянно раздавался ропотъ и недовольство. На улицахъ Рима очень часто можно было услышать крикъ толпы, требовавшей хлѣба.

Окруженные со всѣхъ сторонъ голодною и раздраженною чернью, люди высшихъ, богатыхъ классовъ не могли быть спокойны. Богатые ежеминутно ожидали возстанія со стороны бѣдныхъ. Чувство страха и опасенія за свою собственную жизнь было постояннымъ, можно сказать, спутникомъ каждаго богатаго римлянина.

Присматриваясь къ такому ненормальному строю общественной жизни, лучшіе люди сознавали полное свое

1) *Марта, Е.* Философы и поэты-моралисты во времена римской имперіи.

2) *Ярошъ, Е.* Забота о ближнемъ. („Рус. Вѣстн.“ 1891 г.)

бессиліе измѣнить этотъ строй. Всѣ люди, по ихъ мнѣнію, настолько злы и нравственно испорчены, что установить между ними содружество невозможно. „Человѣку, пишетъ Сенека, каждый день угрожаетъ опасность отъ человѣка. Ты глупъ, если довѣряешь выраженію лица, которыя видишь. Подъ человѣческимъ ликомъ таится дикій звѣрь. Но у звѣрей страшень лишь первый скачокъ; разъ звѣрь ушелъ, онъ уже не ищетъ насъ, потому что ничто не побуждаетъ его вредить, кромѣ необходимости. Для человѣка же погубить человѣка есть дѣло каприза и наслажденія“¹⁾. „И такое положеніе дѣла“, говоритъ Сенека въ другомъ мѣстѣ, „мы измѣнить не можемъ. Мы злы, мы были такими и, смѣю думать, мы будемъ такими. Будемъ убійцы, тираны, воры, любодѣйцы, грабители, святотатцы и предатели“²⁾.

Что же послѣ этого остается дѣлать человѣку? Въ какое отношеніе онъ долженъ поставить себя къ міру, когда весь міръ этотъ состоитъ изъ однихъ только „людей-звѣрей“? На этотъ вопросъ языческой философіи-моралистѣ отвѣчаетъ такъ: „Пусть душа приготовится ко всему. Пусть она знаетъ, что прибыла въ такое мѣсто, гдѣ ее окружаютъ молніи; пусть знаетъ, что прибыла туда, гдѣ

Скорбь и забота, бичи человѣка, сложили постели,
Влѣдныя бродятъ болѣзни и печальная старость.

Миновать эти тягости нельзя, принимать ихъ безъ боязни можно. Мы должны такъ дѣйствовать, чтобы ничто не было для насъ нечаянностью. Пусть хладнокровіе сдѣлается заповѣдью души“³⁾. Въ другомъ письмѣ къ Люцилію Сенека строго осуждаетъ своего друга за то, что онъ „высказалъ сожалѣніе о смерти философа Метронакса“⁴⁾. Проповѣдуя полнѣйшее безстрастіе и нечувствительность къ скорбямъ и бѣдствіямъ, стойки сознаются однако,

1) Письма къ Люцилію, СШ. (Переводъ журнала „Вѣра и Разумъ“).

2) Сенека. О благодареніяхъ, I, 10.

3) Письма къ Люцилію, CVII.

4) Письмо СХШ.

что иногда обстоятельства жизни слагаются такъ, что человѣкъ не въ силахъ бываетъ сохранить душевный покой. Какъ же нужно поступать въ подобныхъ случаяхъ? По мнѣнію стойка, выходи одинъ, это выходи изъ жизни (*ἔξαιωνίη*), т. е. смерть. „Не разуменъ тотъ, говорить Сенека, „кто желаетъ жить послѣ того, какъ ожидаютъ его одни страданія“¹⁾. „Что можетъ быть прекраснѣе“, говоритъ онъ въ другомъ письмѣ къ своему другу, „слѣдующаго изреченія, которое я шлю для передачи тебѣ: „дурно жить въ нуждѣ, но нѣтъ необходимости жить въ нуждѣ. Какъ же нѣтъ? Тебѣ открыто всюду множество легкихъ и кроткихъ путей къ свободѣ. Видишь ли ты тѣ крутыя высоты? Оттуда внизъ идетъ дорога къ свободѣ. Видишь ли ты то море, ту рѣку, тотъ колодець? Тамъ въ ихъ глубинѣ живетъ свобода. Видишь ли ты то низкое сухое дерево? Тамъ на немъ виситъ свобода. Видишь ли ты свое горло, свое сердце? Это мѣсто спасенія противъ рабства“²⁾.

И когда мѣра страданій переполнилась, когда на устахъ каждаго вращался безпокойный вопросъ: „кто покажетъ намъ добро?“ когда человѣчество устало отъ своего нечестія, когда даже наиболѣе возвышенные люди не находили ничего лучшаго для страждущаго и измученнаго въ борьбѣ съ бѣдствіями человѣка, какъ посовѣтовать ему ядъ и кинжалъ, — въ землѣ іудейской раздался слѣдующій благодатный призывъ: „*Придите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ*“.

Люди, не успѣвшіе еще совсѣмъ утратить интересъ къ высшей духовной жизни или, какъ говоритъ Спаситель, люди отъ истины услышали голосъ Божественнаго Посланника. Съ сердечнымъ трепетомъ потянулись они къ Нему въ надеждѣ получить отъ Него обѣщаемое Имъ утѣшеніе. И надежда не обманула ихъ. Сынъ

1) Письмо LVIII.

2) Письмо къ Люцилію, XII.

Божій далъ человѣчеству то, чего не могли дать ему мудрые міра сего. „Безъ научнаго познанія и учености Онъ распространилъ свѣтъ на человѣческія и божественныя дѣла болѣе, чѣмъ всѣ философы и ученые, взятые вмѣстѣ. Безъ школьнаго краснорѣчія Онъ произносилъ такія слова жизни, какія никогда ни прежде ни послѣ не были высказаны, и произвелъ такое дѣйствіе, которое далеко превышаетъ силы какого бы то ни было оратора и поэта. Не написавши ни одной строки, Онъ привелъ въ движеніе перья и далъ темы для проповѣдей, рѣчей, сочиненій, ученыхъ книгъ, произведеній искусствъ и сладкихъ пѣсенъ хвалы, сдѣлалъ больше, чѣмъ все множество произведеній великихъ мужей древнихъ и новыхъ временъ“¹⁾).

Торжественная пѣснь ангеловъ, привѣтствовавшихъ рожденіе Спасителя міра, а вмѣстѣ съ Нимъ и начало новой эры въ исторіи человѣчества, оправдалась въ точности. На землю дѣйствительно принесенъ былъ миръ. На людей дѣйствительно снизошло Божественное благоволеніе. Близкій къ отчаянію и гибели древній міръ началъ новую жизнь.

II.

Когда Сынъ Человѣческій предъ началомъ Своего общественнаго служенія возведенъ былъ Духомъ въ пустыню, чтобы въ молитвѣ, постѣ и уединеніи приготовиться къ Своему великому дѣлу, къ Нему, уже на послѣдокъ взалкавшему, приступилъ сатана и сказалъ: „Если Ты Сынъ Божій, скажи, чтобы камни сіи сдѣлались хлѣбами“. Своимъ коварнымъ предложеніемъ сатана хотѣлъ разрушить дѣло искушенія. Предлагая Сыну Человѣческому обратить камни въ хлѣбы, сатана

¹⁾ Шафферъ. Іисусъ Христосъ — Чудо исторія.

надѣялся чрезъ то достигъ того, что потомъ высказалъ прямо: „*вся царствія мира и славу ихъ Тебѣ дамъ, аще надъ поклонимся*“. Итанъ духъ зла мечтавъ сдѣлать Сына Человѣческаго своимъ покорнымъ рабомъ, какъ покорно раболѣбствовало предъ нимъ все подзаконное человѣчество, видѣвшее источникъ блага въ богатствѣ и славѣ: іудеи только и мечтали что о своемъ мессіи — царѣ; а язычники не желали ничего имѣть, кромѣ хлѣба и зрѣлищъ.

Сынъ Человѣческой отвергъ предложеніе сатаны: Онъ поставилъ себѣ иную цѣль жизни и эту же цѣль раскрылъ и уяснилъ людямъ: „*Не о хлѣбѣ единомъ живѣтъ челоувѣкъ, но о всякомъ словомъ, исходящемъ изъ устъ Божіихъ*“. Свое общественное служеніе Христосъ началъ призывомъ людей къ покаянію и духовно-нравственному исправленію (Марк. I, 15). И вся послѣдующая проповѣдь Его была тоже проповѣдью духовнаго исправленія и усовершенствованія. Въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Спаситель называлъ это исправленіе духовнымъ возрожденіемъ. Указывая на необходимость такого возрожденія, Христосъ не грозилъ ослушникамъ земными бѣдствіями и несчастіями, какъ дѣлали это еврейскіе пророки; Онъ не обращался, подобно языческимъ философамъ, и къ сухой разсудочной аргументаціи. Онъ просто говорилъ: „*Вѣруйте во Евангеліе*“, т. е. вѣрте въ Мои слова, какъ Божественныя, и въ Меня, какъ Сына Божія. На этой вѣрѣ, на этомъ исповѣданіи Меня Сыномъ Бога Живаго Я создамъ Церковь Мою, которою не одолѣють врата адовы“. Вотъ это-то вѣра во Христа, какъ въ Сына Бога Живаго, и даетъ челоувѣку силу, при помощи которой онъ можетъ преодолевать всѣ дурныя и себялюбивыя наклонности, или, какъ говоритъ апостоль, освободиться отъ закона грѣха и смерти (Рим. VIII, 2). Она сообщаетъ нравственной дѣятельности челоувѣка тотъ божественный огонь, который жжетъ, такъ сказать, всѣ порочныя и себялюбивыя

наклонности. Она наполняетъ душу человѣка той благодатью Святаго Духа, которая дѣлаетъ ее ангелоподобной. Поэтому-то Іоаннъ Креститель, указывая людямъ на грядущаго по немъ Іисуса, говорилъ имъ: „Я крещу васъ въ водѣ въ покаяніе; но идущій за мною сильнѣе меня; я недостойнъ понести обувь Его; Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ и огнемъ (Мате. III, 11). Одушевленная вѣрою и любовью ко Христу, исполненная божественнаго огня и благодати Святаго Духа, душа дѣлается необыкновенно чуткой и воспримчивой ко всему доброму и прекрасному. Она поистинѣ обращается въ ту добрую почву, упавши на которую сѣмя производитъ плодъ сторицею (Лук. VIII, 8).

Своей проповѣдью Христосъ постоянно внушалъ людямъ, что вѣра въ Него есть такая почва, на которой возрастаетъ всякая добродѣтель. „Все возможно вѣрующему“, говорилъ онъ обыкновенно колеблющимся. „Если вы будете имѣть вѣру съ горчичное зерно и скажете горѣ сей: перейди отсюда туда — и она перейдетъ; и ничего не будетъ невозможнаго для васъ“ (Мате. XVII, 20). „Истинно, истинно говорю вамъ, вѣрующій въ Меня дѣла, которыя творю Я, и онъ сотворитъ, и больше сихъ сотворитъ“ (Іоан. XIV, 12). Поэтому, желая расположить Своихъ учениковъ, а чрезъ нихъ и всѣхъ Своихъ послѣдователей къ выполнению данной Имъ новой заповѣди о любви, Онъ заповѣдуетъ имъ въ прощальной бесѣдѣ: „Вѣруйте въ Бога и въ Меня вѣруйте“ (Іоан. XIV, 1).

Стараясь въ частности пробудить въ людяхъ милосердіе къ страждущимъ, Сынъ Божій не вдается въ описаніе ихъ жалкой участи, не рисуетъ яркой картины нищеты и страданій; Онъ говоритъ только: „Если вы накормили голоднаго, если вы одѣли нагого, если вы посѣтили больного и того, кто въ темницѣ, — все, что вы сдѣлали для нихъ, вы сдѣлали для Меня“ (XXV, 31 — 46). Посмотрите теперь, какое дѣйствіе произвели эти слова

на обветшалый міръ, въ которомъ древніе мудрецы видѣли только людей-звѣрей и между которыми Діогенъ съ фонаремъ отыскивалъ *человѣка*. Дѣйствіе было неимоверное. „Библіотеки наши, прекрасно выражается христіанскій философъ Навиль, — заключаютъ въ себѣ тысячи томовъ и тысячи страницъ; но между всѣми этими страницами нѣтъ ни одной, которую бы несчастные орошали такими слезами благодарности, какъ эти слова“.

Если мы обратимся къ исторіи христіанской Церкви, то увидимъ, что духовно-нравственная высота членовъ царства Христова и ихъ любовь другъ къ другу стояли всегда въ тѣсной, неразрывной связи съ вѣрой въ Сына Бога Живаго. Только одушевленные такой вѣрой во Христа, которая вырываетъ изъ груди признаніе: „уже не я живу, но живетъ во Мнѣ Христосъ“ (Гал. II, 20), апостолы одержали блистательную побѣду какъ надъ собственными духовными немощами, такъ и надъ немощами всего человѣчества. *Все сіе преодолѣваемъ силою Возлюбившаго насъ*, говоритъ апостолъ Павелъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ (VIII, 37).

Обращаясь отъ апостоловъ къ другимъ истиннымъ послѣдователямъ Господа, мы видимъ, что всѣ они своей необыкновенной нравственной высотой и безпредѣльною любовію къ людямъ обязаны глубокой вѣрѣ во Христа. Въ житіи преподобнаго Пахомія Великаго разсказывается, что сердце этого святого подвижника такъ сильно горѣло вѣрой и любовью къ Сыну Божію, что онъ хотѣлъ обнять весь міръ и привести всѣхъ къ Богу. Этотъ разсказъ о Пахоміи приложимъ ко всѣмъ вообще истиннымъ христіанамъ. Да и всякій изъ насъ, кто внимательно слѣдилъ когда-нибудь за движеніями своего сердца и прислушивался въ разныя времена къ своимъ внутреннимъ затаеннымъ желаніямъ, навѣрное скажетъ, что наиболѣе сильную жажду къ добру и любовь къ ближнему душа проявляетъ въ минуты религіознаго одушевле-

нія. Недаромъ же въ величайшій христіанскій праздникъ наши храмы оглашаются восторженной пѣснью: „Обы-
мемъ другъ друга и ненавидящимъ насъ простимъ вся
воскресеніемъ“.

Неразрывная связь вѣры съ нравственностью даетъ намъ
ясныя указанія на то, въ чемъ должна состоять первѣй-
шая обязанность христіанина въ отношеніи къ ближнему.
Разлучаясь съ своими учениками, Христось заповѣдалъ
имъ „итти по всему міру и проповѣдывать Евангеліе
всей твари“. Вотъ это-то проповѣданіе Евангелія всей
твари и есть первая и главная обязанность христіанъ.
Не всякій, конечно, христіанинъ способенъ къ пропо-
вѣднической дѣятельности, понимаемой въ смыслѣ спе-
ціальномъ; но каждый долженъ быть способенъ, по са-
мому своему призванію, къ проповѣданію Евангелія
въ смыслѣ болѣе обширномъ. Христіанская Церковь
есть общество, или, точнѣе, семья, домъ, члены кото-
раго связаны между собою тѣснымъ единеніемъ вѣры
и любви. На обязанности всѣхъ членовъ и лежитъ то,
чтобы сообща другъ въ другъ поддерживать и охранять
объединяющую, одушевляющую и укрѣпляющую ихъ
вѣру, безъ которой они, по слову Господа, *не могутъ
дѣлать ничего* (Іоан. XV, 5). „Какъ вы приняли Христа
Исуса Господа“, наставляетъ апостоль, „такъ и хо-
дите въ Немъ, будучи укоренены и утверждены въ Немъ,
и укрѣплены въ вѣрѣ, какъ научены, преуслѣвая въ ней
съ благодареніемъ“ (Кол. II, 6. 7).

Служить ближнему заботою о томъ, чтобы онъ „воз-
расталъ въ Того, Который есть глава Христось“, ка-
ждый долженъ тѣмъ даромъ, который данъ ему Богомъ.
„Каждому дается проявленіе духа на пользу. Одному
дается Духомъ слово мудрости, другому слово знанія
тѣмъ же Духомъ; иному даръ исцѣленій тѣмъ же Ду-
хомъ; иному чудотвореніе, иному пророчество, иному
различеніе духовъ, иному разные языки, иному истол-
кованіе языковъ“ (1 Кор. XII, 7—10).

Особенно плодотворно могутъ послужить Христу отцы, матери и наставники воспитаніемъ своихъ и чужихъ дѣтей въ духѣ христіанской вѣры. Взрослаго человѣка не всегда бываетъ легко расположить къ вѣрѣ во Христа. Мы знаемъ, что саддукеевъ, фарисеевъ и книжниковъ не могло убѣдить и исправить даже слово Самого Христа. Зато дѣтскія сердца чрезвычайно воспримчивы къ ученію Господа. Недаромъ такъ любилъ и такъ ласкалъ ихъ Христосъ. Недаромъ Онъ ставилъ ихъ въ примѣръ и взрослымъ: „Истинно говорю вамъ, если не обратитесь и не будете какъ дѣти, не войдете въ царство небесное“ (Матѣ. XVIII, 3). И вотъ эти-то чистыя, неиспорченныя сердца родители и воспитатели и обязаны охранять: „Смотрите, не презирайте ни одного изъ малыхъ сихъ; ибо говорю вамъ, что ангелы ихъ на небесахъ всегда видятъ лицо Отца Моего небеснаго“ (Матѣ. XVIII, 10). И если бы всѣ воспитатели слѣдовали наставленію Господа, блюли и не презирали малыхъ сихъ, — мы не были бы свидѣтелями того легкомысленнаго отношенія людей къ жизни, которое составляетъ отличительную черту нашего времени. Проникнутый духомъ христіанской религіи, человѣкъ никогда не будетъ способенъ на дѣло дурное. Его сердце никогда не станетъ относиться къ горю и несчастію ближняго равнодушно.

Отцы и матери! вспоминайте почаще слова Господа, сказанныя Имъ во время печальнаго шествія на Голгоуу плачущимъ о немъ женщинами: „Дщери іерусалимскія! не плачьте обо Мнѣ, но плачьте о себѣ и о дѣтяхъ вашихъ; ибо приходятъ дни, въ которые скажутъ: блаженны неплодныя и утробы не родившія и сосцы не питавшіе! Тогда начнутъ говорить горами: падите на насъ, и холмами: покройте насъ. Ибо если съ зеленѣющимъ деревомъ это дѣлаютъ, то съ сухимъ что будетъ?“ (Лук. XXIII, 28—31). Сухое дерево представляютъ изъ себя люди, отвергшіе вѣру во Христа:

они не могутъ приносить плода. Безъ присутствія Христа въ душѣ, признается даже Штраусъ, немислимо совершенное благочестіе. И отъ этихъ-то безплодныхъ вѣтвей, высушенныхъ въ большинствѣ случаевъ самими родителями или воспитателями, и приходится страдать отцамъ и матерямъ. Кто можетъ постичь и понять тѣ великія муки, которыя раздираютъ душу отца и матери при видѣ недостойныхъ, порочныхъ дѣтей? О, какъ глубоко знаменательны слова Господа о несчастныхъ родителяхъ: „тогда скажутъ горамъ: падите на насъ, и холмамъ: покройте насъ“. Да, легче быть задавленнымъ горою, чѣмъ жить и видѣть безпутныхъ и потому духовно-безплодныхъ и ни къ чему не пригодныхъ дѣтей: „Кто не пребудетъ во Мнѣ, извергнется вонъ, какъ вѣтвь, и засохнетъ, а такія вѣтви собираютъ и бросаютъ въ огонь, и онѣ сгораютъ“ (Іоан. XV, 6).

Въ наше время, время невѣрія, ставящее своимъ девизомъ: „будемъ надѣяться только на себя“, увяданіе и засыханіе человѣческихъ душъ особенно рѣзко бросается въ глаза. Рѣдкій номеръ газеты приходится имѣть въ рукахъ, въ которомъ бы не высказывалось жалобы на апатичность и эгоистичность общества. Уныніе и пессимизмъ закрадываются не только въ души взрослыхъ, но даже въ души дѣтей. „Эпидемія самоубійствъ, писалъ въ 1889 году Эмиль Золя, разражается какъ чума, явившаяся неизвѣстно откуда“. Послѣднія слова французскаго писателя-скептика не совсѣмъ справедливы. Источникъ „чумы“ хорошо извѣстенъ людямъ, безпристрастно и здраво смотрящимъ на жизнь. Этотъ источникъ — невѣріе. Теряя вѣру въ ликъ Христовъ, человекъ теряетъ вѣру въ жизнь, въ людей и самого себя. „Безъ вѣры же въ Бога, людей и самого себя нельзя жить на свѣтѣ“, написалъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ покончившій жизнь самоубійствомъ одинъ студентъ Казанскаго университета.

Видя это повсюдное разочарованіе и наталкиваясь на

каждомъ шагѣ на пошлость, ложь и несправедливость, современный человѣкъ невольно задается вопросомъ: „Да стоитъ ли, стоитъ ли мнѣ волноваться? Стоитъ ли мнѣ принимать участіе въ бѣдствіяхъ и несчастіяхъ другихъ? Что можетъ сдѣлать моя ничтожная помощь бѣдняку? Чего можетъ достигъ мое слово правды? Не лучше ли, какъ дѣлаютъ многіе, стоять въ сторонѣ отъ всей этой сутолки? Не лучше ли закрыть глаза на всю эту горькую дѣйствительность и сказать себѣ: пусть все идетъ своимъ чередомъ: мое ничтожное участіе здѣсь не поможетъ. Но всякому, у кого являются подобныя мысли, слѣдуетъ почаще обращаться мыслию къ древнему дохристіанскому человѣчеству. Мы видѣли уже, въ какомъ безнадежномъ состояніи находились тогда люди. И что же? Нѣсколько простыхъ рыбаковъ подняли человѣчество, укрѣпили его и вдохнули въ него новую жизнь. Какой силой они сдѣлали это? „Все сіе, отвѣчаетъ апостоль, преодолѣваемъ силою Возлюбившаго насъ“. Поэтому-то всякому колеблющемуся, боящемуся и не надѣющемуся на себя можно сказать только словами Христа:

Не бойся, только вѣруй.

А. Рождественскъ.

(Окончаніе будетъ.)

МЕЛНІЯ СТАТІИ, ЗАМѢТКИ И ИЗВѢСТІЯ.

Значеніе вѣры въ церковномъ сознаніи.

Въ новѣйшее время безграничнаго преклоненія предъ идеалами знанія и неудержимой погони за опытами и наблюденіями въ современной жизни и дѣйствительности вовсе не лишнимъ представляется возстановить въ сознаніи лицъ образованныхъ и научно-мыслящихъ значеніе, дѣлу и достоинство вѣры, насколько эта вѣра находитъ себѣ отраженіе въ церковномъ сознаніи.

Въ Церкви первенствующей еще св. апостолъ языкомъ понятію вѣры сопоставлялъ съ представленіемъ праведности и милости (Римл. 4, 13. 16). Такъ какъ высшій объектъ праведности и святости есть Существо Всесовершеннѣйшее и Всесвятое — Богъ; то и вѣра ближайшимъ образомъ есть выраженіе сердца вѣрующаго въ отношеніи къ Богу Отцу и Господу славы Иисусу Христу. Въ сомнѣніи также, это выраженіе вѣрующаго сердца можетъ быть и бываетъ тѣмъ свѣтлѣе, чище и совершеннѣе, чѣмъ кто мысленно развитѣе и обладаетъ бѣльшимъ запасомъ знанія. Такъ про естествоиспытателей благонамѣренныхъ извѣстно, что они не могутъ взглянуть на небо безъ мысли о Богѣ, а корифей ихъ Ньютонъ даже всегда снималъ шляпу при одномъ произнесеніи имени Богъ.

Правда, Кортесій хотѣлъ утвердить принципъ сомнѣнія, высказавши положеніе: *cogito, ergo sum* — сомнѣваюсь, слѣдовательно существую; но на это можно возразить, что сомнѣніе, близкое къ понятію невѣрія, не всегда находитъ подходящее и успѣшное приѣненіе въ процессахъ и обыкновеннаго мышленія, по отношенію же къ истинамъ откровенія оно рѣшительно не приѣнимо. Первый епископъ іерусалимскій Іаковъ, особенно развивавшій представленіе о вѣрѣ живой и дѣятельной среди

первохристіанъ, говоритъ, что человекъ съ двоящимися мыслями не твердъ во всѣхъ путяхъ своихъ (Іак. 1, 8).

По вопросу же, когда вѣра развилась даже изъ невѣрія и нашла себѣ подтвержденіе въ опытномъ ощущеніи и воспріятіи, изъ времени первенствующей Церкви мы укажемъ на апостола Θому, который при пятомъ явленіи воскресшаго Христа десяти апостоламъ и другимъ, бывшимъ съ ними въ домѣ, отсутствовалъ и потому не проявилъ признаковъ вѣры въ Божество Воскресшаго, ограничивъ возбужденіе въ сердцѣ своемъ вѣры извѣстными условіями (Іоан. 20, 25), а, затѣмъ, ровно чрезъ недѣлю, при шестомъ явленіи Воскресшаго Θомѣ и другимъ ученикамъ, онъ, Θома, свою вѣру во Христа развилъ и укрѣпилъ чрезъ опытное ощущеніе рукъ и бока Воскресшаго; причѣмъ выразилъ ее восторженными словами: Господь мой и Богъ мой! (Іоан. 20, 27. 28). На крыльяхъ теплой вѣры и пламенной молитвы и теперь вѣрующіе мысленно прикасаются ко Христу Распятому и Воскресшему, Который виѣстѣ съ Отцемъ, какъ Сынъ, внимаетъ нашей молитвѣ. Но за проявленіе луча вѣры, осіявшаго на мгновеніе глубину души апостола Θомы, ему открытъ былъ Господомъ тогда еще высшій путь къ вѣрѣ чрезъ указаніе на тѣхъ, у коихъ развитіе божественнаго дѣла на землѣ понимается путемъ довѣрія¹⁾, нерѣдко взаимнаго, свидѣтельству, слову, ученію. Если вѣра апостола Θомы укрѣпилась путемъ видѣнія, то вѣра, какъ она идетъ и развивается съ начала апостольской проповѣди и исторіи, бываетъ, по выраженію апостола языковъ (Римл. 10, 17) отъ слуха и живого довѣрія къ свидѣтельствамъ о предметѣ вѣры. Въ частности, выраженіе вѣры слышится предстоящимъ при богослуженіи въ церкви Божіей чрезъ каждое возглашеніе аминя²⁾.

Отъ смысла значенія этого еврейскаго слова можно выяснитъ понятіе вѣры, какъ оно перешло изъ священнон, ветхозавѣтной письменности. Въ еврейскомъ, священномъ языкѣ глаголь אָמַן (aman), въ формѣ гиפхиль употребляется для выраженія вѣры въ Бога, а также увѣренности въ истинахъ религіи, но какъ вѣры такъ и увѣренности твердой, непоколебимой. Въ греческомъ библейскомъ языкѣ глаголь πιστεύω имѣетъ приложеніе столько же къ сферѣ умственныхъ по-

1) См. «Вѣра и Церковь». 1899. М. Кн. 1, стр. 31.

2) Ibid., стр. 38.

натій, сколько и къ нравственной области ихъ; послѣдняя, впрочемъ, усвоается путемъ нравственнаго самосознанія челоуѣка и со стороны волевыхъ отношеній проявляется въ подвигахъ нравственности, иначе, добродѣтеляхъ смиренія, мужества, долготерпѣннїя и т. п. Такъ какъ лучшіе образцы всѣхъ этихъ нравственныхъ добродѣтелей, называемыхъ иначе, аскетическими (отъ *ἀσκησις* упражненіе), встрѣчаются въ священномъ Писаніи, то апостоль языкоть, Павелъ, въ своемъ пастырскомъ наставленіи его ученику и сотруднику по дѣлу благовѣствованія о Христвѣ, епископу ефесскому Тимоою, выражалъ живую увѣренность, что священныя Писанія, съ которыми онъ умѣлъ обращаться съ дѣтства, могутъ умудрить его во спасеніе, но все-таки опять вѣрою во Христа Иисуса (2 Тим. 3, 15).

Волѣе же полное ученіе о вѣрѣ христіанской апостоль Павелъ представилъ при изложеніи богодуховенныхъ мыслей въ посланіи къ евреямъ. Въ немъ онъ говорилъ, что «безъ вѣры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящій къ Богу вѣровалъ, что Онъ есть, и ищущимъ Его воздаеть»; также, ниже подтвердивши свою мысль о значеніи вѣры приѣбрая изъ ветхозавѣтной, священной исторіи, писалъ съ принципиальной стороны, что «вѣрою праведники побѣдиша царствїя, содѣяша правду, получиша обѣтованія, заградїиша уста львовъ, угасїиша силу огненную, избѣгоша острія меча, возмогаша отъ немощи, быша крѣпцы во бранехъ, обратиша въ бѣгство полки чуждыхъ (Евр. 11, 6, 33, 34).

Если въ успѣшномъ дѣлѣ развитія научныхъ знаній при поступательномъ ходѣ современнаго прогресса въ разныхъ областяхъ вѣдѣнїя и искусства подчасъ нельзя обойтись безъ гипотезъ и предположеній; то въ дѣлѣ вѣры и усвоенія требованій и предписаній закона нравственности отнюдь нельзя не руководствоваться лучшемъ свѣтлой вѣры, разгоняющимъ мглу сомнѣній и недоумѣній у иныхъ, почему либо временно поддающихся дѣйствию сомнѣнїя и невѣрія (Вольтеръ), но, потомъ, снова возвращающихся въ алтарь Господню, хотя различными путями и не всегда прямыми и правыми Вѣра и ея дѣйствіе въ сердцахъ христіанскихъ имѣють различныя степени и оттѣнки, обуславливаемыя индивидуальными особенностями вѣрующихъ, разнообразяющимися по полу, возрасту, мѣстнымъ условїямъ и отношенїямъ. Но при всемъ разнообразїи своихъ видовыхъ особенностей вѣра,

какой основной мотивъ жизни и жизнедѣятельности, — разумѣемъ вѣру интеллектуальную и историческую, — какъ всегда, такъ и теперь остается якоремъ спасенія въ Церкви Божіей, уподобляемой кораблю, несущемуся по морю житейскому; отчего одинъ изъ каноническихъ кодексовъ православія носитъ заглавіе: Коричей; всемірное же распространеніе христіанской вѣры, вѣры въ Евангеліе, усиліями миссіонеровъ поставлено Самимъ Господомъ Спасителемъ въ числѣ непреложныхъ признаковъ Его будущаго, второго пришествія, въ виду коего такъ себя нужно вести нравственно, чтобы къ тому быть всегда готовыми.

Но отраднѣй и живнерадостнѣй фактъ распространенія вѣры во Христа и истину Евангелія будитъ разныя воззрѣнія мыслящаго ума, смотря по тому, къ какой способности души имѣетъ отношеніе этотъ фактъ. Если ставить вѣру христіанскую въ отношеніи къ уму человѣчества, то качественный характеръ распространенія или развитія ея легко можно сравнить съ развитіемъ наукъ, искусствъ и изобрѣтеній и, затѣмъ, говорить о болѣе ясномъ свѣтѣ разума и христіанскаго познанія, о нравственномъ усовершенствованіи христіанскаго человѣчества. Но на это справедливо можно замѣтить, что такой взглядъ на христіанство слишкомъ безцвѣтенъ и безжизненнъ; онъ представляетъ христіанство простымъ, теоретическимъ ученіемъ, которое, при переходѣ черезъ человѣческую мысль перерабатывается въ болѣе ясное познаніе и разумѣніе, а черезъ умъ вліяетъ на побужденія или мотивы нравственнаго человѣческаго самоопредѣленія. Если держаться такого взгляда на христіанство, христіанскую вѣру, хранительницей коей считается св. Церковь, или общество истинно вѣрующихъ, то сфера вліянія его слишкомъ суживается, такъ какъ не всякій способенъ къ отвлеченнымъ, умственнымъ соображеніямъ и воспріятіямъ и не у всякаго воля способна опредѣляться строго разсудочными мотивами; въ этомъ смыслѣ нельзя отрицать значенія вѣры такъ называемой простой. Къ тому же, еслибы развитіе христіанской вѣры вполнѣ соответствовало умственному развитію, добываемому путемъ воспитанія, образованія и прижизненія къ окружающимъ условіямъ, отношеніямъ и средѣ, то теперешнее время должно бы считать за болѣе лучшее въ нравственномъ отношеніи, между тѣмъ какъ исторія Церкви свидѣтельствуетъ за противное. Разумѣется, съ другой стороны, нельзя отрицать отношенія вѣры вообще и вѣры откровенной къ знанію въ различныхъ

сферахъ и областяхъ его примѣненія. Живая увѣренность во взаимодействіи вѣры и знанія, составляющая предметъ несомнѣнной убѣдительности, необходимо слѣдуетъ изъ мысли о тѣсномъ взаимодействіи ума и сердца въ человѣкѣ. На отношеніи вѣры къ знанію, закона Божія къ законамъ человѣческимъ, основывается бытіе и развитіе наукъ богословскаго цикла, какъ это выяснилось въ исторіи чрезъ столкновеніе и опроверженіе ересей ставшей исторіею развитія, или, точнѣе раскрытія догматовъ вѣры христіанской. Но останавливая вниманіе на дѣйстви вѣры въ сферѣ нравственнаго чувства, близкаго и къ эстетическому, главнымъ образомъ должно выяснитъ, что вѣра христіанская и основывающееся на ней довѣріе между сердцами, о которыхъ въ русской пословицѣ говорится, что «сердце сердцу вѣсть подастъ», имѣетъ прямое отношеніе къ сердцу, на которое она, вѣра, дѣйствуетъ спасающимъ и оправдывающимъ образомъ, согласно со словомъ апостола языковъ ко христіанамъ Рима, бывшаго въ его время центральнымъ и универсальнымъ городомъ: «сердцемъ вѣруется въ правду» (Римл. 10, 10). Въ этомъ отношеніи и съ этой точки зрѣнія значеніе вѣры въ церковномъ сознаніи непреложно; ибо дѣйствіе вѣры христіанской дѣйствительно можетъ быть всеобъемлющее, такъ какъ сфера жизни и дѣятельности сердца, которое сильнѣе бьется при мыслительномъ процессѣ самосознающаго человѣка, гораздо обширнѣе области отвлеченно рассудочной дѣятельности. Но такъ какъ, съ другой стороны, сердце представляется въ св. Писаніи источникомъ грѣховныхъ поползновеній, то и значеніе вѣры при процессѣ ея распространенія путемъ миссиіи внутренней и внѣшней представляется въ общей картинѣ въ формѣ совершенія побѣды силы крестной надъ грѣхомъ, и св. Церковь въ настоящемъ своемъ состояніи воинствующею; съ этой стороны вполне пригодны для нея приемы апологетики какъ при ученыхъ порывахъ современныхъ апологетовъ истины Христовой, такъ и въ изображеніи содержанія письменныхъ памятниконъ священной апологетики христіанства.

Ник Виноградовъ.

Французскій ученый о потребности вѣры.

Въ ноябрѣ прошлаго года въ Везансовѣ былъ съездъ католической молодежи. Цѣлью этого, какъ и другихъ такихъ же съездовъ, было

обсужденіе разныхъ вопросовъ вѣры, волнующихъ современное французское юношество. На этомъ съѣздѣ критикъ Брюнтьеръ прочелъ публичную лекцію о потребности вѣры. Въ своей лекціи Брюнтьеръ рассказывалъ и доказывалъ слѣдующее положеніе: вѣра имѣетъ основаніе въ самой природѣ человѣка и вложена въ самое естество человѣка, поэтому вѣра даетъ направленіе всему поведенію человѣка и его умственной дѣятельности и, наконецъ, открытое признаніе вѣры есть самая неопровержимая истина и плодотворная надежда, вотъ все, что заканчивающійся вѣкъ можетъ завѣщать вѣку грядущему. Вѣра есть основа всякой надежды и ея нельзя отнять у человѣка, потому что нельзя уничтожить потребность въ ней.

Лекторъ обращаетъ прежде всего вниманіе на тотъ фактъ, что кто отрѣшается отъ религіи, тотъ не просто дѣлается невѣрующимъ и спокойнымъ отрицателемъ предметовъ прежней вѣры, а фанатикомъ отрицанія прежнихъ своихъ вѣрованій. Это значитъ, что человѣкъ, впадая въ невѣріе, не перестаетъ вѣрить, а переимѣняетъ прежніе предметы вѣрованія на новые, вѣсто вѣры въ Бога свою вѣру и поклоненіе направляетъ на науку, прогрессъ, искусство и т. п. Въ этомъ отношеніи особенно поучителенъ примѣръ французской революціи, о которой еще Токвиль говорилъ, что она «сдѣлалась вѣкотораго рода религіей, правда, несовершенною, безъ Бога, вѣроисповѣданія и загробной жизни, но все-таки религіею подобно исламу». Такимъ образомъ, когда у вѣры отнять былъ ея естественный объектъ (Богъ), потребность вѣры цѣлкомъ обратилась на революціонную идею.

Тоже можно сказать о религіи человѣчества и о религіи прогресса. Современный человѣкъ безусловно слѣпо вѣрить въ прогрессъ. Это доказываетъ, что отъ потребности вѣрить избавиться нельзя. Кто не вѣритъ слову Божию, повѣритъ человѣческому, кто не вѣритъ въ сверхестественное — повѣритъ въ мнимое чудесное, кто не вѣритъ въ духъ — повѣритъ въ матерію не менѣе непостижимую въ сущности своей, нежели духъ.

Откуда же берется эта потребность вѣрить и чѣмъ объяснить то, что никакія нападки на нее не могли ея одолѣть? Потребности вѣры ни убить, ни уничтожить совсѣмъ нельзя потому, говоритъ Брюнтьеръ, что она составляетъ основу морали, всякой науки и каждаго нашего поступка. Напримѣръ сомнѣніе расшатываетъ самый сильный характеръ

убиваетъ самую сильную волю. Тоже самое приѣнно и къ народнымъ массамъ. Патріотизма безъ вѣры быть не можетъ. Что соединяетъ и силачиваетъ людей въ одно общество? — Не интересы и стремленія, — они разъединяютъ, не политика, не національный духъ, не общность языка, не деспотизмъ власти, — это чудо соединенія массъ народныхъ можетъ совершить только общность вѣрованій. Такимъ образомъ только вѣра составляетъ условіе всякаго человѣческаго бытія.

Потребность вѣрить есть условіе всякаго знанія. Это особенно очевидно на познаніи внѣшняго міра. Что дѣйствительный міръ нисколько не соотвѣтствуетъ нашимъ представленіямъ о немъ, — это аксіома, положенная въ основу всей современной науки. Зная о несоотвѣтствіи нашихъ представленій съ дѣйствительными предметами, мы нисколько не сомнѣваемся въ нихъ. А почему не сомнѣваемся? На это даютъ отвѣтъ три философа: Декартъ, Кантъ и Спенсеръ. Декартъ говорилъ: «достоувѣрность и истина во всякой наукѣ зависятъ отъ познанія истиннаго Бога». Кантъ: «мы отстранимъ знаніе съ тѣмъ, чтобы замѣнить его вѣрою». По Спенсеру: «намъ невозможно отдѣлаться отъ сознанія, что за міромъ, какинъ онъ намъ кажется, скрывается міръ, каковъ онъ есть въ дѣйствительности, и эту невозможностію обуславливается вѣра въ дѣйствительное существованіе міра». Итакъ, нужно вѣрить, чтобы знать. Но въ кого или во что вѣрить? Спенсеръ уклонялся отъ прямого отвѣта, но Декартъ и Кантъ даютъ его, признавая существованіе абсолютнаго начала, которое есть не что иное какъ Богъ.

Потребность вѣрить есть также основа нравственности. Что такое нравственность? — Она есть совокупность принциповъ, которыми мы руководимся въ своихъ поступкахъ. Принципы же эти возникаютъ изъ понятія нашего о цѣляхъ и задачахъ нашего существованія. Но они то именно и составляютъ область нашей вѣры. Т. о. нравственность не можетъ существовать безъ вѣры, а вѣра безъ религіи.

Въ своихъ трудахъ Брюнтьеръ дѣлаетъ попытку точнѣе опредѣлить то мѣсто, которое религія должна занять въ жизни современнаго человѣчества и доказываетъ, что подъемъ религіознаго чувства не только не ослабитъ, а наоборотъ, укрѣпитъ всякую умственную и духовную дѣятельность и дастъ ей новую пищу. (*Рус. Вѣст.*.)

Мнѣніе представителя науки объ ея безсиліи въ вопро- сахъ духовной жизни.

Такое мнѣніе высказываетъ французскій ученый Густавъ Ле-Бонъ, указывая на несовѣстимость позитивизма съ тѣми мечтами о свободѣ, равенствѣ и братствѣ, на которыхъ современный прогрессъ осно- вываетъ свою общественную организацію. Мнѣніе его воспроизведено въ Новомъ Времени (№ 8060) въ статьѣ Эльпе: „Наука, говорить здѣсь Ле-Бонъ, не вѣритъ въ свободу, или по крайней мѣрѣ не принимаетъ ее въ свою область, потому что повсюду видитъ проявленіе самого строгаго детерменизма. Еще менѣе она вѣритъ въ равенство, потому что современная біологія на неравенствѣ основываетъ законы есте- ственнаго подбора. Чтоже касается братства, наука его не можетъ допустить потому что безпощадная борьба за существованіе въ геоло- гическія эпохи рассматривается даже какъ причина развитія“. При- чину такого отрицанія Эльпе указываетъ въ подчиненіи научнаго изслѣ- дованія исключительно началамъ механическаго міросозерцанія, огра- ничивающаго познаніе одной лишь внѣшней стороны жизни и не желающей знать ея внутренняго смысла. Такая „наука, говорить онъ, не въ состояніи проникнуть въ подлинную природу внутренняго духов- наго міра, но она не должна по крайней мѣрѣ подрывать вѣру въ наличность и великое значеніе для жизни этого внутренняго міра; напротивъ, она съ своей стороны должна содѣйствовать росту и раз- витію другихъ типовъ человѣческаго познанія, а для этого наука о жизни и душѣ должна отказаться отъ несвойственныхъ этой самой жизни и душѣ механическихъ началъ. Только тогда наука и фило- софія соединятся съ религіей и съ искусствомъ въ дѣльномъ міро- пониманіи, раскрывающимъ всѣ тѣ тайны, надъ которыми бьется теперь человѣчество, переходя отъ отчаянія къ очарованію и отъ очарованія къ отчаянію; только тогда можно будетъ разсчитывать на нарожденіе великаго всеобъемлющаго сознанія, которое въ правѣ бу- деть сказать не только: „я знаю, но и „я надѣюсь“, „я вѣрю“, „я люблю“. Такимъ образомъ итоги современнаго позитивизма заста- вляютъ невольно приходиться къ признанію той дѣлсообразности въ мірѣ, которую проповѣдуетъ религія.

Могутъ ли быть два пути?

Есть мѣсто въ *Лурдѣ* Золя, гдѣ Пьеръ, колеблемый желаніемъ „раскрыть глаза“ любимой имъ Маріи послѣ совершеннаго надъ ней чуда, останавливается въ раздумьѣ. „Боже! Земное счастье замѣнить ли ей то святое невѣдѣніе, ту дѣтскую невинность, въ которыхъ она воспитывалась и живетъ до сихъ поръ? Если она не будетъ счастлива, — какими упреками осыплетъ онъ себя!“ Глубокая грусть смѣнила его раздумье; онъ сознавалъ только, что у него мучительно ноетъ сердце“. (*Лурдѣ* изд. 1896 г., стр. 701).

Любовь подсказываетъ Пьеру эти мысли, которыхъ не одобряетъ его разумокъ. Но, видно, именно любви къ народу и недостаетъ нашей интеллигенціи. Вотъ нынѣ интеллигенція стоитъ передъ вѣрующими народамъ. Но она уже не задумывается, а твердо рѣшила отучить народъ отъ вѣры; цѣлый полкъ учителей и учительницъ двинулся въ народную среду; цѣлый потокъ книжекъ и брошюръ разрушительнаго свойства смываетъ вѣру народную.

Но что такое для народа Церковь и Вѣра, и чѣмъ хочетъ ихъ замѣнить интеллигенція? И есть ли у нея какія-нибудь средства, какихъ не было у Пьера?

Для русскаго человѣка даже звонъ церковныхъ колоколовъ имѣетъ свою прелесть. Онъ заставляетъ встрепенуться его душу, опутить что-то невзъяснимо сладостное, почувствовать нѣгомъ, что есть что-то выше этой временной жизни.

Прислушиваясь къ этому родному звуку колокола, душа русскаго человѣка приводится къ размышленію о великихъ вещахъ и привыкаетъ однимъ чутьемъ брать твердыни, недоступныя уму или поддающіяся его напору только съ годами. Не даромъ вѣрующіе крестятся при звукѣ колокола.

Не говорю уже о *храмѣ*, гдѣ вѣрующій отводитъ душу во всякой скорби, и откуда онъ выходитъ просвѣтленнымъ, обнадеженнымъ, успокоеннымъ, чувствуя, какъ больная или уставшая душа его возрождается къ дальнѣйшей жизненной борьбѣ. Развѣ можетъ вѣрующій премѣнять на что-нибудь службу Страстной Седмицы, или двенадцатыхъ праздниковъ, или ту „воистинну всепрощающую и спаситель-

ную ночь и свѣтозарную, свѣтоноснаго дне возстанія провозвѣстницу“, когда по призывному удару колокола потянутся хоругги, иконы, духовенство въ свѣтлыхъ ризахъ, а за нимъ народъ и народъ... и всѣ со свѣчами, всѣ крестятся; а въ воздухѣ разносится ликующее пѣніе „Воскресеніе Твое, Христе Спасе, ангели поютъ на небесѣхъ“... Тутъ даже душа невѣрующаго растворяется отъ жара всеобщаго увлеченія, и его уноситъ за народомъ ко гробу Живнодавца.

Говорить ли о томъ, что здѣсь же, въ храмѣ, богомольцы, вызывая себя на размышленія и добрыя волненія, выращиваютъ въ себѣ и цѣлыхъ поколѣніяхъ, дѣлающихъ то же, — добрыя чувствованія и приучаютъ сдерживать порывы неугомонной души? Все это непонятно отуманенному интеллигенту, но все это — такъ!

Но чѣмъ же думаютъ замкнуть храмъ?

Ужъ не думаютъ ли, что изъ театра можно уйти съ новымъ запасомъ силъ для житейской борьбы?

Но *театръ* — развлеченіе, а въ горѣ — не до развлеченій; въ такую минуту душа ищетъ реальнаго, на что она могла бы опереться; и находитъ утѣшителя, въ котораго вѣрять, и который, поэтому, для нея — полная реальность. А въ театрѣ — все только иллюзія; если на минуту, пока онъ тамъ, человѣкъ и успокоится, то лишь выйдетъ онъ изъ театра, и горе опять будетъ его сосать.

Чѣмъ тогда его утѣшать? Церковь отняли, а что взаи́въ ей дали?

Мечтать можно о цѣлесообразности многихъ средствъ. Можно указывать, пожалуй, на читальню, книги...

Но что такое читальня и книги?

Конечно, когда чувствуешь убыль души, отсутствіе того задора и пыла, безъ которыхъ сама жизнь не красна, приятно и полезно взяться за книгу, особенно если въ ней затрогивается какая-либо изъ сторонъ жизни, милая или близкая сердцу чтеца. Но бѣднякъ утѣшится ли, когда вычитаетъ изъ книги, что и другіе страдаютъ, да еще не менѣе чѣмъ онъ? Такого человѣка прикрить съ жизнью только Церковь, давъ ему понять, что есть смыслъ даже и въ его несчастной жизни. Если жизнь обычная стала ему совершенно въ тягость, онъ можетъ уйти въ стѣны монастыря, куда-нибудь въ глушь. И „горе — зло-счастье“, какъ поетъ стихъ народный, — „у святыхъ воротъ остается“, не смѣя переступить порогъ Вожьяго дома. Но убейте вѣру — и ему

некуда' будетъ уйти. Разуиѣтся, такіе люди, очутившіеся въ безвыходномъ положеніи, будутъ все чаще и чаще посягать на жизнь.

Или, можетъ быть, *наука* свойственно дать утѣшеніе человечеству?

Но въ высшихъ вопросахъ бытія, о личномъ безсмертіи или существованіи Бога, наука столь же бессильна утверждать, какъ и отрицать. То или другое разрѣшеніе ихъ подсказывается чувствомъ. И вотъ, между прочимъ, почему среди ученыхъ встрѣчаются и вѣрующіе и не вѣрующіе. Научность, общее свойство ученыхъ, бессильна сдѣлать ихъ солидарными въ разрѣшеніи высшихъ вопросовъ; и они разнятся въ заключеніяхъ по разности чувства. Никому не найти здѣсь, въ наукѣ, ключа отъ запертаго ларчика, какъ не найти на полярномъ сѣверѣ роскошно рдѣющаго винограда, и поэтому несчастны лишившіеся вѣры, если даже они и прибѣгнутъ къ посредству науки.

Есть, пожалуй, одно средство утѣшенія, на которое очень можно рассчитывать, что оно явится замѣстителемъ храма. Это средство даетъ то утѣшеніе, которое *одурманиваетъ* человѣка. Имѣю въ виду рестораны, портерныя, увеселительные сады и прочія заведенія безшабашія. Но если въ церкви учились сдерживать порывы души и развивали въ себѣ добрыя чувства, здѣсь учатся безпрекословно выполнять всѣ прихоти и капризы плоти. И много послѣдствій, протечетъ отсюда для Россіи, такихъ послѣдствій, которыя теперь и не предвидятся либеральными мудрецами. А все это непременно будетъ, и пора замѣтить, что, по мѣрѣ того какъ власть церкви надъ народомъ слабѣетъ, на фонѣ его жизни начинаютъ властно фигурировать водка, гармоника и „барышня“. (*«Моск. Вид.»*).

Открытіе останковъ Будды

Останки Будды, найденные въ могилѣ, случайно открытой близъ деревни Пипра-Гуа, на границѣ Непала, будутъ въ непродолжительномъ времени торжественно перевезены въ городъ Бангкокъ, столицу Сіамскаго королевства. Сіамскій король, какъ сообщаютъ заграничнымъ газетамъ, уже отправилъ въ Индію чрезвычайное посольство съ порученіемъ привезти съ границы Непала драгоцѣнные для послѣдователей буддизма останки великаго Сакіамуни. Окрестности индусской деревни Пипра-Гуа принадлежитъ одному англійскому поселенцу, на землѣ ко-

того рабѣе, рышіе глубокую канаву, случайно набрали на что-то твердое, оказавшееся каменнымъ навѣсомъ надъ могилою, заключавшею сложенный изъ камней саркофагъ, внутри котораго находились кости, пепель, деревянныя и стѣляныя сосуды, разныя мелкія вещицы и украшенія. На одно изъ сосудовъ, имѣвшемъ форму вазы, сохранилась надпись, гласящая, что въ саркофагѣ покоится прахъ «блаженнаго Будды (мудреца) Сакіамуни» и что его гробница была сооружена «великому сподвижнику нравственной добродѣтели его братьяни и женою сыновей его». По формѣ и характеру письменныхъ знаковъ, профессоръ Бюреръ заключилъ, что надпись относится къ временамъ глубокой древности и служить безусловнымъ ручательствомъ въ томъ, что сохранившіеся въ саркофагѣ останки дѣйствительно принадлежали основателю буддизма. Не трудно представить себѣ интересъ, возбужденный этою находкою въ буддійскомъ мірѣ. Англо-индійское правительство рѣшило, что останки праха Сакіамуни должны быть ввѣрены охранѣ Сіамскаго короля, какъ монарха единственнаго азіатскаго государства, исповѣдующаго буддійскую религію во всей ея первоначальной чистотѣ, но съ тѣмъ однако же съ условіемъ, чтобы король распредѣлялъ часть найденныхъ въ гробницѣ вещей между буддистами Бирмы и Цейлона. Что касается вазъ, сосудовъ и части мелкихъ украшеній, найденныхъ въ той же гробницѣ, имѣвшей видъ подземнаго склепа, то владѣлецъ земли, на которой землекопы открыли драгоцѣнную для буддистовъ могилу, распорядился такимъ образомъ, что часть поступила въ хранилища индусскихъ древностей Лукнова и Калькутты, остальныя же вещи были отправлены на храненіе въ Британскій музей («*Прав. Благ.*»).

Погребеніе старыхъ книгъ.

Такой своеобразный обычай погребать старыя священныя книги есть у іерусалимскихъ евреевъ; какъ знакъ благоговѣйнаго отношенія къ святынь, онъ трогателенъ и, можетъ-быть, поучителенъ. Вотъ въ чемъ состоитъ онъ.

Въ каждой іерусалимской синагогѣ есть особое мѣсто — въ какой-нибудь нишѣ, шкафѣ, или же въ подземной пещерѣ, — въ которомъ сохраняются старыя религіозныя книги и рукописи. Мѣсто это называется *кенизе* (отъ арабскаго — *kenaze*, погребеніе, или гробъ). Ста-

рыхъ книгъ въ генизѣ обыкновенно въ короткое время накапливается очень много; потому что у евреевъ старомъ, т.-е. негодномъ къ употребленію священная книга считается не только тогда, когда она совсѣмъ изорвана или истребана, но и тогда, когда въ ней не совсѣмъ ясно читается имя Божіе. Когда гениза наполнится такими книгами доверху, всѣ ихъ записываютъ въ особые листки, а книги Тори или Пятокнижія Моисеева укладываютъ въ особые глиняные сосуды. Уложивъ такимъ образомъ, ихъ доставляютъ въ Сефардинѣ, большую синагогу испанскихъ евреевъ, гдѣ всѣ онѣ копятся въ особѣ отведенномъ для того помѣщеніи. Когда же и это главное помѣщеніе переполняется, тогда-то и наступаетъ великое торжественное погребеніе всего этого запаса книгъ, которое также называется *гениза*.

Прежде, когда евреевъ въ Іерусалимѣ было не такъ много, погребеніе это происходило черезъ каждые 7 лѣтъ; а теперь, когда число евреевъ въ Іерусалимѣ возросло до 50000, гениза происходитъ почти каждый годъ. Прежде гробъ, назначаемый для этой цѣли, находился въ долинѣ Іосафата, гдѣ евреи погребаютъ своихъ покойниковъ и гдѣ, какъ думаютъ они, начнется воскресеніе мертвыхъ въ день страшнаго суда; гробъ этотъ былъ высѣченъ въ скалѣ и въ него вела низенькая дверь, запиравшаяся особымъ обтесаннымъ для того камнемъ. Но послѣ одной кражи рукописей изъ этого гроба, онъ задѣланъ навсегда, и теперь для погребенія священныхъ книгъ каждый разъ готовится особый гробъ, для чего обыкновенно выбирается какая-нибудь подземная пещера на кладбищѣ евреевъ въ восточной части города.

Когда въ Сефардинѣ накопится достаточное количество книгъ, заранее назначается день генизы, который празднуется всѣми евреями. Въ этотъ день рано утромъ евреи собираются въ своихъ многочисленныхъ синагогахъ, откуда направляются къ Сіонскимъ высотамъ, гдѣ назначается сборный пунктъ. Приблизительно къ 10 ч. утра собираются въ главную синагогу всѣ раввины и старики. Каждый раввинъ беретъ изъ груды нѣсколько книгъ, по возможности стараясь захватить хотя одну изъ пяти книгъ Моисея, чтобы нести эту драгоценную ношу въ предстоящей великой процессіи. Наиболее цѣнную изъ этихъ книгъ несутъ подъ особымъ шелковымъ бандухиножъ. За раввинами слѣдуетъ и весь остальной народъ съ многочисленными мѣшками, корзинами и пакетами священныхъ книгъ въ рукахъ. Вме-

реди этого торжественнаго шествія, движущагося по улицамъ Іерусалима, идетъ отрядъ турецкаго войска и хоръ музыкантовъ. На обширной площади предъ Сіонскими воротами происходитъ остановка. Толпа начинаетъ громко ликовать; раздается пѣніе религіозныхъ стиховъ и псалмовъ Давидовыхъ; съ пѣніемъ несутся книги въ тихую Бенгвионскую долину...

Грустное зрѣлище представляетъ собою этотъ блуждающій Израиль, намѣревающійся похоронить въ землѣ драгоценнѣйшее вѣренное ему достояніе! Особенно грустно, если обратить вниманіе на окружающіе это своеобразное шествіе мѣста. Вотъ мѣсто, гдѣ возвышался величественный храмъ ветхозавѣтный; теперь тамъ мечеть. Прямо напротивъ погребателей виднѣются послѣдніе остатки знаменитой іерусалимской стѣны на томъ мѣстѣ, гдѣ стоялъ притворъ храма. Вотъ Сіонъ, нѣкогда жилище Божіе, гдѣ 2000 лѣтъ тому назадъ Спаситель призвалъ народъ и былъ отвергнутъ имъ; теперь тамъ развивается красный турецкій флагъ съ полумѣсяцемъ. У ногъ похоронной процессіи течетъ Кедронъ, напоминая намъ о той ночи, гдѣ Онъ же, Спаситель нашъ, молился... конечно и о спасеніи Израіля... Но холодно и спокойно идутъ евреи мимо всѣхъ этихъ дорогихъ мѣстъ, чтобы похоронить свои книги...

По прибытіи на мѣсто толпа становится большимъ кругомъ; равнины произносятъ рѣчи, призывая народъ къ покаянію, молитвѣ и достойному почитанію дорогихъ книгъ Откровенія, брѣнную оболочку которыхъ они нынѣ хоронятъ... Часто при этомъ происходятъ неожиданныя по началу торжества сцены. Въ началѣ шествія торжество это могло напоминать собою отчасти ветхозавѣтные праздники; теперь, слушая рѣчи раввиновъ, въ которыхъ раздаются дорогія для нихъ священныя слова пророковъ и встаютъ предъ ними чудныя картины давно минувшихъ временъ, вновь чувствуютъ они себя несчастными — сознаютъ гнѣвъ Іеговы, повинувшаго народъ Свой ради грѣховъ его и допустившаго язычниковъ осквернить храмъ ихъ, видятъ пожаръ храма, разореніе страны и разбѣганіе свое по лицу земли и... нерѣдко случается, что веселое вначалѣ торжество оканчивается воплями и рыданіями народа, плачущаго на развалинахъ древняго храма...

И нынѣ еще мысли приходятъ при этомъ на память... Священныя книги — вѣдь это величайшее сокровище евреевъ. Имъ вѣдь принад-

лежитъ установленіе и слава, и завѣты и законоположеніе, и Богослуженіе и обѣтованія (Рим. XI, 4); они — эти завѣты и законоположенія, для священнаго пѣвца (Пс. 120) были совѣтниками и утѣшителями въ этомъ мѣрѣ странствованія. Можно ли допустить, чтобы эти священныя книги — эти сосуды сокровищъ, посредники свѣта и утѣшенія, были принимаемы какъ какія-нибудь обыкновенныя вещи, или были втаптываемы въ грязь, или выметаемы вмѣстѣ съ соромъ на улицу? Никогда! Подобно тому, какъ мы хоронимъ нашихъ дорогихъ покойниковъ, и еврей погребаетъ свои священныя книги по минованіи срока ихъ службы... Душа продолжаетъ жить вѣчно, какъ и слово Божіе вѣчно; брвенную же оболочку передаютъ землѣ тамъ же, гдѣ и дѣти Израиля, которымъ свѣтило оно при жизни ихъ, находятъ себѣ послѣднее пристанище...

Но вѣдь эти священныя книги — и для насъ тоже слово Божіе; и для насъ онѣ — такая же и та же святыня...

Стоимость вооруженнаго мира.

Въ „Прав. Вѣстникѣ“ сгруппированы данныя, заимствованныя изъ одного французскаго журнала и наглядно указывающія, во что обходится Европѣ вооруженный миръ.

Вмѣстѣ съ резервами, Россія можетъ выставить въ случаѣ надобности свыше 9 милліоновъ штыковъ, Франція, какъ и Германія, приблизительно до $4\frac{1}{2}$ милліоновъ, Австрія до 4 милліоновъ, Италія — 2.200.000, Великобританія — 720.000. Въ мирное время въ Европѣ постоянно стоитъ подъ ружьемъ 4.250.000 человекъ. Если бы возгорѣлась всемірная война, то выступило бы въ походъ 16.410.000 воиновъ, а со включеніемъ резервовъ — 34 милліона. Если бы эту колоссальную армію построить въ одну колонну въ четыре шеренги, то потребовалось бы разстояніе между Мадридомъ и Петербургомъ. На каждые 1680 кв. метровъ пришлось бы 9 солдатъ и 79 прс-

стыхъ обывателей. Вообще же въ Европѣ одинъ солдатъ приходился бы на 10 жителей или на 5 мужчинъ. Если же сосчитать число солдатъ въ государствахъ всего свѣта, то окажется, что на земномъ шарѣ постоянно находятся подъ ружьемъ 5.250.000 солдатъ; въ случаѣ всемірной войны могли бы воевать 44.250.000 человекъ. Если бы эта многомиліонная армія получила приказъ истребить все земное населеніе земного шара, на долю каждаго солдата пришлось бы 32 человекъ. Послѣ нѣсколькихъ кровопролитныхъ сраженій родъ человѣческой могъ бы совсѣмъ исчезнуть съ лица земли.

Поставленные въ одну линію солдаты всего міра образовали бы непрерывную цѣпь вокругъ экватора, при чемъ ружье каждаго солдата лежало бы на плечѣ впереди стоящаго сосѣда. Одинъ только залпъ изъ всѣхъ этихъ ружей стоилъ бы $2\frac{1}{2}$ милліона франковъ. Чтобы осмотрѣть такимъ образомъ расположенную мировую армію, пришлось бы ѣхать безостановочно въ теченіе 70-ти дней въ поѣздѣ и осматривать въ минуту 2000 человекъ.

Всѣ государства Европы тратятъ ежегодно на армію (не считая издержекъ на флотъ) безъ малаго 5 милліардовъ франковъ; каждую секунду Европа тратитъ на военное дѣло $137\frac{1}{2}$ франковъ. Сумма истрачиваемая на военные надобности остальными частями свѣта, равняется (безъ флота) приблизительно 1 милліарду. Стоимость содержанія солдата различна; дешевле всего содержаніе русскаго солдата: онъ стоитъ въ годъ только 772 фр. 50 сант., нѣмецкій солдатъ обходится ежегодно въ 1162 фр. 50 сант., австрійскій — въ 1175 фр., итальянскій — въ 1535 фр., французскій — 1633 фр. и англійскій — въ 2045 фр.

На каждаго жителя въ Россіи приходится 6 фр. военныхъ расходовъ, въ Германіи эта цифра возрастаетъ до 13 фр., въ Австріи — около 10, въ Италіи — около 9, во Франціи — около 18 фр. 25 сант. и въ Англии — около 12 фр.

Вотъ какіе колоссальные расходы приходится нести человѣчеству вслѣдствіе взаимнаго недовѣрія людей и укоренившихся воинственныхъ инстинктовъ.

Лучшіе умы человѣчества давно уже стремились къ тому, чтобы основать миръ не на грозной силѣ штыковъ и пушекъ, а на принципахъ справедливости, чтобы разрѣшеніе международныхъ споровъ при-

надлежало третейскому суду, чтобы было уничтожено наследіе варварскихъ временъ — ложная и печальная теорія, отождествляющая цивилизацію съ усовершенствованными способами истребленія чловѣчества.

Судебная статистика.

Изъ результатовъ разработки статистическаго матеріала о дѣятельности окружныхъ судовъ за 1896 годъ видно, что въ этомъ году преступность достигла весьма значительныхъ размѣровъ.

Случаевъ судимости за преступленія противъ жизни, здравія, свободы и чести частныхъ лицъ было 78.116, въ томъ числѣ смертоубійствъ — 12 294, самоубійствъ — 535, нанесеній увѣчья, ранъ и другихъ поврежденій здоровью — 41.046, поединковъ — 31, произвольныхъ оставленій чловѣка въ опасности и неоказаній помощи погибающему — 1041, преступленій противъ чести и цѣломудрія женщинъ — 7476. Преступленій противъ правъ семейственныхъ, къ которымъ слѣдуетъ отнести случаи нарушеній противъ союза брачнаго и противозаконное вступленіе въ бракъ, было 2986. Преступленій и проступковъ противъ собственности частныхъ лицъ было 86.949, въ томъ числѣ истребленій и поврежденій чужого имущества посредствомъ зажигательства, потопленія или инымъ образомъ — 16.633, насильственныхъ похищеній чужого имущества посредствомъ разбоя и грабежа — 15 910, кражъ — 52.643 и мошенничествъ — 1530, присвоеній и растратъ чужого движимаго имущества — 2253, подлоговъ въ актахъ и обязательствахъ — 2881. Случаевъ судимости за нарушенія постановленій о печати было 111, преступленій и проступковъ противъ имущества и доходовъ казны — 1969. Преступленій противъ вѣры —

1934, въ томъ числѣ 440 случаевъ лжеприсяги. Преступленій и проступковъ противъ порядка управленія, къ которымъ относится сопротивленіе распоряженіямъ правительства и явное неуваженіе къ присутственнымъ мѣстамъ — 6159 и преступленій по службѣ государственной и общественной — 4318. Преступленій по нарушеніямъ законовъ о воинской повинности совершено было 116. Общее количество совершенныхъ въ 1896 году преступленій доходить до 200.000. (Р. Л.).

ОТДѢЛЪ II.

ИДЕЯ МИРА И ЦЕРКОВЬ¹⁾.

(Публичное богословское чтеніе, предложенное въ залѣ Московскаго Синодальнаго Училища 22 марта 1899 года).

Важность проповѣди Церкви о мирѣ въ наши дни.— Ученіе о мирѣ по Евангелію, у апостоловъ и отцовъ Церкви.— Заботы Церкви о мирѣ въ средніе вѣка.— Главныя предлежащія нынѣ Церкви задачи въ дѣлѣ водворенія среди людей мира.

Одна изъ идей нашего времени, которая, вопреки многимъ явленіямъ реальной жизни, дѣлаетъ безспорно замѣтные успѣхи въ общественномъ сознаніи, это — идея мира. Хотя каждое государство обязано прежде всего заботиться о поддержаніи земскаго мира въ предѣлахъ собственной территоріи, но политическія и иныя условія жизни въ наши дни сложились такъ, что охрана внутренняго мира для народовъ настоячиво требуетъ отъ нихъ предварительнаго обезпеченія мира внѣшняго, или международнаго. Будучи только частью великой и сложной проблемы о мирѣ въ сношеніяхъ людей вообще,

¹⁾ *Laurent*, Etudes sur l'histoire de l'humanité. T. IV. Le christianisme. 1863; p. 217—341.— *Каченовскій*, Курсъ международного права. Книга II. 1866; стр. 213—225; 268—275.— *Бар. Таубе*, Принципы мира и права въ международныхъ столкновеніяхъ среднихъ вѣковъ.— 1899; стр. 1—14.— *Sartorius*, Organon des vollkommenen Friedens. 1837; S. 109—140.— *Schmidt*, Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme. 1853; p. 303—310.— *Марпенсенъ*, Христіанское ученіе о нравственности. Перев. Лопухина. Т. II, ч. 2, стр. 669—680 (1890).— *Заозерскій*, Отношеніе св. православной Церкви къ миру и войнѣ, по ученію ея каноническаго права. Актовая рѣчь въ Московской духовн. акад. 1 окт. 1896 („Богословскій вѣстн.“ 1896 г. № 10).

эта часть однако настолько важна, что заслуживаетъ и сама по себѣ общаго вниманія. Особенно желательно, чтобы ею заинтересовались служители Церкви: они, по характеру своей дѣятельности, призваны проводить идею мира вообще во всѣ слои общества; особенно у насъ въ Россіи ихъ слово вразумительно и понятно для простого народа. Затѣмъ они могутъ опирать свою проповѣдь на такой авторитетъ и придавать ей такую нравственную теплоту и глубину, которые дѣлаютъ ее особенно драгоценною и для всякаго друга чловѣчества вообще, каковы бы ни были его убѣжденія.

I.

При разсмотрѣніи отношеній христіанства къ вопросу о войнѣ и мирѣ нужно отличать первоначальную эпоху его сложенія и борьбы съ язычествомъ отъ позднѣйшаго его обращенія въ государственную религію, и не смѣшивать, съ другой стороны, самый духъ и основной его принципъ съ осуществленіемъ его на практикѣ, въ тѣ или другія историческія эпохи.

Существуетъ мнѣніе, что разъ нѣтъ въ Евангеліи яснаго запрещенія войны — она возможна и законна. Этотъ выводъ, какъ и радикально ему противоположный — о недозволённости съ точки зрѣнія евангельскаго закона войны — логически одинаково-де законны, и нельзя надѣяться, чтобы когда-нибудь окончилась полемика между этими столь рѣзко-противоположными воззрѣніями. Рѣчь тутъ можетъ идти будто только о сравнительномъ достоинствѣ того или другого изъ нихъ, но отнюдь не о полной несостоятельности котораго-либо изъ нихъ¹⁾.

Съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться: по Евангелію, заповѣдь о мирѣ должна быть отнесена къ основнымъ для всѣхъ христіанъ. Не только о томъ свидѣлствуютъ весь его духъ, но и множество текстовъ, ясный смыслъ которыхъ никакъ не могутъ подорвать нѣкоторые какъ бы противорѣчащіе имъ мѣста и факты.

„Любовь и миръ, говоритъ одинъ изъ новыхъ писателей, не сходили съ устъ Христа. Болѣе всего миролюбіе и терпимость христіанства подтверждается предписаніемъ любви и благотворенія даже къ врагамъ. Духъ отрицанія, грубая сила и воинственная вражда навсегда изгнаны для христіанъ.

¹⁾ Заозерскій.

Если бы народы и правители ясно сознавали слова Господа и тщательно их примѣняли, — демонъ злобы исчезъ бы изъ ихъ сердцецъ и война стала бы невозможною среди людей¹⁾.

Но обратимся къ самому Евангелію. Ангелы привѣтствуютъ передъ пастырями рожденіе Христа между прочимъ и словами: „на землѣ миръ!“ Въ нагорной проповѣди Спаситель называетъ блаженными кроткихъ и миротворцевъ. Кроткіе наследуютъ землю; миротворцы будутъ наречены сынами Божиими. Заповѣдь о любви къ врагамъ и благотворенію имъ, „не ожидая ничего“, подкрѣпляется словомъ: „будьте милосерды, какъ и Отецъ вашъ милосердъ“. Посылая учениковъ на проповѣдь, Христось говоритъ, чтобъ они, входя въ домъ, привѣтствовали его словами: „миръ дому сему“, а въ прощальной съ ними бесѣдѣ Онъ преподаетъ имъ такое утѣшеніе: „миръ оставляю вамъ, миръ Мой даю вамъ; не такъ, какъ міръ даетъ, Я даю вамъ“. — Уже по воскресеніи Господь обращается къ ученикамъ съ привѣтствіемъ мира: миръ вамъ! которое предшествуетъ дарованію имъ Духа Святаго²⁾.

Этимъ мѣстамъ противопологаютъ другія. Іоаннъ Креститель³⁾, на вопросъ воиновъ, что намъ дѣлать, далъ имъ совѣты, но не призналъ войну беззаконною⁴⁾. Однако могъ ли онъ это сдѣлать? Онъ былъ только Предтеча. Затѣмъ, необъятное содержаніе христіанства открывается людямъ лишь въ перспективѣ вѣковъ и сперва — немногимъ избраннымъ, а затѣмъ постепенно, проникая въ народныя массы.

Въ вышеприведенномъ наставленіи Христа къ Своимъ ученикамъ встрѣчается такое мѣсто: не думайте, что Я пришелъ принести миръ на землю; не миръ пришелъ Я принести, но мечъ. — Здѣсь, очевидно, рѣчь идетъ о раздѣленіи вѣрующихъ отъ невѣрующихъ, ибо самъ Господь, не допустивъ апостола Петра къ защитѣ Его мечомъ, изрекъ: всѣ, взявшіе мечъ, мечомъ погибнутъ⁵⁾.

1) *Sartorius*, S. 126—129.

2) Лук. II, 14. Матѣ. V, 5 и 9. Лук. VI, 35—36. Матѣ. X, 12. Лук. X, 5. Іоанн. XIV, 27; XX, 19, 21—22, 26. Лук. XXIV, 36.

3) Кстати замѣтимъ, что Захарія, отецъ его, въ пророчествѣ по поводу его рожденія, говоритъ, что онъ между прочимъ пришелъ просвѣтять сидящихъ во тьмѣ и тѣни смертной, направить ноги наши на путь мира (Лук. I, 79).

4) Лук. III, 14.

5) Матѣ. X, 31. У Луки въ соответствующемъ мѣстѣ „мечъ“ замѣняется словомъ „раздѣленію“ (XII, 51). Матѣ. XXVI, 52.

Къ концу историческаго поприща чловѣчества Христось предсказываетъ народамъ не миръ, а войны, глады, моры, землетрясенія и небесныя знаменія. На это да будетъ позволено замѣтить: наступленіе предѣльнаго срока развитія чловѣчества отъ всѣхъ сокрыто. Отчего до этого не надѣяться и даже не вѣрить въ наступленіе уже здѣсь, на землѣ, такихъ порядковъ, которые болѣе нынѣшнихъ соответствовали бы вѣчнымъ завѣтамъ Христа? Всячески къ этому стремиться — долгъ каждаго Его истиннаго послѣдователя. Лишь въ случаѣ окончательнаго отпаденія отъ Христа чловѣчества и погруженія вслѣдствіе этого послѣдняго въ нравственное безсиліе, настануть тѣ времена и послѣдствія, о которыхъ говоритъ Евангеліе: „по причинѣ умноженія беззаконія, во многихъ охладѣеть любовь... ради избранныхъ сократятся тѣ дни великой скорби“¹⁾. Итакъ, въ этомъ пророчествѣ мы видимъ не обреченіе людей на вѣчную брань, а предостереженіе отъ того, что навлечетъ на нихъ кару Божию, если они съ пути Христа уклонятся во слѣдъ своихъ страстей и лжеученій.

II.

Заповѣдь о мирѣ повторяется также неоднократно и настойчиво апостолами. Въ своихъ посланіяхъ они этимъ словомъ привѣтствуютъ вѣрныхъ, видятъ основаніе истиннаго мира въ Богѣ и даже называютъ все проповѣдуемое ими ученіе *словомъ, служеніемъ примиренія*.

Будьте въ мирѣ между собою²⁾. — Если возможно съ вашей стороны, будьте въ мирѣ со всѣми людьми³⁾. — Старайтесь имѣть миръ со всѣми и святость, безъ которой никто не увидитъ Господа⁴⁾. — Къ миру призвалъ насъ Господь⁵⁾. — Ефесянь ап Павелъ умоляетъ „поступать достойно званія, въ которое они призваны, и, снисходя другъ къ другу любовью, стараться сохранять единство духа въ союзѣ мира“, а нѣсколько далѣе, чтобъ они „обули ноги въ готовность

1) Матѣ. XXIV, Марк. XIII, Лук. XXI.

2) 1 Тессал. V, 13.

3) Римл. XII, 18.

4) Евр. XII, 14.

5) 1 Коринѣ. VII, 15.

благовѣствовать миръ“¹⁾. — Богъ не есть Богъ неустройства, но мира²⁾. — Онъ (Христось) есть миръ нашъ³⁾

Ап. Павелъ ясно пишетъ о томъ, что Христось пришелъ благовѣствовать миръ дальнимъ и близкимъ; изъ язычниковъ и израилтянъ Онъ содѣлалъ одно, примиряя ихъ съ Богомъ посредствомъ Креста; поэтому самые необрѣзанные являются уже не пришельцами и чужими, а согражданами святымъ и присными (своими) Богу⁴⁾. И въ другомъ мѣствѣ апостоль снова возвращается къ той же глубокой мысли: Богъ во Христѣ примирилъ съ Собою миръ, не вмѣняя людямъ преступленій ихъ и далъ имъ слово примиренія⁵⁾. Или короче, словами того же апостола: „Христось убилъ вражду на Крестѣ“⁶⁾, примиривъ людей съ Богомъ и между собою.

Поэтому-то миръ Божій и называется „превыше всякаго ума“⁷⁾ и вѣрнымъ исполнителямъ его ученія апостоль преподаетъ утѣшеніе, что съ ними будетъ Богъ любви и мира⁸⁾.

Нѣкоторые, бытъ можетъ, скажутъ: приведенные тексты имѣютъ религіозное, духовное значеніе; какъ дѣлать изъ нихъ заключеніе къ общественнымъ отношеніямъ людей? Конечно, христіанство имѣетъ въ виду прежде всего вѣчное спасеніе человѣка, но оно не было бы истинною религіею, если бы не было призвано преобразовать путемъ внутреннимъ и его внѣшнюю жизнь и дѣятельность. Основанное Христомъ царство Божіе, вѣрно понимаемое, есть царство внутренняго и внѣшняго мира. Оно должно начинаться уже здѣсь на землѣ, ибо для кого оно не наступило при условіяхъ его земного существованія, тотъ и тамъ по смерти не сможетъ вдругъ въ него вступить. Вѣчность въ которой мы живемъ уже здѣсь, на землѣ, имѣетъ свои ступени, рѣзко не отдѣляющіяся другъ отъ друга, и вступленіе человѣчества въ общеніе съ Богомъ совершается лишь въ извѣстной постепенности. Войнѣ по существу присущъ характеръ антирелигіозный.

1) Ефес. IV, 1—3; VI, 15.

2) 1 Коринѣ. XIV, 33.

3) Ефес. II, 14.

4) Ефес. II, 14 слѣд.

5) 2 Коринѣ. V, 18—19.

6) Ефес. II, 16.

7) Филипп. IV, 7.

8) Тамъ же, IV, 9. 2 Коринѣ. XIII, 11. Колосс. III, 15. 2 Тимот. III, 16. Слово „миръ“ въ Справочномъ и объяснительномъ Словарѣ къ Новому Завѣту, Гильдебрандта. 1882. Т. I; стр. 1055—1057.

Истинная религія ведетъ человѣка къ богоподобию, а, слѣдовательно, и къ миролюбію, ибо въ Богѣ нѣтъ вражды и раздѣленія. Въ той степени, въ какой человѣчество проникается этою идеею, оно по необходимости отворачивается отъ войны¹⁾.

Такъ на это и смотрѣли христіане въ продолженіе первыхъ трехъ вѣковъ, когда среди нихъ еще съ особенною силою жилъ духъ Основателя ихъ религіи и Его первыхъ учениковъ, а съ другой они не составляли еще государственной Церкви.

III.

Возрѣніе первоначальной Церкви на войну и миръ весьма поучительны и представляются тѣмъ идеаломъ, къ осуществленію котораго призваны стремиться всѣ вѣрные ея члены, ибо эти возрѣнія соотвѣтствуютъ наиболѣе какъ духу Христа, такъ и сущности христіанства, очищеннаго отъ позднѣйшихъ примѣсей и искаженій политическихъ. „Идеаль первыхъ христіанъ — не всемірные завоеватели, Александръ Великій или Цезарь, герои древности, и не позднѣйшіе короли-рыцари, Фридрихъ Барбаросса или Ричардъ Львиное Сердце, герои средневѣковья, ихъ идеаль — добрый самарянинъ евангельской притчи. Здѣсь національная ненависть замѣнена любовью, война — миромъ“²⁾.

Постараемся возможно кратко очертить общественную и международную сторону первоначальнаго христіанства, поскольку она для насъ распознаваема изъ сочиненій древнѣйшихъ отцовъ и учителей Церкви.

Христіанство не признаетъ избранныхъ народовъ, а связываетъ человѣчество въ одну братскую семью, возвѣщая ей общій законъ любви и мира. По примѣру апостоловъ, древнѣйшіе отцы Церкви путешествуютъ по чужимъ землямъ и вездѣ являюся вѣстниками мира, или безкровными завоевателями. Съ энергіею возставая противъ замкнутости древнихъ обществъ, они, однако, и не думаютъ распространять Христово ученіе съ оружіемъ въ рукахъ, такъ какъ Евангеліе отвергаетъ другія средства къ обращенію, кромѣ увѣщанія, проповѣди и примѣра. Между вѣрующими возникаетъ

1) *Sartorius*, S. 139, 135, 109, 111.

2) *Бар. Таубе*, стр. 4.

само собою, непринужденно, духовное братство или общество, на началахъ совершеннаго равноправія.

Мало того: христіанская религія не только склоняла умы къ миру, но раздвинула, такъ сказать, границы человѣческаго общества: оно ввело свободу сношеній между вѣрующими и создало независимые отъ государства органы и учрежденія. Замѣчательно, что отцы Церкви не проповѣдуютъ ни всемірной диктатуры, ни вооруженной теократіи, а вѣрятъ, что христіанство положить основаніе новому, естественному порядку отношеній людей на землѣ. Евангеліе, говорятъ они, есть самый вѣрный путь къ миру и сближенію рода человѣческаго. Всѣ племена должны составить одну семью, въ которой не будетъ ни побѣдителей, ни побѣжденныхъ. По ученію древней Церкви, народы могли жить подъ ея владычествомъ въ добромъ согласіи, сохраняя политическую независимость и не подчиняясь другъ другу. Равноправный союзъ между ними она признавала желаннымъ и полезнымъ для себя самой. Обязанности челоуѣколюбія и терпимости получали, благодаря ей, религіозную санкцію.

Одновременно съ этимъ первые христіане осуждаютъ языческой т.-е. узконаціональный патріотизмъ и войну.

„Въ чемъ состоитъ теперь любовь къ отечеству? — спрашиваетъ Лактанцій. — Въ ненависти къ другимъ государствамъ. Эта ненависть есть главный источникъ войны. Думаю, что правда и вражда между народами несомнѣстимы и не должны жить рядомъ въ вѣрующихъ душахъ“¹⁾). Выдающіеся отцы и учителя Церкви этой эпохи, св. Климентъ Александрійскій и его ученикъ Оригенъ, Тертуллианъ и Лактанцій, св. Амвросій Медиоланскій и св. Іоаннъ Златоустъ провозглашаютъ всякую войну нечестивою и участіе въ ней несомнѣстнымъ съ обязанностями послѣдователя Христа. „Мы не поднимаемъ оружія ни противъ какого народа, мы не учимся искусству воевать, — говоритъ Оригенъ, — потому что черезъ Іисуса Христа мы сдѣлались дѣтьми мира“. Христіане, по его словамъ, памятуя заповѣдь любви своего Учителя, сохраняютъ свои руки чистыми отъ крови; за императора же они сражаются тѣмъ, что возносятъ молитвы о его благоденствіи; своими миролюбивыми чувствами они для государства полезнѣе тѣхъ людей, которые ненавистью возжигаютъ въ немъ несогласія и кровавыя брани²⁾). Въ одномъ изъ канонѣвъ (43)

1) Каченовскій.

2) Бар. Таубе, Шмидтъ.

св. Василія Великаго ясно сказано, что убійство никогда не дозволительно: „нанесшій ближнему смертельный ударъ есть убійца; онъ ли первый нанесъ ударъ или отмщаль“¹⁾. Неудивительно поэтому, что встрѣчались въ первые вѣка доблестные христіане, которые избѣгали служить въ войскахъ, считая убійство врага даже въ открытой войнѣ преступнымъ. И всѣ гоненія языческихъ императоровъ не могли сломить въ нихъ этой вѣрности первоначальному духу христіанства. Когда Діоклетіанъ приказалъ многочисленнымъ христіанскимъ начальникамъ въ римскихъ легіонахъ выбрать либо переходъ въ язычество, либо разжалованіе, большинство изъ нихъ предпочло послѣднее²⁾.

Нерѣдко первыхъ христіанъ въ виду этого осуждаютъ въ преувеличенномъ спиритуализмѣ, проповѣдовавшемъ-де презрѣніе къ сей жизни и дѣлавшемъ невозможнымъ существованіе самаго общественнаго порядка³⁾. Но при этомъ упускаютъ изъ вида, что безъ подобнаго спиритуализма и беззавѣтнаго служенія чистой идеѣ своей вѣры, они не могли бы сдвинуть все языческое общество съ его основъ и доставить торжество своему ученію, за которое они такъ мужественно и радостно шли даже на смерть.

IV.

Однако съ теченіемъ времени въ Церкви установилось другое отношеніе къ дѣлу. Болѣе всего тому содѣйствовали политическія обстоятельства: объединеніе Церкви съ государствомъ и отчаянная борьба древняго отживавшаго Рима съ нахлынувшими на него со всѣхъ сторонъ варварами. Изъ-за политическихъ мотивовъ, въ интересахъ самозащиты свѣтскаго общества, принявшаго ея ученіе, Церковь признала законность оборонительной войны. Но, съ другой стороны, по мѣрѣ того какъ въ церковную жизнь проникали политическія тенденціи, она отступала отъ своего первообраза и самый миръ въ собственной ея средѣ подвергся многочисленнымъ колебаніямъ и нарушеніямъ. Явились ереси; грознымъ врагомъ на Церковь надвинулось мусульманство и отторгло отъ нея ея древнѣйшія и священнѣйшія колыбели; самый христіанскій міръ раско-

1) Заозерскій.

2) Шмидтъ.

3) Лоранъ.

лолся на двѣ половины, восточную и западную. Прежняя широкая терпимость, безграничное миролюбіе поддались напору крайне неблагоприятныхъ для нея обстоятельствъ и значительно исказились.

Эта перемѣна въ отношеніи къ вопросу о войнѣ и мирѣ не могла совершиться вдругъ, но шла объ руку, такъ сказать, съ нуждою времени. Впрочемъ отдѣльные слѣды ея можно прослѣдить вплоть до самой древней эпохи: 13-й канонъ Василия Великаго говоритъ: „убіеніе на брани отцы наши не вмѣняли за убійство, извиняя, какъ мнитса мнѣ, поборниковъ дѣломудрія и благочестія. Но, можетъ-быть, добро было бы совѣтовати, чтобы они, какъ имѣющіе нечистыя руки, три года удержалися отъ приобщенія святыхъ таинъ“.

Рѣшительное оправданіе войнѣ находимъ въ одномъ правилѣ св. Аванасія Александрійскаго: „не позволительно убивать; но убивать враговъ на брани и законно, и похвалы достойно. Тако великихъ почестей сподобляются доблестные въ брани, и воздвигаются имъ столпы, возвѣщающіе ихъ превосходныя дѣянія. Такимъ образомъ, одно и то же, смотря по времени, и въ нѣкоторыхъ обстоятельствахъ не позволительно, а въ другихъ обстоятельствахъ, и благовременно, допускается и позволяется“¹⁾.

На другой годъ послѣ извѣстнаго Миланскаго эдикта (313 г.), знаменующаго собою обращеніе христіанской Церкви въ государственную религію, мы видимъ, что она предаеть уже анаемѣ всѣхъ, кто изъ религіозныхъ предразсудковъ отказывается служить въ арміи (сборъ въ Арлѣ, 314 г.). Убійство на войнѣ воспрещено только лицамъ, принявшимъ священныи санъ, которыя за это его лишаются (по 5 пр. св. Григорія Нисскаго). Выразителемъ этого новаго ученія о законности, справедливости войны, подъ извѣстными условіями, въ случаѣ необходимости, явился блаж. Августинъ, мирозерцаніе котораго сдѣлалось общею основою всего средневѣкового богословскаго мышленія на Западѣ. Ученіе его сводится къ формулѣ: „*pacem habere debet voluntas, bellum — necessitas*“²⁾. Практическія трудности въ рѣшеніи вопроса о войнѣ были въ тѣ смутныя эпохи дѣйствительно непреодолимы: „съ одной стороны, справедливо говорить Каченовскій, миръ былъ заповѣданъ Христомъ; съ другой — гражданское общество требовало защиты. Между тѣмъ многіе изъ вѣрующихъ не хотѣли

1) *Заозерскій* (Посланіе Аванасія къ Амону монаху).

2) *Бар. Таубе*.

служить въ арміи и покидали знамена. Преслѣдуя дезертировъ, трибунъ Марцеллинъ просилъ Августина категорически объяснить ему, дѣйствительно ли Евангеліе запрещаетъ охранять имперію отъ варваровъ? Августинъ отвѣчалъ, что оно не лишаетъ спасенія солдатъ, не приказываетъ имъ бросать оружіе, а только налагаетъ на нихъ обязанность не грабить и довольствоваться жалованьемъ. Это не мѣшало однако великому отцу Церкви вѣрить въ международный прогрессъ, считать вѣчный миръ политическимъ идеаломъ христіанства и твердо надѣяться, что оно соединитъ всѣ народы тѣсными и неразрывными узами братства.

И въ тѣ смутныя времена передвиженія цѣлыхъ народовъ, возникновенія и паденія царствъ, когда на развалинахъ языческаго общества клалась первая основа для новаго міра, мы видимъ, что отцы Церкви не переставали заботиться о примиреніи народовъ, сдерживать своимъ вліяніемъ злыя инстинкты и страсти непріятелей и заступаться за побѣжденныхъ. Кроткое вмѣшательство духовенства, будучи согласнымъ съ требованіями новой религіи, оказалось нужнѣе и полезнѣе, чѣмъ рѣзкія и насильственные мѣры, и даже при нашествіи варваровъ имѣло успѣхъ. Римъ нѣсколько разъ былъ обязанъ спасеніемъ отъ грабежа своимъ епископамъ. Церковь считала долгомъ протестовать противъ жестокостей самихъ императоровъ¹⁾.

V.

Переходимъ къ среднимъ вѣкамъ. Какъ ни были тогда еще воинственны населенія, какъ ни отличались они невѣжествомъ и грубостью нравовъ но, въ сравненіи съ древностію, они представляютъ извѣстный моральный прогрессъ, благодаря воздѣйствію Церкви. Христіанскіе народы составляютъ уже нѣкоторый союзъ, независимо отъ территоріальныхъ границъ, входящихъ въ его составъ политическихъ единицъ, предшественникъ нашего позднѣйшаго международного союза, и, во-вторыхъ, они не преклоняются уже, на подобіе язычникамъ, передъ войною, какъ единственнымъ и нормальнымъ порядкомъ вещей между народами. Болѣе того, въ сознаніе средневѣкового человѣка западаетъ уже мысль, что постоянное, нормальное положеніе, общее правило — это миръ. „Pacis

¹⁾ Каченовскій.

causa est perpetua“, говорятъ средніе вѣка. Постепенно начинаютъ на войну смотрѣть какъ на состояніе исключительное, временное, вынуждаемое крайнею необходимостію и притомъ „безчеловѣчное“, недостойное чловѣка и христіанина. „Inhumanum valde est christianum cum christiano bellum facere“, говоритъ Тома Аквинскій. Самая цѣль, къ которой должна стремиться каждая война — скорѣйшее возстановленіе мира. *Bellum geritur ut pax acquiratur*, читаемъ мы въ декретѣ Граціана¹⁾.

Но таковы были воззрѣнія избранныхъ. На практикѣ въ теченіе столѣтій почти повсюду бушевала война, мелкая, краткосрочная, но ожесточенная. Могло ли и быть иначе при тогдашней грубости нравовъ и отсутствіи крѣпкой и правильно-организованной публичной власти? Война замѣняла собою правосудіе и это была эпоха процвѣтанія кулачнаго права, или, вѣрнѣе, расправы. Особенно широко, въ первую половину среднихъ вѣковъ, пользовались такъ наз. правомъ частной войны феодалы, которые вмѣстѣ съ землею держали въ своихъ рукахъ и главнѣйшіе атрибуты верховной власти, пока это допускалось слабостію собственно королевской власти. Такое своеволие феодаловъ, равно какъ и разбои на дорогахъ разрушали въ самомъ корнѣ всякую торговлю, промышленность и благосостояніе населеній.

Въ знаменитомъ средневѣковомъ сборникѣ каноническаго права, въ декретѣ Граціана (середина XII в.), мы находимъ любопытный отдѣлъ (causa XXIII: „De re militari et bello“), посвященный вопросу о дозволенности войны въ христіанскомъ обществѣ народовъ. Начавъ съ положенія, что на основаніи св. Писанія и особенно Евангелія повидимому воевать грѣшно, составитель декрета, путемъ цѣлаго ряда заключеній, приходитъ однако къ выводу діаметрально противоположному: воевать не грѣшно; не смѣй думать, что воюющій не можетъ быть угоденъ Богу; мало того: войны, которыя ведутся для наказанія злыхъ и поддержки добрыхъ, суть, такъ сказать, „мирныя войны“ (*bella pacata*). Въ ряду этихъ разсужденій многія поражаютъ своимъ софизмомъ или страннымъ смѣшеніемъ религіозной стороны дѣла съ чисто мірскою и политическою²⁾.

¹⁾ Apud veros Dei cultores etiam ipsa bella... pacis studio geruntur. — Esto ergo etiam bellando pacificus, ut eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. (Тамъ же; бар. Таубе).

²⁾ Подробности у бар. Таубе.

Изъ устъ папы Григорія VII исходятъ даже такія страшныя слова: „проклять челоуѣкъ, который удерживаетъ мечъ свой отъ крови!“¹⁾ Какъ далеко ушли эти „намѣстники Божіи“ отъ Христа, чтобы превратиться въ преемниковъ языческихъ кесарей. Не удивительно, что они при такихъ воззрѣніяхъ зажгли потомъ религіозныя войны, огнемъ и мечомъ истребляли еретиковъ и, глубоко извративъ католическую Церковь, болѣе всего вызвали къ жизни протестанство и позднѣйшее невѣріе.

Но эти роковыя заблужденія и преступленія не должны лишать насъ историческаго безпристрастія и заставлять отводить глаза отъ того великаго факта, что, съ другой стороны, въ лучшую пору своего развитія католическая Церковь первая возвысила на Западѣ свой голосъ противъ безначалія и насилій феодаловъ и цѣлымъ рядомъ мѣръ проложила путь къ позднѣйшему земскому миру, на стражѣ котораго стало уже окрѣпшее, къ концу среднихъ вѣковъ, государство.

Мы говоримъ о заботахъ Церкви водворить среди христіанъ сперва общій твердый миръ, а позднѣе, когда это оказалось неосуществимымъ, хотя опредѣленное перемиріе (такъ наз. „миръ Божій“, *pac, treuga Dei*²⁾). Движеніе въ пользу его возникло впервые во Франціи, въ Бургундіи, среди клонійскихъ монаховъ, къ концу X вѣка. Тамъ онъ былъ объявленъ въ 1041 г. обязательнымъ для всего клира. Главнымъ его поборникомъ явился Ивонъ шартрскій. Въ одной изъ своихъ проповѣдей о мирѣ (въ 1041 г.) онъ говоритъ: „пришествіе Христа имѣло цѣлю не только примирить небо съ землею, но и установить миръ на землѣ, чтобы люди содѣлались единымъ тѣломъ во Христѣ въ единеніи вѣры. Какъ можетъ быть полезно сошествіе Христа для того, кто остается внѣ мира? Вы сами исповѣдали миръ, когда, ставъ предъ лицомъ Господа, виновника и друга всякаго мира, отреклись при купели крещенія отъ діавола, виновника и друга всякаго раздора, и отъ всѣхъ его дѣлъ. Знайте, братія, что нѣтъ раздоровъ въ царствѣ небесномъ. Эти раздоры пришли къ намъ отъ виновника зла. Христіанское государство должно сохранять вѣчный миръ, удалять всякую злую мысль, воздерживаться отъ всякаго дурного поступка. Посмотрите, какъ вы далеки отъ такого совершенства“³⁾.

1) *Maledictus homo, qui prohibet gladium suum a sanguine (бар. Таубе).*

2) *Каченовскій*, стр. 268—271. — Статья: „Миръ Божій“ въ Энциклоп. Слов. *Брокгауза и Эфрона*, полутомъ 37, стр. 436.

3) Проповѣдь эта помѣщена у *Стасюлевича* въ Исторіи среднихъ вѣковъ.

Позднѣе миръ Божій былъ введенъ въ Италиі, Испаниі, Англиі и Германіи. Урбанъ II на церковномъ соборѣ въ Клермонѣ, въ 1095 г., провозгласилъ миръ обязательнымъ для всего христіанства; постановленія о немъ были приняты въ каноническое право и въ 1179 г. утверждены, какъ всеобщія церковныя правила. Съ прекращеніемъ же великаго церковнаго движенія XI—XII вв. они понемногу были забыты и вышли изъ употребленія.

Эти постановленія о Божьемъ мирѣ были направлены главнымъ образомъ противъ частныхъ войнъ. Бароны обязывались клятвою соблюдать ихъ (*juges la paix*) подъ угрозою строгихъ наказаній и епитиміи. Церковь требовала отъ нихъ, чтобы они не смѣли ни на кого нападать въ опредѣленные дни недѣли¹⁾, въ большіе праздники²⁾ съ ихъ октавами и вигиліями (вечерни предыдущихъ дней), а равно въ назначенныя Церковью для размышленія и молитвы времена сочельника и поста.

Подъ покровительствомъ Божьяго мира, или, по-нашему, нейтрализованными, объявлены: церкви, кладбища и вообще церковныя земли, клирики всякаго рода, женщины, дѣти, купцы, послы, странники, сельскіе жители съ ихъ скотомъ и орудіями. Нарушителей этихъ постановленій Церковь подвергала пенямъ, лишенію причастія при жизни и христіанскаго погребенія по смерти³⁾. Не довольствуясь этими постановленіями, епископы обязывали бароновъ при началѣ каждой феды (частной войны) выжидать по крайней мѣрѣ 40 дней и передавать свои претензіи на разборъ церковнаго суда. Но и въ практику публичныхъ войнъ Церковь стремилась ввести различныя смягченія и ограниченія: она преслѣдовала

въ ея писателяхъ и изслѣдованіяхъ новѣйшихъ ученыхъ. Изд. 2-е (1886); т. II, стр. 898. Тамже приводятся постановленія о Божьемъ мирѣ Клермонтскаго собора 1096 г. и извлеченія объ этомъ предметѣ изъ книги Семиянона.

1) Освященные воспоминаніями о событіяхъ изъ жизни Христа, а именно: четвергъ, пятница, суббота и воскресенье, но срокъ замиренія опредѣлялся собственно съ среды вечера до понедѣльника утра. Объ этихъ четырехъ дняхъ хорошо говорится у Ивоны въ вышеприведенной проповѣди.

2) Отъ адвента до восьмого дня послѣ Богоявленія и отъ перваго дня Великаго поста до восьмого дня Пятидесятницы.

3) Болѣе подробно и хорошо о Божьемъ мирѣ говорить *бар. Таубе*, назв. соч., стр. 157—163; 208—210;—248—250.

грабежъ мирныхъ жителей — при чемъ священники при арміи были обязаны наказывать ея именемъ солдатъ, нарушившихъ это правило, — запрещала продавать въ рабство плѣнныхъ христіанъ и осуждала бесполезныя кровопролитія на войнѣ (особенно употребленіе различныхъ истребительныхъ орудій). Лучшіе изъ папъ не прощали жестокостей самимъ императорамъ, направляя и противъ нихъ за это отлученіе отъ Церкви.

Подъ вліяніемъ Церкви выработалось и сложилось рыцарство, члены котораго стремились воплотить въ себѣ совершеннаго христіанскаго воина. Рыцари не смотрѣли на войну какъ на кровавое ремесло, а считали ее благороднымъ искусствомъ владѣть оружіемъ и болѣе всего заботились о сохраненіи своей чести во всѣхъ поступкахъ. Между ними не только въ гражданской жизни, но и въ войнѣ дѣйствовалъ неписанный кодексъ законовъ, предписанія котораго въ теченіе многихъ столѣтій соблюдались свято, какъ заповѣди религіи. При посвященіи въ званіе рыцаря молодой человѣкъ давалъ торжественныя обѣты въ томъ, что онъ будетъ вести христіанскую жизнь, защищать Церковь и притѣсненныхъ, мужественно сражаться противъ враговъ, оказывать уваженіе женщинѣ и соблюдать данное слово. Итакъ, храбрость, великодушіе и вѣрность обѣщаніямъ — необходимыя свойства рыцаря¹⁾. Онъ не ставилъ себѣ цѣлью непременно убить врага, а довольствовался его покорностію. Самая борьба имѣла для него цѣну, если происходила съ превосходными, или, по крайней мѣрѣ, равными силами. Обязанность пощады или милости предписывалась всѣми рыцарскими уставами: *qui mercē p̄gi, mercē dōit avoir*, говорила рыцарская пословица. Эти нравы и воззрѣнія рыцарей оказали извѣстное благотворное дѣйствіе на дисциплину въ европейскихъ войскахъ и въ особенности на офицеровъ. Къ сожалѣнію, правила рыцарской войны примѣнялись лишь въ отношеніяхъ рыцарей между собою; къ войску же изъ крестьянъ рыцари относились съ презрѣніемъ и жестокостію²⁾.

Воинственность, а поэтому и насильственность среднихъ вѣковъ объясняется не одними общественными и политическими причинами той эпохи, но до извѣстной степени и религіозными. Съ IX вѣка европейскій міръ раздѣлился на двѣ

1) Идеальныя стремленія рыцарства резюмируются въ требованіи: „*honorer et servir ce qui est faible*“ (бар. Таубе).

2) О международномъ значеніи рыцарства и специально для войны см. у бар. Таубе, стр. 178—195.

большія группы народовъ: латино-германскую и греко-славянскую. Это духовное распаденіе не осталось безъ вліянія на международныя судьбы новаго міра. Представители той и другой церкви увлеклись не только богословскими спорами, но и вступили, такъ сказать, въ политическое соперничество. Вражда ихъ естественно повела за собою вражду вѣрующихъ. Преданія евангельскаго братства ослабѣли въ обществѣ и уступили мѣсто взаимному отчужденію, подозрительности и страху. Ограниченія жестокостей войны, о которыхъ мы говорили выше, имѣли силу только между католиками. На еретиковъ и невѣрныхъ западная Церковь ихъ не распространяла. По отношенію къ нимъ римскіе первосвященники признавали даже право завоеванія ихъ земель въ видахъ распространенія христіанства. Они не одобряли, особенно съ Крестовыхъ походовъ, дружественныя сношенія христіанъ съ невѣрными и осуждали союзы и дружественныя трактаты христіанскихъ государей съ мусульманами. Въ каноническомъ правѣ продажа и подвозъ военной контрабанды къ сарацинамъ не признаются законными даже во время мира и перемирія. Въ порты Египта и Сиріи позволено отправляться только съ цѣлю выкупа плѣнныхъ и распространенія Евангелія. Но въ непрерывной враждѣ къ христіанскому міру стояло и мусульманство, которое даже, пользуясь его раздорами, часто переходило въ наступленіе и отрывало отъ него, съ теченіемъ времени, не мало прекрасныхъ областей¹⁾.

Любопытно, что, несмотря на все это, полное отрицаніе войны — прямое наслѣдіе взглядовъ первоначальныхъ христіанъ, хотя и объявленное еретическимъ римскою Церковью, проходитъ однако такъ или иначе черезъ все средневѣковье и, какъ извѣстно, достигаетъ даже до нашего времени. Здѣсь особенно слѣдуетъ отмѣтить въ XII и XIII вв. такъ назыв. „бѣлыхъ кающихся“ (*pénitents blancs*), — грандіозное религиозное народное движеніе въ пользу мира, распространившееся изъ Испаніи во Францію и Италію и наконецъ запрещенное папою, а также альбигойцевъ и въ XIV в. ученіе Виклефа и его послѣдователей (доллардисты), безусловныхъ противниковъ всякой войны, которую они приравнивали къ убійству и грабежу въ „широкихъ размѣрахъ“ и объявляли прямо противорѣчащею Евангелію²⁾.

1) Каченовскій.

2) Бар. Таубе; *Nys*, Les origines du droit international. 1894.

VI.

Въ восточной половинѣ Европы Церковь утвердилась въ странахъ, которыя, такъ же какъ и западныя, или даже еще болѣе, были обуреваемы внѣшними войнами и должны были, въ теченіе долгихъ вѣковъ, съ напряженіемъ всѣхъ своихъ силъ отбиваться отъ варваровъ. Сперва дряблая, разлагавшаяся Византія, угрожаемая съ одной стороны славянами, которымъ однако она передала христіанское ученіе, но которыхъ она привлекала своимъ богатствомъ и утонченною жизнью, она, съ другой стороны, почти не знала покоя отъ періодически повторявшихся вторженій въ ея предѣлы азіатскихъ завоевателей: персовъ, арабовъ, монголовъ, турокъ. На Востокъ общіе интересы христіанства не имѣли такихъ носителей и защитниковъ, какими были на Западѣ папа и германскій императоръ. Какъ же могла Церковь, при такихъ почти анархическихъ условіяхъ всей политической жизни этой части свѣта, стать къ войнѣ въ абсолютно-отрицательное отношеніе? И тутъ печальныя потребности времени не были ли для нея какъ бы роковою *vis major*? Все-таки она не забывала совѣтъ своего призванія и старалась обуздать жестокости византійскихъ императоровъ и увлеченія ихъ милитаризмомъ. До насъ дошелъ любопытный разсказъ: когда императоръ Фока потребовалъ, чтобы убиваемые на войнѣ причислялись къ мученикамъ, тогдашніе архіереи, воспользовавшись вышеприведеннымъ правиломъ Василія Великаго, заставили царя отказаться отъ своего требованія, говоря: „какимъ образомъ мы причислимъ къ мученикамъ падшихъ на войнѣ, которыхъ Василій Великій на трехлѣтіе устранилъ отъ таинства, какъ имѣющихъ нечистыя руки“.

Отъ Византіи свѣтъ христіанства приняла и наша Россія. Но и ей выпалъ на долю мучительный и продолжительный періодъ историческаго роста: нескончаемыя усобицы удѣльнаго періода; затѣмъ ей пришлось принять на свою богатую грудь натискъ Азіи и въ этомъ отношеніи послужить олотомъ противъ нея для Европы: печенѣги, половцы, татары не давали отдыха нашимъ предкамъ, пока они, сплотившись духовно и политически, въ свою очередь, не проникли до глубины этой для всѣхъ нѣкогда столь грозной Азіи. Однако и на западѣ у нихъ шла вѣковая брань съ прибалтійскими нѣмцами, литовцами и поляками, отдѣлявшими ихъ, какъ стѣною, отъ остальной просвѣщенной Европы и насильственно старавшимися внѣдрить въ ея порубежныхъ областяхъ католи-

чество. Не смотря на все это, наше духовенство съ древнѣйшаго времени заботилось о прекращеніи распрей, о смягченіи участи виновныхъ, объ укрѣпленіи мира и т. д. Ему принадлежить выдающаяся роль въ дѣлѣ строительства русскаго государства. Вспомнимъ хотя бы благословенную дѣятельность святыхъ Алексія митрополита Московскаго и Сергія Радонежскаго! Митрополиты, читаемъ мы у Бѣляева, во всѣхъ междуусобіяхъ князей являются примирителями ихъ. Они отправляютъ къ князьямъ посланія, въ которыхъ именемъ Божиимъ просятъ прекратить междуусобіи и исправиться нравственно. Но строгіе къ князьямъ, они были строги и къ народу и часто отправляли свои посланія въ города, возмутившіеся противъ князя, и смиряли ихъ. Бывали даже случаи, когда они подымали князей на защиту русской земли. Впрочемъ вліяніе митрополитовъ (епископовъ) на дѣла общественныя было только нравственное; они вообще не имѣли атрибутовъ княжеской власти; не имѣли замковъ и войскъ и тѣхъ привилегій, какими пользовались латинскіе епископы¹⁾. Слѣды какъ бы Божьяго мира встрѣчаются въ кievской Руси: такъ, Мономахъ уговариваетъ князей русскихъ не проливать христіанской крови въ Великій постъ²⁾.

Еще болѣе усилилась роль духовенства въ устройствѣ порядка и тишины въ русской землѣ за монгольскій періодъ³⁾.

Въ нашей Кормчей книгѣ (по редакціи Никоновскаго изданія ея 1653 г.) сдѣлана попытка согласованія вышеприведенныхъ правилъ Василя Великаго и Аѳанасія о законности войны, сводящаяся къ формулѣ: „убійство на браняхъ — не убійство; причащенія же три лѣта не примати симъ“. При чемъ сдѣлана оговорка о мужѣ, который: „за цѣломудріе и за благовѣріе храборъ на брани бываетъ“⁴⁾.

Но предоставляя вопросъ о законности и цѣлесообразности войны рѣшать главѣ государства, Церковь наша, какъ извѣстно, непрестанно и усиленно молить объ укрѣпленіи и расширеніи мира на землѣ. Она внушаетъ намъ: „миромъ Господу помо-

1) *Бѣляевъ*, Лекція по исторіи русскаго законодательства. Изд. 2-е. 1888; стр. 72.

2) *Лешковъ*, О древней русской дипломатіи. 1847.

3) *Бѣляевъ* приводитъ многочисленныя тому примѣры (тамъ же, стр. 235—238). „Такимъ образомъ, включаетъ онъ, духовенство, во время удѣльнаго разновластиа и междуусобій усердно служившее единойдержавію, съ прекращеніемъ удѣловъ стало на другую чреду общественнаго служенія — явилось защитникомъ и ходатаемъ общества противъ самовластиа“.

4) *Заозерскій*.

лимся“ и изъ храма „съ миромъ изыдемъ“. Бога называетъ : „Царь“ мира, Властитель, Начальникъ мира; „Богъ, сокрушающій брани и крѣпость дающій уповающимъ на Тя“; часто возносить молитвы о мирѣ всего міра, благостояніи святыхъ Божиихъ церквей и соединеніи всѣхъ, „о мирѣ мірови“, „о временѣхъ мирныхъ“, объ избавленіи насъ „отъ всѣхъ бранемъ хотящихъ челоувѣковъ и ратныхъ находженій“, „о дарованіи народу мира и тишины“, и т. д.

Православной Церкви, по ея существу, а не по политическимъ тенденціямъ, которыя навѣвались на нее иногда отъ извнѣ, чужда нетерпимость и насильственность. Проповѣдь о мирѣ, всегда лежавшая близко ея сердцу, настоятельно требуется нынѣ условіями всей общественной жизни нашего времени.

VII.

Глубоко измѣнились прежде всего воззрѣнія на войну въ наукѣ и реальныя условія проявленія войны въ жизни. Съ точки зрѣнія международнаго права она не есть непосредственное и неизбѣжное слѣдствіе несовершенствъ индивидуальной челоувѣческой природы, ни роковой неизмѣнный законъ, подобный явленіямъ физическаго міра, а — результатъ недостатковъ и особенностей общихъ условій культурной и государственной жизни данной эпохи. Съ измѣненіемъ этихъ условій, по свидѣтельству исторіи, измѣняются и характеръ и значеніе войны. Успѣхи нашей культуры въ особенности за послѣднее столѣтіе подтверждаютъ тотъ важный фактъ, что причины вооруженныхъ столкновеній между христіанскими народами не только все болѣе и болѣе сокращаются, но и могутъ быть современемъ совершенно устранены. Тутъ строго-научное мышленіе совпадаетъ съ идеаломъ христіанства, и въ этомъ направленіи движется въ цѣломъ великое, поступательное развитіе новаго челоувѣчества.

Съ другой стороны, война, разсматриваемая сама въ себѣ, благодаря всѣмъ изобрѣтеніямъ и усовершенствованіямъ современной военной техники и организаціи, обрекаетъ себя на уничтоженіе вслѣдствіе все возрастающихъ трудностей къ ся веденію и тѣхъ страшныхъ для всѣхъ послѣдствій, къ которымъ она ведетъ, а еще болѣе неизбѣжно поведетъ въ будущемъ¹⁾. Изъ нѣдръ удручающаго насъ милитаризма

1) Объ этомъ разносторонне и основательно: *Блюмъ*, Будущая война въ техническомъ, политическомъ и экономическомъ отношеніяхъ. 6 том. 1898.

раздается нынѣ, бесспорно, самая внушительная проповѣдь въ пользу мира.

Современныя государства Европы, съ которыхъ должна начаться организація мира, достигли нынѣ такихъ территориальныхъ границъ въ нашей части свѣта, что имъ, строго говоря, нечего посягать на свои взаимныя владѣнія ни въ какомъ смыслѣ, въ смыслѣ ли сокращенія ихъ, или увеличенія. Существующія же еще въ этой области нѣкоторыя немаловажныя разномыслія и пререканія между кабинетами и населеніями устранимы гораздо лучше и справедливѣе общими дружескими совѣщаніями, нежели мечомъ. На нашихъ глазахъ островъ Критъ почти всецѣло изъятъ изъ подъ власти Турціи не вслѣдствіе войны противъ нея Греціи, а на основаніи, хотя и очень медлительныхъ, настояній великихъ державъ.

Только достигнувъ замиренія между собою, государства Европы, или, точнѣе говоря, великія державы получаютъ возможность, какъ слѣдуетъ, заняться двумя величайшими проблемами, ставшими нынѣ передъ ними на очередь: вопросами колониальной, міровой политики и внутреннимъ замиреніемъ собственныхъ своихъ населеній.

Предметами колониальной политики нынѣ являются: Африка и Дальній Востокъ. Европейскимъ державамъ требуется большая бдительность и энергія, чтобы бороться съ двумя усиливающимися противниками: съ Америкой и съ желтою расою. Но эта борьба и безъ войны можетъ быть для нихъ вполне успешна, если только онѣ будутъ между собою согласны и солидарны. Примѣры того у насъ снова на глазахъ.

Во внутренней ихъ жизни спокойствіе и справедливость болѣе всего нынѣ нарушаются ожесточенною борьбою классовъ на экономической почвѣ (соціализмъ) и національностей въ сферѣ политической, но и тутъ мечомъ ничего не подѣлаешь!

Отъ внѣшняго международнаго мира къ внутреннему, государственному, — таковъ долженъ быть лозунгъ государственныхъ людей, любящихъ свое отечество и понимающихъ потребности нашего времени.

Поэтому не удивителенъ тотъ общій и горячій восторгъ населеній, который вызвала нота 12 августа прошлаго года. Только великимъ державамъ, болѣе всего держащимъ въ своихъ рукахъ вопросы войны и мира, а среди нихъ преимущественно Россіи, слѣдовало выступить съ этою давно назрѣвшею идеею: „положить предѣлъ непрерывнымъ вооруженіямъ и изыскать средства предупредить угрожающія всему міру несчастія“. Слава и честь нашему Государю, который увидѣлъ

въ этомъ „нынѣ высшій долгъ для всѣхъ государствъ“. Изъ области идеи этотъ мощный починъ переводить великій вопросъ о мирѣ на реальную почву жизни. Всѣ живыя силы общества, — каждая въ своей области и по мѣрѣ располагаемыхъ ею средствъ, — призваны содѣйствовать дѣлу замиренія народовъ, на которое ихъ нынѣ приглашаетъ русскій Царь¹⁾. Среди этихъ силъ одною изъ главныхъ является Церковь. Если въ утвержденіи мира, она, по заповѣди Христа и апостоловъ, всегда видѣла одну изъ главныхъ своихъ практическихъ задачъ и всегда трудилась надъ ея проведеніемъ въ жизни, сообразно съ потребностями различныхъ историческихъ эпохъ, то особенно настоятельна ея плодотворная тутъ дѣятельность въ наши дни. Много, къ сожалѣнію, существуетъ еще и понынѣ враговъ, какъ религіознаго, такъ и общественнаго мира. Но успѣшная дѣятельность противъ нихъ для Церкви доступна только подъ условіемъ возвышенія и оживленія въ ней самой вѣчнаго духа ея Божественнаго Основателя и, съ другой стороны, по мѣрѣ укрѣпленія общенія и мира среди всѣхъ христіанъ, какъ ея членовъ. Не о розни и враждѣ слѣдуетъ думать различнымъ христіанскимъ вѣроисповѣданіямъ въ наши дни, а объ единеніи и постепенномъ сплоченіи хотя въ такихъ областяхъ, гдѣ это по самому дѣлу доступно: на почвѣ науки, благотворительности, извѣстныхъ общихъ предпріятій²⁾. При зарожденіи большей любви и солидарности между всѣми христіанами, явится, при помощи Божіей, и возможность для нихъ постепеннаго сближенія относительно раздѣляющихъ ихъ догматовъ и доставленія торжества ихъ вѣры надъ мусульманствомъ, буддизмомъ и всѣми иными столь еще многочисленными формами язычества.

Церковь, въ себѣ самой замиренная, т.-е. богатая духомъ Христа, является главною проводницею и опорой миролюбія среди всѣхъ людей, образованныхъ и необразованныхъ, богатыхъ и бѣдныхъ. Болѣе всего, конечно, она учитъ ихъ внутреннему миру, т.-е. жизни въ Богѣ, но и на всѣ стороны мира внѣшняго ея дѣйствіе и вліяніе громадно и незамѣнимо. Въ школахъ и въ широкихъ народныхъ массахъ ей предстоитъ проводить здравыя идеи о мирѣ среди народовъ вообще и христіанскихъ по-преимуществу. Сплоченные между собою;

¹⁾ Нынѣ уже разосланы приглашенія на эту конференцію „мира“, имѣющую состояться въ Гаагѣ 6 (18) мая.

²⁾ Много интересныхъ объ этомъ мыслей можно найти въ книгѣ: *E. Naville, Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien. 1893.*

но не поступаясь своею индивидуальностію, эти послѣдніе въ состояніи оберегать и миръ всего міра. Эта проповѣдь Церкви есть, въ сущности, оживленіе среди насъ коренной и исконно-христіанской заповѣди о мирѣ, преподанной намъ самимъ Христомъ, но новая, современная въ ней сторона заключается въ томъ, что она должна подчеркивать тотъ глубокій, все возрастающій разладъ и вопіющее нравственное противорѣчіе, которые сказываются между войною, съ одной стороны, и всѣмъ строимъ какъ матеріальной, такъ и духовной культуры народовъ, съ другой. Церковь призвана, далѣе, поставить въ должное соотношеніе любовь къ отечеству съ любовью къ остальнымъ людямъ, которые, по слову Христа, всѣ намъ братья. Она должна отучить насъ отъ мысли, будто война коренится, какъ нѣчто непредотвратимое, въ Божественномъ міроуправленіи¹⁾, а не есть просто одна изъ каръ Божіихъ, ниспосылаемая на людей за ихъ преступленія и страсти, которыми они могутъ избѣжать, подчиняясь высшему закону морали.

Дѣятельность Церкви, такъ направляемая къ миру, очевидно, примѣнима не только къ миру международному, но и личному, семейному, сословному и т. д. Это — дѣятельность по преимуществу на почвѣ нравственной. Но именно тутъ она крайне желательна и необходима въ нашъ вѣкъ. Только теплою и живою проповѣдію о всѣхъ нравственныхъ нашихъ обязанностяхъ на религіозной основѣ, Церкви удастся болѣе всего устранить зло, которое будто бы, по мнѣнію нашихъ противниковъ, угрожаетъ людямъ при водвореніи среди нихъ прочнаго мира. Мы говоримъ о матеріализаціи всей нашей культуры и объ исчезновеніи идеаловъ. Пока раздается проповѣдь Церкви и въ ней живъ духъ Христовъ, намъ бояться этого нечего. Развѣ мы не имѣемъ высокое утѣшеніе отъ самого Господа, вѣрность котораго одинаково подтверждается какъ въ краткой индивидуальной жизни человѣка, такъ и въ великомъ поступательномъ развитіи человѣчества — въ словѣ Его: „въ мірѣ скорбни будете, но дерзайте, яко Азъ побѣдихъ міръ“ (Іоани. XVI, 33).

Гр. Л. Камаровскій.

¹⁾ Такъ, напр., смотритъ на это даже *Мартенсенъ*: „въ томъ, что власти, говоритъ онъ, данъ отъ Бога мечъ, заключается обоснованіе и оправданіе войны“ (назв. соч. т. II, ч. 2, стр. 670). Въ развитомъ христіанскомъ обществѣ этимъ оправдывается только право принужденія, и война допускается какъ развѣ единичное, рѣдкое исключеніе (отраженіе нападенія), а не какъ общій, неизмѣнный законъ.

НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧЪ ИЛЬМИНСКІЙ ¹⁾).

Вышедшія въ концѣ 1898 года „Письма Н. И. Ильминскаго къ К. П. Побѣдоносцеву“ заставляютъ невольно вспомнить объ этомъ замѣчательномъ человѣкѣ. Какъ и очень многіе великіе люди, Ильминскій былъ мало кому извѣстенъ при жизни, а послѣ его смерти (27 декабря 1891 г.) имя его и совсѣмъ становится забытымъ. Такіе люди оцѣниваются лишь много спустя послѣ ихъ жизни. Но зато разъ оцѣненные и понятые, эти лица становятся бессмертными, и слава ихъ растетъ тѣмъ больше и больше, чѣмъ дальше и дальше уходятъ они отъ своей земной жизни. Теперь одно лишь несомнѣнно, что Н. И. Ильминскій — „мужъ великой силы и великаго дѣла“ по выраженію К. П. Побѣдоносцева ²⁾ и что эта великая сила его есть сила *тыри* Христовой, пламеннымъ исповѣдникомъ и благовѣстникомъ которой онъ былъ, а это великое дѣло его — есть дѣло *Церкви*, насажденію и утверженію которой среди инородцевъ нашего востока онъ все время служилъ. Однимъ словомъ Н. И. Ильминскій есть одинъ изъ дорогихъ намъ „благихъ дѣятелей Вѣры и Церкви послѣдняго времени“.

Таковы поводъ и побужденія, по которымъ настоящій очеркъ является на страницахъ нашего журнала.

Н. И. Ильминскій ³⁾ — сынъ протоіерея г. Пензы, родился въ 1822 г.; по окончаніи Пензенскаго духовнаго училища и семинаріи, онъ въ 1842 г. былъ посланъ въ составъ перваго курса новооткрытой Казанской духовной академіи. Живой,

1) По поводу „Писемъ“ Н. И. Ильминскаго къ Оберъ-Прокурору Св. Синода К. П. Побѣдоносцеву. (Казань 1898 г.)

1) См. его „Воспоминанія о Н. И. Ильминскомъ“ въ „Русск. Вѣстн.“ 1892 г., февр., стр. 142; или „Вѣчная Память. Воспоминанія о почившихъ“. Москва 1896 г., стр. 74).

2) Свѣдѣнія о жизни и дѣятельности Н. И. Ильминскаго заимствованы нами изъ книги проф. Знаменскаго: „На память о Н. И. Ильминскомъ“. Казань 1892 г.

остроумный, постоянно веселый, необыкновенно добрый и богато одаренный способностями, онъ сразу сталъ здѣсь любимцемъ у товарищей и лучшимъ студентомъ въ глазахъ профессоровъ и начальства. Товарищи цѣнили въ немъ благородство, честность и чистоту его души, а профессора и инспекція отличали его, какъ студента скромнаго, благонаправнаго, умно исполняющаго свои обязанности, съ сердцемъ добрымъ и съ характеромъ, въ которомъ замѣтны черты дѣтской невинности. Въ академіи Н. И. изучалъ первые два года математику, а вторые два — русскую церковную исторію, общую церковную, естественныя науки и особенно — языки (три новыхъ, еврейскій, арабскій и татарскій), къ усвоенію которыхъ онъ обладалъ феноменальнымъ даромъ. По окончаніи курса въ 1846 г. Н. И. тотчасъ же былъ назначенъ преподавателемъ въ академіи по двумъ нештатнымъ предметамъ (арабскому и татарскому языкамъ), съ содержаніемъ въ 29 р. съ копейками отъ порученной ему официальной третей, штатной каедры (сперва по математикѣ, а потомъ даже по исторіи философіи). Иностранческіе языки восточной Россіи и христіанское просвѣщеніе этихъ иностранцевъ отнынѣ и стало основнымъ дѣломъ Николая Ивановича, который со всей своей энергіей принялся прежде всего за изученіе татарскаго языка. Съ этой цѣлью онъ отказался отъ казенной квартиры и поселился въ татарской слободѣ вдали отъ академіи, живя одно время даже на чердакѣ, подъ самой крышей, и при упорномъ трудѣ и блестящихъ способностяхъ онъ быстро усвоилъ этотъ языкъ не только теоретически, но и практически, познакомившись вмѣстѣ съ тѣмъ и съ бытомъ татарскаго населенія. Едва изучилъ Н. И. татарскій языкъ, какъ уже въ слѣдующемъ 1848 г., онъ былъ привлеченъ въ Высочайше учрежденный при академіи комитетъ по переводу „на татарскій языкъ необходимыхъ духовныхъ книгъ православнаго исповѣданія“, т. - е. книгъ св. Писанія и книгъ богослужебныхъ. Здѣсь онъ былъ главнѣйшимъ сотрудникомъ извѣстнаго проф. Каземъ-Бека, поставленнаго во главѣ этого дѣла. А лѣтомъ того же 1848г. Н. И. былъ командированъ казанскимъ владыкой Григоріемъ въ татарскіе уѣзды епархіи, чтобы непосредственно, на мѣстѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ высшей степени осторожно, даже скрыто, изучать религіозное состояніе крещеныхъ татаръ и причины ихъ массоваго отпаденія въ магометанство. Извѣздивъ 4 уѣзда, нерѣдко по многу проходя и пѣшкомъ или подсаживаясь къ проезжающимъ, всюду скрывая дѣйствительныя цѣли своего странничества, но въ то же время чрез-

вычайно упорно достигая ихъ, въ татарскомъ халатѣ на плечахъ и малахатѣ на головѣ и съ неизмѣнной записной книжкой и карандашемъ на поясѣ, Н. И. въ два мѣсяца собралъ массу драгоценнаго матеріала для владыки, еще болѣе запаса свѣдѣніями по языку и быту татаръ для себя, представивъ обширный отчетъ о поѣздкѣ, указавъ причины отпаденія татаръ въ магометанство, описавъ ихъ положеніе, выяснивъ разницу между старо и ново-крещеными, и въ концѣ концовъ вручивъ владыкѣ еще 25 р. остатка изъ данныхъ ему 50 р. на поѣздку. Владыка оцѣнилъ Н. И. и на слѣдующій годъ повторилъ ему свое порученіе. Между тѣмъ переводное дѣло шло своимъ чередомъ, хотя и чрезвычайно медленно и не особенно правильно. Переводъ совершался не на народный, а на ученый татарскій языкъ, усиленный къ тому же обиліемъ арабскихъ и персидскихъ словъ и терминовъ и выполнялся на шрифтѣ арабскомъ, а не русскомъ. Николаемъ Ивановичемъ были переведены часы, вечерня, молитвы къ причащенію и проредактированы переводы другихъ участниковъ комитета.

Въ 1850 г. Н. И. былъ вызванъ, вмѣстѣ съ переводомъ дѣятельности комитета изъ Казани, въ Петербургъ, куда былъ вызванъ и самъ владыка Григорій. Такъ какъ въ это время тамъ былъ поднятъ вопросъ о лучшей постановкѣ миссіонерскаго дѣла на Востокѣ, то Н. И. не оказался безучастнымъ и въ этомъ трудѣ. Здѣсь онъ ратовалъ за постепенное и систематическое проведеніе въ массу татаръ направленія умовъ этой массы къ христіанству; но лучшимъ средствомъ для этого онъ считалъ пока миссію, а не инородческія школы, которыя со временемъ рѣшительно предпочелъ всему другому въ дѣлѣ просвѣщенія инородцевъ. Въ 1851 году Н. И. получилъ двухъ съ половиной годичную командировку на Востокъ (Баиръ, Сирію, Дамаскъ и Константинополь) для изученія арабскаго, турецкаго и персидскаго языковъ, исторіи и источниковъ магометанства, а также и для ознакомленія съ восточной анти-кораникой, положеніемъ православія среди магометанства, состояніемъ древнихъ храмовъ и пр. При этомъ академія заранѣе высказала Н. И. свою увѣренность въ успешномъ выполненіи имъ этого порученія, „принимая во вниманіе отличныя дарованія г. Ильминскаго, превосходную подготовку его..., не насытимую любознательность..., твердость въ преслѣдованіи дѣлей, его примѣрную простоту и любезность въ общеніи и сильную его наблюдательность“ (отзывъ актаваго отчета о состояніи академіи у Знаменскаго, стр. 85—86).

Николай Ивановичъ блистательно оправдалъ надежды академіи и вернулся съ Востока во всеоружіи знанія по своему предмету. Онъ дѣятельно принялся теперь за лекціи, продолжалъ переводы и еще разъ (въ 56 г.) совершилъ поѣздку по татарскимъ селеніямъ, чтобы, между прочимъ, провѣрять пригодность переводовъ. Эта поѣздка имѣла особенно важные результаты для самого Н. И. Она показала ему непригодность прежде сдѣланныхъ переводовъ, внушила мысль о русской азбукѣ для новыхъ переводовъ и главное — привела къ сознанію о необходимости дѣлать эти переводы на народныя языки, съ привлеченіемъ къ переводческой дѣятельности въ частности и къ миссіонерскому дѣлу вообще — самихъ крещеныхъ татаръ.

Вскорѣ послѣ этой поѣздки Н. И. сошелся и съ будущимъ своимъ сотрудникомъ Василиемъ Тимоѣевымъ, старокрещенымъ татаринѣмъ (родившимся въ 1836 г. и донинѣ здравствующимъ въ санѣ священника). Дѣло пошло бы теперь правильно и основательно, но новая реформа въ академіи (1858 г.), подвергшая противомусульманское отдѣленіе настоящей катастрофѣ, заставила Н. И. оставить не только свои планы, но и самую академію. Въ ноябрѣ 1858 г. онъ перешелъ переводчикомъ въ Оренбургскую пограничную комиссію, гдѣ прослужилъ три года. Здѣсь онъ изучилъ киргизскій языкъ, религіозное состояніе киргизовъ и ихъ зависимость отъ муллъ, и пришелъ опять къ тому же выводу, что ослабленіе магометанскаго вліянія возможно только путемъ усиленія русскаго вліянія чрезъ развитіе въ киргизахъ общечеловѣческихъ понятій и ихъ самобытности. Съ этой цѣлью онъ составилъ учебникъ русскаго языка для киргизовъ и воспиталъ для нихъ такого же дѣятеля изъ среды ихъ самихъ (Алтынсарова), какого онъ воспиталъ въ лицѣ Тимоѣева для татаръ. Но его ученость была слишкомъ извѣстна и черезъ три года Н. И. снова вернулся (въ 1861 г.) въ Казань, сперва профессоромъ турецкаго и татарскаго языковъ въ университетѣ, а затѣмъ (съ 63 г.) опять и въ Академію. Въ послѣдней Н. И. возстановилъ самостоятельность всѣхъ кафедръ своего отдѣленія, затѣмъ сдѣлалъ Василія Тимоѣева практикантомъ татарскаго языка, а на кафедре собственно полемики противъ ислама отрекомендовалъ С. А. Малова. Вмѣстѣ съ этими лицами и сталъ теперь Н. И. во главѣ найденнаго имъ новаго направленія въ инородческомъ образованіи, направленія, такъ сказать, національно-практическаго: онъ сталъ обучать инородцевъ на ихъ собственномъ языкѣ и проводить

въ нихъ христіанское просвѣщеніе чрезъ миссіонеровъ, вышедшихъ изъ нихъ самихъ, и чрезъ книги, написанныя на родномъ языкѣ, но русскими буквами.

Согласно съ этимъ основнымъ положеніемъ, Н. И. прежде всего принялся за новые переводы книгъ для инородцевъ. Имъ были переведены, съ помощью В. Тимоеева, букварь, книга Бытія, Иисуса сына Сирахова, Евангелія отъ Маттея и Іоанна и нѣсколко церковныхъ пѣснопѣній. А въ 1864 г. въ бѣдной квартиркѣ подвального этажа, отведенной В. Тимоееву, появился и зародышъ знаменитой впослѣдствіи центральной крещено-татарской школы, этого замѣчательнѣйшаго созданія Ильминскаго, его любимаго дѣтища и основного фундамента для его безсмертія. Совершенно частная, даже содержавшаяся вначалѣ на средства Н. И. и другихъ благодѣтелей, эта школа съ 1864 г. все болѣе и болѣе увлекала Н. И. какъ самостоятельная основа для его широкой просвѣтительной дѣятельности, каковою не могло быть, какъ выяснилось, даже противомусульманское отдѣленіе при академіи, подвергавшееся постояннымъ передѣлкамъ едва ли не при каждомъ новомъ архіереѣ и даже ректорѣ. Такая непрочность этого учрежденія утомила Н. И. и въ 1870 г. послѣ, Богъ знаетъ которой по счету, ломки отдѣленія, Н. И. окончательно оставилъ академію и всецѣло отдался своей школѣ. Уже тогда сознавая всю будущую роль своего дѣтища онъ рѣшился заговорить о немъ съ министромъ внутреннихъ дѣлъ гр. Д. А. Толстымъ, и заговорилъ безъ всякихъ официальныхъ приемовъ, по-просту, хотя почтительнымъ, но сердечнымъ и живымъ языкомъ.

Къ чести гр. Толстого и къ счастью для Россіи, нужно сказать, Н. И. былъ понятъ и оцѣненъ этимъ государственнымъ мужемъ. По замѣчанію К. П. Побѣдоносцева, „самое плодотворное дѣло гр. Толстого и самая важная заслуга передъ Россіей и состоитъ въ томъ, что онъ уразумѣлъ и поддержалъ Н. И. Ильминскаго“ (Русск. Вѣстн. 1892 г., февр., стр. 146). 26 октября 1872 г. была открыта въ Казани инородческая учительская семинарія, а Н. И. былъ официально назначенъ ея директоромъ. Неофициально онъ былъ такимъ уже пѣлыхъ восемь лѣтъ; но только съ этого времени его школа дѣлается просвѣтительнымъ центромъ всего инородческаго приволжскаго и прикамскаго края, степей оренбургскихъ и пустынь алтайскихъ, иркутскихъ и якутскихъ, а самъ онъ — апостоломъ ихъ. Отъ этой школы въ теченіе 20 лѣтъ службы Н. И. (1872—1892 гг.) раскинулось до 130

школъ инородческихъ по всѣмъ уѣздамъ Казанской епархіи, въ томъ числѣ 61 татарская, 49 чувашскихъ, 4 черемисскія, 7 вотяцкихъ и 1 мордовская (Русск. Вѣстн. 1892 г., 145 стр.).

„Сколько внесли эти школы свѣта въ темную деревенскую среду, сколько посѣяли сѣмянъ христіанскихъ“ (ibid)! А душой всего дѣла во все это время былъ Н. И.!

Проникнутый безграничною любовью къ своему дѣлу, онъ самъ собой представлялъ все вѣдомство инородческаго просвѣщенія, былъ его начальникомъ, правленіемъ, контролемъ, посредникомъ и ходатаемъ у начальства, архіереевъ, чиновниковъ, волостныхъ старшинъ; былъ и администраторомъ, и переводчикомъ, и издателемъ, и писателемъ; словомъ, „всѣмъ былъ вся“ и всегда все дѣлалъ съ добротой, искренностью, простотой и ласковостью. Надо лишь удивляться, какъ хватало ему силъ и времени на выполненіе столь разнообразныхъ занятій. Достаточно сказать, напр., что изъ новой казанской переводческой комиссіи (основ. въ 1868 г.) въ теченіе тѣхъ же 20—24 лѣтъ выпла цѣлая библіотека книгъ св. Писанія, богослужебныхъ и учебныхъ на языкахъ: татарскомъ, чувашскомъ, якутскомъ, вотяцкомъ, мордовскомъ, киргизскомъ и др., — труда по большей части самого Н. И.! Въмѣстѣ съ тѣмъ не было ни одного года, въ которомъ бы Н. И. не выпустилъ въ свѣтъ какого-нибудь ученаго сочиненія. „Религіозное состояніе крещеныхъ татаръ“, „Объ образованіи инородцевъ“, „О переводахъ и сочиненіяхъ на инородческихъ языкахъ“, „Размышленія о сравнительномъ достоинствѣ въ отношеніи языка разновременныхъ редакцій церковно-славянскаго перевода Псалтири и Евангелія“, „О церковномъ богослуженіи на инородческихъ языкахъ“, „Матеріалы для исторіи христіанскаго просвѣщенія крещеныхъ татаръ“, „Бесѣды о народной школѣ“, изданіе разныхъ текстовъ, учебныхъ книгъ и масса другихъ статей, замѣтокъ, воспоминаній и т. п. Какое разнообразіе предметовъ при единствѣ основнаго стремленія автора! Сюда же нужно отнести и многочисленную переписку Н. И. представляющую особенный интересъ. Такъ, напр., лежащая передъ нами „Письма Н. И. Ильминскаго къ К. П. Побѣдоносцеву“ представляютъ изъ себя обширный томъ въ 414 стр. самаго интереснаго содержанія. Н. И., по отзыву самого К. П. Побѣдоносцева, „не писалъ попусту, но постоянно по предметамъ ученой или практической нужды“... „Частныя письма его всегда приносили отрадное ощущеніе друзьямъ его“. Каждое дѣло, о которомъ писалъ, онъ освѣщалъ всегда историческими его данными и

своими соображеніями о лицахъ и предметахъ (*Вѣчная память, стр. 86, 87*).

Дѣйствительно письма Н. И. къ К. П. Побѣдоносцеву вполне отражаютъ все величіе, весь умъ, доброту, обширныя познанія и глубокий патріотизмъ этого благочестивѣйшаго апостола-труженика на обширной и до него вовсе почти не воздѣланной нивѣ нашего инородческаго края. Его письма чрезвычайно разнообразны; нѣкоторыя изъ нихъ даже вовсе и не похожи на письма, являясь скорѣе то отрывками или замѣтками ученаго человѣка, то лирическими изліяніями поэта, то соображеніями государственнаго мужа.

Но во всѣхъ этихъ письмахъ красною нитью проходитъ предъ глазами читателя *необычайная преданность* ихъ автора *православной Церкви* и его глубокая и воодушевленная религіозность. *Вѣра и Церковь* — въ этомъ вся душа Н. И.; интересы Церкви — его интересы; христіанское просвѣщеніе его края — это вся его жизнь и вся его дѣятельность! „Я — издавній приставникъ при дѣлѣ христіанскаго просвѣщенія инородцевъ Казанскаго края“, такъ опредѣляетъ себя самъ Н. И. (Письма, стр. 348.) Для него не было ничего дороже и святѣе интересовъ Церкви, которые онъ старался охранять всегда и вездѣ. „Въ дѣлѣ церковномъ, православномъ, — „я консерваторъ съ археологическимъ отъѣнкомъ“ (стр. 115). Это частное самоопредѣленіе Н. И. можно считать его общей вѣрной характеристикой. „Въ церковь вносить свои земные интересы — неудобно“ (стр. 80). Наша Церковь — „истинная Христова Церковь“. Какъ „Истина и Сила Божія“ (стр. 289), она должна побѣдить и восторжествовать надъ всѣми ея многочисленными врагами. „Особенно Спасителя ставить въ хвостъ Магомета — противно, грѣшно и безумно“ (Письма, стран. 223). Побѣда христіанства надъ исламомъ и перевоспитаніе инородцевъ въ духѣ нашей вѣры — это и было главнымъ дѣломъ Н. И. Какъ истинно-религіозный человѣкъ, онъ глубоко понималъ, что „обращеніе къ вѣрѣ Христовой есть внутреннее перерожденіе, которое дѣлается и зарождается въ глубинѣ сердца, а не въ разсудочной, или научной области (Письма, стр. 223). Поэтому онъ выработалъ совершенно новую систему инородческаго просвѣщенія, построивъ ее не на началахъ формальнаго привлеченія инородцевъ къ православію, а на развитіи въ нихъ сознательнаго влеченія къ нему, какъ ученію совершенному и какъ основѣ жизни высоконравственной. „Оффиціальныя мѣры не совѣмъ дѣйствительны“... (Письма, стр. 10). Православіе, какъ истина, должно держаться своими силами.

Надо только дать возможность инородцамъ узнать и понять эту истину. А это возможно только путемъ образованія. Но „народное образованіе на окраинахъ русской державы есть... миссіонерство“ (Письма, стр. 117); „миссіонерство же есть духовная война“ (ibid. стр. 100); здѣсь же на первомъ планѣ „должно быть религіозное, православно-христіанское воспитаніе“ (Письма, стр. 172); ибо „православная Церковь съ самыхъ первыхъ временъ имѣетъ сильное образовательное дѣйствіе на бытъ, внутреннія начала и одушевляющія идеи семейной, общественной и государственной жизни русскаго народа“ (Бесѣды о народной школѣ С.-Пб. 1889 г., стр. 6). „Чтобы образовывать нравственнаго челоуѣка, надо воспитать его, т.-е. сдѣлать такъ, чтобы онъ выросъ и укрѣпился въ дѣлахъ добрыхъ и въ чувствахъ богобоязненныхъ и честныхъ“ (ibid. стр. 4). „Человѣкъ растетъ среди условій и обстановки своей родины и своей расы“ (ibid. 4). Стало-быть прежде всего надо постараться улучшить эту среду и эту расу. А для этого лучшимъ средствомъ является образованіе инородцевъ на ихъ родномъ языкѣ и чрезъ людей — христіанъ изъ собственнаго племени каждаго народа. Этотъ путь медленъ, но зато вѣренъ. Пусть здѣсь сперва появится лишь нѣсколько отдѣльныхъ лицъ — христіанъ, лишь бы они были людьми глубоко убѣжденными; они скоро привлекутъ къ себѣ своимъ свѣтомъ новыхъ послѣдователей, а эти послѣдніе еще болѣе увеличатъ число вѣрующихъ; такъ медленно, но вѣрно и будетъ просвѣщаться цѣлое племя. „Я привыкъ смотрѣть на инородческія племена, на каждое какъ на группу цѣльную, связную, на которую поэтому должно дѣйствовать изъ одной точки, лишь бы только эта точка была удачно выбрана и хорошо... обставлена“ (Письма, стр. 337). Несомнѣнно, что такой точкой и была школа самого Н. И., изъ которой онъ выпустилъ для каждаго племени замѣчательныхъ дѣятелей и въ которой онъ же руководилъ и трудами по переводу книгъ св. Писанія на всѣ инородческіе языки края. Богослуженіе на инородческихъ языкахъ было конечно непремѣннымъ условіемъ такой системы Н. И., потому что оно есть „прочное основаніе въ дѣлѣ христіанскаго просвѣщенія инородцевъ“ (13).

Много труда, какъ мы видѣли, стоило Н. И. дойти до своей системы; не мало выпало на его долю и хлопотъ, чтобы утвердить ее. Дѣло въ томъ, что было очень много лицъ, находившихъ съ государственной точки зрѣнія вреднымъ развитіе инородческой самобытности и особенно ихъ языка и литературы. Въ своихъ письмахъ къ Константину Петровичу Иль-

минскій не разъ долженъ былъ отстаивать правоту своей системы и съ этой точки зрѣнія. Разъ, по поводу жалобъ г-жи Барви на Яковлева именно за открытіе для чувашей чувашскихъ школъ, Н. И. долженъ былъ оправдывать это дѣло ссылкой на очевидную пользу этихъ школъ для Церкви и отечества, причемъ онъ въ свою очередь съ горькой ироніей спрашивалъ: „неужели, по ея женскому разсужденію, русскому населенію было легче и пріятнѣе, когда чуваша язычествовали или даже уходили въ магометанство?“ Приходилось Н. И. отписываться по этому же поводу даже противъ одного преосвященнаго предсѣдателя братства св. Гурія; значитъ случалось, что самые близкіе сотрудники Н. И. не сходились съ нимъ во взглядахъ (332). Какая же энергія и сила духа должна быть у него въ подобныхъ случаяхъ!

Смотря на дѣло просвѣщенія инородцевъ столь возвышенно и глубоко, Н. И. былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и *идеальнымъ педагогомъ*. „Онъ обладалъ самымъ существеннымъ секретомъ всякой истинной педагогіи — умѣнемъ войти въ душу человѣка“ („Вѣчная память“, 91). „Не вѣрю я въ регламенты и параграфы, особенно когда дѣло касается такого живого, духовнаго неуловимаго предмета, какъ образованіе народное“ (Письма, 113). „Зачѣмъ стѣснять опредѣленнымъ какимъ-нибудь типомъ и программой... первоначальныя школы грамотности? Пусть учатъ и учатся, кто, какъ и насколько можетъ, лишь бы было правильное ученіе православное и доброй нравственности“ (Письма, 172). „Въ начальныхъ школахъ не должно быть ни катихизиса, ни раздробленія молитвы Господней и прочаго на части и члены“ (73); иначе „живое слово Божіе обратится въ гимнастику памяти“ (72).

Самъ Н. И. съ такими возвышенными педагогическими воззрѣніями умѣлъ сочетать необходимый для существа его дѣла *жизненный практицизмъ*. Онъ не виталъ съ своими взглядами гдѣ-то въ облакахъ, а умѣлъ и проводить ихъ въ жизни, такъ какъ всей душой любилъ это дѣло и зналъ его. Цѣлый рядъ писемъ посвященъ у него именно разнымъ хлопотамъ по школьному дѣлу. „Временное положеніе о центральной Карлыганской вотской школѣ“ (343), радость по случаю утвержденія проекта этой школы согласно хлопотамъ Н. И. (348), грустное постановленіе Белебеевскаго земства о прекращеніи ссуды инородческимъ школамъ (380); „отдача инспектора Попова на сѣденіе татарамъ“; положеніе Симбирской чувашской школы (187—189); — эти и многіе другіе школьные вопросы вызываютъ со стороны Н. И. рядъ писемъ, про-

никнутыхъ самыми здоровыми педагогическими соображеніями. Всегда вѣрный себѣ, Н. И. твердо проводитъ здѣсь свои излюбленные тезисы: народное образованіе должно быть религиознымъ (50); его задача — воспитать челоуѣка, а потому и нужны народной школѣ лишь воспитывающіе предметы (172); надо, напримѣръ, прямо исключить изъ курса ея грамматику и орѳографію (*ibidem*); и надо бы постараться, чтобы даже географія и ариѳметика были облиты церковно-религиознымъ колоритомъ, какъ это наблюдается въ школахъ Рачинскаго (170); обученіе должно носить семейный характеръ, а потому отрывать дѣтей отъ родителей на долгое время отнюдь не слѣдуетъ (193, 202); самая сильная воспитательная книга есть Библія (245); хотя „полную Библію нельзя давать въ руки народа“ (246) и славянская лучше чѣмъ русская; все наше образованіе, даже высшее духовное, представляется Н. И. „пропитаннымъ духомъ народнаго абсолютизма“ (270); многое нужно бы перестроить и въ среднемъ и низшемъ духовномъ образованіи; напримѣръ „зачѣмъ намъ языкъ Платона и Гомера, когда мы нуждаемся въ языкѣ Евангелія и богослужебныхъ книгъ? (308). Въ этомъ отношеніи достойна особеннаго вниманія одна небольшая, основанная на исторической справкѣ, замѣтка его о значеніи церковно-греческаго языка въ нашемъ духовномъ образованіи¹⁾. Въ начальныхъ народныхъ училищахъ лучше учить по старинному, начиная съ языка славянскаго и продолжая часословомъ, псалтирю и другими духовно нравственными книгами (406—407). Вотъ почему Н. И. ставитъ въ большую заслугу гр. Делянову, что онъ поднялъ церковность въ начальныхъ школахъ (262). Теорія предмета должна изучаться уже послѣ практическаго знакомства съ нимъ; лучшее мѣсто для всякой школы — захолустье, удаленное отъ бойкихъ, промышленныхъ центровъ (283). Развѣ всѣ эти мысли не голосъ самой жизни, приобретающій тѣмъ большую силу, что самое понятіе жизни получило у Н. И. свой истинноидеальный смыслъ и значеніе?

Вмѣстѣ съ глубокой вѣрой и преданностью церкви, и вмѣстѣ съ вѣрными педагогическими взглядами, Н. И. мудро соединялъ, для счастья инородческаго края, опытность *государственнаго мужа* съ правильно понятымъ *патріотизмомъ* гражданина.

Дѣло христіанскаго просвѣщенія восточной Россіи и было и есть дѣло громадной государственной важности. Попади оно

1) См. его Размышленія о сравнительномъ достоинствѣ разновременныхъ редакцій церковно-славянскаго перевода Псалтиря и Евангелія (стр. 90).

не въ руки такого убѣжденнаго христіанина, какимъ былъ Н. И., а въ руки другого дѣятеля, особенно съ отгѣнкомъ космополитизма, характеръ этого просвѣщенія несомнѣнно былъ бы совершенно иной, и, Богъ знаетъ, къ какимъ бы печальнымъ послѣдствіямъ въ этомъ случаѣ привело развитіе въ инородцахъ чувства самосознанія. Но къ величайшему счастью не только русской церкви, но и русскаго государства — это важное дѣло выпало на долю Н. И.—ча. И онъ совершилъ это дѣло, не измѣнивъ великимъ традиціямъ православно-русскаго миссіонерства, столь похожаго, въ свою очередь, по основному духу своему на миссіи самихъ апостоловъ съ одной стороны, и на дѣятельность великихъ просвѣтителей славянства — свв. братьевъ Кирилла и Меѳодія — съ другой. Св. Стефанъ Пермскій, Трифонъ Печенгскій, Гурій и Варсонофій Казанскіе, преосвященные: Инокентій Алеутскій, Макарій Алтайскій, Діонисій Уфимскій — всѣ они побуждали инородцевъ любовью къ нимъ, добротой и умѣньемъ поднять ихъ до высоты христіанскаго ученія путемъ мирнаго изложенія слова Божія на родныхъ имъ языкахъ; развивая ихъ самобытность, а не давя ее, они изобрѣтали имъ азбуки, создавали имъ священную литературу, поднимали ихъ быть, словомъ возвышали ихъ до себя. Того же пути, какъ мы уже знаемъ, держался и Н. И. Въ этомъ отношеніи онъ прямо долженъ быть поставленъ на ряду съ перечисленными выше мужами. Онъ тоже — „благословенная отрасль незабвеннаго миссіонера Иннокентія и достойный подражатель апостольскаго духа“ (128).

Николай Ивановичъ понимая государственное значеніе миссіонерства, всегда находилъ нужнымъ, чтобы послѣднее въ надлежащихъ случаяхъ было поддерживаемо и свѣтскою властью, и при всякомъ случаѣ старался разяснить ей чрезъ письма къ К. П. Побѣдоносцеву истинное значеніе ислама и весь вредъ разныхъ послабленій для него, и ранѣе допущенныхъ и поныиѣ допускаемыхъ нѣкоторыми либеральными чиновниками. Примѣчательно, что и вся переписка его съ Константиномъ Петровичемъ началась по этому именно поводу. Его первое письмо (1—6) посвящено защитѣ одного изъ нашихъ ревностнѣйшихъ епископовъ — Никанора Уфимскаго (впослѣдствіи Херсонскаго), оклеветаннаго по интригѣ магометанъ въ нашей свѣтской печати. Выясненіе вреда магометанства и въ государственномъ отношеніи — одинъ изъ самыхъ частыхъ предметовъ писемъ Н. И. къ Константину Петровичу. Особенно учрежденіе должности муфтія (при Екатеринѣ II) казалось Н. И. большой государственной ошибкой.

Мусульманство имѣло въ немъ видимаго объединителя и хорошаго защитника, особенно если такимъ лицомъ являлся человекъ выдающійся. Н. И. въ одномъ изъ писемъ высказывалъ желаніе совсѣмъ уничтожить муфтійство, а всѣ дѣла о муллахъ распредѣлить по губернскимъ правленіямъ (66). Убѣжденный, что „всякое поощреніе мусульманству обратится въ ущербъ православію“ (215), Н. И. зорко слѣдилъ за успѣхами и интригами ислама. Особенно ревностно устранялъ онъ магометанъ отъ школьнаго дѣла. Такъ какъ предводителемъ дворянства, по положенію 1874 г., былъ и предсѣдателемъ училищнаго совѣта, то Н. И. указывалъ на нужду сдѣлать въ законѣ оговорку, что въ случаѣ предводительствованія магометанина необходимо передавать предсѣдательство въ училищномъ совѣтѣ директору народныхъ училищъ — православному (219); и въ другомъ письмѣ онъ сообщалъ о томъ, какъ татаринъ Сыртлановъ, какъ разъ именно совмѣщавшій съ предсѣдательствомъ въ управѣ и предсѣдательство въ училищномъ совѣтѣ, ловко устранилъ одного усерднаго православнаго учителя якобы за безграмотность, а другой татаринъ обвораживалъ мѣстное начальство показнымъ патріотизмомъ. Вообще Н. И. не разъ указывалъ „все неудобство и неполезность врученія обширныхъ... полномочій въ области народнаго русскаго и христіанскаго просвѣщенія... инновѣрцамъ“ (249). Считалъ нужнымъ Н. И. настаивать и на ограниченіи магометанской печати, по крайней мѣрѣ въ томъ отношеніи, чтобы въ ней не допускалось хотя статей явно фанатическаго содержанія или статей, проводившихъ мысли о религіозномъ и свѣтскомъ главенствѣ султана надъ всѣми магометанами (320). Въ частности татарскую газету „Переводчикъ“ за ея тенденцію — соединить подъ знаменемъ рационалистическаго, цивилизаціей усовершенствованнаго и сквозь призму турецкую пропущеннаго, мусульманства всѣхъ магометанъ вообще, въ томъ числѣ и русскихъ, — Н. И. просилъ сперва генераль-губернатора Колпаковскаго, а затѣмъ и Константина Петровича ограничить одной официальной частью, а неофициальную вовсе прекратить (322). Чтобы вообще ослабить исламъ, хлопоталъ Н. И. и о другихъ измѣненіяхъ въ законоположеніяхъ о немъ. Такъ напр., съ 1881 года позволено было язычникамъ и евреямъ при бракѣ ихъ съ магометанами переходить въ исламъ. Это повело, при вообще частыхъ бракахъ между инородцами, къ быстрому омагометаненію мнѣе значительныхъ народовъ края (чувашей, черемисовъ и пр.). Н. И. , прося Константина Петровича объ

отмѣнѣ такого распоряженія, выражалъ желаніе, чтобы и другія вредныя для православія распоряженія того времени (эпохи Лорисъ-Меликова) „всѣ бы отмѣнить“ (304). Зная сильный вредъ отъ заграничныхъ поѣздокъ русской магометанской молодежи въ Турцію, Н. И. хлопоталъ объ ограниченіи и надлежащемъ надзорѣ за подобными паломниками (367—371). Прослышавъ про интриги магометанъ противъ цензора магометанскихъ изданій въ Россіи, проф. Смирнова, онъ, въ интересахъ самого государства, просить Константина Петровича поддержать Смирнова, какъ человѣка полезнаго и справедливаго (384). Когда въ 1889 г. въ Казань ожидался пріѣздъ Наслѣдника Цесаревича (нынѣ Государя Императора), Н. И. указывалъ, какъ бы полезно было для православія, если бы состоялось посѣщеніе Е. И. Высочествомъ центральной православной учительской семинаріи и если бы, напротивъ, было предупреждено посѣщеніе имъ же магометанскихъ мечетей, школъ и домовъ (288). Въ письмѣ, отъ 4 апрѣля 1887 г., указаны слабыя стороны въ дѣлѣ колонизаціи Алтая, гдѣ русскіе переселенцы, разбросанные мелкими семьями въ цѣломъ морѣ магометанъ, быстро совращаются въ исламъ; Н. И. находить въ виду этого нужнымъ „направить (сюда) казенныя средства на устройство церквей и школъ, какъ въ Западномъ краѣ“ (225). Въ письмѣ, отъ 9 октября 1884 г., и въ приложенномъ къ нему дополненіи Н. И. обстоятельно выяснилъ опасность обучать бурятъ монгольской грамотѣ, (о чемъ просили ихъ представители въ Петербургѣ), такъ какъ за грамотой скрывается въ сущности увлеченіе въ исламъ, и настаивалъ не дѣлать въ этомъ отношеніи ни малѣйшихъ уступокъ, ибо всякую такую уступку ламы сумѣютъ „выдать за полное свое торжество надъ русскою властью“ (123). Именно по этому поводу Н. И. и высказалъ мысль, что „Народное образованіе на окраинахъ есть миссіонерство“ (117). Если мы припомнимъ, что и христіанское просвѣщеніе инородцевъ велось Н. И.—чемъ на родныхъ имъ языкахъ между прочимъ съ тою цѣлью, чтобы путемъ развитія ихъ самостоятельности создать одно изъ главныхъ орудій въ борьбѣ съ отатариваніемъ инородцевъ, то едва ли будетъ преувеличеніемъ сказать, что Н. И. Ильминскій заслужилъ себѣ вѣчную память и какъ великій государственный мужъ и патріотъ въ истинномъ смыслѣ этого слова. Какъ ревниво отстаивалъ онъ русское имя, можно судить по слѣдующему факту: въ 1891 г. англичанка Кэтъ Марзденъ, отправляясь въ Якутскую область для изслѣдованія проказы, пожелала раздать

тамъ 5000 Евангелій, на печатаніе которыхъ предлагала и деньги. Н. И., сочувствуя самой идеѣ, хотѣлъ исполнить ее отъ русскаго имени и писалъ Константину Петровичу: „зачѣмъ въ Якутскую трущобу допускать мысль, что англичане больше о нихъ заботятся, чѣмъ русскіе?“ (393).

Будучи по образованію настоящимъ богословомъ, по убѣжденіямъ — преданнымъ сыномъ Церкви, по дѣятельности — миссіонеромъ-педагогомъ, и по своему значенію — государственнымъ челоувѣкомъ и патріотомъ, Н. И. оказалъ немаловажныя услуги и нашей наукѣ, а именно въ области церковно-славянскаго языка (о другихъ ученыхъ работахъ мы уже упоминали выше). Этотъ языкъ онъ „любилъ глубоко, живо ощущая всѣ художественныя красоты его: онъ зналъ его въ совершенствѣ по древнимъ его памятникамъ. Книги св. Писанія и богослужебныя церковныя (также) зналъ онъ глубоко и тонко“ („Вѣчная память“ 82—83). Отчасти конечно это объясняется тѣмъ, что Н. И. много трудился надъ изученіемъ священнаго текста при переводахъ на инородческіе языки; но главнѣйшая причина этого — въ его глубокой религіозности и поэтическихъ наклонностяхъ. „Консерваторомъ съ археологическимъ отгѣнкомъ“ былъ Н. И. по преимуществу здѣсь, въ области церковнаго языка (115), и былъ таковымъ по сознательному убѣжденію. Славянскій языкъ есть церковный языкъ всего славянства (Письма, 137; ср. „Размышленіе о сравнительномъ достоинствѣ въ отношеніи языка разновременныхъ редакцій церковно-славянскаго перевода Псалтири и Евангелія. С.-Пб. 1886 г., стр. 81, 82). Поэтому, намъ, русскимъ, надо особенно дорожить нашимъ богослуженнымъ текстомъ. Этотъ языкъ есть языкъ нашихъ первоучителей свв. братьевъ Кирилла и Меодія („Размышленіе...“, 70). Это особенно несомнѣнно относительно Остромирова Евангелія (*ibidem*, 62). Къ сожалѣнію, исправители XVIII вѣка сильно испортили чистоту этого языка, вслѣдствіе стремленія сблизить его съ языкомъ русскимъ. „Они перепортили всю Библию“ (Письма, 27), внесли въ церковную область много чуждаго мірскаго, страстнаго и подобострастнаго (79), „сдѣлали храмъ Божій и церковныя книги ареной политическихъ симпатій и педагогическихъ воззрѣній“ (80), изъ стройнаго и симметричнаго языка церковно-славянскаго сдѣлали смѣсь французскаго съ нижегородскимъ (144), такъ какъ внесли произвольно много грамматическихъ формъ. Н. И. много скорбѣлъ объ этой порчѣ языка и не мало потрудился для его исправленія, донимая его, впрочемъ, въ смыслѣ возвращенія

„подъ сѣнь славянскихъ Апостоловъ“ („Размышленіе“, 82). Н. И. былъ безусловно противъ русскаго языка какъ языка священнаго (онъ былъ даже противъ русской Библии, 246) и какъ языка богослужебнаго (137). „Все народы, говорилъ онъ, употребляютъ для религіозной практики особый и именно древній языкъ: индусы — санскритскій, евреи — древне-еврейскій, магометане — арабскій, греки — древне-греческій, итальянцы — латинскій и т. п. Это своего рода законъ религіознаго консерватизма, и не подчиняться ему нѣтъ и для насъ никакихъ основаній. Въ нашемъ богослужебномъ языкѣ слѣдуетъ лишь исправить допущенныя въ XVIII вѣкѣ погрѣшности. Но вести это дѣло надо крайне осторожно“. „При незнаніи славянскаго языка... исправленія заведутъ насъ Богъ знаетъ куда“ (365); „предварительно... нужно воспитать въ русскомъ народѣ и особенно въ духовенствѣ правильный вкусъ къ древнему славянскому благолѣпію“ (138) чрезъ изученіе памятниковъ старины. Находя преждевременнымъ пока „общій и коренной пересмотръ текста нашихъ богослужебныхъ книгъ“, Н. И. стоялъ за отдѣльныя поправки его (онѣ могутъ содѣйствовать подготовкѣ исправленія славянскаго текста (358), особенно въ учебныхъ изданіяхъ). Извѣстно, что Н. И. самъ много потрудился для этихъ изданій; ему именно принадлежитъ инициатива этихъ изданій и исправное ихъ осуществленіе (изданы учебный Октоихъ, Псалтирь и Часословъ). Сколько радости доставили ему эти изданія, въ которыхъ онъ на дѣлѣ осуществлялъ свои ученые выводы! Вотъ, напримѣръ, какъ встрѣтилъ онъ извѣстіе о постановленіи Св. Синода печатать выходныя листы — въ концѣ и титулы — разрядкой: „Приспѣ день свѣтлаго торжества... Дай Богъ, чтобы заря эта болѣе и болѣе разгоралась, и заблестало бы настоящее солнце истиннаго славянства, какъ есть церковнаго“ (301). Но Н. И. не смотрѣлъ на свои исправленія какъ на нѣчто непогрѣшимое и обязательное. „Пусть не стѣсняются архипастыри браковать мои поправки“, пишетъ онъ по поводу учебнаго Октоиха (109). „Я готовъ пожертвовать и самыми несомнѣнными поправками, чтобы сохранить миръ Церкви“, заявляетъ онъ въ другомъ письмѣ по поводу того же изданія (134). Такъ здраво разсуждалъ Н. И. объ исправленіи текста, и такъ тонко было развито его религіозное чувство, подсказывавшее ему безошибочное различеніе существеннаго отъ второстепеннаго въ области религіи. Для устраненія вѣками накопившихся опечатокъ Н. И. рекомендовалъ для типографій приготовленіе оригиналовъ, свѣренныхъ по стариннымъ (напр. петров-

скаго времени) изданіямъ, а не простую перепечатку съ предыдущихъ изданій. Замѣчаніе опять-таки безусловно вѣрное и нынѣ въ типографіяхъ уже кажется и исполняемое. Любовь Н. И. въ славянскому языку была такъ велика, что каждое слово, даже каждая форма этого слова возбуждали въ немъ поэтическія чувства и будили его историко-филологическое чутье, и въ результатѣ такого счастливаго сочетанія этихъ двухъ факторовъ въ такихъ случаяхъ обыкновенно являлось письмо Н. И., написанное съ особенной теплотой. Вотъ одно изъ такихъ писемъ: „Сегодня при восходѣ солнца, вдругъ миѣ пришли на память слова: „на *тыхъ* птицы небесныя привитають“. Чтѣ за форма „на *тыхъ*?...“ Справляюсь съ древнимъ псалтыремъ... оказывается на *ты*... винит. падежъ... (т.-е. на воды-то) птицы небесныя привитають, т.-е. сверху съ горъ-то спускаются и гнѣзятся небесныя пташки. Отъ среды каменія дадятъ гласъ. Какая картина! Въ ущельяхъ между скалъ и утесовъ (какъ, напр., на Кавказѣ, въ Кисловодскѣ) протекають ручьи и на нихъ могутъ расти кусточки. И вотъ пташки (пѣвчія) заводять въ этихъ кустахъ гнѣзда и поють себѣ на привольѣ, и далеко по ущельямъ и скаламъ разносятся ихъ голоса (Письма, 297 стр.).

Несмотря на всѣ свои разносторонніе и незаурядные таланты и на все свое значеніе для Церкви и государства, Н. И. обладалъ *истинно христіанскимъ смиреніемъ*. Онъ называлъ себя „неуклюжей натурой“ (Письма, 114 стр.), свои безусловно вѣрные педагогическіе взгляды „самодѣльными и отсталыми чаяніями и мнѣніями“ (ibid., 19 стр.), ученія изысканія — „заплѣсневѣлыми понятіями и чувствами“ (ibid., 40 стр.). „Больно я нерасторопенъ и въ данную минуту почти всегда ненаходчивъ“, пишетъ онъ въ одномъ письмѣ. „Я или ни слова способенъ не сказать, или начну говорить безъ конца... А можетъ и то случиться, что упадетъ на меня хандра, стану жаться, пыхтѣть — слова отъ меня не добьетесь“ (ibid., 146 стр.). И такой отзывъ о себѣ даетъ Н. И. лицу, много разъ бесѣдовавшему съ нимъ и въ свою очередь такъ характеризующему его съ этой стороны: „Когда онъ (т.-е. Н. И.) рассказывалъ, сколько было въ его рассказахъ того тихаго, добраго юмора, безъ котораго рѣдко обходится добрая русская душа“; и еще: „какъ ожилялось лицо его, какимъ свѣжимъ ключомъ лилась изъ устъ его рѣчь, исполненная глубокихъ философскихъ и филологическихъ сближеній, поэтическихъ образовъ, картинъ изъ

природы!“ („Русскій Вѣстн.“ 1892 г., февраль, стр. 150). Проф. П. Знаменскій также считаетъ Н. И. и образцовымъ рассказчикомъ и поэтической натурой („На память о Н. И.“ 3—5 стр.) и вообще замѣчательнымъ во всѣхъ отношеніяхъ человѣкомъ. Готовый отрицать у себя всѣ достоинства и находя у себя одни лишь недостатки, Н. И. напротивъ всегда отдавалъ честь заслугамъ другихъ, обыкновенно значительно ихъ преувеличивая. Случалось даже такъ, что онъ самъ исполнялъ что-либо съ начала до конца, а другіе лишь немного помогали ему, но Н. И. забывая свои труды, лишь безмѣрно оцѣнивалъ другихъ. Впрочемъ справедливость требуетъ сказать, что Н. И., несмотря на свое благодушіе ко всѣмъ безъ различія, въ то же время обладалъ рѣдкимъ умѣньемъ выбирать людей для каждаго дѣла. Онъ именно умѣлъ „выискивать знатоковъ и приноравливать ихъ на пользу духовной школы и Церкви“ (Письма, 163 стр.), хорошо умѣя „пользоваться даже и случайными матеріалами“ (ibid., 182 стр.). Быть можетъ, это отчасти объясняется глубокимъ убѣжденіемъ Н. И., что успѣхъ всякаго дѣла зависитъ не отъ законовъ и уставовъ, а отъ ихъ исполнителей“ (ibid., 62, 334 стр.), его органическимъ отвращеніемъ отъ всякой формалистики и удивительнымъ прямодушіемъ. „Заѣла насъ формалистика“ (ibid., 173 стр.), жалуетса онъ въ одномъ изъ своихъ писемъ. „Не вѣрю я въ регламенты и параграфы“ (ibid., 113 стр.), „не умѣю составлять уложеній“ (ibid., 170), но „имѣю слабость обобщать и строить планы“, рвусь „пофантазировать“ (ibid., 226 стр.); „я вѣдь только и могу (что) по душѣ“ (ibid., 146 стр.) и не умѣю „трафить на политику“ (ibid., 111 стр.); люблю говорить „напрямки, а не обинякомъ“ (ibid., 314 стр.). А такіе люди обыкновенно „какимъ-то инстинктивнымъ или непосредственнымъ чутьемъ чуютъ и различаютъ хорошее, но не умѣютъ, да и не пытаются формулировать его въ точныхъ и категоричныхъ опредѣленіяхъ“, какъ выражается о себѣ самъ Н. И. (Письма, 114 стр.). Оттого они и цѣнятъ не учрежденія, а именно людей. Оттого же цѣнилъ ихъ и умѣлъ находить ихъ и Н. И. Самъ будучи хорошимъ, онъ невольно и привязывался только къ хорошимъ, и ничто дурное къ нему не приставало. Не даромъ же К. П. Побѣдоносцевъ открыто заявилъ, что „другой такой ясной и чистой души не приходилось мнѣ встрѣчать въ жизни“ („Вѣчная память“, 89 стр.), а проф. Знаменскій въ свою очередь называетъ Н. И. „лучшимъ изъ всѣхъ добрыхъ людей, какихъ намъ приводитъ

лось видѣть на своемъ вѣку“ („На память о Н. И.“, 1 стр.). Не даромъ и знавшіе Н. И. казанцы считали его живо святымъ. Такой человекъ не могъ не привлекать къ себѣ людей, а привлекиши ихъ, не могъ не поднимать и вышпять ихъ душъ. Онъ былъ тѣмъ „свѣтиломъ, силою коего держится, движется и обращается пѣлый міръ малыхъ свѣтилъ, ибо дѣйствіе одной души на другую безгранично и безконечно...“ („Рускій Вѣстн.“ 1892 г., февраль, 150 стр.) Онъ былъ „учитель въ высшемъ значеніи слова, свѣтильникъ, отъ котораго многіе огни загорались яснымъ свѣтомъ“ (ibidem).

Въ 1891 г. Н. И.—чу исполнилось 69 лѣтъ. „Еще годъ,— писалъ онъ по этому поводу К. П. Побѣдоносцеву, — достигну предѣла, назначеннаго пророкомъ Давидомъ. Предѣлъ этотъ наименьшій, но для моей немощи и это — великая милость Божія, а что выдастся плюсъ, то будетъ трудъ и болѣзнь. Но за все да будетъ благодареніе Господу Богу... Сказать ли: „обновится, яко орля юность моя“? — Трудно, хотя для Господа все возможно“ (Письма, 388 стр.). Но и въ этомъ возрастѣ, уже въ трудахъ и болѣзняхъ, Н. И. продолжалъ еще трудиться. Лѣтомъ 1891 года онъ жилъ близъ Троицкой лавры, въ Геосиманскомъ скиту, и въ кругу троицкихъ якутовъ-студентовъ занимался исправленіемъ перевода священныхъ книгъ на якутскій языкъ. Чѣмъ ближе приближается онъ къ псаломскому возрасту и чѣмъ несомнѣннѣе для него была близость ноши, тѣмъ сильнѣе старался онъ „сдѣлать, что можно, пока есть день“ (тамъ же, 341 стр.), и тѣмъ съ большею вѣрою и покорностію волѣ Божіей выражалъ свое убѣжденіе, что „бренное тѣло — не большая важность, — дороги — помышленія, идеи“ (ibid., 341 стр.); а его помышленіями и его единственными идеями попрежнему оставалась мысль — „какъ бы упрочить христіанское просвѣщеніе инородцевъ способами испытанными и специальными“ (ibid.). Даже прикованный своей тяжелой болѣзнью (ракомъ) къ постели и при полномъ упадкѣ своихъ физическихъ силъ, но съ умомъ яснымъ и духомъ спокойнымъ, Н. И. не переставалъ хлопотать о крещеныхъ чувашахъ и съ этими своими вѣчными заботами о дѣлѣ Христовомъ скончался на третій день Рождества Христова, 27 декабря 1891 года.

Вѣчная тебѣ память, „мужъ великой силы и великаго дѣла!“

А. Полозовъ.

БИБЛІОГРАФІЯ.

Взглядъ на смыслъ и достоинство господствующаго исправленія въ новой культурной исторіи челоувѣчества. П. I. II. Москва 1898 г.

Настоящая книга первоначально печаталась въ журналѣ „Душеполезное Чтеніе“ и въ значительно сокращенномъ и переработанномъ видѣ, подъ заглавіемъ: „Гуманизмъ“, предложена была авторомъ, какъ публичное богословское чтеніе въ залѣ Синодальнаго училища, въ Москвѣ, въ концѣ истекшаго года... Чтеніе это на слушателей произвело сильное впечатлѣніе и мы искренно сожалѣемъ, что въ виду указаннаго отношенія его къ журнальной статьѣ „Душеполезнаго Чтенія“, не можемъ исполнить желанія многихъ читателей своихъ имѣть это чтеніе напечатаннымъ въ Вѣрѣ и Церкви. Вотъ почему радуясь тому, что послужившая основой для этого чтенія о. прот. І. Д. Петропавловскаго журнальная статья его вышла отдѣльнымъ изданіемъ, считаемъ справедливымъ подробно познакомить читателей съ содержаніемъ этой книги.

Основное направленіе въ новой культурной исторіи челоувѣчества, говоритъ авторъ, есть гуманизмъ. Появившись въ XIV вѣкѣ въ Италіи, гуманизмъ чрезъ реформацію Лютера, просвѣщеніе XVIII вѣка вообще и французскую революцію въ частности сохранился и до настоящаго времени. Вся современная философія и наука суть измѣненія того же гуманистическаго движенія и непосредственное его выраженіе. Обращаясь къ опредѣленію сущности гуманизма, авторъ настоящей книги прежде всего предупреждаетъ читателя не отождествлять гуманизма съ гуманностью, а также и съ возрожденнымъ духомъ классической цивилизаціи. Первая, въ чистѣйшемъ своемъ видѣ, есть собственность христіанства; основной признакъ классической цивилизаціи есть благоговѣніе предъ божествомъ. Ни то ни

другое гуманизму не пресущи; онъ отрѣшился не только отъ религіи христіанской, но и отъ религіи вообще. Онъ ставитъ человѣческое развитіе и объясняетъ его помимо всякаго контроля какого-либо Высшаго Существа. Отсюда въ области знанія гуманизмъ переходитъ въ раціонализмъ, въ области нравственности—въ автономизмъ, и въ дѣйствительной жизни—въ эвдемонизмъ. У него одинъ кумиръ великій—человѣкъ и одинъ святѣйшій идеалъ—человѣкъ же. (3—16).

Отрицательное отношеніе гуманизма къ религіи не подлежитъ никакому сомнѣнію. Всѣ три гуманистическихъ міровоззрѣнія—деизмъ, пантеизмъ и материализмъ съ одинаковой злобой говорятъ о религіи. Для нихъ теологія въ сущности есть антропологія. Всякая религія—иллюзія. Религія есть тормазъ счастья. Нѣтъ другого Бога, кромѣ природы. Надо замѣнить религію культурой—вотъ что говорятъ о ней гуманисты. Освобожденіе человѣка отъ религіи—это высшій идеалъ всѣхъ гуманистовъ. Только изгнавъ изъ міра все высшее, человѣкъ можетъ сказать словами Фауста: „теперь я человѣкъ, теперь могу быть самимъ для себя“. Такой религіозный раціонализмъ послѣдовательно приводитъ гуманистовъ къ провозглашенію автономіи нравственной жизни человѣка. Автономія человѣка—*idea gratissima* гуманизма. Единственный богъ человѣка—человѣчество. Истинное его геройство—въ samozаконности человѣка, природа котораго сама по себѣ добра, неиспорчена и здорова. Ея единственный недостатокъ—необходимая, вслѣдствіе тѣлесности, животность. Поэтому гуманисты, отрицая наслѣдственный грѣхъ и испорченность человѣка, отрицаютъ и необходимость Искупителя и искупленія. „Я пресытился исторіей добраго Иисуса“, пишетъ одинъ изъ гуманистовъ. „Соединять рожденіе и гробъ, спасеніе и блаженство съ Христомъ—не сносно“. Не надо унижать себя. Природа человѣка сама кипитъ добромъ. Онъ самъ себя можетъ и долженъ спасать. Изъ воспитанія юношей надо совершенно изъять религіозный элементъ. Буддизмъ, заставляющій человѣка собственными силами добиваться спасенія, безконечно выше христіанства. Такъ какъ послѣ своей смерти человѣкъ исчезнетъ безслѣдно; то лучше совсѣмъ не вѣрить въ безсмертіе души. Вѣдь душа—простое собирательное понятіе различныхъ функцій нервной системы; она и должна исчезнуть вмѣстѣ съ исчезновеніемъ этихъ функцій. (14—36).

Таково ученіе гуманизма въ его частностяхъ. Теперь посмотримъ на его логическіе выводы, которые не могутъ быть иными, какъ антикультурными и антигуманными.

Такъ какъ человѣкъ есть лишь высшій видъ животнаго царства, такъ какъ даже — онъ не болѣе, какъ „квинтэссенція пыли“; то ясно, что наивысшая цѣль человѣка — въ стремленіи къ хорошему здоровью и полному земному благополучію. „Задача человѣка состоитъ въ ѣдѣ, питьѣ и мытьѣ“ (Фейербахъ). Неудивительно, что при такомъ опредѣленіи задачи жизни, для добродѣтели у гуманистовъ мѣста не отводится. „Добродѣтели — это мыльные пузыри, дешевые поддѣлки настоящаго прогресса“. Добро есть выгода, а зло — убытокъ; добро — пріятное, а зло — непріятное. Нѣкоторые гуманисты идутъ еще далѣе. Они прямо уничтожаютъ всякое различіе между добромъ и зломъ и утверждаютъ ихъ полную равноправность въ жизни. Поэтому, напр., человѣкъ, рожденный быть воромъ, обладаетъ одинаковымъ правомъ на „раскрытіе до совершенной полноты характера своей природы“, какъ и человѣкъ, рожденный быть поэтомъ, художникомъ, благимъ дѣятелемъ и пр. Надо прислушиваться къ голосу всей своей природы, а не къ „чревоущанію“ совѣсти, которая и появилась-то вмѣстѣ съ извращеніемъ нашей природы. Но если всѣ влеченія нашей природы одинаково равноправны, то руководящимъ началомъ дѣятельности человѣка можетъ быть только личное счастье, или эгоизмъ, по своему всякимъ понимаемый. „Моя или моего я собственность, это — все“. Правда для меня — то, что мой духъ считаетъ своимъ правомъ. Эгоизмъ и только онъ одинъ и долженъ лежать въ основѣ всѣхъ человѣческихъ отношеній. Такъ, въ жизни семейной бракъ есть насиліе и долженъ уступить свое мѣсто свободной любви. Отдѣльныя семьи должны быть поглощены обще-народной семьей, а дѣтей должно воспитывать само государство. Руссо такъ именно и поступалъ: жилъ въ конкубинатѣ, а дѣтей носилъ въ воспитательный домъ. „Излишнихъ“ дѣтей, по совѣту Маркуса, можно „безболѣзненнымъ“ способомъ, напр. путемъ угара, умерщвлять. Въ социальной жизни плодомъ гуманистическаго принципа является безсовѣстная эксплуатація сильнѣйшими слабѣйшихъ, замѣна язмыческаго рабства надъ тѣломъ новѣйшимъ рабствомъ — надъ душою человѣка. Христіанское милосердіе съ этой точки зрѣнія является лишь вредной отсрочкой смерти бѣдняка отъ голода. Не удивительно, что отвѣтомъ бѣдныхъ на такое отношеніе къ нимъ богачей явился революціонный социализмъ. Сила — выше права, никакихъ гражданскихъ обязанностей нѣтъ и быть не можетъ — въ этомъ лишь сходятся обѣ воюющія стороны (37 — 61).

Отрицая безсмертіе души и руководясь въ своей жизни эгоизмомъ, гуманисты не хотятъ признавать никакой заключительной цѣли нашей жизни. Они готовы даже гордиться такимъ отсутствіемъ телеологии. „Нѣтъ ничего хуже, говорятъ они, этого внутренняго успокоенія, которое равносильно умственной бездѣятельности и апатіи“. Исканіе лучше достиженія. Фаустъ могъ жить сколько хотѣлъ и какъ хотѣлъ; могъ пользоваться всѣмъ, что способно привести къ успокоенію человѣческихъ желаній, но онъ ни въ чемъ этого успокоенія найти не хотѣлъ. Въ этомъ и состоятъ весь смыслъ его трагической жизни. Безпримѣрная популярность этого гетевского типа, служащаго лучшимъ выраженіемъ взглядовъ гуманизма, показываетъ солидарность современнаго культурнаго общества съ тенденціями гуманизма. Ограничивая жизнь одной лишь землей, гуманизмъ однако стоитъ за безконечное существованіе этого міра и за его безконечный прогрессъ. Бузусловнаго окончанія жизни видно никто не желаетъ. Но живое человѣческое чувство не мирится съ столь простымъ гуманистическимъ разрѣшеніемъ назойливаго телеологическаго вопроса. Движеніе, хотя бы и безконечное, ради одного только движенія, не въ состояніи наполнить пустоты того мѣста въ человѣческомъ сердцѣ, гдѣ гнѣздится телеологическая проблема. Въдъ всемірная исторія, при такомъ ея толкованіи, является картиной движенія орды, безостановочно несущейся впередъ и бессмысленно превращающей въ прахъ все попадающее подъ ноги при этой безумной скачкѣ. Въдъ такая кипучая, но бессмысленная бѣготня отдѣльнаго человѣка подобна бѣготкѣ отравленной ядомъ крысы, все пожирающей и ни въ чемъ успокоенія не находящей. Въдъ безцѣльное снованіе изъ угла въ уголъ несвойственно человѣку здравомыслящему. И оттого въ результатъ такого гуманистическаго міропониманія для большинства людей, раздѣляющихъ его, явились потеря вѣры въ идеалы, безотчетная тоска, апатія, однимъ словомъ — разочарованность. Оттого и современная литература, этотъ лучший барометръ общественной настроенности, полна отчаянія и скорби съ одной стороны, и массы разнаго патологическаго, чудовищнаго и эксцентричнаго матеріала съ другой, которымъ современные писатели хотятъ хотя отчасти развлечь и заинтересовать разочарованныхъ читателей. Такovy типы Золя, Ибсена, Гауптмана и др. Но самымъ убѣдительнымъ доказательствомъ крайняго отчаянія современныхъ гуманистовъ является появившаяся въ Парижѣ, безпримѣрная въ исторіи человѣчества, секта „переутомленныхъ жизнью“. Переутом-

леніе она ставитъ себѣ цѣлью жизни, а выходомъ изъ нея рекомендуетъ самоубійство. Наконецъ „адскій клубъ“ въ Германіи и обиліе всевозможныхъ поклонниковъ и сторонниковъ... сатаны, какъ единственно достойнаго почитанія существа, уничтожителя Бога и поповъ, владыки возстанія и смерти, которому они воспѣваютъ по-истинѣ сатанинскія пѣснопѣнія, — эти два чудовищныя общества — можно считать уже послѣдними словами гуманистической изобрѣтательности. (62—92).

Практическимъ выраженіемъ всѣхъ такихъ гуманистическихъ направленій и системъ является въ современной культурѣ съ одной стороны пессимизмъ, а съ другой — материализмъ. Мірѣ — есть вмѣстилище зла и гнусности. Всѣ радости и надежды этого міра — пустыя иллюзіи. Люди — самыя отвратительныя твари его, къ которымъ нельзя питать ничего кромѣ ненависти. Такой безотрадный пессимизмъ есть достояніе главнымъ образомъ интеллигентной среды гуманистическаго общества (Шопенгауеръ, Гартманъ, Гёте). Низшіе слои этого культурнаго общества не способны усвоить такихъ отвлеченностей; они дѣлаютъ практическіе выводы изъ этихъ теоретическихъ посылокъ. Если вѣтъ высшихъ цѣлей жизни, такъ скорѣе чувствуемъ, чѣмъ разсудкомъ заключаютъ они, то нужно нераздѣльно и всецѣло погрузиться въ настоящую земную жизнь, ловить скорѣе и больше счастливыхъ минутъ и наслажденій. Нажива и наслажденіе — вотъ все, ради чего надо жить. Такъ и живетъ наше культурное общество. По свидѣтельству проф. Кирхнера матеріальное довольство — высшій идеалъ всѣхъ слоевъ современнаго общества. Наука, искусство, семья, высшія духовныя удовольствія — все приносится въ жертву этому идолу. Каждый думаетъ только о себѣ, своемъ комфортѣ и довольствѣ. И такой печальный исходъ человѣческаго развитія есть единственный исходъ дерзко-горделиваго саморазвитія человѣка. Вѣдь наука этого человѣка только вооружаетъ, но не направляетъ его; она работаетъ и на Бога и на діавола, можетъ одно и тоже доказать и отринуть. А его философія, провозгласивъ ученіе объ эволюціи, тѣмъ самымъ лишь санкціонировала борьбу всѣхъ противъ всѣхъ. Современное искусство поставило себѣ задачей только воспроизводить дѣйствительность, а потому и произведенія искусства не возвышаютъ человѣка, и нерѣдко еще болѣе развращаютъ и разочаровываютъ. Въ политикѣ великіе идеалы, на словахъ провозглашенныя, на дѣлѣ въ жизнь не проведены, а потому и они лишь вызвали анархическія ученія и тоже разочарованіе. Этика провозглашаетъ принципъ небытія

и отрицаетъ смыслъ взаимопомощи, вслѣдствіе утверженія безсмыслицы жизни вообще. Такъ во всѣхъ сферахъ дѣятельности гуманизмъ привелъ человѣчество къ полнѣйшему банкротству.

Настоящее спасеніе человѣчества не въ гуманизмѣ, а въ христіанствѣ. Оно одно — основа дѣйствительной гуманности, которая состоитъ вовсе не въ устроеніи внѣшняго благополучія человѣческаго рода вообще и каждаго человѣка въ частности естественными силами и средствами, а въ развитіи прежде всего духовной природы человѣка — его подобія, какъ раскрыто оно намъ во Христѣ и Его благодатными силами. Поэтому и наша истинная автономія является лишь добровольнымъ осуществленіемъ теономіи, или законоположенія божественнаго. На такой богословско-моральной почвѣ только и возможно созиданіе нашего истиннаго благополучія. Изъ земныхъ корней не выростетъ небесныхъ плодовъ. какъ это мы и видѣли на гуманизмѣ, а небесная роса можетъ и земное оплодотворить и выростить въ небесное, какъ это доказало православное пониманіе христіанства. Оно не знаетъ личныхъ страстей, не вноситъ поправокъ въ ученіе Христово, которое — верхъ совершенства, но полно чистой любви, дѣятельной жизни и созидающаго мира (93 — 132).

Такое содержаніе изложенной нами книги. Она, какъ видимъ, затрогиваетъ основные вопросы нашего бытія, самую суть его. Отъ такого или иного рѣшенія ихъ человѣкомъ будетъ зависѣть и соответствующій образъ дѣятельности этого послѣдняго. Здѣсь очоь важна даже самая постановка этихъ вопросовъ. Для правильной ихъ постановки нужно безпристрастіе въ оцѣнкѣ и полнота въ подборѣ всего основнаго матеріала по этимъ вопросамъ. Опущеніе изъ виду одного какого-либо оттѣнка въ гуманизмѣ поведетъ къ искаженію цѣлаго понятія о гуманизмѣ воебще. Авторъ изложенной нами книги, кажется, имѣлъ это въ виду. Онъ писалъ о гуманизмѣ, тщательно ознакомившись съ нѣсколыми капитальными трудами о немъ (Корелина, Карѣева, Гута, Гуйо, Кирхнера и др.). Конечно, выводы автора были бы еще цѣннѣе, если бы основоположительное для нихъ ученіе гуманистовъ приведено было поподлиннымъ ихъ сочиненіямъ; но это законное требованіе для ученаго изслѣдованія едва ли можетъ быть умѣстно для общедоступной журнальной статьи, или публичнаго богословскаго чтенія, чѣмъ собственно и была первоначально изложенная нами книга. Основанная на вполне научныхъ авторитетахъ, она въ выводахъ своихъ является вполне самостоятельнымъ апологетич-

ческимъ трудомъ. Авторъ, какъ видно, многое пережилъ и почувствовалъ и самъ. Онъ пишетъ съ неподдѣльнымъ чувствомъ и съ знаніемъ дѣла; цитируетъ обильно, но умѣло; языкъ автора легокъ и хорошъ; книга полна сопоставленіями выводовъ гуманизма съ заключеніями христіанской теологіи; оттого его книга не только умна, но и назидательна. Дай Богъ ей широкаго круга читателей. По своей цѣнѣ (50 к.) книга болѣе нежели доступна.

А. Полозовъ.

Библейская наука. Книга первая. Очеркъ исторіи толкованія Библии. *Епископа Михаила*. Изданіе подъ редакціей Н. И. Троицкаго. Тула 1898 г.

Книга, заглавіе которой выписано нами, представляетъ собою академическія чтенія епископа Михаила, доктора богословія, профессора и ректора Московской и Кіевской духовныхъ академій и автора „Толковаго Евангелія“ и „Толковаго Апостола“.

Вотъ уже болѣе десяти лѣтъ, какъ авторъ скончался, прослуживши послѣ тридцатилѣтней профессорской службы своей въ нашихъ старѣйшихъ духовныхъ академіяхъ, около пяти лѣтъ епископомъ Курскимъ; слѣдовательно книга эта написана по меньшей мѣрѣ пятнадцать, двадцать лѣтъ тому назадъ. При первоначальномъ своемъ происхожденіи она, по всей вѣроятности, и не назначалась для печати, изготовленная для класснаго чтенія въ академическихъ аудиторіяхъ. Да и самый наконецъ предметъ ея содержанія, какъ можно судить по заглавію книги, таковъ, что повидимому не можетъ возбуждать собою интереса въ любителяхъ духовнаго просвѣщенія, особенно изъ свѣтскаго образованнаго общества. Но все это если и справедливо, то только отчасти и относительно, и потому мы, не опасаясь упрека въ бесполезности своего слова, рѣшаемся обратить на книгу вниманіе своихъ читателей, тѣмъ болѣе, что книга издана въ Тулѣ, и безъ нарочитаго библиографическаго ознакомленія съ ней, едва ли станетъ извѣстной всѣмъ тѣмъ, кому она можетъ быть полезна.

Вѣрно, что книга написана давно; но какъ не все самое новое есть самое лучшее, такъ и наоборотъ; поэтому изъ того, что книга написана давно, вовсе не слѣдуетъ, что она не заслуживаетъ вниманія. Уже по самому имени автора ея можно гадать о достоинствѣ книги... Кому не извѣстно и гдѣ

не досточтимо имя еп. Михаила, автора „Толковаго Евангелія“ и „Толковаго Апостола“? Достоинства же этихъ истолковательныхъ трудовъ, имѣющихъ значеніе „первоначальнаго руководства къ уразумѣнію евангелій для малообразованныхъ и необразованныхъ и пособія къ изученію ихъ для получившихъ образованіе, можно сказать общезвѣстны; довольно сказать, что доселѣ, спустя тридцать почти лѣтъ послѣ появленія ихъ въ печати, не появилось другого истолковательнаго труда по Евангелію, годнаго замѣнить собою „Толковое Евангеліе“.

„Въ своихъ толкованіяхъ, писали мы назадъ тому десять лѣтъ¹⁾, авторъ, основываясь главнымъ образомъ на отеческихъ толкованіяхъ, не игнорируетъ работы и западной библейской литературы и предлагаетъ результатъ этихъ научныхъ изысканій въ упрощенной общедоступной формѣ (особенно это можно сказать о толкованіи на Евангеліе отъ Іоанна)“. А объ этихъ научныхъ изысканіяхъ своихъ самъ еп. Михаилъ еще въ 1872 году писалъ покойному редактору дух. ж. „Чтенія въ О. Л. Дух. Просвѣщенія“ о. В. П. Рождественскому: „Въ продолженіе моихъ некратковременныхъ занятій Библіею и научнымъ изученіемъ ея, у меня накопилось очень не мало матеріаловъ, какъ для историко-критическаго, такъ и чисто экзегетическаго изученія Библии. Я не имѣю возможности въ скоромъ времени всѣ эти матеріалы переработать въ цѣлую и стройную систему науки о Библии и полагаю, что обнародованіе этихъ матеріаловъ въ видѣ отдѣльныхъ статей, при скудости нашей библейской литературы, можетъ быть не бесполезно, какъ для любящихъ изучать слово Божіе, такъ и для нашихъ будущихъ тружениковъ въ построеніи зданія нашей библейской науки. Въ наукѣ болѣе, чѣмъ въ чемъ-либо другомъ, совершенство не дается вдругъ; нужно много подготовительныхъ работъ, и чѣмъ болѣе, тѣмъ лучше. Можетъ быть, что-либо и изъ этихъ матеріаловъ моихъ, о коихъ веду рѣчь, пригодится при будущей постройкѣ науки о Библии у насъ. Матеріалы эти имѣютъ, по большей части, характеръ историко-критическихъ изслѣдованій и обзорнѣй, отчасти чисто экзегетическій и истолковательный. Это, болшею частію, мои оригинальныя, самостоятельныя работы при пособіи лучшихъ изъ представителей западной библейской науки строго-охранительнаго направленія, отчасти извлеченія и переработки лучшихъ изслѣдованій и статей по Библии, от-

1) См. Сборникъ, изданный Обществомъ Любителей Дух. Просвѣщенія по случаю 25-лѣтія его дѣятельности, 1888, стр. 210.

части — переводы, отчасти — просто замѣтки“... Указавъ да-
лѣе на то, что лучше для дѣла вести печатаніе этихъ статей
въ системѣ, онъ предложилъ на первый разъ для напеча-
танія „Общій обзоръ библейской письменности — канонической,
неканонической и апоприфической, обѣщаясь, по обзорѣни
другихъ вопросовъ, касающихся Библии, какъ одной цѣлой
книги, предлагать статьи, относящіяся къ изученію каждой
отдѣльной книги Библии. Къ сожалѣнію, по независѣвшимъ,
кажется, ни отъ редактора, ни отъ автора обстоятельствамъ,
печатаніе этихъ статей по „Библейской наукѣ“, присланнымъ
имъ тогда въ редакцію „Общимъ обзорѣніемъ библейской
письменности“ и ограничилось, и вотъ только теперь, спустя
болѣе 25 лѣтъ послѣ этого начала, статьи эти начинаютъ
появляться въ свѣтъ подъ общимъ, самимъ покойнымъ авто-
ромъ даннымъ, заглавіемъ: *Библейская наука*. „Первую книгу“
этой „Библейской науки“ и представляетъ собою рассматри-
ваемая нами книга, заключающая въ себѣ „Очеркъ исторіи
толкованія Библии“.

Чтобы судить о достоинствѣ этой „Библейской науки“, доста-
точно вспомнить, что большая часть научныхъ трудовъ по
свящ. Писанію послѣдняго двадцатипятилѣтія принадлежитъ
воспитанникамъ Московской Духовной Академіи, опять, въ
большей своей части, слушателямъ покойнаго владыки. Не
даромъ въ обзорѣни статей по св. Писанію, помѣщенныхъ въ
журналъ „Чтенія въ Обществѣ Л. Дух. Просвѣщ.“, за 25 лѣтъ
существованія этого журнала (1863—1888), который, кстати
сказать, былъ по преимуществу журналомъ библейскимъ и не-
рѣдко прямо такъ и назывался органомъ еп. Михаила, сказано,
что академическія чтенія еп. Михаила „были какъ бы исходной
точкой для дальнѣйшихъ собственно ученыхъ трудовъ по
Библии въ журналѣ Общества, которыя представляютъ собой
не иное что, какъ дальнѣйшее и болѣе широкое развитіе
и раскрытіе помѣченныхъ въ тѣхъ чтеніяхъ вопросовъ въ его
(Михаила) духѣ и по его программѣ¹⁾).

Содержаніе разсматриваемой нами первой книги „Библейской
науки“ распадается на нѣсколько не равныхъ по своему
объему отдѣловъ. Сначала предлагается краткій очеркъ
іудейскаго толкованія ветхозавѣтной Библии, заключающійся
характеристикою толкованія ветхозавѣтныхъ писаній въ свя-
щенныхъ книгахъ Нов. Завѣта. Потомъ идетъ очеркъ толко-
ванія всей вообще Библии въ христіанской Церкви; здѣсь послѣ

¹⁾ См. цит. ст. сборника, стр. 228.

небольшихъ замѣтокъ о характерѣ отношенія къ книгамъ св. Писанія мужей апостольскихъ и апологетовъ, идетъ обзоръ истолковательныхъ трудовъ по Библии въ твореніяхъ свв. отцовъ и учителей церкви IV и V вѣковъ; труды эти были, говоря словами преосв. автора, „блестящимъ періодомъ экзегетики“. Предложенный здѣсь обзоръ не есть простой перечень свято-отеческихъ толкованій того времени, а скорѣе характеристика ихъ — выясненіе ихъ отличительныхъ чертъ, съ указаніемъ тѣхъ основоположительныхъ началъ, которыми руководились они въ своемъ толкованіи, ихъ достоинствъ и недостатковъ: крайности оригеновскаго аллегоризма и неподражаемыя достоинства толкованій свв. Златоуста, Василія Великаго, Григорія Богослова и др. изображены авторомъ съ наглядною живостію и мѣткостью... Слѣдующій отдѣлъ занимаетъ собою послѣ-отеческій періодъ — періодъ катенъ и схолій — свода и перифраза свято-отеческихъ толкованій предшествующаго періода, — и средневѣковой схоластики. Послѣ этого идутъ отдѣлы V, VI, VII и VIII, посвященные обзорѣню развитія и направленій библейской науки въ западномъ, главнымъ образомъ, протестантскомъ мірѣ, начиная со временъ реформаци и кончая первой половиной текущаго столѣтія. Глубокій интересъ и несомнѣнно большое значеніе въ этомъ отдѣлѣ представляетъ собою изображеніе зарожденія и развитія такъ называемой отрицательной критики. Шагъ за шагомъ слѣдитъ авторъ за представителями этого направленія библейской науки, выясняя внутреннюю генетическую связь ихъ и вмѣстѣ зависимость отъ тѣхъ протестантскихъ — антицерковныхъ и философскихъ — антирелигіозныхъ началъ, которыми опредѣлялись тѣ, или иныя особенности ихъ отрицательныхъ трудовъ.

Характеристика и оцѣнка этихъ началъ, особенно въ отношеніи къ произведеніямъ первой половины текущаго столѣтія, стоящимъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ философскихъ системъ Гегеля, Канта и Шлейермахера, сдѣлана преосвященнымъ съ рѣдкимъ мастерствомъ, и какъ много свѣта проливаетъ она собою на характеръ и достоинство стоящихъ подъ ихъ вліяніемъ библиологическихъ трудовъ!... Предлагаемый вслѣдъ за такими характеристиками обзоръ этихъ трудовъ по Библии съ ихъ взаимными противорѣчіями, поправками и отрицаніями сразу указываетъ читателю, въ какомъ отношеніи онъ можетъ стать къ нимъ... Здѣсь же на ряду съ обзорѣніемъ и критикой отрицательныхъ библиологическихъ сочиненій идетъ обзорѣніе и тѣхъ трудовъ орто-

доксального, строго-охранительнаго направленія, которые являлись почти одновременно съ первыми и какъ бы въ противодѣйствіе имъ... Послѣдній отдѣлъ книги заключаетъ въ себѣ обзоръ русскои библейской литературы второй половины прошедшаго и первой половины настоящаго столѣтій. Скучна эта литература и авторъ, не скрывая этого, предлагаетъ цѣлый рядъ причинъ, объясняющихъ собою эту скудость... Книга заканчивается характеристикой отношеній русскаго общества къ пресловутой книгѣ Ренана „Жизнь Иисуса“, и указаніемъ тѣхъ задачъ, какія ставятся русскои богословскои вообще и въ частности библейскои наукѣ самою, такъ сказать, жизнью... „Работы надъ наукой болѣе, работы терпѣливой, настойчивой и неустанной. Съ наукой мы будемъ сильнѣе“ — вотъ что между прочимъ говорилъ приснопамятный учитель назадъ тому тридцать почти лѣтъ, и, нужно сознаться, слово его живо должно быть и „до сего дне“.

Изъ представленнаго нами общаго обзора содержанія разсматриваемой книги съ достаточною, думается, ясностію видно, что содержаніе это, которое на основаніи одного заглавія книги могло казаться сухимъ и безжизненнымъ, на самомъ дѣлѣ полно самаго практическаго и живаго интереса. Не только люди, не посвященные въ тонкости различныаго направленія богословствующей мысли протестантскихъ ученыхъ, а и занимающіеся библейскои наукой, найдутъ въ разсматриваемой книгѣ покойнаго борца православія не мало цѣнныхъ и авторитетныхъ указаній, разъясненій и свѣдѣній... Это относительно послѣднихъ отдѣловъ книги. А данныя изъ отеческаго и послѣ-отеческаго періодовъ? Какой глубокой интересъ и какое важное практическое значеніе могутъ имѣть они для желающаго ознакомиться съ свято-отеческими толкованіями!

Съ радости встрѣчая по всему этому разсматриваемую книгу и обращая на нее вниманіе любителей слова Божія, долгомъ поставляемъ отъ лица всѣхъ единомышленниковъ принести благодарность досточтимому издателю Н. И. Троицкому, съ пожеланіемъ скорѣйшаго выхода въ свѣтъ слѣдующихъ книгъ „Библейскои науки“. При этомъ одно небольшое замѣчаніе. Слѣдующія книги, имѣющія быть изданными г. Троицкимъ, несомнѣнно много выиграютъ въ глазахъ читателей, если въ нихъ отдѣлы и части будутъ обозначаться не одними только цифровыми знаками, а и заглавіями и къ книгамъ будетъ прилагаться оглавленіе.

Свидѣтельство Христа и единство христіанскаго міра.
Э. Навиля. Пер. съ франц. подъ ред. Н. И. Барсова.
Москва 1898 г.

Это „философско - богословское изслѣдованіе“ Э. Навиля состоитъ изъ двухъ частей. Первая (I—V гл.) трактуетъ о свидѣтельствѣ и авторитетѣ Христа, вторая (I—VI гл.) — о единствѣ христіанскаго міра. Въ концѣ сочиненія помѣщены еще два приложенія: о логической важности свидѣтельства и о „Жизни Іисуса“ Ренана.

Въ предисловіи (1—9 стр.) авторъ указываетъ на быстрые успѣхи матеріализма, атеизма и эволюціонизма, подрывающихъ устои религіи вообще, и потому призываетъ всѣ христіанскія церкви безъ различія исповѣданій соединиться противъ этихъ общихъ враговъ именно въ признаніи свидѣтельства Христова. Правда, это свидѣтельство сверхъестественно и основано главнымъ образомъ на авторитетѣ, но сверхъестественное есть лишь обнаруженіе иного, высшаго порядка, а не что-либо нелѣпое; а авторитетъ есть отличительная черта всего того, что имѣетъ для насъ характеръ принудительности; таковы показанія опыта, разума и свидѣтельства другихъ лицъ. Само собою разумѣется, что авторитетъ не подавляетъ свободы, но лишь вызываетъ въ насъ довѣріе къ авторитетному свидѣтельству. (Глава I, 10—32 стр.). Во второй главѣ (33—49) передается самое „содержаніе Христова свидѣтельства“. Богъ есть любовь; царство Божіе есть царство любви, святости и мира; жизнь во Христѣ имѣетъ цѣлью измѣнить направленіе человѣческой воли отъ эгоизма къ богоподобию. На помощь при этомъ человеку дается благодать Божія; завершеніе царства Божія на небѣ, но оно существуетъ и здѣсь, на землѣ. Такова сущность Христовой проповѣди. Въ „доказательство ея истинности“ (гл. III, 50—78) самъ Христосъ указывалъ на ея удивительное соотвѣтствіе съ запросами души человѣческой и на свои дѣла; а Апостолы и Церковь сверхъ того ссылаются на фактъ воскресенія Христова и на нравственную силу христіанства. Съ свидѣтельствомъ Христовымъ неразрывно связанъ Его „авторитетъ“ для насъ. (Гл. IV, 79—93). Чувствуя полное соотвѣтствіе словъ Христа нашимъ глубочайшимъ потребностямъ, мы добровольно вѣримъ всѣмъ Его словамъ; нашъ разумъ, сердце и воля въ одинъ голосъ готовы говорить

Ему: „Къ кому намъ итти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни!“ Вѣра Христова, послужившая основой для Церкви, проявляется и въ *философскомъ* сознаниі современнаго человѣчества (гл. V, 94 — 110). Спиритуализмъ напр. есть непосредственный интеллектуальный плодъ христіанскаго мышленія. Но и вообще философія и религія не несомѣстимы, хотя и не тождественны.

Но, несмотря на ясность ученія Христова, человѣчество раздѣлилось на нѣсколько враждебныхъ направленій. Есть католики, протестанты, есть Церковь восточная и другіе христіане. Авторъ справедливо скорбитъ объ этомъ раздѣленіи одинаго христіанскаго міра, особенно въ виду все развивающагося ихъ общаго врага — невѣрія. Вся вторая часть его сочиненія и посвящена этому важному вопросу о *единствѣ церквей*. Упомянувъ (гл. I, 111—127 стр.) объ указанномъ раздѣленіи христіанъ, онъ высказываетъ увѣренность, что идеаломъ всѣхъ лучшихъ христіанъ все таки остается единеніе церквей. Въ области вѣрованія (гл. II, 128—140) каждый католикъ, каждый протестантъ или англиканинъ прежде всего долженъ быть христіаниномъ вообще, ибо „подъ вѣроисповѣдными разностями существуетъ общее основаніе вѣры“. Въ области нравственности (гл. III, 141—154) это единство еще несомнѣннѣе. Что надо любить Бога, т.-е. творить Его волю, любить ближнихъ и самому стараться жить праведно — въ этомъ одинаково согласны всѣ исповѣданія. Наилучшимъ показателемъ „единства христіанъ въ области чувствованій“ (гл. IV, 155—179) является всѣми воспѣваемая молитва Господня. Она есть прекраснѣйшій выразитель одинаго сыновняго отношенія насъ къ Богу (Отче нашъ). Всѣ христіане желаютъ въ ней прежде всего славы Творца, и Его царства, царства свѣта, мира и радости; всѣ предаются Его святой волѣ и желаютъ наступленія еще здѣсь на землѣ Его царства; всѣ согласны ограничить свои земныя желанія однимъ насущнымъ хлѣбомъ; всѣ каются предъ Нимъ и всѣ согласны на взаимное прощеніе; наконецъ всѣ просятъ объ избавленіи отъ искушеній и зла. Словомъ, эта молитва обнаруживаетъ „славное единство общей вѣры и чувствъ“ (178). И есть уже „*признаки сблжженія*“ христіанскихъ церквей (гл. V, 180—227). Католики, напр., готовы различать въ Церкви душу и тѣло ея, т.-е. Церковь видимую или собственно католиковъ, и невидимую, къ которой они приобщаютъ всѣхъ правыхъ сердцемъ христіанъ. А протестанты уже перестаютъ называть папу антихристомъ. У всѣхъ же христіанъ вообще стало замѣчаться больше терпимости другъ къ другу и меньше индифферентизма въ области

религія. Еще болѣе должны сплотить христіанскій міръ „общехристіанскіе предметы дѣятельности“ (гл. VI, 228—278). Въ наше время особенно назрѣли вопросы о борьбѣ съ пьянствомъ и рабствомъ и вопросы о покоѣ воскреснаго дня, такъ называемый соціальный вопросъ и вопросъ о милитаризмѣ. Въ заключеніе авторъ дѣлаетъ, „практическіе выводы“ (279—311) изъ своей рѣчи о соединеніи церквей. Здѣсь онъ указываетъ 5 правилъ, которыхъ надо держаться желающимъ подготовить это соединеніе церквей: 1) Надо обладать точными свѣдѣніями о вѣроученіяхъ церквей. 2) Не надо смѣшивать духа времени съ направлениемъ того или другого вѣроисповѣданія. 3) Надо судить другъ о другѣ въ духѣ любви и справедливости. 4) Надо быть чрезвычайно осторожными въ прозелитизмъ и 5) надо уважать искреннихъ прозелитовъ. Этимъ и заканчивается собственно изслѣдованіе. Къ нему присоединены два приложенія. Первое имѣетъ впрочемъ прямое отношеніе къ изслѣдованію. Оно доказываетъ „логическую важность свидѣтельства“ (312—334), которое помимо громаднаго значенія въ исторіи и географіи, играетъ существенную роль въ образованіи даже истинъ чисто раціональныхъ; ибо вся принудительность послѣднихъ для отдѣльнаго лица покоится на вѣрѣ этого лица въ солидарность его воспріятій съ воспріятіями другихъ людей. Второе приложеніе стоитъ особнякомъ. Оно посвящено изслѣдованію о „Жизни Іисуса“ Ренана (335—386). Путемъ тонкаго анализа этого сочиненія и сопоставленія его съ другими трактатами Ренана, Навиля, по нашему мнѣнію, неопровержимо доказалъ, что Ренанъ лишь обольщаетъ читателей, говоря возвышеннымъ тономъ о Богѣ, Христѣ и религіи. Въ дѣйствительности же онъ атеистъ (ибо Богъ по Ренану — это бездна, категорія идеала) и вовсе не христіанинъ (ибо Христосъ — по Ренану обоготворенный людьми мечтатель и продуктъ невысокой восточной культуры). Онъ совершенно исказилъ личность Спасителя, и книга его безусловно дурна и опасна. Выводы совершенно вѣрные и сходные съ выводами другого мыслителя — Каро.

И по нашему бѣглому изложенію можно судить о глубокомъ интересѣ книги Навиля. Объединеніе всѣхъ христіанъ? каковы для этого средства? есть ли хоть какіе-либо признаки его въ настоящее время? въ чемъ суть Христовой проповѣди? — вопросы все важныя и глубоко-интересныя. Но не всѣ они надлежащимъ образомъ у автора обслѣдованы. Ученіе Христа изложено хорошо, Его авторитетъ, значеніе въ исторіи, жизни и даже въ современномъ философскомъ развитіи указаны и

доказаны съ очевидной убѣдительностью. Анализъ молитвы Господней превосходитъ. Не то по вопросу о соединеніи христіанъ. Авторъ — протестантъ съ симпатіями къ католицизму — совершенно опустилъ изъ виду, что истинное единеніе должно быть основано не на согласіи каждаго исповѣданія откинуть отъ себя что-либо второстепенное, а на согласіи всѣхъ въ одномъ положительно-установленномъ типѣ церковнаго вѣро и-право-ученія. Онъ, видимо, не придаетъ большой важности движенію старокатоликовъ; а вѣдь по крайней мѣрѣ принципиально заявленное ими стремленіе къ соединенію церкви на основѣ вѣроученія Церкви нераздѣленной — только и можетъ быть дѣйствительно указано какъ единственно правильный путь къ разрѣшенію этого вопроса. Оттого вся глава о „признакахъ сближенія“ не отличается ни полнотой содержанія, ни глубиной мыслей. Для автора восточной Церкви какъ будто вовсе не существуетъ. Главу объ „общехристіанскихъ предметахъ дѣятельности“ слѣдовало бы дополнить вопросомъ о назрѣвшей борьбѣ съ невѣріемъ, которое является гораздо болѣе опаснымъ, чѣмъ напр. нарушеніе покоя воскреснаго дня.

Не можемъ не обратить вниманія редакціи и издателей настоящей книги на недочеты въ переводѣ и корректурахъ. Попадаются, напр., такія выраженія: „Мнѣ нужно доказательство, пропорціональныхъ необычайности разсказа“ (26 стр.); „въ довѣрїи, чрезъ которое одно устанавливается солидарность умовъ“ (32); „патеръ Гратри настолько чувствовалъ свое единство согласія съ американскимъ пасторомъ“ (224). Есть очевидные пропуски (306—нѣтъ примѣч.—371, 14 стр. снизу); есть ошибки, искажающія смыслъ: призракъ вм. признакъ (116), безъ вм. изъ (147), парифрафъ вм., кажется, перифразъ (177). Простыхъ корректурныхъ ошибокъ мы насчитали болѣе 100, далеко не докончивъ подсчетъ во всей книгѣ.

Новая школа. Изданіе К. П. Побѣдоносцева. Москва 1898 г.

Настоящее изданіе К. П. Побѣдоносцева есть собственно переводъ французскаго сочиненія Демолена: „Отъ чего зависить превосходство англо-саксонскаго племени“, и нѣкоторыхъ другихъ статей того же автора, посвященныхъ школьному вопросу.

Послѣ небольшого предисловія издателя книга начинается критикой французскихъ и германскихъ школьныхъ порядковъ (1 и 2 главы). Главный недостатокъ тѣхъ и другихъ порядковъ авторъ видитъ въ ихъ крайней односторонности, состоящей въ ихъ исключительныхъ заботахъ объ умственномъ развитіи питомцевъ школы, въ полной оторванности отъ дѣйствительной жизни, ея нуждъ и потребностей. Вторая половина книги посвящена подробному изображенію англійской системы воспитанія, представительницами которой авторъ выставляетъ аббатгольмскую школу д-ра Редди и основанную по ея образцу школу м-ра Бодни. Это собственно и есть та „новая школа“, которая служитъ главнымъ предметомъ содержанія книги. Поставивши основною задачею воспитанія „гармоническое развитіе всѣхъ человѣческихъ способностей“ воспитанниковъ, основатели „новой школы“ прежде всего позаботились о томъ, чтобы въ ней ученье шло неразрывно съ воспитаніемъ. Два отдѣльныхъ типа старой школы — учитель и надзиратель слиты здѣсь въ одномъ лицѣ, которое всегда находится при ученикахъ и не только преподаетъ имъ разныя знанія, а больше того занято ихъ нравственно-практическимъ воспитаніемъ. Д-ръ Редди и м-ръ Бодни придали всему строю жизни своей новой школы чисто-семейный характеръ, который долженъ сближать ихъ воспитанниковъ съ дѣйствительною жизнію и способствовать развитію въ дѣтяхъ искренности, довѣрія, стойкости и выдержанности ихъ характера; не забыто при этомъ и физическое и эстетическое развитіе воспитанниковъ путемъ разнаго рода физическихъ упражненій, прогулокъ, занятій искусствомъ и т. п. Что же касается собственно самаго ученія, то особенность его состоитъ не въ новыхъ какихъ-либо предметахъ ученія, а въ новой постановкѣ этого ученія, такъ сказать, практически жизненной. Изъ „новой школы“ не изгнаны напр. классическіе языки, но изученіе ихъ состоитъ не въ сухомъ и механическомъ изученіи формъ языка — его грамматики, а въ практически-живомъ усвоеніи ихъ содержанія путемъ чтенія авторовъ и разговора. Географія изъ сухого перечня рѣкъ и городовъ превращена въ живое и доступное дѣтямъ изображеніе наличной физической среды и ея вліянія на формы труда и жизни людей, равно какъ и исторія имѣетъ цѣлю уяснить дѣтямъ условія общественной жизни и т. д.

Такова „новая школа“, живо и мѣтко изображенная въ разсматриваемой книгѣ; въ своемъ небольшомъ предисловіи къ ней издатель дѣлаетъ относительно ея такое замѣчаніе: „Предполагаемая авторомъ конструкція школьнаго дѣла, по об-

разпу англійскихъ коллегій, безъ сомнѣнія, не можетъ служить образцомъ универсальнымъ для всякаго общества и, конечно, для примѣненія этой формы всего менѣе условій представляетъ Россія. Но критическіе взгляды автора на французскую систему обученія и на приемы новой школьной педагогики заслуживаютъ полнаго вниманія, въ особенности со стороны официальныхъ педагоговъ и ревнителей народнаго просвѣщенія въ Россіи. Трудно не согласиться съ авторомъ, когда онъ обличаетъ нашу школьную политику въ томъ, что она менѣе всего имѣетъ въ виду потребности дѣтской души и природы, организуя школу преимущественно съ отвлеченной точки зрѣнія учителей, профессоровъ и начальства, когда онъ указываетъ на нравственное безсиліе учителя и наставника, относящагося механически лишь къ массѣ учениковъ, въ механическомъ спрашиваніи уроковъ. Изъ опыта страны, лучше нашего поставившей дѣло воспитанія, авторъ извлекаетъ старыя истины, которыя мы забыли, именно, что всякое ученіе бесплодно и мертво, если оно не есть вмѣстѣ съ тѣмъ и воспитаніе ума, съ возбужденіемъ живого интереса къ предмету труда и воспитаніе воли къ труду добросовѣстному, наконецъ, что знаніе нераздѣльно съ умѣньемъ и что знаніе только тогда прочно и дѣйствительно, когда оно на умѣньи зиждется и возбуждается умѣньемъ“.

Въ этихъ словахъ предисловія, кратко формулированнаго въ эпиграфѣ книги: „mutato nomine, de te fabula narratur“, мѣтко указано то значеніе, какое можетъ и должна имѣть изданная книга для современнаго русскаго общества въ „школьномъ вопросѣ“.

Дѣло въ томъ, что этотъ насущный вопросъ духовной жизни народа и у насъ, подъ вліяніемъ западныхъ образцовъ, страдаетъ тѣмъ же кореннымъ недостаткомъ, какъ и во Франціи и въ Германіи: и у насъ образованіе, какъ дѣло школы, нерѣдко понимается крайне односторонне — только въ смыслѣ формальнаго развитія и обогащенія знаніями дѣтскаго разума, или точнѣе разсудка, безъ мысли о развитіи сердца и воли, или, по крайней мѣрѣ, съ явнымъ и рѣзкимъ предпочтеніемъ перваго предъ послѣднимъ; безъ сомнѣнія, еще существеннѣе этого недостатка тотъ, что наши западничаствующие радѣтели народа источникомъ „просвѣщенія“ его признаютъ не Христа Бога нашего — этотъ *Свѣтъ, просвѣщающій всякаго человека, ярядущаго въ міръ*, а омраченный страстями образъ Его въ себѣ самихъ. Нѣтъ нужды распространяться о томъ, гдѣ, въ чемъ и какъ выражается эта кривизна и односторонность

нашего народнаго просвѣщенія, — достаточно отмѣтить, что самъ народъ давно уже почувялъ неправость этого пути и подѣ руководствомъ такихъ глѣбоко-просвѣщенныхъ, истинно православныхъ представителей своихъ, какъ К. П. Побѣдоносцевъ съ своими сподвижниками, возвращается на истинную дорогу, завѣщанную отцами. По этимъ дѣдовскимъ завѣтамъ, школа должна не разсудочное только знаніе дать своимъ питомцамъ, а просвѣтитъ ихъ *умы и сердца* свѣтомъ Христо-вымъ — воспитать ихъ подѣ покровомъ св. матери нашей — православной Церкви. Еще такъ недавно возстановленная и успѣвшая уже густою сѣтью раскинуться по лицу всей земли русской церковно-приходская школа — вотъ та „новая школа“ у насъ, образецъ которой, конечно *sui generis*, представленъ намъ въ изданіи К. П. Побѣдоносцева.

Правда, въ изданной К. П. книгѣ Деполена религіозно-нравственный элементъ „новой школы“ не выдвинуть на первый планъ и не очерченъ такими выпуклыми чертами, какъ бы это могло выйти у насъ — въ нашей православной Россіи; но это конечно объясняется самыми вѣроисповѣдными разностями нашего православія и англиканства, которое, при всемъ своемъ стремленіи къ угодобленію съ православіемъ, больше имѣетъ въ себѣ протестантски-раціоналистическаго характера, чѣмъ духа „церковности“. Тѣмъ не менѣе внимательный читатель не можетъ не замѣтить, что и въ англійской „новой школѣ“ религіозный элементъ проникаетъ собою строй ея жизни: въ ней день обыкновенно и начинается и кончается въ моленной; вблизи школы нѣсколько церквей, и дѣтямъ предоставлено право свободнаго посѣщенія ихъ вѣроисповѣд-ныхъ собраній; имъ всѣмъ одинаково внушается, что „религія занимаетъ въ жизни главное мѣсто, и вся жизнь должна быть ею насыщена; это не часть жизни, а органическое и гармоническое цѣлое, которое должно проникать всего человѣка“ (стр. 50—51).

Съ другой стороны, нельзя оставлять безъ вниманія и того, что книга издана именно К. П. Побѣдоносцевымъ, съ именемъ котораго у насъ связано дѣло церковно-приходскихъ школъ. Еще два года тому назадъ имъ изданъ былъ „Московский Сборникъ“ — книга, которую на Западѣ прямо называли „катилизисомъ русскаго самосознанія“. А въ ней во многихъ мѣстахъ ясно и опредѣленно высказывалось такое именно воззрѣніе на „народное просвѣщеніе“, въ такомъ именно православно-церковномъ духѣ рѣшался такъ наболѣвшій и у насъ „школьный вопросъ“. „Школа“, читаемъ мы въ одномъ

мѣстѣ этой книги, „учить читать, писать и считать; но, въ нераздѣльной связи съ этимъ, учить знать Бога и любить Его и бояться, любить отечество и почитать родителей“ (стр. 70). Еще лучше и убѣдительнѣе выяснены эти религіозныя начала *воспитанія* въ слѣдующихъ словахъ: „Убѣдимся въ томъ, что улучшенія общественной нравственности можно достигнуть не повтореніемъ правилъ и наставленій и еще менѣе того одною заботою о распространеніи умственнаго образованія, а ежедневнымъ упражненіемъ высшихъ ощущеній духа и борьбою съ низшими ощущеніями“ (стр. 85—86). Само собою разумѣется, что эти упражненія и эта борьба возможны только на твердой почвѣ церковной вѣры; почвы этой нѣтъ въ англиканствѣ, оттого конечно такъ, можно сказать, и обезличенъ въ англійской „новой школѣ“ религіозный элементъ. А годъ тому назадъ К. П. издана была другая книга: „Исторія дѣтской души. Повѣсть не для дѣтей“. Въ этой книгѣ въ конкретной, живой формѣ высказаны были тѣ же воззрѣнія, что и въ „Московскомъ сборникѣ“ и отчасти въ „Новой школѣ“, именно, что безъ вѣры и церкви дѣтскую душу ждетъ безвозвратная гибель. Въ виду всего этого „Новую школу“ вполнѣ справедливо считать естественнымъ дополненіемъ и развитіемъ сказаннаго въ прежнихъ книжкахъ.

Важное значеніе изданной К. П. Побѣдоносцевымъ книги въ данномъ отношеніи заключается въ томъ, что изображенный въ ней типъ „новой школы“ взятъ изъ жизни того именно Запада, предъ которымъ такъ преклоняются наши интеллигенты. Еще важнѣе, можетъ-быть, то, что школа, изображенная въ книгѣ Демолена, — не низшая, народная, какова наша церковно-приходская, а средняя, соответствующая потребностямъ образованнаго общества. Это-то именно общество у насъ и нуждается въ оцерковленіи, такъ сказать, его школы.

Таковы резоны, во имя которыхъ разсматриваемая нами книга должна быть признана имѣющею важное значеніе не только съ чисто-педагогической точки зрѣнія, а и въ религіозно-церковномъ отношеніи. Что она заслуживаетъ полнаго вниманія официальныхъ педагоговъ, это выше всякаго сомнѣнія, но мы думаемъ, что появленіе „Новой школы“ не можетъ не привѣтствовать благодарными и радостными чувствами и каждый православный читатель, который дорезитъ интересами *вѣры*, какъ краеугольнаго камня жизни, и чтитъ Церковь, какъ мать свою, и съ этой точки зрѣнія смотритъ на самое „просвѣщеніе народное“.

Въ этой сравнительно небольшой (120 стр.) книжкѣ сказано такъ много здравыхъ, пронипательныхъ сужденій по самымъ насущнымъ вопросамъ школьнаго типа, что надъ ней дѣйствительно нельзя не задуматься ревнителямъ духовнаго просвѣщенія въ духѣ православной вѣры и Церкви. Книга, къ слову сказать, издана съ рѣдкимъ у насъ изяществомъ и совершенствомъ типографскаго искусства; цѣна ея — 50 коп.



НОВЫЯ КНИГИ.

Губеръ, профессоръ Мюнхенскаго университета. *Иезуиты*. Ихъ исторія, ученіе, организація и практическіе приемы въ политической и религиозной дѣятельности. Переводъ съ 6-го изданія В. И. Писаревой. Изд. Павленкова. 1899. Цѣна 1 р.

І. А. Фрей. *Земля, гдѣ жилъ Иисусъ Христосъ, и сосѣднія съ нею земли*. Путевыя впечатлѣнія изъ поѣздки по Египту, Палестинѣ, Сиріи, Малой Азіи, Греціи и Италіи. 556 стран. и 200 политипажей. Рига 1899. Цѣна въ переплетѣ 1 руб. 50 коп.; перес. за 2 фун.

Прот. Тар. Серединскій. *Папа римскій и соборъ оселенскій*. Рига 1899 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пер. 1 р. 50 к.

— *Обозрѣніе религій, существовавшихъ и существующихъ въ родѣ человѣческомъ*. Рига 1899 г. Цѣна 2 р., съ пер. 2 р. 30 к.

Фарраръ. *Христіанская отвѣтственность*. Бесѣды о нравственности. Перев. съ англійскаго Ф. С. Комарскаго. С.-Пб. 1899. Стр. 529. Цѣна 1 р. 50 к.

А. Яхонтовъ. *Житія святыхъ, какъ образовательно-воспитательное средство, и ихъ значеніе для русской школы съ древнихъ временъ*. Симбирскъ 1898 г. Цѣна 1 р. 50 к.

А. И. Миловидовъ. *Заслуги древняго Виленскаго Братства для западно-русской церкви и народности*. Вильна 1899 г. Стр. 1—22.

Жизнеописаніе Архимандрита Пиматія (Малышева), бывшаго настоятеля Троице-Сергіевой пустыни. Съ портретомъ. С.-Пб. 1899. Цѣна 1 р.

П. Оболенскій, преподав. Воронежской дух. сем. *Критическій разборъ троисповіданія русскихъ сектантовъ-раціоналистовъ: дубоборцевъ, молчанъ и итундистовъ*. Воронежъ 1898. 470 стр. Цѣна 2 р. 70 к. безъ пересылки.

Г. Друммондъ. *Естественный законъ въ духовномъ мірѣ*. (Апологетическій опытъ на основѣ естествознанія). Переводъ съ англ., изд. С. Долгова. Москва 1898. 321 стр. Цѣна 2 р.

Н—й. Николай Иванович Ильминский. Очеркъ его жизни и дѣятельности. Изданіе журн. „Народное Образование“. С.-Пб. 1898 г.

М. Сперанскій. Памятники древней письменности и искусства. СХХХІХ. Изъ исторіи отреченныхъ книгъ. I. Гаданія по Псалтири. С.-Пб. 1899 г. 273 стр.

Ю. Булаковскій. Смерть и безсмертіе въ представленіяхъ древнихъ грековъ. Кіевъ 1899 г. 136 стр. Цѣна 1 р.

Д. Григорьевъ. Христіанскіе вопросы жизни. С.-Пб. 1899 г. 48 стран.

Свящ. А. Синайскій. Отношенія древне-русской церкви и общества къ латинскому Западу. С.-Пб. 1899 г. 168 стр.

Фр. Энгельсъ. Происхожденіе семьи, общества и государства. Переводъ съ 6 нѣмецк. изд. подъ редакцію М. Юлшина. С.-Пб. 1899 г. Цѣна 50 к.

Свящ. І. Недзвѣльницкій. Штундизмъ: причины появленія и разборъ ученія его. Изданіе 2-е. С.-Пб. 1899 г. 246 стран. Цѣна 1 руб.

ВОЗЗВАНІЕ.

БЛАГОЧЕСТИВЫЕ ХРИСТИАНЕ!

Обращаемся къ вамъ съ покорнѣйшею просьбою пособить намъ въ вашей великой и неотложной нуждѣ. Дѣло въ слѣдующемъ: ми имѣемъ деревянный храмъ и каменный, кои, отъ всеразрушающаго времени, оба разваливаются. Каменный былъ костеломъ (устроеннымъ съ цѣлю совращенія православныхъ въ католицизмъ), въ 1863 году, во время польскаго матажа, былъ отданъ намъ для устройства въ немъ православнаго храма. Въ то время дѣйствительно



были сдѣланы попытки приспособить его къ отправленію православнаго богослуженія: сдѣлали въ немъ престолъ, на стѣнахъ водрузили шесть иконъ и освятили его въ честь св. Кирилла и Меѳодія, первоучителей словенскихъ.

Въ настоящее время, какъ каменный храмъ, такъ и деревянный пришла въ такую ветхость, что стало невозможно совершать въ нихъ божественныя службы. Крыша каменнаго храма, деревянная, прогнила, вслѣдствіе чего дождь и непогода всегда отягиваются какъ на стѣнахъ храма, такъ и на всемъ томъ, что внутри его. На крышѣ растутъ трехсаженной высоты деревья, у креста помѣщается гнѣздо съ аистомъ (какъ это видно изъ рисунка). Пособите же

намъ Христа ради! Намъ не къ кому обратиться за помощью у себя, въ своей мѣстности, ибо вся она заполнена людьми другихъ вѣроисповѣданій: (евреями, католиками, отчасти лютеранами и не твердыми въ православіи (бывшими уніатами); приходъ же нашъ весьма бѣденъ: живя многими семьями на каждомъ изъ надѣловъ, полученныхъ отъ помѣщиковъ еще въ 1861 году, — на землѣ плохого качества (извѣстныя Пинскія болота), не имѣя ровно никакихъ заработковъ, прихожане-землепашцы едва пропитываются.

Все наше вниманіе, должно быть, конечно, обращено на каменный храмъ, который мы желаемъ исправить, и, какъ малоимѣстительный увеличить, чтобы не быть безъ богослуженія неопредѣленное число лѣтъ, о благолѣпіи же храма мы не думаемъ и мечтать, по и сей насущной потребности своей мы не въ силахъ удовлетворить безъ вашей помощи. Чтобы предупредить обвалъ крыши, ее свали; къ ремонту, по благословенію преосвященнѣйшаго нашего владыки Симеона, приступлено, но продолжать его нѣтъ средствъ. Помогите же намъ ради Господа Бога, рекшаго: рука дающая да не оскудѣетъ.

Пожертванія можно адресовать: Минской губ., Пинскаго уѣзда, почт. отд. Погость Загородскій; а для тяжелыхъ вещей: Полѣвской ж. д. ст. Парохонскъ. Священникъ Лука Тычино.

ВОЗЗВАНІЕ.

Достопочтеннѣйшіе христіане благодѣтели!

Миръ Вамъ и спасеніе отъ Господа!

Храмъ нашъ въ селѣ Никольскомъ, что въ Волнинѣ, Царевна тоже, Угличскаго уѣзда, построенный въ 1816 году во имя Святителя Николая Мирликійскаго Чудотворца, весьма тѣсенъ и ветхъ, особенно змній придѣлъ его во имя пренос. Сергія Радонежскаго, вѣстность котораго мѣсте 12 квадр. аршинъ. Помѣститься могутъ въ храмъ не болѣе 100 человекъ и то съ большой тѣснотой, остальные же богомольцы принуждены бывать стоять во время богослуженій внѣ храма на открытомъ воздухѣ. Колокольня очень ветха, такъ что отъ благолѣсія въ такой колоколъ какъ нашъ (68 пуда), она качается и грозитъ паденіемъ. Всѣ эти неудобства и опасности принудили насъ — причтъ и прихожанъ приняться за расширеніе нашего змняго храма и перестройку колокольни. Но такъ какъ приходъ нашъ малочисленный (300 д. муж. п.) и притомъ прихожане люди бѣдные, то мы своими средствами это благое и нужное дѣло совершить не въ состояніи.

Посему, боголюбивые христіане, любящіе благолѣвіе дому Божіа, смиреннѣйше просимъ Васъ, не откажитесь быть нашими благодѣтелями, помогите намъ отъ своихъ щедротъ, что можете и что Господь положитъ Вамъ на сердце, на нужды нашего храма, за то Господь усугубитъ плоды Вашихъ трудовъ и предпріятій, св. Церковь будетъ молиться о создателяхъ св. храма.

Пожертванія деньгами или вещами, благовольте высылать: Ярославской губ., Угличскаго уѣзда, на станцію Заозерье, церковному старостѣ Сергію Иванову Сѣдову.

Священникъ села Никольскаго въ Волнинѣ
Лавръ Преображенскій.

**ПОЛНОЕ СОБРАНІЕ
СОЧИНЕНІЙ
АРХІЕПИСКОПА ХЕРСОНСКАГО И ОДЕССКАГО ДИМИТРІЯ.**

Томъ I—V—слова и бесѣды, томъ VI—непроевѣдническія творенія святителя и VII—его біографія.

Цѣна: 2-го тома (298 стр.), 3 го т. (312 стр.) и 4-го т. (320 стр.)—по 1 руб.; томовъ: 1-го (200 + LV стр.) и 5-го (385 стр.)—по 1 р. 20 коп. съ пересылкою. Цѣна 7-го тома (476 стр.)—2 р. 50 к.; 6-й томъ выйдетъ въ непродолжительномъ времени.

Обращаться: Москва, Пименовская, Щемиловскій пер., д. № 4, къ С. П. Никитскому.

НОВЫЯ КНИГИ.

1) **НАДЪ ЕВАНГЕЛИЕМЪ.** *Е. М.* (Епископа Михаила). Изд. 2-е, значительно исправленное и дополненное. Симферополь, 1898 г. Ц. 40 к.

2) **ВОСКРЕСНАЯ НОЧЬ.** *Е. М.* (Епископа Михаила). Симферополь, 1898 г. Ц. 25 к.

3) **СВ. ЮАННЪ ЗЛАТОУСТЬ,** какъ пастырь и нравственная личность. А. Л.—въ Симферополь, 1898 г. Ц. 40 к.

Съ требованіями обращаться въ редакцію „Таврическихъ епархіальныхъ вѣдомостей“. Тамъ же продается (отпечатанная въ ограниченномъ количествѣ экз.) брошюра: „Послѣдніе дни жизни, кончина и погребеніе преосв. Михаила, епископа Таврическаго и Симферопольскаго“. Ц. 25 к.

НОВАЯ КНИГА

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ КЪ СВ. ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЮ.
Изданіе С. Войта и А. Соловьева. Москва. 1899 г. Ц. 20 к.

Годъ I.— Книга 4.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЪ



1899.

МОСКВА

осталось бы на мѣстѣ теперешней вѣры во Христа, если бы Онъ не воскресъ! I. Христось преподалъ людямъ ученіе нравственное, ученіе о Своемъ лицѣ и объ отношеніи Бога къ человѣческому роду; всѣ эти стороны ученія неразрывно связаны между собой, потому что связаны съ лицомъ I. Христа. Нравственное ученіе связывается съ обѣщаніями и угроженіями, а посредствомъ этого съ ученіемъ о Томъ, Кто училъ съ такою властію и обѣщаль и угрожалъ такъ самовластно, какъ прилично только Богу. Чт'о же осталось бы отъ Его ученія, если бы Онъ не воскресъ? и особенно послѣ Его *обѣщаній* воскреснуть? Самъ Онъ представился бы не болѣе какъ мечтателемъ, какимъ нерѣдко и выставляютъ его западные рационалисты. Его угрозы и обѣщанія, а равно и прощеніе грѣховъ людямъ лишены были бы всякаго довѣрія въ глазахъ людей! Личность Его, теперь столь привлекательная для людей, тогда поблекла бы и, какъ личность, хотя и милосердая, но безъ власти Божественной, потеряла бы свою притягательную силу. А нравственные правила Его ученія хотя и не потеряли бы своего содержанія, но самыя высшія изъ нихъ показали бы только полетомъ человѣческой мысли до крайнихъ предѣловъ воображенія! II, какъ ученіе человѣка смертнаго, всякій смертный могъ бы это ученіе измѣрять своей собственной мѣркой; но при этомъ оно рѣдкому человѣку не показалось бы непригоднымъ для дѣйствительности, не соображеннымъ съ силами человѣческой природы, а слѣдовательно и необязательнымъ, хотя бы и прекраснымъ. И все это потому, что не было бы непосредственно понимаемаго всѣми доказательства Божества Христова: первое, что представляется нашему уму при мысли о Богѣ, это Его *безсмертіе*. Доказать же это свойство иначе нельзя, какъ пройдя невредимо сквозь тѣ же врата смерти, какими проходятъ безвозвратно всѣ смертные. Посему-то и Самъ I. Христось, когда Іудеи требовали отъ Него

сполнить доказательнаго для нихъ знаменія, обѣщаль дать имъ такое *въ Своемъ воскресеніи*, называя его то возстановленіемъ разрушеннаго ими храма, — тѣла Его (Іоан. II, 18—22), то знаменіемъ Іоны пророка (Мѣ: XII, 38—40). Вотъ, почему съ воскресеніемъ Христа все дѣло принимаетъ совсѣмъ иной видъ: Его ученіе становится для всѣхъ людей обязательно, какъ законъ Бога, и не вѣрующій во Христа Бога Спасителя подлежитъ уже осужденію (Мр. XVI, 6). Таково, въ главныхъ чертахъ, значеніе воскресенія Христова для вѣры.

Не удивительно поэтому, что съ первымъ извѣстіемъ о томъ, что І. Христосъ воскресъ, возникъ вопросъ о томъ, дѣйствительно ли воскресеніе Его есть совершившееся во-внѣ (объективно) сверхъестественное событіе, или здѣсь произошло какое-либо событіе естественное, но принятое людьми почему-либо за воскресеніе? Невѣрующіе и враги Христовы и старались, и стараются подыскать такое естественное происшествіе, которымъ можно было бы вполне замѣнить чудесный фактъ воскресенія Христова. Однако строгій разборъ всѣхъ обстоятельствъ событія, извѣстнаго подъ именемъ воскресенія Христова, доказываетъ неопровержимо совсѣмъ противоположное, именно то, что Христосъ во-истину воскресъ!

Здѣсь мы предлагаемъ краткое обзорѣніе и разборъ тѣхъ догадокъ и клеветы, которыми невѣрующіе и враги Христа Бога пытались замѣнить чудо воскресенія Христова.

I.

Первыми заговорили противъ воскресенія І. Христа Его убійцы — старѣйшины и первосвященники іудейскіе. Ихъ клевета извѣстна намъ изъ Евангелія отъ Матѳея (гл. 28-й ст. 11—15) и высказана открыто она никогда не была, а распространялась исподтишка, втихо-

молку, стороною, скрытно. Вотъ какъ говоритъ Евангеліе: „нѣкоторые изъ стражи (охранявшей гробъ Христовъ), вошедши въ городъ, объявили первосвященникамъ о всемъ бывшемъ. И сіи, собравшись со старѣйшинами и сдѣлавши совѣщаніе, довольно денегъ дали воинамъ и сказали: скажите, что ученики Его (Христа), пришедши ночью, украли Его, когда мы спали; и если слухъ объ этомъ дойдетъ до правителя, мы убѣдимъ его и васъ отъ неприятности избавимъ. Они, взявши деньги, поступили, какъ научены были. И пронеслось слово сіе между іудеями до сего дня“. Эта, нескладная іудейская выдумка *изобрѣтена еще до воскресенія Христова*: когда тѣло Іисусово еще лежало во гробѣ, уже тогда іудеямъ мерещилось, что „ученики украдутъ тѣло и скажутъ, будто Учитель воскресъ изъ мертвыхъ“. Изъ-за этого-то ожиданія они и хлопотали о приставленіи стражи ко гробу, и теперь по совершившемся воскресеніи Христа, эта же мысль одна и цѣрила въ ихъ умѣ. Несообразностей тутъ столько, что не знаешь съ которой начать. И въ самомъ дѣлѣ: римскіе, самые строгіе въ мірѣ, воины настражѣ спятъ. Спятъ, и однакоже знаютъ, кто украсть тѣло. Іудеи хлопотали о приставленіи стражи ко гробу, чтобы не допустить именно кражи тѣла, и все-таки кражу стражи проспали; надобно бы ожидать, что эту стражу они-то и предадутъ суду и настоятъ на поголовной ея казни; и вдругъ оказывается, что ихъ успокоиваютъ, даютъ имъ денегъ, чтобы они сознавались въ своей оплошности, когда это и безъ того было бы явно! Обѣщаютъ даже игемона уговорить, чтобы онъ не разслѣдывалъ этого дѣла! Не удивительно ли это все? Откуда взялась у іудея такая матерински-нѣжная заботливость о ненавистныхъ римскихъ воинахъ, которые притомъ допустили здѣсь совершиться именно тому, чего особенно боялись іудеи? Несообразность еще и въ томъ, что крадутъ тѣло будто бы тѣ, которые Христа живого,

въ саду Геосиманскомъ, оставили въ распоряженіе Его враговъ и теперь *страха ради іудейска* сидятъ вмѣстѣ за запертыми дверями! Да и крадутъ съ невообразимой дерзостью, просто издѣваясь надъ стражей: въ ея присутствіи отваливаютъ камень отъ гроба, развертываютъ приставшее къ тѣлу полатно и уносятъ уже обнаженное; съ непонятною цѣлью, тѣло! Выдумка о кражѣ тѣла учениками до того нелѣпа, что, даже и допустивъ ея возможность, нельзя закрыть истины. Въ дѣйствительности выдумка эта и бесполезна: когда апостолы уже смѣло и открыто проповѣдывали въ Іерусалимѣ о воскресеніи І. Христа, то почему синедрионъ іудейскій не уличилъ ихъ въ кражѣ тѣла Христова и даже ни однимъ словомъ не намекнулъ на это? Тогда проповѣдь апостоловъ стала бы невозможною сама по себѣ! А синедрионъ, между тѣмъ, вмѣсто улики только строго-на-строго *запрещаетъ* апостоламъ проповѣдывать объ Исусѣ (Дѣян. IV, 18—21; V, 28—40), тогда какъ ему стоило только всенародно объявить о кражѣ тѣла, и Исусово имя лишено было бы довѣрія! Это показываетъ, что у синедриона не достало для этого дерзости или, вѣрнѣе, явилось опасеніе (вполнѣ основательное!), какъ бы этой клеветой не сдѣлать еще болѣе очевидною для всѣхъ истину воскресенія, а тогда замерла бы и слабая молва о кражѣ тѣла, потому что доказать кражу нельзя было ничѣмъ, а воскресеніе стало бы юридически доказаннымъ фактомъ.

Но нельзя ли допустить, что тѣло скрыто или уничтожено самими врагами Христа, чтобы молву о воскресеніи сдѣлать невозможной? — Нельзя! Тогда незачѣмъ было и стражу приставлять; а тѣло уничтожить было бы цѣлесообразнѣе *публично*, а не тайно; а еще проще было бы *сохранять на виду* у всѣхъ это тѣло, чтобы о воскресеніи Его не могло быть и рѣчи! Врагамъ Христа важно было именно *имѣть у себя на виду* мертвое тѣло Его, какъ опроверженіе Его предска-

заній о воскресеніи. Что это понимали іудеи, ясно изъ ихъ *заботъ объ охранѣ тѣла* во гробѣ! Все это показываетъ, что тѣла Христова не было въ рукахъ враговъ Его! Впрочемъ надобно имѣть въ виду то, что увѣряетъ въ воскресеніи Христа, — не то одно, что тѣло Его исчезло изъ гроба, а другія обстоятельства, о которыхъ рѣчь впереди и о которыхъ іудеи не могли сначала и подумать, тѣмъ болѣе, что ихъ угнетала одна мысль: „какъ бы скрыть Іисусово воскресеніе отъ народа“. Именно „скрыть“, потому что все ихъ поведеніе показываетъ, что они и сами вѣрили въ Его воскресеніе, но не могли сознаться предъ народомъ въ своей неправдѣ, и къ тому же неправдѣ противъ Мессіи! *Возлюбиша бо паче славу человѣческую, неже славу Божію* (Іоан. XII, 43).

Итакъ, думаемъ, первый выводъ можно выразить въ такомъ видѣ: *тѣло Іисуса Христа изъ гроба исчезло: но Оно ни учениками Его не украдено, ни врагами не уничтожено!*

Несмотря, однако, на это, предположеніе о кражѣ тѣла учениками было повторено однимъ изъ носившихъ имя христіанина ¹⁾ назадъ тому около 150 лѣтъ; а другой сторонникъ этого мнѣнія ²⁾ разъяснилъ побужденія къ кражѣ и начало вѣры въ воскресеніе такимъ образомъ: „ученики Христа, лишившись своего Учителя, на котораго они возлагали большія надежды, очутились въ неловкомъ положеніи и, чтобы выйти изъ него, распускали слухъ, будто І. Христосъ воскресъ“. То-есть, говоря проще: апостолы, проповѣдуя воскресеніе Христово, только выпутывали себя изъ затруднительнаго положенія, — это во-первыхъ; во-вторыхъ они, будто бы, сами вовсе не вѣровали въ воскресеніе Христа! Чтобы убѣдиться въ несостоятельности этихъ подозрѣній, доста-

1) Реймарусомъ.

2) Лессингъ.

точно вспомнить, что *апостолы вѣс почти (кроме Іоанна Богослова) страдали за свою проповѣдь и даже умерли насильственной мученической смертію, и все-таки утверждали, что Христосъ воскресъ!* Объясняется ли эта ихъ настойчивость проповѣди о воскресеніи І. Христа желаніемъ ихъ выйти изъ неловкаго (только неловкаго?!) положенія? Вѣдь ихъ никто не преслѣдовалъ, хотя они и опасались этого, пока они не стали торжественно *увѣрять всѣхъ въ воскресеніи!* Слѣдовательно ихъ затруднительное, будто бы, положеніе *окончилось бы и безъ проповѣди ихъ о воскресеніи.* А между тѣмъ, когда они стали настойчиво *проповѣдывать*, то ихъ положеніе стало не только *затруднительно*, но сначала *опасно*, а потомъ *тяжко и даже ужасно*; потому что сначала ихъ заключали въ темницы, а потомъ били, мучили, распинали и убивали! И такъ какъ ихъ ложь, если проповѣдь была ложью, имъ вредила, то почему они не отказывались отъ нея, почему не сознавались въ своей лжи? Умереть за истину, — дѣло великое, но оно не противно природѣ человѣческой и потому не безпримѣрно. Но умереть ради того, чтобы свою ложь выдать за истину, дѣло настолько отвратительное для человѣка, что для имѣющаго здравый умъ — оно невозможно. Въ мучительныхъ пыткахъ и въ виду смерти люди, однако, отказываются даже отъ истины, взводятъ на себя напраслину, чтобы спасти свою жизнь; но чтобы, умирая за ложь, человѣкъ не отказался отъ нея, — это неслыханное, безпримѣрное дѣло! А тутъ наоборотъ: апостолы, запрещавшіе всѣмъ ложь съ глубокою искренностію, сами, всѣ одиннадцать и многіе изъ 70-ти, умираютъ за завѣдомую для нихъ ложь, — будто бы! и, умирая въ мукахъ, вися по трое сутокъ на крестахъ, убѣждаютъ людей увѣрять въ воскресшаго Іисуса! — Дѣло невозможное! Но они, если лгали, то лгали на Самого Бога, потому что воскресеніе Христово называли дѣломъ Самого Бога, (Дѣян. IV,

19 — 20; V, 29 и др.): „*Богъ воскресилъ Его изъ мертвыхъ*“, вотъ ихъ неизмѣнное почти выраженіе. Послѣ этого о нихъ надобно было бы сказать, что такихъ, какъ они, лицемѣровъ, кощуновъ и богохульниковъ, въ одно и то же время и легкомысленныхъ и великихъ духомъ, міръ еще и не видывалъ! Но сказать это объ нихъ еще никто не рѣшился: невозможно отвергать того, что апостолы сами вѣровали и потому только утверждали, умирая за это, что *І. Христосъ воистину воскресъ!* Поэтому и объясненіе воскресенія кражей тѣла учениками и ихъ измысленіемъ небывалаго воскресенія отвергнуто людьми, даже не расположенными къ вѣрѣ въ воскресеніе Христова.

Но откуда же, въ такомъ случаѣ, у апостоловъ возникла такая уверенность въ воскресеніи І. Христа? Если воскресеніе невозможно, а апостолы не могли свою выдумку принять за истину, то очевидно, что они обманулись чѣмъ-то сами, такъ разсуждаютъ невѣрующіе. Но чѣмъ же именно обманулись? — Они увѣряютъ, что *видѣли* воскресшаго Христа, *говорили* съ Нимъ, *ѣли*, *пили*, *осязали* Его руками! — Чтѣ же это такое было съ ними? Кого, или чтѣ принимали они за воскресшаго Учителя-Исуса? — На это отвѣчаютъ двояко: одни говорятъ, что апостолы видѣли Самого Христа, потому что Онъ и не умиралъ будто бы; другіе говорятъ, что І. Христосъ умеръ несомнѣнно, но что апостолы, говоря просто, были душевно разстроены, и *имъ только казалось*, что предъ ними ихъ Учитель воскресшій.

Взвѣсимъ эти предположенія.

II.

Что должно было бы произойти, если бы І. Христосъ не умеръ на крестѣ, а былъ бы только въ обморокѣ¹⁾

¹⁾ Какъ предполагали Павлюсъ и Шлейермахеръ.

Для краткости допустимъ, что рана въ бокъ І. Христа не была смертельною; допустимъ, что сотникъ, докладывавшій Пилату о смерти І. Христа¹⁾, ошибся, не удостовѣрившись напередъ въ ней; допустимъ далѣе и то, что Іосифъ и Никодимъ, погребая тѣло Господа Іисуса, ошиблись и погребли Его живымъ! Оставимъ безъ разсмотрѣнія и то, что враги І. Христа, когда опечатывали гробъ, должны же были увѣриться въ смерти Господа! Пусть и то возможно будетъ, чтобы І. Христосъ съ пробитыми руками и ступнями ногъ, съ пронзеннымъ бокомъ, съ растянутыми суставами во всемъ тѣлѣ, могъ въ такомъ состояніи являться, по испещреніи изъ гроба, цѣлый-день въ разныхъ мѣстахъ, могъ итти бодро и безъ малѣйшаго усилія отъ Іерусалима до Еммауса, не менѣе 10 верстъ, и обратно въ Іерусалимъ! Мы не станемъ останавливаться на этихъ, необъяснимыхъ частностяхъ. Обратимъ вниманіе на слѣдующее: *если І. Христосъ не умеръ теперь, то, какъ простой смертный человекъ, Онъ долженъ былъ умереть когда-нибудь послѣ!* Если апостолы Его обманулись теперь, то, когда Онъ дѣйствительно умеръ, должны же они были понять свою ошибку и утратить вѣру въ Него, какъ въ Бога, и утратить уже навсегда! Отчего же они сохранили эту вѣру въ Него? — Яснаго и положительнаго отвѣта на это гипотеза обморока не можетъ дать. Но еще болѣе важно слѣдующее обстоятельство: если бы І. Христосъ не воскресъ, а только очнулся бы отъ обморока или летаргіи, то Онъ остался бы и по испещреніи изъ гроба съ такимъ же тѣломъ, какое имѣлъ до смерти Своей или, какъ предполагается, до обморока. А на самоѣ дѣлѣ оно совершенно измѣнилось послѣ воскресенія, измѣнилось до того, что такимъ его нельзя было и вообразить ранѣе! Оно стало вполне послушнымъ духу орудіемъ: если надобно быть Ему невиди-

1) Марк. XV, 44—45.

мымъ, оно и остается невидимымъ; если надобно, чтобы оно приняло незнакомый видъ, оно и такимъ становится; если надобно мгновенно перенестись на далекое разстояніе, оно не стѣсняется разстояніемъ; не удерживаютъ Его ни двери запертыя, ни стѣны; по желанію духа, оно и является и исчезаетъ мгновенно! И въ то же время оно по волѣ духа становится и осязуемымъ: апостолы ошупываютъ плоть и кости въ этомъ тѣлѣ, ошупываютъ раны на немъ. Оно принимаетъ и пищу; когда это надобно для доказательства его матеріальности, т.-е. тѣлесности! Все это показываетъ, что въ тѣлѣ совершилась необычайная, полная и существенная перемѣна, такая перемѣна, какой не производятъ ни обмороки, ни летаргія. Очевидно, что здѣсь произошло не оживленіе только тѣла, не простое возвращеніе его къ прежней жизни, но *совершенное преобразование* его, обновленіе и одухотвореніе. Слѣдовательно о летаргіи или обморокѣ здѣсь и говорить бесполезно; и выводъ отсюда можетъ быть лишь такой: *Христосъ послѣ Своего воскресенія уже не умиралъ, и апостоламъ являлся съ такими свойствами Своего тѣла, которыя на землѣ не имѣютъ себѣ и подобія.*

III.

Непригодность летаргіи и обморока для объясненія вѣры въ воскресеніе Христова заставила невѣрующихъ изыскать другое объясненіе тому, отчего Апостолы убѣждены были именно *въ воскресеніи* Господа. Что же придумано? Цѣлая теорія, — такъ называемая „визионерная“. По этой теоріи І. Христосъ несомнѣнно умеръ на крестѣ; умеръ, но не воскресалъ. Ученики Его, подъ вліяніемъ событій, подверглись тому болѣзненному настроенію, при которомъ человѣку представляется, будто онъ видитъ нѣчто; на самомъ же дѣлѣ этого

вовсе нѣтъ. Основаніемъ этой теоріи служатъ тѣ примѣры, когда человѣкъ, съ возбужденными нервами, не замѣчая даже окружающей его дѣйствительности, видитъ то, чего въ дѣйствительности нѣтъ. Наукою эти факты признаны за несомнѣнные и называются *галлюцинаціями*. Есть и другой родъ видѣній, признаваемый наукою, — это *иллюзіи*, „когда дѣйствительные предметы кажутся вовсе не тѣмъ, что они на самомъ дѣлѣ“. И вотъ, будто бы, ученики І. Христа подверглись такому разстройству нервовъ, что, подъ вліяніемъ мысли о воскресеніи Христа, внушенной сначала нѣкоторымъ изъ нихъ еще самимъ Христомъ, а потомъ сообщившейся и остальнымъ, стали въ незнакомыхъ лицахъ признавать Христа и даже видѣть Его тамъ, гдѣ ничего не было! По простотѣ своей они приняли это за впечатлѣнія со-виѣ, отъ дѣйствительно являвшагося имъ Христа, и этимъ-то и обманулись, объяснивъ себѣ это воскресеніемъ Христа изъ мертвыхъ. Вотъ откуда, будто бы, взялась вѣра апостоловъ въ воскресеніе Христово!

Намъ, однако, этого объясненія не достаточно. Апостолы были совсѣмъ *не такъ лживы*, чтобы сразу повѣрить въ воскресеніе Христово; они притомъ были *настроены даже противъ возможности воскресенія Христова*. Кромѣ того, какъ люди, трудящіеся въ тяжелой работѣ и притомъ всегда среди опасностей плаванія, они должны были имѣть *крѣпкіе нервы* и, слѣдовательно, не быть предрасположенными къ галлюцинаціямъ, а иллюзіи сами собой скоро обнаруживаются. Къ тому же галлюцинаціямъ подвергаются только единичныя лица, а апостолы *видѣли воскресшаго Господа одновременно по нѣскольку человекъ*, — по два, 12 и даже 500 человекъ! Возможно ли допустить, чтобы *каждый разъ все собраніе* было съ разстроенными нервами и каждый человѣкъ видѣлъ то же самое, и въ одно и то же время, что видѣли и другіе? Прежде чѣмъ объяснять этимъ воскресеніе Христово, надобно еще доказать, что по-

добные факты не выдумка, а были въ дѣйствительности, и доказать показаніемъ столькихъ же, по крайней мѣрѣ, очевидцевъ, какъ и воскресеніе Христово. Но, съ другой стороны, апостолы не настолько были просты, какъ ихъ представляютъ здѣсь; имъ извѣстенъ былъ еще и третій родъ видѣній, о которомъ наука и знать не хочетъ: это — видѣнія міра тоже дѣйствительнаго, но духовнаго, небеснаго! Этого рода видѣнія скорѣе всего должны бы были приниматься за видѣнія явленій вещественныхъ; а еще естественнѣе было бы для апостоловъ отнести свои видѣнія воскресшаго І. Христа къ видѣніямъ этого рода, если бы они были неразборчивы въ этомъ отношеніи. И однакоже апостолы ничуть не смѣшивали этихъ видѣній съ дѣйствительностью міра земнаго и видѣнія называли видѣніями (напр. въ Преображеніи — видѣніе Моисея и Іліи), разумѣя подъ этимъ видѣніе того, что, по естественному порядку, для *тѣлесныхъ* очей и даже для духовнаго зрѣнія *другихъ людей невидимо*. Таковы были видѣнія апостоламъ: Петру ¹⁾, Павлу ²⁾, Ананіи ³⁾, Іоанну ⁴⁾, и они всегда, даже во время самыхъ видѣній, сознавали, что видятъ открывшійся имъ духовный міръ, а не чувственный. А о видѣніяхъ І. Христа воскресшаго они говорятъ, какъ о такихъ явленіяхъ, которыя видимы были очами тѣлесными, видимы были для цѣлаго собранія. Они не только *видѣли*, но и *слышали* Его рѣчи, *осязали* Его тѣло, т.-е. показаніе одного чувства повѣряли показаніями другихъ, и затѣмъ прямо, рѣшительно говорятъ: „*Съ Нимъ (І. Христомъ) мы и тѣмъ, и пили по воскресеніи Его изъ мертвыхъ*“ ⁵⁾. Они Его спрашивали и отъ Него получали отвѣты, пространныя разясненія, указанія; Онъ предупреждалъ ихъ о пред-

¹⁾ Дѣян. X, 10—16.

²⁾ I Кор. XII, 1—4.

³⁾ Дѣян. IX, 10—17.

⁴⁾ Апок. I, 10—11.

⁵⁾ Дѣян. X, 41.

стоящихъ событіяхъ, и Его предсказанія сбылись. Если все это серьезно отнести къ галлюцинаціямъ и иллюзіи, то у насъ или не останется никакихъ средствъ убѣждаться въ дѣйствительности чего-либо, или самый смыслъ словъ *галлюцинація*, *иллюзія* долженъ измѣниться въ противоположный. Тогда все можно называть *галлюцинаціями*. Слѣдовательно, апостолы имѣли полное право говорить, что видѣли видимое, дѣйствительно происшедшее предъ ними, осязали вещественное, слышали ушами (а не въ воображеніи) рѣчи, звучащія въ воздухѣ, — короче сказать: *видѣли передъ собой дѣйствительность, а не мечту своего воображенія*.

Но, помимо всего сказаннаго, необходимо напомнить одно обстоятельство, совершенно забытое составителями визионерной теоріи: *тѣло І. Христа, мертвое, должно же было гдѣ-нибудь быть и разрушать собою вѣру въ воскресеніе, — во всякомъ случаѣ: и въ томъ, если его устерегли враги, и въ томъ, если оно украдено друзьями!* Невозможно же было вѣрить, что оно воскресло, если оно истлѣвало на виду!

Итакъ: по смерти І. Христа апостолы и прочіе ученики *видѣли Его живымъ, видѣли тѣлесными очами, видѣли, слышали и осязали*, потому что *тѣло Его становилось для нихъ осязаемымъ посредствомъ ихъ органовъ чувствъ; зрѣнія, слуха и осязанія*. Сверхъ сего, и, что еще достойно особеннаго вниманія, Онъ, являясь ученикамъ Своимъ, *разрушалъ ихъ предразсудки, исправлялъ ихъ заблужденія, открывалъ имъ то, чего они еще и не знали*. Слѣдовательно являлся имъ Онъ *совсѣмъ не такимъ, какимъ они могли бы себѣ представлять Его!*

IV.

Казалось бы, что послѣ этого вопросъ: „откуда взялась вѣра въ воскресеніе Христова?“ останется для невѣрующихъ безъ отвѣта, потому что невѣріе не можетъ

повѣрить въ воскресеніе Христа; оно можетъ вѣрить только тому, что стало дѣломъ обыкновеннымъ, повседневнымъ, привычнымъ для ума! Для невѣрія чудо должно исчезнуть совсѣмъ, а потому оно измыслило новое объясненіе тому, отчего вѣра въ воскресеніе существуетъ. Сказаніе о воскресеніи Христовомъ приравнено къ тѣмъ небылицамъ или сказкамъ, какія имѣются у каждаго народа и о которыхъ нельзя сказать не только того, какъ давно онѣ происходили, не только того, происходили ли онѣ на самомъ дѣлѣ, но даже и того, кто сказалъ первое слово этихъ небылицъ и кто — послѣднее! Эти сказки, извѣстныя подъ ученымъ названіемъ мифовъ, всегда говорятъ о событіяхъ тоже необычайныхъ и неестественныхъ по большей части; ихъ приличнѣе называть *не чудесными, а чудовищными*, потому что въ нихъ много *неразумнаго, безцѣльнаго* и даже безнравственнаго; это скорѣе *разказы о грубо-потѣшныхъ фокусахъ*, чѣмъ о важныхъ событіяхъ! Составляются эти сказки *понемногу*, о событіяхъ *незапамятнаго времени* и *не имѣвшихъ* при себѣ *другихъ свидѣтелей-очевидцевъ*, кромѣ дѣйствующихъ лицъ. И вотъ, говорятъ, будто бы, и сказаніе о воскресеніи Христовомъ составилось подобно этимъ сказкамъ, или мифамъ. Будто бы ветхозавѣтныя пророчества, а также открытые воображеніемъ раввиновъ прообразы Мессіи дали іудеямъ представленія о томъ, каковъ долженъ быть Мессія, а потому съ самаго начала и въ подробности были, будто бы, извѣстны между іудеями и тѣ чудеса, которыя Мессія *долженъ сотворить*, а слѣдовательно и Его воскресеніе изъ мертвыхъ! И вотъ, когда Іисусъ признанъ былъ за Христа, Мессію, то къ Нему и приложены были признаки ожидаемаго Мессіи, и между прочимъ, когда Онъ умеръ, и воскресеніе Его. „Воображеніе учениковъ, поддержанное нѣжною привязанностію ихъ сердца, представило имъ Учителя *какъ бы* возвратившимся къ жизни, такъ какъ по своей вѣрѣ

въ Него, они не могли считать Его мертвымъ“. Таково это, довольно сложное, объясненіе.

Мы прежде всего покажемъ, что въ основаніи этого объясненія есть выдуманнаго, невозможнаго для дѣйствительности, и что явная ложь. Неправда, во-1-хъ, будто іудеи напередъ представляли себѣ Мессію такимъ, каковъ былъ І. Христосъ! - Если бы было такъ, то они Его и не распяли бы! И, что для насъ особенно важно, іудеи (особенно палестинскіе) и мысли не имѣли о воскресеніи Мессіи, потому что (какъ и составители теоріи говорятъ) они не допускали мысли о смерти Мессіи: „Мессія не умираетъ“ — вотъ формула ихъ¹⁾. Во-2-хъ, неправда и то, будто іудеи напередъ знали въ подробности о чудесахъ, свойственныхъ Мессіи. Въ-3-хъ, неправда и то, будто о каждомъ человѣкѣ, котораго іудеи признали бы за Мессію, они готовы были утверждать, что Онъ сотворилъ чудеса, Мессіи свойственныя, хотя бы онъ и не творилъ ихъ! Узнать Мессію по чудесамъ іудеи надѣялись; но *снабжать Его небывальными чудесами они вовсе не были расположены*, и потому-то отъ І. Христа они требовали знаменій, но *ни разу не указали Ему, что Онъ долженъ былъ сотворить* („Спасися Самъ и снуди со креста“ мы не считаемъ за серьезное требованіе: это было простое наругательство, не болѣе!). Если бы было иначе, то іудеи приписали бы эти же чудеса и всѣмъ тѣмъ людямъ, которые вполне соответствовали ихъ мессіанскимъ мечтаніямъ, какъ, напр., Іуда Гавлонитъ, а еще болѣе тѣмъ, которые притомъ и сами себя выдавали за Мессію, напр. Ѳевда, или еще тотъ египтянинъ, о которомъ говорится въ XXI гл. 38 ст. Дѣяній Апостольскихъ, или наконецъ Баркохебъ. Однакожь, хотя эти лже-мессіи и увлекали за собой толпы іудеевъ, *но ни къ одному изъ нихъ не приложено чудесъ мессіанскихъ и ни объ одномъ не утверждали,*

1) См. Іоан. XII, 34.

чтобы Онъ умеръ и воскресъ. А отсюда ясно, что *иудеи ждали чудесъ отъ Мессіи, но сами для Него ихъ не приготовляли. Въ-четвертыхъ, неправда и то, будто ученики І. Христа вѣрили Его предсказанію о воскресеніи: до третьяго дня по Его погребеніи они не только не вѣрили, что Онъ воскреснетъ, но и не понимали даже, что значить „изъ мертвыхъ воскреснуть“¹⁾. Въ-пятыхъ, не слышано примѣровъ, чтобы умственно-здоровый человѣкъ могъ вообразить себѣ, будто кто-либо воскресъ, и этому повѣрить какъ дѣйствительному событію! Вѣрятъ люди, что умершіе могутъ являться имъ, но этихъ явленій не считаютъ воскресеніемъ. И апостолы видѣли Моисея и Ілію на Фаворѣ во время преображенія Христова, но не сочли ихъ воскресшими! А какъ было бы легко утѣшаться въ потерѣ дорогихъ намъ лицъ, и особенно теперь, когда столько вѣрующихъ въ то, что они будутъ воскрешены І. Христомъ! Стоило бы только вообразить себѣ, что умершій воскресъ, и затѣмъ повѣрить этому, какъ уже совершившемуся въ дѣйствительности событію. Но увы! повѣрить-то, какъ всякій знаетъ, и невозможно! Не могли же и ученики Христовы забыть о томъ, что тѣло ихъ Учителя глѣбеть въ своей могилѣ! Даже если бы оно было украдено врагами Христа (о кражѣ друзьями имъ было бы извѣстно) съ цѣлію — уничтожить Его (хотя враги-то болѣе друзей старались о сохраненіи тѣла), и тогда воображенію учениковъ не пришлось бы слишкомъ разыграться: первосвященники и старѣйшины отрезвили бы ихъ воображеніе, открывши имъ глаза на то, что они и сами обманываются и другихъ обманываютъ! Все возраженіе это опирается на воображеніе учениковъ; но, какъ всѣмъ извѣстно, воображеніе, даже самое пылкое, безсильно заслонить горькую дѣйствительность; оно не можетъ, напримѣръ, убѣдить въ томъ, что умершій ожилъ и бесѣдуетъ съ нами*

¹⁾ Луки IX, 44—46; Марка IX, 10—32; Луки XVIII, 33—34.

и проч. А тут предполагается гораздо большее: благодаря воображенію здѣсь люди, будто бы, перерождаются, изъ боязливыхъ становятся смѣлыми, изъ печальныхъ радостными, не дорожатъ своею жизнью, чтобы только увѣрить и другихъ въ воображаемомъ воскресеніи! Для здороваго воображенія этого слишкомъ уже много, а что апостолы были въ здоровомъ умѣ, это безспорно! И къ тому же убѣжденіе въ воскресеніи явилось на третій день послѣ смерти Учителя, явилось въ одинъ вечеръ (а не медленно и постепенно составлялось, хотя бы путемъ преувеличенныхъ выраженій, передаваемыхъ отъ одного поколѣнія къ другому!); сразу всѣ почти (кромѣ Томы) увѣрились именно въ воскресеніи. и, какъ они сами утверждаютъ, увѣрились потому, что видѣли Его, слышали Его рѣчи, осязали Его, ѣли и пили съ Нимъ, и послѣ перваго вечера это повторялось въ теченіе 40 дней! Ихъ недовѣріе уступило только всестороннему испытанію многихъ вмѣстѣ свидѣтелей. Или и это было тоже плодомъ воображенія? Но тогда выходитъ такая несообразность: сначала ученики *вообразили*, что *Учитель ихъ воскресъ, но не повѣрили этому, какъ дѣйствительности*; а *когда вообразили, что видать Его, слышать, осязать, тогда приняли это за дѣйствительность и повѣрили воображаемому воскресенію!* Говорить такъ можно только для шутки, ради смѣха. Объяснять же серьезно этимъ способомъ вѣру въ воскресеніе Христова, употребляя только другія выраженія, значить *затушевывать истину, или, говоря не обиняясь, отводить глаза отъ дѣйствительности!* Недовѣріе учениковъ къ самимъ себѣ уступило только неопровержимому опыту, который повторялся въ продолженіе 40 дней и провѣрялся многими свидѣтелями очевидцами.

Итакъ сказаніе о воскресеніи Христовомъ уже потому не есть мифъ, что 1) *основаніемъ* ему послужило *дѣйствительное событіе*; 2) оно только *названіе* этого *событія*; 3) событіе совершилось *во время* *вполнѣ опре-*

дѣльное и притомъ 4) *на виду* и приверженцевъ Христа и Его враговъ. Если же къ этому прибавить, что *послѣдствія* этого событія, — церковь и убѣжденность ея первыхъ проповѣдниковъ только и *могутъ быть* объяснены *воскресеніемъ* Христовымъ, то 5) необходимо согласиться, что воскресеніе Христово есть *событіе историческое и вполне обстоятельное*.

Сведемъ теперь всѣ полученные нами выводы:

1) I. Христосъ несомнѣнно *умеръ на крестѣ* и былъ погребенъ. 2) Тѣло Его исчезло изъ гроба какимъ-то необъяснимымъ образомъ. 3) Послѣ этого апостолы видѣли многократно I. Христа живымъ, при чемъ тѣло Его было матеріальное, осязаемое органами чувствъ: зрѣнія, слуха и осязанія, однако и съ новыми, чудесными, свойствами; 4) эти явленія I. Христа были явленіями дѣйствительными (объективными), а не воображаемыми. А потому 5) сказаніе о воскресеніи I. Христа вполне соответствуетъ дѣйствительному событію.

Насколько эти выводы неизбежны, показываютъ слова одного изъ остроумнѣйшихъ критиковъ, вообще встающаго противъ Евангелистовъ, но добросовѣстнаго (Фолькмара), который говоритъ: „*одинъ изъ самыхъ твердыхъ фактовъ всемірной исторіи это тогъ, что I. Христосъ распятый явился Своимъ ученикамъ во славу, какъ бы ни понимали этотъ фактъ, и хотя бы вовсе его не понимали*“.

Итакъ, если I. Христосъ по смерти Своей могъ исполнить Свое обѣщаніе воскреснуть, то теперь, будучи несомнѣнно живымъ ¹⁾, Онъ можетъ исполнить все; что обѣщаль! Его слова истинны и вѣрны ²⁾. Онъ

¹⁾ Евр. VII, 7; Апок. I, 18.

²⁾ Апок. III, 14.

Первый и Последний ¹⁾, Онъ Богъ! Онъ *добровольно умеръ и добровольно воскресъ* ²⁾, какъ говорилъ! И если зоветъ къ себѣ кающихся грѣшниковъ и общаетъ имъ и прощеніе грѣховъ, и Свою любовь, и вѣчную славу, и блаженство, то всему этому нельзя не вѣрить.

Священникъ *Θ. Василевскій.*

¹⁾ Апок. I, 10.

Ювн. X, 17—18. •

Воскресеніе Христово въ его изображеніяхъ.

Празднуемое нами Свѣтлое Христово Воскресеніе по своему всемірному и вѣковѣчному значенію превосходитъ все, когда либо бывшее, бывающее и будущее; солнцемъ среди звѣздъ является оно даже среди всѣхъ другихъ *евангельскихъ* событій земной жизни нашего Спасителя. Съ неотразимою силою и неподражаемою яркостію раскрылъ это ни съ чѣмъ несравнимое значеніе Христова воскресенія св. ап. Павелъ въ 15-й главѣ своего 1-го посланія къ Коринѣянамъ въ словахъ: *Нынѣ Христосъ воста отъ мертвыхъ, начатокъ умершимъ бысть. По-неже бо челоукомъ смерть бысть, и челоукомъ воскресеніе мертвыхъ. Яко же бо о Адамъ вси умираютъ, такожде и о Христѣ вси оживутъ* (16—22 ст.)... *Тогда будетъ слово написанное: пожерта бысть смерть побѣдою. Гдѣ ти, смерти, жало? Гдѣ ти, аде, побѣда! Жало же смерти ирѣхъ; сила же ирѣха законъ. Богу же благодареніе, давшему намъ побѣду Господемъ нашимъ Исусомъ Христомъ* (54—57 ст.).

На этомъ событіи покоятся всѣ наши надежды; въ немъ всѣ наши радости, все наше счастье. По этому-то ни одно священное событіе не празднуется и не прославляется нами съ такою величественною въ самой простотѣ своей торжественностію, какъ Христово воскресеніе. И нужно сознаться, что съ церковно-богослужебными обрядами и священными пѣснопѣніями въ честь и славу воскресшаго Господа по своей торжественности и умилительности не

могутъ сравниться никакіе другіе обряды, никакія другія пѣснопѣнія. Въ нихъ величайшій христіанскій пѣснописецъ и пѣснопѣвецъ (пр. Іоаннъ Дамаскинъ) вложилъ такое богатство мысли и чувства и вмѣстѣ такую художественную красоту, что ими поражается и умляется самое черствое сердце.

Казалось бы, что въ полномъ соотвѣтствіи со всѣмъ этимъ должно стоять и искусство изобразительное, особенно на послѣднихъ стадіяхъ его развитія! Казалось бы, что соотвѣтственно такому ни съ чѣмъ несравненному значенію Христова воскресенія и такому жизнерадостному воздѣйствію его на христіанское чувство, и изображение этого событія должно быть не только твердо и точно опредѣленнымъ, но крайней мѣрѣ, въ своихъ существенныхъ чертахъ, а и постепенно съ теченіемъ времени усовершенствующимся въ художественномъ выполненіи и самыхъ частныхъ подробностей. Но самомъ же дѣлѣ мы встрѣчаемъ далеко не то. Сравнивая между собою существующія изображенія Христова воскресенія, мы, къ сожалѣнію, замѣчаемъ, что даже художественныя, или считаемыя за таковыя произведенія послѣдняго времени, превосходя въ техническомъ отношеніи иконы старинныхъ мастеровъ и простыхъ иконописцевъ, въ содержаніи своемъ далеко уступаютъ имъ и даже принимаютъ иногда совсѣмъ нежелательное направленіе.

Лѣтъ десять тому назадъ извѣстный русскій художникъ В. Верещагинъ написалъ картину Христова воскресенія, на которой представлялъ воскресшаго Господа въ образѣ измученнаго страдальца, вытѣзающаго изъ отверстія пещеры. Къ счастью картина эта нигдѣ, кажется, не нашла сочувственнаго отклика и совсѣмъ почти не распространена даже въ снимкахъ: слишкомъ ужъ ясно оскорбляетъ собой религиозное чувство вѣрующахъ право-таки кощунственный тонъ ея.

Тѣмъ не менѣе было бы не вполне справедливо противоплагать ее всѣмъ другимъ изображеніямъ Христова вос-

кресенія, которыя не въ примѣръ этой картинѣ широко распространены въ христіанской церкви и благоговѣнно чтутся искренно вѣрующими.

Мы говоримъ о тѣхъ изображеніяхъ, на которыхъ воскресшій Господь представленъ или поднимающимся на небо или просто стоящимъ предъ *открытымъ* гробомъ. На многихъ изъ такихъ изображеній этотъ гробъ Господа, въ прямомъ противорѣчій съ исторіей и археологіей, представленъ въ видѣ ящика, а отваленный отъ гроба камень — въ видѣ доски или крышки этого ящика; при этомъ нѣкоторые живописцы, очевидно вовсе незнакомые съ законами перспективы, представляютъ этотъ ящикъ такихъ малыхъ размѣровъ, что никакъ нельзя вообразить предстоящаго предъ нимъ Господа могущимъ вмѣститься въ немъ. Въ этихъ отношеніяхъ картина Верещагина даже преимуществуетъ предъ такими изображеніями. „Иудеи, говоритъ въ описаніи своего „Путешествія по св. мѣстамъ“ (часть II, стр. 60) А. Н. Муравьевъ, не вѣряли землѣ своихъ мертвыхъ, но, пользуясь утесистою природою страны, изсѣкали въ скалахъ тѣсныя покои и внутри ихъ клали на плитахъ мертвыя тѣла. Подъ именемъ гроба разумѣлась вся пещера“. Таковъ же, разумѣется, былъ и гробъ Спасителя; высѣченный въ скалѣ въ саду Іосифа Аримаеяскаго, онъ сохранился и доселѣ. „Что касается до самаго гроба Господа, то онъ, — говоритъ А. С. Норровъ¹⁾, — есть каменный вертепъ, облеченъ нынѣ снаружи и снутри мраморомъ, но природный камень не совсѣмъ заложень и видѣнъ еще въ потолокъ и въ разрѣзѣ входа“. „Входя въ пещеру должно, — говоритъ онъ же въ другомъ мѣстѣ, — нагнуться всею головою; длина пещеры есть то пространство, которое можетъ занять простертое тѣло. Промежутокъ между гробомъ (или точнѣе, ложемъ, на коемъ покоилось тѣло Господа) и стѣною вертепа

1) См. Письма Святогорца, часть II, стр. 13.

въ полтора шага. Входъ въ вертея закрывался плитой или камнемъ такой величины и тяжести, что нѣсколько женщинъ не въ силахъ были сдвинуть его съ мѣста“ (Марк. 16, 4).

Конечно грустно отмѣчать такое явленіе, что распространеныя среди искренно вѣрующихъ изображенія честнѣйшаго и славнѣйшаго для нихъ событія менѣе согласны съ исторической дѣйствительностію, чѣмъ картина, которая за свою кощунственно-невѣрующую тенденцію достойна всякаго порицанія; но религиозное чувство мирится съ этимъ явленіемъ потому, что эта „простота невѣдѣнія“ не идетъ въ разрѣзъ съ основными истинами вѣры и не разрушаетъ ея. Грустиѣ этого то, когда приходится замѣчать и отмѣчать въ чтимыхъ вѣрующими изображеніяхъ такое отступленіе отъ истины, которое стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ внутреннимъ смысломъ и значеніемъ событія. А на многихъ, очень распространенныхъ у насъ иконахъ воскресенія Христова есть именно такое искаженіе истины, въ которомъ онѣ покрайней мѣрѣ съ внѣшне-формальной стороны могутъ даже отчасти оправдывать и поддерживать собою невѣріе. Таково именно очень часто встрѣчающееся изображеніе воскресшаго Господа стоящимъ предъ *открытымъ* гробомъ, которое невольно наводитъ на мысль о томъ, что гробъ открытъ былъ ангеломъ для Господа — для того, чтобы Онъ могъ выйти изъ заключавшаго Его въ себѣ гроба, подобно томѣ, какъ это было при воскрешеніи Лазаря (Іоан. 11 гл.)¹⁾. Эта же мысль, стоящая въ прямомъ противорѣчій и съ евангельскимъ текстомъ и съ церковнымъ преданіемъ, въ корнѣ разрушаетъ нашу вѣру въ воскресеніе; ибо если Господь,

1) Къ сожалѣнію, это искаженіе истины должно отмѣтить и въ нѣкоторыхъ даже принятыхъ въ качествѣ учебныхъ руководствъ Священныхъ исторіяхъ, въ которыхъ ходъ событія Христова воскресенія изображается такъ, что сначала говорится о явленіи ангела и отваленіи имъ камня и потомъ уже сообщается, что Господь всталъ изъ гроба.

по воскресеніи Своёмъ, не могъ побѣждать Своимъ чело-
вѣчествомъ настоящаго „естества уставы“; то на чемъ же
можетъ покоиться наша надежда на общее воскресеніе?
А безъ этой надежды суетна вѣра наша. По прямому
свидѣтельству Евангелія, ангель Господень *приступль
отвалль камень* тогда, когда мѣроносицы шедшія на гробъ,
чтобы помазать тѣло Господа, недоумѣвали, кто отвалить
имъ камень отъ дверей гроба (Матѣ. XXVIII, 2. 3;
ср. Марк. XVI, 5; Лук. XXIV, 4 и Іоан. XX, 12), —
слѣд. отвалиль для мѣроносиць, уже послѣ воскресенія
Господня; воскресъ же Христосъ „*камени затечатану
отъ іудей и воимомъ стрежущимъ пречистое тѣло* Его
(воскр. тропарь 1-го гласа). Мысль эта съ особенною
настойчивостію проводится въ богослужебныхъ глѣсно-
глѣніяхъ православной церкви¹⁾; по разуму церкви, она
имѣеть таинственное значеніе, которое объясняется
слѣдующими словами: *прошелъ еси изъ гроба, якоже
родилъ еси отъ Богородицы* (въ четв. Свѣтл. седм.
1-я ст. на хвал.). Какъ въ рожденіи Христосъ не на-
рушилъ печати дѣвства Богородицы; такъ и въ воскре-
сеніи не нарушилъ печати гроба. И послѣ, по воскре-
сеніи Своёмъ, Господь являлся ученикамъ Своимъ дверемъ
заключеннымъ (Іоан. XX, 19 и 26; Лук. XXIV, 31).

Не согласно съ истинной на иконахъ воскресенія Го-
сподня воскресшій представляется какъ бы возлетающимъ
отъ пещеры на небо и нерѣдко съ страннымъ положе-
ніемъ рукъ и ногъ. Такое представленіе гораздо болѣе
приличествовало бы вознесенію Господню, чѣмъ воскре-
сенію; ибо тогда именно Господь *возмошавшеся на небо*
(Лук. XXIV, 51). Но и тогда образъ этого восшествія

1) *Затечатану гробу животь отъ гроба возсіалъ еси, Христе Боже*
(тропарь въ недѣлю Возмѣну). *Господи, яко исшелъ еси отъ затечатаннаго*
гроба (въ четвергокъ свѣтлой седмицы 4-я стихира на хвалитехъ). *Изъ*
гроба тридцетно воскресий, печати не разруши (въ нед. Өомы стих. на

Господи воззвахъ). *Изъ гроба печатей не рушишь воскресе* (акаѣ. Сладч.
Іисусу ик. 7). Ср. въ нед. 3-ю вечера слава, гл. 6 и мн. др.

Господа едва ли вполне точно представлять себя такимъ, какъ изображается онъ на иконахъ воскресенія; потому что, по прямому свидѣтельству книги Дѣяній, Господь, давши Свое послѣднее благословеніе апостоламъ, *взялся и облакъ подъятъ Его отъ очю ихъ* (1, 9); въ канонѣ на вознесеніе говорится: *Христосъ облакомъ яко Херувимы носимый, къ Своему Отцу восходитъ днесь.*

Кратко, но документально основательно положительная сторона этого дѣла изложена въ небольшой брошюрѣ К. Мансвѣтова, 45 лѣтъ тому назадъ изданной подъ заглавіемъ: „Иконы Господнихъ праздниковъ, или о томъ, какъ надобно писать образа великихъ церковныхъ праздниковъ, относящихся къ жизни воплотившагося Сына Божія“. Богѣе подробный и также документально обстоятельный разборъ искажающихъ истину изображеній воскресенія Христова представленъ былъ г. Е. Воронцомъ въ изданной лѣтъ 10 тому назадъ книжкѣ его: „Воскресеніе Христово въ современныхъ иконописныхъ изображеніяхъ“. Задавшись мыслію очистить изображеніе Воскресенія Христова отъ тѣхъ странныхъ, неприличныхъ и произвольныхъ искаженій его, какія допускаются нашими даже лучшими художниками, авторъ въ заключеніе предложилъ выработанный имъ типъ изображенія Воскресенія Христова такой, который, будучи чуждъ недостатковъ существующихъ изображеній, наглядно и вполне точно долженъ воспроизводить это величайшее событіе. Мысли свои г. Воронецъ не разъ повторялъ и нослъ въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ и даже предлагалъ распространить выработанный имъ типъ изображенія Воскресенія въ новосозидаемыхъ храмахъ сибирскаго края. Къ своему описанію выработаннаго имъ новаго типа изображенія Воскресенія Христова г. Воронецъ прилагаетъ и снимокъ съ приготовленной по его указанію художникомъ Малышевымъ иконы Воскресенія. На первомъ мѣстѣ рисунка, говорить объ этомъ изображеніи г. Воронецъ, близъ запечатанной пещеры дол-

жень быть изображенъ воскресшій Спаситель, одѣтый по обыкновенію (лучше въ бѣломъ), съ величественно спокойнымъ, торжественнымъ выраженіемъ лица, благословляющій обѣими руками весь земной міръ Имъ возрожденный. Для напоминанія о преобразованіи воскресеніемъ тѣла Христова, сдѣлавшагося способнымъ не нарушать положенія вещественныхъ предметовъ при соприкосновеніи съ ними, слѣдуетъ представлять воскресшаго Христа весьма легко стоящимъ на низкихъ разцвѣтшихъ цвѣтахъ, находящихся при дорожкѣ къ пещерѣ, а именно такъ, что отъ соприкосновенія ногъ Христовыхъ цвѣты эти не топчутся и не мнутся. Таковы соображенія г. Воронца, лежація въ основѣ предлагаемаго имъ новаго типа изображенія Воскресенія Христова, и безъ особаго, думаемъ, рисунка дающія возможность ясно представлять себѣ это изображеніе.

Къ сожалѣнію, при всей основательности сдѣланнаго г. Воронцомъ разбора многихъ изъ распространенныхъ изображеній Христова Воскресенія, едва ли можно согласиться съ предложенными имъ соображеніями относительно новаго типа этого изображенія и самое это изображеніе, не сомнѣнно превосходящее многія изъ существующихъ въ мелкихъ подробностяхъ, считать вполне соотвѣтствующимъ истинѣ.

Изображеніе какого бы то ни было событія или лица можетъ быть названо истиннымъ, когда оно представляетъ изображаемое событіе или лице согласно съ дѣйствительностью, — внѣшнюю, касающуюся внѣшней стороны дѣла и внутреннюю, выражающую природу изображаемаго лица или событія, его существенныя свойства и отличительный характеръ. Ни въ томъ, ни въ другомъ отношеніи предлагаемое г. Воронцомъ изображеніе Воскресенія Христова не можетъ быть признано удовлетворительнымъ.

Совершенно согласно и съ исторической дѣйствительностью и съ существомъ дѣла то, что г. Воронецъ,

поставивши своею задачею изобразить ближайшій къ самому акту воскресенія моментъ этого событія, представилъ на своемъ изображеніи гробъ Господа закрытымъ и запечатаннымъ; но согласно ли съ исторической дѣйствительностію то, что при гробѣ мы видимъ колѣнопреклоненнаго Ангела съ благоговѣніемъ взирающаго на Господа и не видно стражи? По прямому сказанію Евангелій, Ангель явился, чтобы отвалить камень отъ дверей гроба для мруносицъ, слѣдовательно явился предъ пришествіемъ ихъ ко гробу, а не въ моментъ воскресенія. Не опредѣляя точно этого момента, Церковь православная издревле усвоила обычай начинать прославленіе Христова воскресенія съ полночнаго часа и, начиная службу этого дня, во время выхода изъ храма предъ западныя врата, мы поемъ: *Воскресеніе Твое, Христе Спасе, Ангели поютъ на небеси и насъ на земли сподоби чистымъ сердцемъ Тебе славити.* Значить въ то время, когда людямъ не было еще извѣстно воскресеніе Христово, ангели на небеси уже прославляли его. Что же касается стражи, то, опять по прямому же сказанію Евангелій (Мѡ. XXVIII, 3, 4; Мрк. XVI, 5; Лук. XXIV. 4 и Іоан. XX, 12), стрегущіе разбѣжались уже послѣ явленія Ангела; ибо они сами рассказывали, что ихъ устрасилъ именно видъ этого Ангела; слѣдов. до явленія Ангела, они были при гробѣ и, какъ поется въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ (2-хъ стих. на Господи воззвахъ, въ 3-ю нед. по Пасхѣ) *молъ* спали, такъ что, по выраженію другой церковной пѣсни (1-хъ стих. на хвалитехъ въ честь свѣтл. седмицы), *не чувствоваши, когда воскресе Господь.* Если же стражи были и, конечно по небрежности, спали, то разумѣется при самомъ входѣ въ гробъ. Почему же нѣтъ на изображеніи спящей стражи?

Снявши съ своего изображенія воскресенія Христова стражей, г. Воронежъ представляетъ на немъ предъ запертымъ входомъ въ гробъ воскресшаго Господа стоя-

щимъ на цѣлѣхъ и благословляющимъ міръ. Но описано ли это явленіе въ каноническихъ Евангеліяхъ? Нѣтъ, точно также, какъ не описанъ и самый моментъ воскресенія, и вотъ что, между прочимъ, читаемъ относительно этого молчанія евангелистовъ въ книгѣ прот. Яхонтова: „Сорокъ дней отъ воскресенія до вознесенія“: „Воста Господь, говоритъ Ангелъ мурносицамъ; но когда воста? Какъ? При комъ? Объятомъ Ангелъ умалчиваетъ и евангелисты не повѣствуютъ. Когда Марія Магдалина въ первый разъ приходила ко гробу, Онъ былъ уже пустъ и она не нашла *тлесе Господа Иисуса*. Когда Петръ и Іоаннъ приходятъ ко гробу, они увидѣли только *ризы едина*. Мурносицамъ ангелъ указываетъ только мѣсто, *идеже лежа Господь*. Такъ никто изъ земнородныхъ не видѣлъ Господа въ минуту Его воскресенія! И могло ли грѣшное око человѣческое видѣть на землѣ славу Сына Божія? Не ослѣпиль ли бы блескъ этой славы даже лучшаго изъ людей? Царство Христово не отъ міра сего (Іоан. XVIII, 36); оно здѣсь не приходитъ съ соблюденіемъ, не является съ блескомъ и шумомъ (Лук. XVII, 20). Оно явится во всемъ величїи при кончинѣ этого міра, въ день всеобщаго воскресенія. Но время это — время всеобщаго воскресенія скрыто отъ насъ, какъ скрыто было время, или мгновеніе воскресенія Христова“ (стр. 6—7). Совершенно согласно съ о. Яхонтовымъ говоритъ объ этомъ и другой знаменитый богословъ нашего времени, прот. А. В. Горскій въ своей евангельской исторїи: „Онъ (Христосъ) воскресъ. Событіе совершилось невидимо. Да и могло ли совершиться видимо преложеніе видимаго въ невидимое, чувственнаго съ духовное?“ (стр. 351). „Око смертнаго, читаемъ мы въ „Евангельской исторїи о Богѣ Словѣ... воплотившемся“ прот. П. Матвѣевского (1889 г. стр. 770), не могло вынести *неприступнаго сѣтѣ* (I Тим. VI, 16), въ которомъ воскресшій Искушитель въ прославленномъ тѣлѣ оставилъ ложе смерти. Излишни были

земные свидѣтели — очевидцы той основной истины христіанства (I Кор. XV, 14), которую Господь благоволилъ утвердить на Себѣ Самомъ, зная, что, по выраженію св. Іоанна Златоустаго (бесѣд. на посл. къ колос. 1858 стр. 99), *послѣдующее затѣмъ время засвидѣтельствуетъ ее явленіями Его и чудеснымъ распространеніемъ на землѣ Евангелія*“.

Итакъ воскресшаго Господа въ такомъ видѣ и въ такой моментъ, какъ предлагаетъ изображать г. Воронецъ, ни мѣроносицы, ни ученики Господа, ни тѣмъ болѣе воины не видѣли, и, по толкованію православныхъ богослововъ, никто, даже самый лучший изъ людей и видѣть не могъ. Ясно, что г. Воронецъ предлагаетъ изображать и изображаетъ явленіе не описанное въ евангеліяхъ, слѣдовательно изображаетъ не по евангельскимъ сказаніямъ, а по своимъ личнымъ соображеніямъ.

Ничего не говоря о самомъ моментѣ воскресенія, евангелисты описываютъ прежде всего явленіе Ангела сошедшаго съ неба, отвалившаго камень отъ дверей гроба и сидѣвшаго на немъ. *Видъ ево* былъ, какъ молнія и одѣяніе его было, какъ снѣгъ. Устрашась его, вострепетали стрегущіе и стали какъ мертвые (Мѣ. XXVIII, 2—4). Какъ слѣдующій послѣ этого моментъ описываемаго событія, евангелія изображаютъ то, какъ къ открытому Ангеломъ гробу подошли жены мѣроносицы и, вошедши во гробъ, не нашли здѣсь тѣла Господа (Мар. XVI, 5; Лук. XXIV, 3); затѣмъ у всѣхъ евангелистовъ идутъ рассказы о явленіи сначала Ангела мѣроносицамъ и потомъ Самого Господа имъ же и многократно апостоламъ (Мѣ. XVIII, 6—20; Мрк. XVI, 6—20; Лук. XXIV, 4—18 и Іоан. XX, 2—XXI, 25). — Таковы евангельскія данныя исторіи воскресенія Христа. Какъ же, на основаніи ихъ и въ точномъ согласіи съ ними, должно быть изображаемо это событіе?

Въ отвѣтъ на это, мы сошлемся прежде всего на одно, вѣроятно, весьма мало извѣстное изображеніе,

написанное на стѣнахъ храма Воскресенія Христова, въ Геосиманскомъ скиту около Троице-Сергіевой Лавры. Храмъ этотъ устроенъ въ формѣ удлинннаго круга съ однимъ сводомъ, такъ что потолокъ и всѣ четыре стѣны его ни чѣмъ — никакими уступами, ни колоннами, ни углами не раздѣляются, а представляютъ собою нѣчто въ родѣ опрокинутой къ верху дномъ чаши. Вотъ на этой-то внутренней, такъ сказать, поверхности храма, образующей собой потолокъ и четыре стѣны его, и написано одно очень сложное изображеніе. На самомъ потолкѣ изображенъ Спаситель сидящимъ одесную Бога Отца, на западной стѣнѣ храма — страшный судъ, на южной стѣнѣ — видѣнное пророкомъ Іезекіилемъ поле, усѣянное оживающими костями человѣческими, на сѣверной — будущее воскресеніе всѣхъ людей и наконецъ на восточной — воскресеніе Господа. Не отдѣленные одно отъ другого даже рамками, всѣ эти изображенія представляютъ собою какъ бы части одного цѣлага, или одно цѣлое въ разныхъ его частяхъ и моментахъ. „Это изображеніе, сказалъ показывавшій намъ его старецъ монахъ, можно назвать храмовою иконою — иконою храма Воскресенія Христова, которое представлено здѣсь то въ пророческомъ предъизображеніи его со всѣми его послѣдствіями, то въ самомъ образѣ совершенія со всѣми возможными подробностями, то въ его силѣ и конечномъ значеніи“. Признаемся, въ этомъ отношеніи, — въ отношеніи къ мысли, или, лучше, къ идеѣ изображенія, — къ его глубокому богословскому содержанію, оно кажется намъ прямо-таки замѣчательнымъ. Но не въ этомъ собственно дѣло, о которомъ рѣчь наша. Дѣло въ томъ, какъ же изображено здѣсь самое воскресеніе Христова? На горнемъ мѣстѣ сдѣлана ниша, представляющая собою пустой съ одними лишь погребальными пеленами Господа гробъ Его; около этого гроба при отваленномъ отъ него камнѣ изображенъ Ангелъ съ картией въ рукахъ, на которой слова: *нѣтъ здѣ, но воста;*

по другую сторону ниши — мѣроносицы, внимающія этимъ словамъ Ангела. Далѣе какъ продолженіе этого изображенія, по сторонамъ алтарной стѣны написаны различныя явленія воскресшаго Господа мѣроносицамъ и апостоламъ. — Оговариваемся. Описывая это изображеніе, мы, можетъ быть, допустили нѣкоторыя неточности въ частностяхъ и подробностяхъ; но общій видъ его, въ главномъ и существенномъ, именно таковъ.

По словамъ сопровождавшаго насъ старца, изображеніе это писано было не только по указанію приснопамятнаго митрополита Филарета, а и подъ его непосредственнымъ наблюденіемъ; онъ, будто бы, часто, во время лѣтняго пребыванія своего въ скиту, который, замѣтимъ кстатѣ, имъ же и основанъ, въ тотъ годъ, когда писано было это изображеніе, любилъ заходить въ храмъ, указывалъ живописцу, объяснялъ ему тѣ, или иныя подробности, поправлялъ и ободрялъ. Не смѣемъ увѣрять, что все это такъ именно и было, какъ рассказывалъ старецъ, но остаемся при предположеніи полной вѣроятности разсказа: такъ онъ правдоподобенъ. Изображеніе это по своей идеѣ, по широтѣ и глубинѣ его замысла такъ согласуется съ тѣмъ, что мы знаемъ о глубокомъ богословскомъ умѣ почившаго святителя, о такомъ именно возрѣвнн митрополита Филарета на значеніе воскресенія Христова, не разъ высказывавшемся въ его проповѣдяхъ. — Если же такъ, то какъ важно заключающееся въ этомъ разсказѣ свидѣтельство о томъ, какъ, по мысли митрополита Филарета, должно быть изображаемо Христово воскресеніе, согласно съ библейскими сказаніями объ этомъ событіи! По смыслу этого свидѣтельства, если нужно изображать воскресеніе Христово согласно съ внѣшне исторической дѣйствительностію, описанною въ евангеліяхъ, то оно должно быть изображаемо или въ видѣ пустого гроба съ ангеломъ около него, возвѣщающимъ мѣроносицамъ о Христовомъ воскресеніи, или въ видѣ Господа, являю-

щагося мучносидцамъ ли то, или апостоламъ. Господу же благоудно было, сообразно съ степенью восприимлемости мучносидецъ и апостоловъ, предстать предъ взорами ихъ, для ихъ увѣренія въ дѣйствительности воскресенія, для утѣшенія и наученія ихъ, безъ сіянія свѣта и божественной славы Его, котораго не вынесли бы ихъ земныя очи (см. Дѣян. IX, 3—8), а одинъ разъ въ образѣ вертоградара (Маріи Магдалинѣ), въ другой разъ — въ видѣ путника (ученикамъ шедшимъ въ Еммаусъ), вообще же въ обыкновенномъ человѣческомъ образѣ, какъ и говорятъ объ этомъ св. евангелисты въ своихъ богодухновенныхъ Писаніяхъ. Слѣдовательно и на иконахъ Воскресенія должно изображать воскресшаго Господа въ одномъ изъ такихъ видовъ; ибо икона, точно также, какъ и всякое священное изображеніе, есть прежде всего таже книга, писанная вмѣсто буквъ образами...

Въ отвѣтъ на эти соображенія, подтверждаемые авторитетнымъ свидѣтельствомъ величайшаго изъ богослововъ нашего времени, скажутъ: „но мы не лучше въ духовномъ отношеніи, не выше св. апостола Фамы, который не имѣлъ силы вѣрить свидѣтельству остальныхъ апостоловъ о воскресеніи Господа, не увидавъ Его лично. Если такому великому мужу вѣры нужно было видѣніе Лица воскресшаго Господа; то какъ же можно довольствоваться изображеніемъ воскресенія Христова безъ этого Лица намъ немощнѣйшимъ въ своей вѣрѣ? Мы желаемъ видѣть изображеніе не послѣдующихъ явленій воскресшаго Господа, а именно Его воскресенія, или точнѣе, за невозможностію изображенія акта самаго воскресенія, ближайшихъ къ этому акту моментовъ, еще до явленія Ангела и *камени запечатану отъ юдей*, и вмѣстѣ съ тѣмъ изображеніе Лица воскресшаго“. Соглашаемся съ резонностью этихъ разсужденій и желаній и въ числѣ первыхъ раздѣляемъ ихъ, сами желая видѣть изображеніе воскресенія Господа съ Его пречистымъ Лицомъ; тѣмъ не менѣе не рѣшаемся при-

знать изображеніе предлагаемое г. Воронцомъ за вполне согласное съ истиной, съ его идейной стороны — за такое, которое выражаетъ собою существо событія, или его существенныя свойства.

Совершенно справедливо, что бѣлый цвѣтъ всего болѣе причлещтуетъ одеждѣ Господа въ Его прославленномъ видѣ; думать такъ даетъ намъ право само Евангеліе, которое въ бѣлыхъ одеждахъ представляетъ не только Ангела при гробѣ воскресшаго Господа (Мѣ. XXVIII, 3), а и Его Самого на горѣ преображенія (Мѣ. XVII, 2; ср. Марк. 1, 3). Но въ томъ же повѣствованіи о преображеніи говорится, что апостолы, бывшіе свидѣтелями этого событія, до того были поражены видѣнной ими славой, что одинъ изъ нихъ не зналъ, что говорилъ: по этому-то въ православной церкви и утвердился обычай изображать Господа Спасителя даже со славою грядущаго судить живыхъ и мертвыхъ не въ бѣломъ одѣяніи, а въ одеждѣ тѣхъ цвѣтовъ, въ какія, по преданію, окрашена была она въ дни Его земной жизни. Благоговѣнно смиренныя иконныхъ дѣлъ мастера стараго времени какъ бы не дерзали живописать то, чтѣ не могло быть ясно и отчетливо созерцаемо даже апостольскими очами....

Еще осторожнѣе, можетъ быть, надлежало бы г. Воронцу быть въ воспроизведеніи того свойства воскресшаго тѣла Господа, по которому оно не нарушало положенія естественныхъ предметовъ отъ прикосновенія къ нимъ, для чего онъ предлагаетъ изображать Господа стоящимъ на цвѣтахъ, но такъ легко, что и отъ прикосновенія къ нимъ ногъ Спасителя они не гнутся. Не даромъ самъ же авторъ въ своей книгѣ заявляетъ о своемъ недовольствѣ художникомъ, писавшимъ по его указанію икону Воскресенія, за то, что онъ не сумѣлъ этого сдѣлать, представивъ ноги Спасителя хотя весьма мало все таки въ воздухѣ, а не на поверхности травы и цвѣтовъ стоящими. А въ послѣднее время онъ даже,

по видимому, совсѣмъ отказался отъ этой мысли: по крайней мѣрѣ, на приложенномъ къ его статьѣ о воскресеніи Христовомъ (въ Душеполезномъ Чтеніи за прошедшій годъ) изображеніи этого событія, подписанномъ его же именемъ, воскресшій Господь представленъ стоящимъ не на цвѣтахъ, а на каменной плитѣ предъ закрытыми дверями гроба...

Западные художники, а за ними и многіе изъ нашихъ, пытаются изобразить выраженіе божественнаго достоинства и духовной красоты Спасителя и Божіей Матери, обыкновенно выбираютъ въ качествѣ оригинала самыя, по ихъ мнѣнію, красивыя въ томъ или иномъ отношеніи лица и дѣйствительно, во многихъ зрителяхъ возбуждаютъ; будто, религиозное умиленіе. Православная церковь, не осуждая этого обычая, издревле установила выражать эти внутреннія духовныя и божественныя достоинства Спасителя и Божіей Матери лишь символически; именно въ православной церкви принято приснодѣвство Богоматери и Ея смиреніе изображать глубокимъ покровомъ на головѣ Ея, скрывающимъ не только волосы, а и чело, и тремя звѣздами — на челѣ и плечахъ въ знакъ того, что Матерь Божія была Дѣва чистая и до рождества, и въ рождествѣ, и по рождествѣ. Для изображенія же божественнаго достоинства Спасителя принято вокругъ Лица Его въ такъ называемъ нимбѣ, или вѣнцѣ писать слово *o ѿυ* — Сущій. Слово это есть имя Божіе, какимъ благоугодно было Господу наименовать Себя пр. Моисею, когда онъ, предъ отправленіемъ въ Египетъ, спрашивалъ Господа объ этомъ имени (Исх. III, 14—15)¹⁾. Г. Воронежъ не послѣдовалъ этому православному обычаю и не сдѣлалъ на предложенномъ имъ изображеніи Лица Спасителя этого надписанія, какъ не дѣлаютъ его и запад-

1) См. объ этомъ брошюру: „О надписаніи *o ѿυ* вокругъ Лица Спасителя на св. иконахъ Его.

ные, а за ними и многіе наши западничаствующие художники а, по примѣру ихъ, задумаль самъ измыслять выраженіе божественнаго величія и достоинства воскресшаго Господа. Но... возможно ли изображать то, что невообразимо?!

Что же касается изображенія воскресшаго Господа благословляющимъ обѣими руками весь міръ, Имъ возрожденный; то пусть оно вообразимо, но гдѣ же въ Евангелии, или вообще въ Откровеніи говорится о томъ, что Господь, воскресши изъ гроба, благословлялъ весь міръ Имъ возрожденный! Въ Евангелии говорится, что воскресши Господь благословлялъ учениковъ Своихъ, когда возносился на небо съ горы Елеонской (Лук. XXIV, 51); но и тогда совершилось ли хотя бы только надъ одними апостолами принесенное Имъ возрожденіе? Не были ли они и въ тотъ день такими же не разумѣвающими, какъ и во дни Его земной жизни (Дѣян. 1, 6)? Потому-то Господь, заповѣдавъ имъ тогда же проповѣдать Евангеліе всей твари, тѣмъ не менѣе повелѣлъ имъ оставаться въ Іерусалимѣ, пока не облечутся силою свыше (Лук. XXIV, 49): И только тогда, когда сошелъ на нихъ Духъ Святый въ день Пятидесятницы, они дѣйствительно и сами возродились и другихъ стали возрождать въ жизнь вѣчную. Только въ день Пятидесятницы началось дѣйствительное возрожденіе міра, которое смертію и воскресеніемъ Господа было лишь основоположено и въ полноту совершенства придетъ уже при Его второмъ пришествіи.

Если же кому угодно отстаивать изображеніе только что воскресшаго Господа благословляющимъ міръ обѣими руками, не будемъ спорить; отмѣтимъ лишь, что согласно съ выдвинутою и въ Писаніи и въ Преданіи мыслью о значеніи Христова воскресенія, какъ побѣды Его надъ смертію, издревле утвердился въ православной церкви обычай на изображеніяхъ воскресенія Христова представлять Его, какъ Побѣдителя, съ знаменіями побѣды.

Св. ап. Павелъ въ 15-й главѣ своего перваго Послания къ Коринтеянамъ, поставивши воскресеніе Христа Спасителя во главу, такъ сказать, или въ основу проповѣдуемаго имъ здѣсь всеобщаго воскресенія мертвыхъ — не только его дѣйствительности, а и образа, закончилъ рѣчь свою такимъ побѣднымъ восклицаніемъ: *Тогда (при всеобщемъ воскресеніи) будетъ слово написанное: идѣ ты, смерти, жало? Гдѣ ты, аде, побѣда? Жало же смерти ирѣхъ, сила же ирѣха Законъ. Богу же благодареніе давшему намъ побѣду Господомъ нашимъ Исусомъ Христомъ (24—27 ст.). Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, смертію смерть поправъ и суцимъ во ирѣхъ животъ даровавъ*, поемъ мы въ пасхальномъ тропарѣ, представляющемъ собою какъ бы церковное толкованіе приведеннаго ученія апостольскаго о значеніи Христова воскресенія, какъ побѣды Его надъ смертію. И въ тѣхъ и въ другихъ словахъ предъ нами живописуется какъ бы конецъ этой побѣды; начало же ея, можно сказать, современно самой смерти и воскресенію Спасителя. Св. ап. Петръ въ 1-мъ своемъ соборномъ Посланіи говоритъ, что Христосъ, пострадавши за ирѣхи наши, умерщвленъ былъ по плоти, но ожилъ духомъ, которымъ Онъ и находящимся въ темницу душамъ сошедши проповѣдалъ (3, 19); по этимъ словамъ апостола, Господь, будучи во ирѣхъ плотски, душою сходилъ во адъ — въ темную область злыхъ духовъ, гдѣ пребывали и всѣ отъ вѣка усопшіе, сходилъ, чтобы проповѣдать этимъ усопшимъ, разумѣется, тоже Евангеліе Царствія, которое возвѣщаль Онъ, еще живъ Сый. Вотъ гдѣ и въ чемъ началось побѣдное служеніе Христово. Что же было дальше за этой проповѣдью? Это прекрасно и сильно, по мысли и образамъ, выражается въ нашихъ церковныхъ пѣснопѣніяхъ. *Онъ ишелъ еси въ преисподняя земли и сокрушилъ еси веревчныя, содержащія связанныя, Христе*, поемъ мы въ ирмосѣ шестой пѣсни пасхальнаго канона. *Врата мѣдная сокрушилъ*

еси и вери желѣзныя стержь еси, поется въ 4-й стихирѣ на Господи возвахъ въ день Пасхи. Тоже самое, только, можно сказать, еще живописнѣе изображается въ стихирахъ на Господи возвахъ на вечерни великой субботы, относящейся своимъ содержаніемъ уже къ Пасхѣ, или воскресенію Христову; нѣкоторыя изъ этихъ стихиръ обычныя воскресныя стихиры, а нѣкоторыя—особыя; въ этихъ то послѣднихъ и представляется образно, какъ адъ *стѣня* вопіеть, видя всѣ свои мѣдныя запоры сокрушенными и всѣхъ почти узниковъ своихъ освобожденными Тѣмъ, Кого онъ только что съ радостію принялъ было, т.-е. Христомъ. *Воскреслъ еси, яко Богъ изъ гроба...* *Адамъ же ликуеть, Владыко, Ева нынѣ отъ уз избавляема радуется зовущи*, поемъ мы въ воскресномъ кондакѣ 1-го гласа; а въ воскресномъ же кондакѣ 3-го гласа таже мысль выражена такъ: *Воскреслъ еси днесь изъ гроба, щедрѣ, и насъ возвелъ еси отъ вратъ смертныхъ; днесь Адамъ ликуеть и радуется Ева, вкупу же и пророцы и патриархи воспѣваютьъ непрестанно божественную державу власти Твоея*. Такъ, по ученію Церкви, изведеніемъ Господомъ изъ ада душъ усопшихъ праведниковъ въ день Его славнаго воскресенія закончилось пребываніе Господа во адѣ. Св. Ев. Матѳеѣй въ своемъ повѣствованіи о смерти Господа замѣчаетъ, что *многיא тѣла усопшихъ святыхъ воскресли и, вышедши изъ гробовъ, по воскресеніи Его (Христа) вошли въ святыи градъ и явились многимъ* (Мѳ. XXVII, 52 53). Такимъ образомъ, по прямому свидѣтельству Писанія, и дарованіе жизни сущимъ во гробахъ, имѣющее во всей полнотѣ совершиться въ концѣ временъ, началось въ самый день воскресенія Христова. Эти то воскресшіе святые и были первыми свидѣтелями побѣды Христа надъ смертію не только въ Его собственномъ Лицѣ и для Него Самаго, а и для всѣхъ насъ земнородныхъ.

Таково церковное ученіе о побѣдномъ значеніи Хри-

стова воскресенія. Это то ученіе обычно и изображается на древнихъ иконахъ Христова Воскресенія. На этихъ иконахъ обыкновенно представляется Спаситель, *живовоначальною дланію* возводящій *отъ мрачныхъ юдолей* Адама. Въ десницѣ Его Крестъ, которымъ Онъ разрушилъ смерть; подъ стопами—сокрушенныя врата; по сторонамъ—Ева, патриархи, пророки и между ними впереди св. Іоаннъ Креститель, какъ благовѣстникъ и предтеча предъ Спасителемъ, не только на землѣ, но и во адѣ. Такихъ иконъ по древнимъ церквамъ еще много ¹⁾).

„Напрасно художники, говоритъ въ заключеніе своей рѣчи объ иконахъ Воскресенія Христова г. Мансветовъ, не хотятъ подражать имъ“ т.-е. древнимъ иконамъ. Иногда рисунокъ на нихъ не совсѣмъ вѣренъ; можетъ быть, колоритъ не натураленъ, или группировка часто однолинейна, но главная мысль всегда вѣрна. Не слѣдуйте рисунку, не подражайте колориту, перемѣняйте группировку; но будьте вѣрны исторіи и духу православной нашей церкви“: Сорокъ лѣтъ тому назадъ данъ этотъ совѣтъ, а и теперь повторятъ его, думается, не безвременно.

Правда, на этихъ иконахъ выставляется на видъ главнымъ образомъ лишь идейная истина воскресенія Христова, а между тѣмъ хотѣлось бы видѣть изображеніе и внѣшне-исторической его дѣйствительности, разумѣется, въ доступной и согласной съ историческими свидѣтельствами формѣ. Есть и такія изображенія воскресенія Христова, принадлежація новѣйшему времени, на которыхъ живописуются и та и другая—и внѣшняя и внутренняя стороны событія. На одномъ изъ такихъ изображеній средину его занимаетъ воскресшій Господь

¹⁾ Подробное описаніе и разъясненіе такого рода древнихъ иконъ Воскресенія Христова съ копіями ихъ см. въ книгѣ Н. Покровскаго: *„Евангеліе въ памятникахъ иконографіи преимущественно византійскихъ и русскихъ“*, СПб. 1892. стр. 391—427.

въ Его обычномъ видѣ и одѣяніи, съ Крестомъ въ одной рукѣ; другой рукой Онъ выводитъ изъ представленной ниже Его, въ лѣвомъ углѣ картины, пропасти ветхозавѣтныхъ праведниковъ; правую же сторону картины съ уклономъ кверху занимаетъ гора; въ ней очевидно пещера съ закрытымъ и запечатаннымъ входомъ и при немъ спящіе воины; а по небу полуночи, которое занимаетъ верхнюю часть изображенія и больше съ лѣвой его стороны, летитъ Ангелъ Господень въ бѣломъ одѣяніи и съ сіяющимъ свѣтомъ лицомъ; въ рукѣ его — свитокъ, какъ символъ его благовѣстія людямъ о Христовомъ воскресеніи.

Σ.



Поклоненіе Богу Духомъ и Истиною (Іоан. IV, 24) ¹⁾.

Сущность вопроса въ виду несогласныхъ съ православнымъ ученіемъ пониманій словъ Спасителя о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною. — Невозможность пониманія этихъ словъ, какъ ученія о разумной жизни. — Невозможность согласиться съ мыслью объ отрицаніи І. Христомъ вѣшной обрядности. — Недостаточность толкованія словъ Господа, какъ ученія о необходимости съ вѣшними молитвенными дѣйствіями соединять и внутреннее молитвенное чувство. — Указанное Господомъ преимущество іудейскаго богослужебнаго культа предъ самарянскимъ и значеніе ветхозавѣтной обрядности, какъ преобразовательной — *Мессіанскій* характеръ ученія Господа нашего І. Христа. — Анализъ параллельныхъ изреченій Евангелія отъ Іоанна и посланій св. ап. Павла о Св. Духѣ и его отношеніи къ нашему спасенію, по руководству святоотеческихъ твореній, богословскихъ сочиненій митр. Филарета, Иннокентія и др. — Выясненіе сущности православнаго богослуженія, какъ *священнодѣйствія*, освящающаго молящихся вѣрующихъ благодатію Св. Духа. — Суемудріе сектантовъ духовческаго направленія. — Анализъ церковно-богослужебныхъ обрядовъ и пѣснопѣній. — Заключение.

Если не подлежитъ спору, что религія, какъ союзъ Бога съ человѣкомъ, есть наивысшее проявленіе духовной жизни человѣка; то еще менѣе можетъ быть оспариваемо то положеніе, что наивысшее проявленіе религіи есть молитва, въ святоотеческихъ твореніяхъ именуемая потому царицей добродѣтелей; ибо въ молитвѣ мы не размышляемъ только о Богѣ умомъ своимъ и не волю только свою стараемся сообразовать съ волею Божіею, а вступаемъ въ непосредственное общеніе съ Богомъ, или, какъ говорятъ свв. отцы, бесѣдуемъ съ Богомъ. Такою же въ собственномъ смыслѣ молитва является въ христіанствѣ и именно въ богослуженіи нашей православной церкви; оно-то и есть то поклоненіе Богу Духомъ и Истиною, о которомъ, какъ объ истинной христіанской и совершенной молитвѣ, говорилъ Господь въ бесѣдѣ съ самарянкою.

Избирая это ученіе Спасителя о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною предметомъ своего чтенія, мы имѣемъ въ виду уяснить сущность этого ученія въ его

¹⁾ Публичное богословское чтеніе 1897 г., марта 9.

истинномъ смыслѣ и значеніи, согласномъ съ свято-отеческимъ пониманіемъ его въ православной Церкви. Такая задача чтенія можетъ быть тѣмъ болѣе благо-потребною, что въ современномъ православномъ обществѣ приходится встрѣчаться съ мнѣніями объ этомъ поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, не только не согласными съ ученіемъ объ немъ православной Церкви, а и прямо ему противоположными и въ корнѣ его отрицающими.

Ученіе Спасителя о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною дано въ бесѣдѣ Его съ самарянякою, изложенной въ IV главѣ Евангелія отъ Іоанна.

По этому сказанію, надлежало Іисусу проходить чрезъ Самарію, и Онъ, утрудившись отъ пути, сѣлъ у источника Іаковлева, что близъ Сихема. Въ это время подошла къ источнику самарянянская женщина; Господь попросилъ ее дать Ему пить и, когда она, удивившись Его просьбѣ, стала прекословить Ему, Онъ отвѣчалъ ей, что Онъ дастъ ей воду живую, напившись которой человѣкъ никогда не возжаждетъ. *Дай мнѣ такой воды,* сказала самарянка. — *Призови мужа твоего,* отвѣтилъ ей Господь. — У меня нѣтъ мужа, сказала она и затѣмъ, когда Господь подтвердилъ ей это слово, открывъ предъ ней тайну ея жизни, продолжала: *вижу, яко Пророкъ еси Ты. Отцы наши въ горѣ сей поклонилися, а вы глаголете, яко въ Іерусалимѣхъ есть мѣсто, идоже кланяются подобаетъ,* т. - е. скажи мнѣ, гдѣ нужно кланяться Богу — здѣсь ли, или въ Іерусалимѣ. Отвѣчая на этотъ вопросъ самарянки, Господь и изрекъ Свое ученіе о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною. Онъ сказалъ: *женю, вѣру Ми ими, яко грядетъ часъ, егда ни въ горѣ сей, ни въ Іерусалимѣхъ поклонитесь Отцу... Грядетъ часъ, и нынѣ есть, егда истинніи поклонницы поклонятся Отцу Духомъ и Истиною; ибо Отецъ таковыхъ ищетъ поклоняющихся Ему. Духъ есть Богъ и иже кланяется*

Ему, Духомъ и Истиною достоинъ кланяться. Вотъ придетъ Мессія, глаголемый Христосъ; Сей возвѣститъ намъ вся, сказала жена. *Азъ есмь, глаголюй съ Тобю,* отвѣчалъ ей Господь.

Таковы историческія обстоятельства, при которыхъ изречено Господомъ ученіе Его о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною.

Итакъ Господь изрекъ это ученіе на вопросъ самарянки о сравнительномъ достоинствѣ самарянскаго и іудейскаго богослуженій, изрекъ, какъ Мессія, глаголемый Христосъ, слѣдовательно изрекъ, какъ обѣтованное слово о томъ, каково должно быть поклоненіе Богу истинное, выше котораго и быть не можетъ на землѣ.

Въ чемъ же состоитъ оно — это наивысшее истинно-христіанское поклоненіе Богу Духомъ и Истиною? Какъ понимать это ученіе Спасителя?

Крайне несправедливо то утвержденіе, будто Господь, говоря самарянкѣ о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, ничего не хотѣлъ сказать болѣе того, что никакого поклоненія Богу въ смыслѣ богослужебнаго культа быть не должно, что настанетъ скоро время, когда люди сознаютъ, что наивысшее проявленіе духовной жизни есть разумное отношеніе къ жизни вообще и потому нужно заботиться главнымъ образомъ о томъ, чтобы проникнуть въ разумъ, или смыслъ міровой жизни и сообразно съ этимъ разумѣніемъ жизни устроить и свою личную жизнь — свои отношенія къ ближнимъ и внѣшнему міру. Это-то проникновеніе въ разумѣніе жизни и есть, будто бы, то, что Іисусъ назвалъ поклоненіемъ Богу Духомъ и Истиною.

Очевидно, въ основѣ такого пониманія словъ Господа лежитъ пантеистическое ученіе о Богѣ, не какъ о личномъ Духѣ — Отцѣ міра, а какъ объ отвлеченной идеѣ, разлитой во всемъ мірѣ и въ человѣческомъ разумѣ лишь съ наибольшею ясностію и полнотою раскрывающейся. Богъ этихъ людей — это отвлеченная идея, постигаемая

однимъ лишь умомъ. Но способна ли такая бездушная и бессильная абстракція не только успокоить мятущееся сердце и укрѣпить волю въ добрѣ, а и удовлетворить самый разумъ? Собственное сознаніе мудрователей, ищущихъ въ проникновеніи умомъ въ разумнѣе жизни проявленія высшаго бытія, какъ счастья, должно подсказать имъ, что это высшее бытіе, какъ первообразъ нашего личнаго бытія, — бытія нашего самосознающаго себя я, есть бытіе личное. Да, если есть Богъ, то Онъ не инымъ можетъ быть, какъ только живымъ, личнымъ Богомъ. И только такому живому Богу возможна молитва. Молитва пантеиста, какъ погруженіе въ безличное разумнѣе жизни, предлагаемое намъ взаменъ нашей молитвы, есть юродство, самоуслажденіе гордеца, желающаго покорить своему разуму, обнять имъ весь міръ; такая молитва не дастъ жизни духу. Китаецъ, молящійся своему синему небу, индійскій факиръ, погружающійся въ нирвану, какъ представители чистаго пантеизма, не оттого ли и сухи и черствы, не оттого ли и омертвѣлы въ своей духовной жизни, несмотря на все обиліе бытія, отражающееся въ окружающей ихъ природѣ, что они обезличили Бога, разливъ Его въ міръ, превративъ Его въ пустоту, въ ничтожество? Не оттого ли и у нашихъ современныхъ пантеистовъ нерѣдко очень рано изсякаетъ источникъ жизни, проявляющейся въ проповѣдуемомъ ими бездушномъ проникновеніи въ разумнѣе жизни, что это проникновеніе въ разумнѣе жизни, замѣняющее собою нашу молитву, ничего не даетъ имъ въ силу самой своей ограниченности? Не даромъ темная могила самоубійцы заключаетъ по большей части ихъ жизнь.

Этому ли Богу молился Христосъ, молитвою къ Отцу Небесному освящавшій всѣ важнѣйшіе моменты Своей земной жизни и намъ — и лично и чрезъ апостоловъ Своихъ — заповѣдавшій именно въ молитвѣ искать найвысшаго и озаренія и успокоенія и укрѣпленія?... Но

во Христѣ была жизнь и эта жизнь была свѣтъ чело-
вѣкамъ; ибо что можетъ быть выше и больше той
любви, какъ отдать жизнь свою, при ясномъ сознани
ея цѣны и достоинства за враговъ своихъ? Какъ же
можно думать, что Христось въ молитвѣ къ Отцу Не-
бесному предъ совершеніемъ этого подвига любви не
шелъ далѣе разсудочнаго погруженія въ разумніе жизни?
Какъ изъ такого сухого и безжизненнаго тупа могло
выйти такое зеленѣющее дерево, каково христіанство
съ его двухтысячелѣтней исторіей? И что бы могла
обозначать молитва Его къ Богу, какъ къ Отцу, у
Котораго есть Своя воля; ибо и Самъ Онъ въ мо-
литвѣ Своей говорилъ и ученикамъ Своимъ заповѣдалъ
въ молитвѣ къ Богу взывать: *да будетъ воля Твоя?*

Все это неразрѣшимые вопросы, если не допустимъ,
что Христось молился личному, живому Богу; только
такая молитва могла утѣшать и укрѣплять Его въ Его
крестномъ подвигѣ, какъ подвигѣ самоотверженной любви
къ ближнимъ.

Отсюда, если Христось — Богочеловѣкъ, для осуще-
ствленія на дѣлѣ божественнаго идеала человѣческой
жизни, нуждался въ молитвенномъ общеніи съ живымъ,
личнымъ Богомъ, то какъ возможно наивысшее про-
явленіе духовной жизни ограничивать однимъ лишь раз-
судочнымъ проникновеніемъ въ разумніе жизни — ра-
зумніе ея смысла, намъ, съ нашимъ осуетившимся и
оземлянившимся духомъ? Возможно ли на одномъ лишь
этомъ холодномъ разсудочномъ дѣйствіи основать и
утвердить свои отношенія къ ближнимъ — свою любовь
къ нимъ? Хватить ли у насъ силъ добровольно и со-
знательно отдаться любви въ силу одного разумнія ея
смысла и значенія? Гдѣ же гарантія нашему духу, что
въ его именно любви истинное разумніе жизни? „Что
будетъ жизнь духа безъ этого сердца“, говорилъ поэтъ
о необходимости молитвеннаго общенія съ Богомъ; мы же
прибавимъ: что будетъ съ молитвой безъ личнаго Бога?

Такъ жизнь человѣческаго духа освящается и укрѣпляется только молитвой, которая состоитъ въ возношеніи духа человѣческаго къ личному, живому Богу, подобно тому, какъ жизнь организма тѣлеснаго поддерживается и укрѣпляется вдыхаемымъ нами воздухомъ.

Такое пониманіе поклоненія Богу Духомъ и Истиною, какъ молитвеннаго общенія нашего духа съ Богомъ, какъ съ живымъ, личнымъ Духомъ — Отцомъ, предполагается и въ самой бесѣдѣ Господа съ самарянкою. — Когда Господь обратилъ взоръ самарянки къ ея прежней жизни и поведенію, она, видимо, сознала преступность этой жизни и искренно раскаивалась въ ней; но вмѣстѣ съ тѣмъ она чувствовала собственное безсиліе для того, чтобы возстать изъ своей грѣховной бездны. Поэтому мысль ея и обратилась къ вопросу о молитвѣ, какъ средствѣ, дающемъ силы для нравственнаго возстанія. Быть можетъ, эта историческая жена и прежде не разъ обращалась къ этому средству на горѣ Гаризинѣ, гдѣ когда-то былъ храмъ самарянской; но эта молитва не давала успокоенія ея мятущемуся духу, и вотъ она обратилась къ Господу съ вопросомъ о томъ, дастъ ли ей искомое ею успокоеніе молитва въ храмѣ іерусалимскомъ? Отвѣчая на этотъ-то вопросъ, Господь и сказалъ ей, что истинное поклоненіе Богу есть поклоненіе Духомъ и Истиною. Какой бы былъ смыслъ въ этихъ словахъ Господа, если бы въ нихъ подъ поклоненіемъ Богу, какъ средствомъ къ нравственному усовершенствованію, нужно было разумѣть одно лишь разсудочное проникновеніе въ разумніе жизни, въ ея смыслъ и значеніе? Такъ несомнѣнно, что въ приведенныхъ словахъ Господа къ самарянкѣ о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною рѣчь не о пантеистическомъ погруженіи въ разумніе жизни, а именно о молитвѣ, какъ обращеніи души человѣка къ Богу, какъ личному Духу и живому Отцу.

Не даромъ самъ проповѣдникъ такого пантеистиче-

скаго погруженія въ разумѣніе жизни, какъ наивысшаго проявленія духовности ея въ человѣкѣ, въ „Исповѣди“ своей признается, что и его душа жаждала когда-то молитвы къ Богу, какъ живому Отцу, и даже получала иногда облегченіе отъ нея. Поэтому большинство изъ самыхъ послѣдователей графа Толстого не отвергаютъ того, что Господь понималъ поклоненіе Богу, какъ молитву въ собственномъ смыслѣ слова.

Но признавая, что Христосъ въ словахъ о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною разумѣлъ молитву въ собственномъ смыслѣ, эти „новые хрістіане“, вѣроятно въ оправданіе своего нерадѣнія о молитвѣ, говорятъ, что словами этими Господь осуждаетъ всякое внѣшнее поклоненіе Богу, выражаемое въ словахъ и дѣйствіяхъ и особенно въ сложныхъ обрядахъ церковно-богослужебнаго культа и указываетъ молиться Богу лишь внутренно, въ душѣ: *Богъ есть Духъ и уже кланяется Ему, Духомъ и Истиною достоинъ кланяться*. Если внѣшне-обрядовое выраженіе молитвеннаго чувства, говорятъ они, нужно было еще въ древнія времена, какъ нужно бываетъ оно иногда и теперь для людей простыхъ и неразвитыхъ, то это потому, что ни древніе люди, ни современныи намъ простой народъ, какъ дѣти, не умѣли и не умѣютъ возвыситься до внутренняго, духовнаго обращенія къ Богу, которое одно есть истинное. Мы вышли изъ этого дѣтскаго состоянія и понимаемъ, что Богъ есть Духъ, и потому молитва, какъ обращеніе къ Нему нашей души, должна быть *духовною* — умною, сердечною, чуждою всякой внѣшней обрядности. О такой-то, единственно истинной, духовной молитвѣ, утверждаютъ они, и говорилъ Господь въ Своей бесѣдѣ съ самарянкою.

Но и это утвержденіе не менѣе не справедливо, чѣмъ и разсмотрѣнное выше умствование послѣдователей гр. Толстого.

Правда, въ Своей нагорной бесѣдѣ Господь осуждалъ,

какъ грѣховное, общественное и многоглаголивое молье, но не само по себѣ, а такое, когда люди употребляютъ разные молитвенные знаки, — любятъ, какъ фарисеи, подолгу молиться въ синагогахъ или молитвенныхъ собраніяхъ и даже на углахъ улицъ *для того, чтобы* показаться предъ людьми молящимися, когда они внѣшніе молитвенные знаки употребляютъ не для выраженія, или возбужденія молитвеннаго чувства, а для удовлетворенія своего тщеславія. Осуждая это-то именно эксплуатированіе высокимъ дѣломъ молитвы въ пользу страсти тщеславія, Господь и заповѣдалъ творить молитву въ клѣти своей, не о мѣстѣ молитвы говоря, а объ настроеніи молящагося. „Гдѣ бы ты ни молился, какъ бы такъ говорить Господь, въ храмѣ ли, или даже на улицѣ, не думай ни о комъ, кромѣ Бога, Которому молишься, и ни о чемъ, кромѣ молитвы не заботься, ни на кого и ни на что не обращай вниманія, какъ будто около тебя никого кромѣ одного всевидящаго Бога нѣтъ, какъ въ клѣти твоей“. А въ рѣчи Своей о многоглаголивой молитвѣ Господь говоритъ о томъ молитвенномъ пустословіи, когда люди произносятъ молитвенныя слова, какъ выраженія молитвеннаго чувства, но самыхъ чувствъ молитвенныхъ не имѣютъ и, главное, имѣть не желаютъ, полагая все дѣло въ одной лишь внѣшности.

Достойна вниманія въ этомъ отношеніи всѣмъ конечно хорошо извѣстная притча о мытарѣ и фарисеѣ. Молитва фарисея, хваставшагося предъ Богомъ своими добродѣтелями, осуждена Господомъ, какъ гордое самовосхваленіе, а молитва мытаря, взыващаго объ одной лишь милости къ нему, какъ къ грѣшнику, оправдала его предъ Богомъ; *ибо всякъ возносяйся, сказалъ Господь въ заключеніе притчи, смирится, смиряя же себе вознесенъ будетъ* (Лук. 18, 14). Это ученіе Господа, важное конечно и само по себѣ, имѣетъ глубокое истолковательное значеніе по отношенію къ ученію Господа

о молитвѣ, изложенному въ нагорной бесѣдѣ. Въ этомъ отношеніи должно быть важно въ этомъ ученіи то, на что, быть можетъ, нѣкоторые не всегда обращали должное вниманіе. Именно, По притчѣ Господа, гордый фарисей молился *въ себѣ*, т. е. безъ внѣшнихъ молитвенныхъ знаковъ, а оправданный Господомъ мытарь выражалъ молитвенныя свои чувства внѣшними дѣйствіями; онъ, *бѣяше перси своя, глаголя: Боже, милостивѣз буди мнѣ грѣшному*. Не ясно ли, что, по ученію Господа, какъ отсутствіе внѣшнихъ выражений молитвы не служитъ свидѣтельствомъ объ ея истинности, такъ и наоборотъ — выраженіе молитвенныхъ чувствъ во внѣшнихъ дѣйствіяхъ нисколько не говоритъ *противъ* этой истинности?

„Нельзя отвергать чувственные виды поклоненія Богу“, такъ говоритъ приснопамятный митр. Филаретъ, человѣкъ несомнѣнно высокой духовной жизни, „поелику они (эти чувственные виды поклоненія Богу) суть *проявленія духа и облаченія истины*; ибо иначе надлежало бы при ихъ (отвергающихъ внѣшность молитвы) общеніи съ Богомъ отвергнуть даже слова человѣческаго языка, которые и въ чистѣйшемъ ихъ употребленіи не суть самый духъ, а лишь проявленіе духа“. Онъ же, въ составленномъ имъ Пространномъ Катихизисѣ, въ обоснованіе необходимости соединенія внутренней молитвы съ внѣшними ея обнаруженіями, указываетъ на то, что человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. Вслѣдствіе такого состава человѣка, и дѣйствія его необходимо происходятъ изъ совокупнаго соединенія душевныхъ состояній и соответствующихъ имъ тѣлесныхъ обнаруженій. Мы не въ силахъ ощутить въ сердцѣ своемъ какого-нибудь глубокаго чувства такъ, чтобы оно такъ или иначе не отразилось на нашемъ тѣлесномъ организмѣ: отъ страха мы блѣднѣемъ, отъ стыда краснѣемъ, уныніе и подавляющую насъ печаль мы не можемъ скрыть, равно какъ и восторженную радость нашего сердца. Отъ избытка сердца уста гово-

рять, благодуществующій поетъ. Бываютъ, конечно, случаемъ, когда мы искусственно и насильственно подавляемъ въ себѣ объявленное насъ чувство; горе порой бываетъ такъ сильно, что его не выскажешь словами и не выплачешь слезами; но что жъ изъ этого слѣдуетъ? Только то, что тѣмъ хуже сокрушить это горе наше сердце и измоздить даже тѣло послѣ. Преступникъ, подавившій въ себѣ укоры совѣсти, не убѣжитъ отъ нихъ окончательно, а наоборотъ — чѣмъ настойчивѣе онъ будетъ подавлять ихъ и скрывать внѣшніе слѣды ихъ въ данные моменты, тѣмъ сильнѣе всплывутъ они въ свое время, измучать и истерзаютъ его, подобно тому, какъ чѣмъ больше мы будемъ гнуть стальную пружину и круче согнемъ ее, тѣмъ сильнѣе будетъ ударъ ея въ свое время. Этимъ именно и объясняется то, какъ иногда преступникъ, спокойно губившій челоуѣческія души и никѣмъ не узанный и не обличенный, много, много лѣтъ спустя послѣ совершенныхъ имъ преступленій, самъ заявляетъ о нихъ и проситъ казни, какъ облегченія внутреннихъ мученій. Точно то же и въ другой области — въ области эстетическаго напр. чувства. Въ сильной и высокой степени его развитія, когда оно является творческимъ талантомъ, оно неудержимо изливается въ пѣсни ли то, или въ другомъ какомъ художественномъ твореніи, несмотря на самыя неблагоприятныя для его творческой дѣятельности условія. Если такъ въ области эстетическаго и нравственнаго чувствъ, то почему же иначе должно быть въ области чувства религіознаго, которое есть самое высокое и святое чувствоуваніе сердца — въ молитвѣ? — Наоборотъ, если нѣтъ въ нашей душѣ молитвеннаго настроенія, то усердные поклоны, колѣнопреклоненія и разныя другія внѣшнія выраженія сильны вызвать его, по неотразимому закону вліанія души на тѣло и тѣла на душу, подобно тому, какъ музыка напр. можетъ разгонять наше мрачное настроеніе и возбуждать

соотвѣтствующія ей чувствованія Припомнимъ св. царя и пророка Давида, игрою на псалтири и гусляхъ утишавшаго мрачное настроеніе духа Саула.

Такъ должно быть по неоспоримымъ даннымъ опытной психологіи; и можно ли поэтому говорить, будто Иисусъ Христосъ, Который есть истинный Богъ и истинный Человѣкъ, не чуждый ничего человѣческаго, кромѣ грѣха, ученіемъ Своимъ долженствовавшій удовлетворить и удовлетворяющій самымъ насущнымъ потребностямъ человѣческаго духа несмѣтныхъ миллионовъ людей, говоря о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, отвергалъ всякое значеніе внѣшности въ молитвѣ? Но Самъ же Онъ — духовность высоты недосягаемой, всегда выражалъ Свои молитвенныя чувства къ Отцу Небесному и внѣшнимъ образомъ — словомъ молитвеннымъ, возведеніемъ очей на небо, колѣнопреклоненіемъ, паденіемъ ницъ — на лицо Свое. Достаточно припомнить хотя бы одну Его молитву въ саду Геесиманскомъ, когда капли пота, какъ капли крови, струились по Его божественному Лику...

„Правда, вполне справедливы и убѣдительны для насъ, говорятъ противники обрядовой внѣшности богослуженія, и эти соображенія и эти примѣры; но и тѣ и другіе касаются самыхъ простыхъ и общечеловѣческихъ обнаруженій молитвеннаго чувства. Не то представляетъ собою внѣшне-обрядовая сторона христіанскаго богослуженія; обряды, которыми обставлено оно, такъ сложны, а символическія дѣйствія, которыми оно сопровождается, такъ искусственны, что нельзя и думать о сопоставленіи ихъ съ простыми общечеловѣческими обнаруженіями молитвы. Всѣ эти обряды и символическія дѣйствія суть копія ветхозавѣтнаго обрядоваго богослуженія; между тѣмъ Господь Свое ученіе о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною и противопоставляетъ именно этому послѣднему, отвергая его и осуждая какъ неправое“.

Выводъ, какой слѣдуетъ отсюда, очевиденъ; но не

менѣе того онъ и несправедливъ. Тотъ же митр. Филаретъ, въщее слово котораго мы приводили выше, въ опроверженіе думающихъ такъ о Христѣ, говоритъ: „Думать такъ — дерзость невѣроятная; ибо тотъ же Христосъ, Который говорилъ о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, установилъ и таинства и облекъ ихъ внутреннюю силу чувственными видами и дѣйствіями обрядовыми. Итакъ, можетъ ли слово Его опровергать собственные Его постановленія? Развѣ премудрость Божія можетъ сама себѣ противорѣчить и сама себя разрушать“. А что Самимъ Господомъ установлены главнѣйшія дѣйствія нашихъ таинствъ, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Подлинность словъ Его, сказанныхъ напр. на тайной вечери: *примите, ядите, сія есть тѣло Моё... пейте отъ нея вси; сія есть кровь Моё... —* словъ, которыя нельзя понимать ни аллегорически и никакъ иначе, какъ только буквально (ибо сказано *τοῦτ' ἐστὶ τὸ σῶμα μου... τοῦτ' ἐστὶ τὸ αἷμα μου*) подтверждается уже тѣмъ, что они приводятся не только въ евангеліяхъ, а и въ 1-мъ посланіи апостола Павла къ коринѳянамъ, которое всегда и всѣми признавалось подлинно Павловымъ посланіемъ. Въ этомъ посланіи въ рѣчи о таинствѣ же евхаристіи, установленномъ Господомъ, мы читаемъ и такія слова: *слижды бо ясте хлѣбъ сей и чашу сію пьете, смерть Господню воззываете, дондеже прїидетъ*. Слова эти ясно указываютъ, что, по мысли апостола, таинство евхаристіи со всею его внѣшностію — и съ хлѣбомъ и съ виномъ — должно совершаться, какъ молитвенное дѣйствіе всегда — до самаго второго пришествія Господня. Точно то же должно сказать съ несомнѣностію и о другомъ таинствѣ христіанскомъ — о крещеніи; ибо и крещеніе водю Господь повелѣлъ апостоламъ, и послѣ нихъ, разумѣется, ихъ преемникамъ совершать до скончанія вѣка. Следовательно никоимъ образомъ нельзя говорить, будто Господомъ если и допущена нѣкоторая обряд-

ность въ молитвенномъ общеніи человѣка съ Богомъ, не свойственная якобы простотѣ духовной молитвы, то только на первое время и для людей мало-развитыхъ духовно.

И то сказать далѣе нужно, что осложненіе символизаціи того ли, или иного душевнаго состоянія всегда свидѣтельствуеетъ скорѣе о подъемѣ развитаго чувства, чѣмъ объ упадкѣ его. Такъ съ несомнѣнностію можно сказать: объ эстетическомъ чувствѣ, такъ разумѣется должно сказать и о чувствѣ религіозномъ, выражаемомъ молитвой.

Въ этомъ увѣряетъ насъ наконецъ и самая бесѣда Господа съ самарянкой, въ которой предложено Имъ ученіе о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною. Ибо несомнѣнно, что самарянка въ рѣчи своей съ Господомъ говорила именно о церковно-богослужебной молитвѣ, — е молитвѣ на горѣ Гаризинъ и въ храмѣ іерусалимскомъ. Поэтому и Господь, говоря о томъ духовномъ поклоненіи Богу, которое должно, по Его словамъ, замѣнить собою гаризинское и іерусалимское богослуженія, употребилъ то же слово, какимъ обозначилъ и богослуженія, имъ отмѣняемыя. Это слово *προσκυνεῖν* — поклоняться, которое, по употребленію его въ священномъ Писаніи въ отношеніи къ Богу, означаетъ именно общественное богослуженіе; для обозначенія частной, домашней молитвы въ Писаніи обыкновенно употребляется другое слово: *προσεύχεσθαι*.

Но войдемъ въ ближайшее разсмотрѣніе дѣла.

Кто были самаряне? Какое у нихъ было богослуженіе въ его отличіи отъ богослуженія іудейскаго, и какъ отнесся Господь къ тому и другому?

Для отвѣта на эти вопросы намъ слѣдуетъ обратиться къ ветхозавѣтной исторіи.

Когда, по смерти Соломона, десять колѣнъ еврейскаго народа отдѣлились отъ сына Соломонова, Ровоама и образовали изъ себя особое царство израильское, они, чтобы

удержать свою независимость отъ іудеевъ, перестали даже ходить въ храмъ іерусалимскій для участія въ общественномъ богослуженіи, которое совершалось тамъ законнымъ священствомъ, ведшимъ свое начало отъ самого Аарона, и совершалось именно такъ, какъ предписано было въ законѣ Моисеевомъ — со всѣми обрядовыми подробностями. вмѣсто великолѣпнаго храма іерусалимскаго съ его ковчегомъ завѣта и другими святынями, Героваомъ, первый царь израильскій, въ Данѣ и Веилѣ поставилъ, бѣдные по своему убранству, жертвенники съ золотыми тельцами на нихъ; для совершенія здѣсь богослуженія Героваомомъ призваны были священники, самовольно отдѣлившіеся отъ подчиненія законнымъ іудейскимъ первосвященникамъ. Изъ гордой ревности чуждаясь всего іудейскаго, они выбросили изъ своего богослужебнаго ритуала даже пѣніе боговдохновенныхъ псалмовъ Давидовыхъ, съ ихъ торжественной музыкой. Такимъ образомъ уже израильское богослуженіе опростилось въ своей внѣшней обрядности до крайнихъ предѣловъ сравнительно съ богослуженіемъ іудейскимъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ потеряло характеръ законности, присущій послѣднему.

Еще дальше въ этомъ отношеніи отъ іудеевъ ушли тѣ израильтяне, которые во время плѣна ассирійскаго оставлены были на своей родинѣ и здѣсь смѣшались съ поселенными на мѣсто отведенныхъ въ плѣнъ израильтянъ язычниками. Они такъ же, какъ и отведенные въ плѣнъ братья ихъ, отвергли всѣ преданія іудейской церкви и всѣ боговдохновенныя писанія пророковъ, кромѣ одного лишь пятокнижія Моисеева, къ которому взамѣнъ тѣхъ писаній многое присоединили изъ вѣроваемой и культа сроднившихся и сплотившихся съ ними язычниковъ. Они-то и извѣстны въ исторіи подъ именемъ самарянъ.

Но какъ ни оправдывали самаряне свой протестъ противъ законнаго іудейства и смѣшеніе съ язычниками, и совѣсть и разумъ ясно говорили имъ, что есть правда

въ іудействѣ, и потому, когда іудеи, по возвращеніи изъ плѣна вавилонскаго, приступили къ построенію второго храма іерусалимскаго, самаряне искали принять участіе въ этомъ построеніи и чрезъ то думали опять вступить на путь законной правды. Когда же іудеи презрѣли это стремленіе самарянъ, послѣдніе задумали построить свой храмъ на горѣ Гаризинъ, — на той горѣ, съ которой, по завѣщанію Моисея, священники должны были, по вступленіи евреевъ въ землю обѣтованную, произнести благословеніе на народъ.

Іоанномъ Гирканомъ, первосвященникомъ іудейскимъ, храмъ этотъ былъ разрушенъ, и теперь, во времена Господа, на горѣ Гаризинъ стояли лишь развалины прежняго храма, и ими-то, какъ отеческой святыней, дорожили самаряне. Сюда они ходили для измѣненія предъ Богомъ своихъ молитвенныхъ чувствъ, въ надеждѣ чрезъ посредство этихъ вѣшнихъ остатковъ законнаго въ нѣкоторомъ отношеніи храма, быть ближе къ Богу, скорѣе быть услышанными Имъ ж облегченными въ своемъ религіозномъ томленіи. Но самодовольные и фарисейски-гордые іудеи съ жестокимъ осужденіемъ относились къ этому убогому богослуженію самарянъ и такъ презирали ихъ, что даже разговаривать съ самаряниномъ, а тѣмъ больше съ самарянкой, считалось равносильнымъ оскверненію нечистымъ. Такое гордо-презрительное отношеніе іудеевъ къ самарянамъ могло, конечно, только еще болѣе уязвлять самолюбіе послѣднихъ, но не вразумлять и не убѣждать ихъ въ неправотѣ ихъ безпочвенно-бѣднаго и до внутреннихъ противорѣчій путанаго богослужебнаго культа; тѣмъ не менѣе эти послѣдніе ничего не могли выставить въ защиту своей вѣры противъ іудеевъ, особенно послѣ того, какъ остальные израильтяне давно уже снова примкнули къ іудеямъ въ церковно-богослужебномъ отношеніи.

Знала, конечно, все это и вступившая въ бесѣду съ Господомъ сихемская самарянка и, въ силу своего тяже-

лаго нравственнаго состоянія, еще можетъ-быть живѣе и горячѣе, чѣмъ многіе другіе, должна была относиться къ вопросу о сравнительномъ достоинствѣ самарянскаго и іудейскаго богослуженій. Пять мужей имѣла она, и тотъ, кого она имѣла теперь, не былъ мужемъ ея; таково было ея внѣшнее поведеніе. По самому разговору ея съ Господомъ можно думать, что въ совѣсти своей она терзалась этимъ поведеніемъ и, не находя успокоенія своей мятущейся совѣсти въ уединенной домашней молитвѣ, и прежде не разъ, быть можетъ, приходила на гору Гаризинъ, гдѣ стоялъ когда-то ихъ храмъ самарянскій, усердно выполняла всѣ внѣшнеобрядовыя предписанія своихъ учителей, но напрасно... Покоя не было въ душѣ — не было того самоувѣренно-смылаго самооправдывающагося чувства, какимъ хвалились іудеи. И потому, если прежде это гордо-презрительное отношеніе іудеевъ къ самарянамъ застилало отъ нея мысль о превосходствѣ іудейскаго богослужебно-обрядоваго культа предъ самарянскимъ, то теперь, когда предъ ней сидѣлъ іудей, чуждый этого гордо-партийнаго духа, сочувственно расположенный къ ней и даже больше — пророкъ, прозорливецъ, съ печатью Божьей благодати на устахъ — такимъ конечно казался ей Іисусъ — теперь не только ничто не закрывало отъ нея мысли о превосходствѣ іудейскаго богослуженія предъ самарянскимъ, а напротивъ, все наводило ее на эту мысль. И вотъ она, съ полной довѣрчивостію къ Іисусу, какъ къ пророку, высказываетъ предъ Нимъ свои думы. *Господи, вижу, яко пророкъ еси. Отцы наши въ гортъ сей поклонилися, и въ млаолете, яко во Іерусалимѣхъ естъ мѣсто, и дѣже кланяются подобаетъ*, говоритъ она Іисусу. „Видю, по Твоимъ словамъ, полнымъ любви и вѣдѣнія божественнаго, вижу я, какъ бы такъ говорить жена, что Ты, іудей по происхожденію, по достоинству Своему пророкъ — человѣкъ, удостоенный божественнаго озаренія свыше. Ты знаешь мою жизнь, полную грѣховныхъ

страстей; Ты видишь мое мятущееся сердце. Скажи же, гдѣ найти мнѣ утѣшеніе моему растерзанному сердцу, какія очистительныя жертвы нужно приносить Богу; для облегченія моей смущенной совѣсти и укрѣпленія на пути добра! Отцы наши, наши дѣды и прадѣды на этой горѣ приносили жертвы Богу и, хотя теперь на этой горѣ нѣтъ ни храма, ни жертвенника, но учителя наши и теперь ее — и только ее одну — называютъ священной горой, такой, на которой Богъ ниспосылаетъ свои благодатныя благословенія молящимся. Послушная имъ, много разъ искала я здѣсь этого благословенія, но напрасно; нѣтъ покоя моей душѣ. Итакъ что же? Неужели правда то, что говорятъ Твои единовѣрцы — іудеи, будто только въ Іерусалимѣ есть мѣсто, идѣже кланяться подобаешь, будто только обряды іерусалимскаго богослужебнаго культа могутъ доставлять такое утѣшеніе“.

Въ отвѣтъ на этотъ-то вопросъ самарянки и сказалъ Господь: *жено, вѣру Ми ими, яко грядетъ часъ, егда ни въ горѣ сей, ни въ Іерусалимѣхъ поклонитесь Отцу. Вы кланяетесь, его же не вѣстаете, мы кланяемся, его же вѣмъ; яко спасеніе отъ іудей есть. Но грядетъ часъ, и нынѣ есть, егда истиннии поклонницы поклонятся Отцу Духомъ и Истиною; ибо Отецъ таковыхъ ищетъ поклоняющихся Ему. Духъ есть Богъ; и иже кланяется Ему, Духомъ и Истиною достоинъ кланяться.*

Самарянка говорила о сравнительномъ достоинствѣ самарянскаго и іудейскаго богослуженій; слѣдовательно объ этихъ же богослуженіяхъ долженъ былъ говорить и Господь, и вотъ смыслъ Его словъ, сказанныхъ въ отвѣтъ на ея вопросъ: „вы, самаряне, забывъ о томъ, что обѣщанное Богомъ мессіанское спасеніе должно прійти отъ іудеевъ — изъ потомковъ Іуды Христосъ — отвергли писанія іудейскихъ пророковъ, разъяснявшія и раскрывавшія смыслъ и значеніе обрядовыхъ постановленій закона Моисеева, какъ прообразовательныхъ

выраженій обѣтованнаго спасенія. Вслѣдствіе этого всѣ ваши самарянскіе обряды и учрежденія оказались не только простымъ сколкомъ съ внѣшnezаконной обрядности іудейской безъ одухотворяющаго ихъ мессіанскаго значенія — пустой формой безъ содержанія, но формой искаженной и обезображенной вслѣдствіе своей оторванности отъ историческаго преданія и смѣшенія съ язычествомъ“. Такимъ образомъ, по словамъ Господа, обрядово-богослужебный культъ самарянскій не имѣетъ никакого значенія и долженъ быть отвергнутъ не самъ по себѣ, а потому, что онъ представляетъ собою, не имѣющее для себя богооткровенно-фактическаго оправданія, смѣшеніе теистически-мессіанскихъ обрядовъ іудейства съ символами языческаго пантеизма.

Не то представляетъ собою іудейскій богослужебный культъ. Іудеи чтили Единого истиннаго Бога — Творца и Промыслителя міра; имъ обѣщано — въ писаніяхъ ихъ пророковъ сказано, что отъ нихъ Христосъ по плоти, а для нагляднаго представленія и цѣлостнаго сохраненія этого обѣтованія о Спасителѣ имъ даны точные законы о жертвахъ и обрядахъ. Эти законные жертвы и обряды сохранены были іудеями во всей ихъ неприкосновенной неизмѣнности; никакого чуждаго имъ языческаго элемента они не внесли въ эти жертвы и обряды; ничѣмъ — никакой не сродной имъ вставкой и никакимъ пропускомъ не исказили и не измѣнили ихъ. Въ этомъ именно смыслѣ обрядово-богослужебный культъ іудейскій, какъ точное, божественнымъ авторитетомъ въ самомъ происхожденіи своемъ утвержденное, пророчески-прообразовательное выраженіе мессіанской идеи, былъ не только законно правленъ съ своей внѣшней стороны, а и по внутреннему своему содержанію истиненъ. И потому истые іудеи, которые не только твердо помнили и точно исполняли свой обрядово-богослужебный культъ, а и понимали его внутреннее — мессіански-прообразовательное значеніе, смѣло могли говорить: „мы знаемъ, чему кланяемся, яко

спасеніе отъ іудей — потому что мы понимаемъ, что всѣ законныя жертвы и обряды суть лишь образы обѣтованнаго іудеямъ спасенія“.

При такомъ смыслѣ приведенныхъ словъ Господа можно ли видѣть въ нихъ отрицаніе всякаго значенія за ветхозавѣтной богослужебной обрядностью? Не ясно ли, что наоборотъ, осуждая обрядность самарянскую, какъ незаконную и неразумную, Господь указалъ въ іудейской обрядности глубокой смыслъ и значеніе и призналъ ее въ извѣстномъ отношеніи необходимою? Иначе напрасно говорилъ Онъ самарянкѣ о томъ, что іудеи знаютъ, чему кланяются; иначе слова эти могли лишь ввести самарянку въ заблужденіе. Не безъ значенія въ этомъ отношеніи и то, что о превосходствѣ іудейскаго богослужебнаго культа предъ самарянскимъ Господь не безлично выражается, а говоритъ съ прямымъ отношеніемъ Своихъ словъ къ живой дѣйствительности, включая въ число исполняющихъ эту обрядность и Себя Самого: *мы знаемъ*, говоритъ Онъ, чему кланяемся.

Конечно, совершенно справедливо, что самарянка спрашивала Господа о сравнительной правильности іудейскаго и самарянскаго богослуженій потому, что искала въ точномъ исполненіи этой обрядности средства къ умиренію своей смущенной совѣсти. Это съ одной стороны. Съ другой — крѣпко нужно помнить, что учителями и заправителями законно-правильнаго іудейскаго богослуженія были фарисеи, которыхъ и Господь и апостолы обличали, главнымъ образомъ за то, что они, точно и строго соблюдая внѣшнюю обрядность, до отцѣживанія комара включительно, забыли, что данный чрезъ Моисея обрядовый законъ есть лишь *тѣстунъ во Христа*, — есть лишь средство къ возбужденію и поддержанію сознанія своей крайней грѣховности и надежды на спасеніе во Христѣ. Потому-то Господь, сказавши самарянкѣ о правильности іудейскаго богослужебнаго культа, какъ прообразовательно-пророческаго по отношенію къ мес-

сіанской идеѣ спасенія, и прибавилъ: *но ирядетъ часъ, и нынѣ есть, егда истиннии поклонници поклонятся Отцу Духомъ и Истиною*. Что же поэтому въ связи съ разсмотрѣнными уже словами и указанными обстоятельствами могутъ означать эти слова? Отрицается ли въ нихъ необходимость внѣшнебогослужебной обрядности вообще? Нимало.

Правда, въ началѣ Своей рѣчи Господь сказалъ, что *ирядетъ часъ, егда ни въ горѣ сей, ни въ Иерусалимѣхъ поклонятся Отцу*; но этимъ Онъ показалъ только, что ни самарянское, ни іудейское богослуженія съ своей внѣшней стороны не могутъ имѣть безусловнаго значенія; ибо будетъ время, когда, какъ зналъ Онъ, и отъ великолѣпнаго храма іерусалимскаго не останется камня на камнѣ, какъ уже и случилось то съ храмомъ гаривинскимъ. Слѣдовательно, нельзя думать, будто искомое самарянкою умирненіе совѣсти дастся ей однимъ лишь внѣшнимъ исполненіемъ богослужебной обрядности, безъ всякаго личнаго участія душою своею. *Духъ есть Богъ и иже кланяется Ему, Духомъ и Истиною достоинъ кланятися*. Другими словами: нельзя обходиться безъ внѣшнихъ обрядовъ и тѣмъ больше нельзя относиться къ нимъ безразлично, — нельзя думать, будто все равно, каковы эти обряды — правильны, или не правильны; они должны быть не только правильны, а и вполне соответствовать тому духовному содержанію, выраженіемъ котораго служатъ. Но, съ другой стороны, несомнѣнно также и то, что одни они, при всей своей правильности, при всемъ соответствіи съ одухотворяющимъ ихъ содержаніемъ, сами по себѣ — безъ личнаго участія самого чловѣка въ этомъ одухотворяющемъ ихъ содержаніи, не даютъ ему спасенія. Это душевное участіе чловѣка въ богослужебныхъ обрядахъ, — разумное отношеніе къ нимъ, соединенное съ яснымъ сознаніемъ и живымъ чувствованіемъ одухотворяющаго ихъ содержанія, есть необходимое условіе ихъ спасительнаго дѣйствія.

Прекрасно выражается это духовное отношеніе ветхо-завѣтнаго человѣка къ установленнымъ Богомъ богослужебнымъ обрядамъ въ покаянномъ псалмѣ Давида-царя, и особенно въ слѣдующихъ словахъ этого псалма: *сердце чисто созижди во мнѣ, Боже, и духъ правъ обнови во утробѣ моей. Не отвержи мене отъ лица Твоего и Духа Твоего Святаго не отыми отъ мене. Воздаждь ми радость спасенія моего и духомъ владычнимъ утверди мя... Яко аще бы восхотѣлъ еси жертвы, далъ быхъ убо: всесожженія не благоволиши. Жертва Богу духъ сокрушенъ; сердце сокрушенно и смиренно Богъ не уничижитъ. Ублажи, Господи, благоволеніемъ Твоимъ Сиона и да созиждутся стѣны іерусалимскія. Тогда благоволиши жертву правды, возношеніе и всесожмаемая: тогда возложатъ на алтарь Твой тельцы.* Эти великія слова изрекъ прор. Давидъ, а за нимъ повторяли и всѣ іудеи при самомъ принесеніи жертвъ.

Такимъ образомъ Господь Своими словами о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною выражаетъ прежде всего ту мысль, что для полученія спасительнаго дѣйствія отъ молитвы богослужебной нужно не одно внѣшнее, хотя бы то и законно-правильное участіе въ ней, но вмѣстѣ и внутреннее — духовное, выражающееся въ сознаніи своей грѣховности и сокрушеніи смиреннаго сердца съ одной стороны, а съ другой — вѣры въ Христово спасеніе и надежды на него, или другими словами и короче — мысль о необходимости соединять съ законно-правильнымъ внѣшнимъ поклоненіемъ Богу и внутреннее, соответствующее ему, молитвенное настроеніе. Въ такомъ именно смыслѣ понимаютъ и толкуютъ эти слова Господа свв. отцы и учителя церкви и знаменитѣйшіе современные богословы-толковники Библии.

„Намъ, воспитаннымъ въ христіанствѣ, такъ говоритъ въ своемъ объясненіи даннаго мѣста Евангелія отъ Іоанна еп. Іоаннъ Смоленскій, всѣ эти истины кажутся такъ извѣстными, что, повидимому, нѣтъ нужды задумываться

надъ ними долго; но надобно обратиться за двѣ тысячи лѣтъ назадъ, чтобы понять всю неожиданность и неудобопостижимость этихъ истинъ. Человѣкъ, который такъ просто, безъ умствованій, открываетъ эти истины, долженъ быть выше всего человѣчества. Съ другой стороны, эти истины открываются въ бесѣдѣ съ простою женщиною, — это показываетъ, что эти истины такъ просты и родственны намъ, что ихъ можетъ понять простая и неразвитая женщина. Иначе вышло бы, если бы Христосъ раскрылъ ихъ иудеямъ; тогда эти истины не могли бы получить съ перваго раза такой прочности и твердости. Они здѣсь предлагаются просто, а простота даже въ умозрѣніяхъ есть первый признакъ истины“.

Но такъ ли общеизвѣстны эти истины и въ наше время, чтобы думать, будто теперь они не имѣютъ уже значенія божественной истины, вѣчно-новой и едва постигаемой, какое они имѣли 2000 лѣтъ тому назадъ? А изъ-за чего же отдѣлились отъ нашей православной церкви 200 лѣтъ тому назадъ и доселѣ враждебно относятся къ намъ наши раскольники, именующіе себя старообрядцами? Привязавшись, подобно древнимъ фарисеямъ, къ одной лишь внѣшнебогослужебной обрядности, безъ проникновенія въ его духовное содержаніе, они возмнили себя правыми и въ своемъ самодовольномъ мудрованіи объюродѣли. Желая, во что бы то ни стало, отстоять неисправленную обрядность, они возвели ее въ догматъ и, сосредоточивъ на ней, какъ на существѣ вѣры, все свое вниманіе, довели эту обрядность въ искаженіи ея смысла до крайнихъ предѣловъ, такъ что о нихъ, какъ о самарянахъ временъ Господа, можно смѣло сказать: *не знаютъ, чему кланяются*. И сколько православные пастыри ни разъясняютъ въ своихъ собесѣдованіяхъ съ раскольниками и въ противораскольничьей литературѣ, что мы, сыны православно-русской церкви, знаемъ, чему кланяемся, что наша обрядность и законна и правильна, ибо со-

гласна съ учениемъ вселенской апостольской церкви, а они, раскольники, не знаютъ, чему кланяются, ибо ихъ до безсмыслия искаженная обрядность даже исторически беспочвенна, — они упорно остаются при своемъ. Стремясь привести раскольниковъ къ поклоненію Богу Духомъ и Истиною — обратить ихъ къ выражаемому богослужебной обрядностью учению о спасеніи вѣрою Христовою, въ основѣ которой лежитъ покаяніе, а въ концѣ ея — любовь всеосозидающая, православная Церковь согласна даже допустить для нихъ употребленіе и нѣкоторыхъ ихъ неправыхъ раскольническихъ обрядовъ въ такъ называемомъ единовѣрїи, лишь бы держались ихъ сохранили выражаемую ими истинную вѣру и не отвергали любовнаго единенія съ православною Церковію, увы!... мало слышится откликовъ съ ихъ стороны на этотъ любовный призывъ православной Церкви...

Конечно, неправы раскольники-старообрядцы въ своей омертвѣлой привязанности къ одной буквѣ, но всегда ли право поклоняемся Богу Духомъ и Истиною и мы сами? Правое ли почитаніе Богу приносятъ тѣ, которые, въ сознаніи правоты своего родного православія, не съ истинно Христовымъ духомъ любви относятся къ отдѣлившимся отъ насъ братьямъ? Вѣдь и между ними есть подобные этой евангельской женѣ!..

Если же мы, расширивъ нѣсколько поле зрѣнія и поднявъ взоръ нѣсколько выше, взглянемъ въ духовно-нравственную, религіозную жизнь всего христіанскаго міра, включая въ эту область и хвалящіяся предъ нами своимъ просвѣщеніемъ народы римско-католическаго и протестантскаго Запада; то и здѣсь увидимъ, какъ высоко и надъ этимъ просвѣщеннымъ западнымъ міромъ стоитъ простое слово Христово о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, понимаемое въ указанномъ смыслѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ существенная разница между нашей православной Церковію, съ одной стороны, и римско-католическимъ и протестантскимъ мірами — съ другой, въ

отношеніи къ вопросу о молитвѣ, какъ прямою отношеніи человѣка къ Богу? Не напоминаетъ ли наше современное римско-католичество съ его ученіемъ о таинствахъ, какъ такихъ священнодѣйствіяхъ, которыя спасаютъ принимающихъ ихъ въ силу самого внѣшняго принятія ихъ, ех ореге орегате, безъ необходимости духовнаго отношенія къ нимъ вѣрою и любовію или, по крайней мѣрѣ, съ возможностью обходиться безъ вѣры и любви, — съ его индульгенціями, за которыя отпускаются грѣхи самыхъ нераскаянныхъ грѣшниковъ, съ его доведенною до крайности театральнаго лицедѣйства, безъ яснаго пониманія внутренняго смысла церковно-богослужебной обрядности (у непонимающихъ напр. латинскаго языка) — древнихъ фарисеевъ времяъ Господа? И съ какимъ самодовольствомъ римскій епископъ вѣщаетъ міру о своей непогрѣшимости и всѣхъ зоветъ въ Римъ цѣловать его папскую туфлю, обзывая весь непокорный ему христіанскій міръ схизматическимъ и совершенно забывая, что спасеніе только тамъ, гдѣ есть покаяніе сокрушеннаго и смиреннаго сердца! Но вотъ рядомъ съ этимъ фарисейски-самодовольнымъ и всецѣло привязаннымъ къ временной внѣшности римско-католическимъ міромъ стоитъ оторвавшійся отъ него міръ протестантскій. Въ своемъ самоchinномъ и страстномъ протестѣ противъ самодовольно-обрядовой лжи продавцовъ папскихъ индульгенцій, этотъ послѣдній дошелъ до противоположной крайности и, подобно древнимъ самарянамъ, отвергъ необходимость законной непрерывно отъ апостоловъ идущей іерархіи, отвергъ священное Преданіе и изъ самаго Писанія взялъ только то, что ему нравится, отвергъ, какъ ненужныя, таинства, иконы, посты и вообще почти всю церковно-богослужебную обрядовую внѣшность и въ свое поклоненіе Богу, именуемое христіанскимъ только потому, что есть въ немъ какіе-то отголоски христіанской истины, внесъ суемудріе естественнаго разума и все въ немъ упростилъ, уноротилъ, уменьшилъ, оставивъ одинъ якобы духъ безъ тѣла...

Но Христось, во время Своей земной жизни, мало бывавшій въ Иудеѣ, мало учившій здѣсь и не много сотворившій чудесъ, не проходилъ мимо Самаріи и, хотя прямо и рѣшительно говорилъ самарянкѣ объ ея зазорномъ поведеніи и религіозномъ невѣжествѣ, все же ей прежде многихъ другихъ открылъ, что Онъ есть Мессія-Христось. Ученики Господа, избранные Имъ преимущественно изъ Галилеи языческой, гдѣ Онъ больше всего и пребывалъ, и училъ и творилъ чудесъ, удивились такому отношенію Его къ самарянкѣ, но не перечили Ему, а смиренно слѣдовали за Нимъ, внимая Его божественному слову. — Я нарочно сдѣлалъ эту вставку изъ евангельской исторіи, чтобы яснѣе была параллель между древнимъ — временемъ Христа и новымъ — современнымъ христіанскимъ міромъ.

Въ этомъ мірѣ намъ осталось отмѣтить характерныя черты нашего родного православія или, точнѣе, нашего православнаго богослуженія. Это именно богослуженіе привлекло еще предковъ нашихъ при св. кн. Владимірѣ къ сознанию ни съ чѣмъ несравнимаго превосходства восточнаго православія предъ западнымъ латинствомъ. И подлинно, нельзя не изумляться и не восхищаться богатству нашей уставной символической обрядности и высокохудожественныхъ церковныхъ святоотеческихъ гѣсногѣній, нельзя не умиляться покаяннымъ чувствомъ вѣрующаго сознанія, которое слышится въ этихъ, хотя бы, четыредесятикратныхъ: *Господи помилуй* съ ихъ заключительнымъ: *аминь*, въ этихъ великопостныхъ метаніяхъ съ ихъ свѣтлыми ожиданиями Христова воскресенія и т. п. А наше православное ученіе о таинствахъ, которыя спасительно дѣйствуютъ только на приступающихъ къ нимъ съ вѣрою и любовію, а для рабски-льстивыхъ іудѣ и самодовольныхъ фарисеевъ служатъ лишь въ судъ и осужденіе?! Припомнимъ все это и, сравнивъ съ соотвѣтствующими имъ особенностями римско-католичества и протестантства, спросимъ себя, гдѣ же, въ какомъ

изъ этихъ трехъ христіанскихъ обществъ хранится поклоненіе Богу Духомъ и Истиною? Но — довольно о семъ.

И изъ сказаннаго, думается, ясно, что ученіе Господа о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, какъ ученіе о недостаточности одного внѣшняго богопоклоненія, хотя бы и правильно-законнаго, и о необходимости соединять съ нимъ и внутреннее — духовное — цѣломудренное отношеніе къ одухотворяющей это богопоклоненіе истинѣ, не только тогда — двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ — могло звучать, какъ Божій голосъ съ неба, а и теперь не утратило своего животворнаго значенія и не утратитъ его никогда, до тѣхъ поръ, пока стоитъ этотъ міръ; ибо до конца міра будутъ не только истинные израильтяне, въ нихже льсти нѣсть, а и самаряне и фарисеи времянь Іисуса Христа...

Свящ. І. Соловьевъ.

(Окончаніе будетъ.)



Объ истинномъ счастіи ¹⁾.

III.

Христооъ, какъ возстановитель нарушеннаго взаимодѣйствія указанныхъ двухъ факторовъ и какъ воплощатель идеи челоуѣчества, и потому 1) какъ сила, содѣйствующая достиженію счастія и 2) какъ Образецъ истиннаго счастія; подраженіе Ему, какъ путь къ отраженію въ себѣ Его Образа и достиженію счастія; ученіе объ этомъ Ап. Павла.

Духовная жизнь челоуѣка, какъ и физическая, развивается по общему закону причины и слѣдствія. Если все въ мірѣ совершается по закону: злаки растутъ по извѣстному закону, механической экспериментъ даетъ опредѣленный результатъ; то необходимо и въ жизни челоуѣка, какъ члена входящаго въ составъ міра, предположить этотъ же законъ, — и духовная жизнь растетъ и опредѣляется не случайно, а по опредѣленному закону, какъ по общимъ законамъ развивается и физическая природа. Иначе если бы челоуѣчество не имѣло увѣренности, что силы религіи сдѣлаютъ свое дѣло, то не стремилось бы въ религіи найти осуществленіе своихъ стремленій и религія не была бы всеобщю. Но этотъ законъ, признаваемый всѣми религіями, не могъ быть правильно понятъ и осуществленъ ими, по невозможности самому челоуѣку возстановить нарушенную грѣхомъ гармонию между двумя указанными факторами.

¹⁾ Окончаніе, — см. мартовскую кн.

Эта гармонія возстановлена только въ христіанствѣ и поэтому въ немъ только этотъ законъ могъ быть правильно понятъ и осуществленъ. Дѣйствительно этотъ законъ въ полнотѣ и совершенствѣ указываетъ и осуществляетъ одно христіанство. Безпристрастно разсматривая ученіе христіанское, мы видимъ, что христіанство, будучи религіею Божественною, въ то же время вполне отвѣчаетъ всѣмъ существеннымъ потребностямъ человѣческой природы, что оно есть единственная религія въ мірѣ, уничтожившая грѣхъ, какъ преграду между Богомъ и человѣкомъ, и переродившая природу человѣка, извращенную грѣхомъ, т.-е. возстановившая правильное отношеніе двухъ принциповъ его природы и соединившая ее съ Источникомъ жизни. Оно есть единственная религія, раскрывающая собою всѣ свойства человѣческой природы и заключающая въ себѣ всѣ силы и средства, необходимыя человѣку въ дѣлѣ всесторонняго воплощенія въ немъ челоѣка, сколько возможно въ этой жизни. Въ самомъ дѣлѣ, неоспоримо, что причина развивающая должна быть выше развиваемой и соответствовать послѣдней; и поелику челоѣкъ есть существо разумно-свободное, то и силою развивающею его не можетъ быть неразумная природа, а должно быть разумное и всесовершенное Существо. Этою причиною челоѣчество всегда и признавало существо абсолютно-совершенное — Бога; отсюда всеобщность религіи, въ которой челоѣчество во всѣ времена искало своего развитія и счастья, хотя безъ искупленія не могло очистить грѣховную природу челоѣка, безъ Откровенія не могло пріобрѣсти правильнаго понятія о Богѣ и челоѣкѣ, и потому не могло достигнуть желаемой цѣли — союза съ Богомъ и счастья. Въ полнотѣ же и совершенствѣ ученіе объ этомъ раскрыто въ ученіи христіанскомъ. По этому ученію челоѣкъ по природѣ своей сроденъ Богу: *мы родъ Божій*, говорится въ книгѣ Дѣяній (17, 2); онъ есть отображеніе Божіе,

какъ и сказано, что человекъ созданъ *по образу и подобію Божію* (Быт. 1, 27), который (образъ) есть отраженіе безконечныхъ совершенствъ въ конечномъ духѣ. Поэтому Богъ въ отношеніи къ человекѣу стоитъ 1) какъ сила развивающая: *безъ Мене не можете творити ничего* (Іоан. 15, 5), и 2) какъ его первообразъ: *будите совершенны, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѣ. 5, 48), въ общеніи съ Которымъ только и подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Котораго человекъ и можетъ правильно развиваться и усовершенаться. Такъ какъ такое правильное понятіе о Богѣ, какъ нашемъ Первообразѣ, мы имѣемъ только въ христіанствѣ; то поэтому въ немъ только содержится откровеніе воли Божіей, т.-е. законъ Божій, который также является закономъ природы человеческой, ибо требуетъ раскрытія въ человекѣ не чего либо чуждаго его природѣ, а положеннаго въ глубинѣ его существа зачатка: „душа по природѣ христіанка“, сказалъ одинъ христіанскій мудрецъ. Совершеннѣйшій воплощатель этого закона, стоящій предъ взоромъ христіанина вѣчнымъ идеаломъ, есть Христосъ, сколько совершенный Богъ, столько и совершенный человекъ. Здѣсь полное взаимодѣйствіе между силою образующею и образуемою: Богъ низшелъ до человека, на сколько возможно, и человекъ приблизился къ Богу по своимъ силамъ. Здѣсь и полная гармонія между двумя основными принципами человеческой природы, здѣсь полное и равномѣрное развитіе всѣхъ существенныхъ ея свойствъ. Здѣсь совершенный умъ, совершенная воля и совершенное, преисполненное высочайшей любви, сердце, стоящее въ тѣсной связи съ первоисточникомъ, при полномъ господствѣ духа надъ плотію. Но здѣсь и низшимъ влеченіямъ человеческой души и стремленіямъ тѣла въ должной мѣрѣ дается право на существованіе и пользованіе жизнью. Христосъ является на бракъ въ Канѣ Галилейской, участвуетъ на вечерахъ, уготованной

мытаремъ Матееемъ, Симеономъ фарисеемъ, Закхеемъ, въ домѣ Лазаря, имѣеть друзей, сочувствуетъ ихъ нуждамъ и скорбямъ и проч. (Мѣ. 11, 19). Поэтому стремится ли человѣкъ къ исполненію нравственнаго закона, какъ онъ раскрытъ въ Новомъ Завѣтѣ, или къ осуществленію его чрезъ подражаніе живому носителю его Христу, — въ томъ и другомъ случаѣ онъ раскрываетъ и воплощаетъ въ себѣ человѣка въ истинномъ смыслѣ слова и только при общеніи со Христомъ и подъ животворящимъ воздѣйствіемъ Его, какъ силы образующей, можетъ развиваться сила образуемая и человѣкъ можетъ сдѣлаться истиннымъ человѣкомъ. Отсюда Христосъ не только идеаль — образецъ, но и какъ сила, восстанавливающая человѣка и развивающая, или содѣйствующая воплощенію человѣкомъ своей идеи и достиженію счастія.

Ученіе объ этомъ ясно раскрыто въ словахъ ап. Павла. *Мы же есмь, говоритъ Апостоль, открытымъ лицомъ, какъ въ зеркаль, взирая на славу Господню, преобразуемъ въ тотъ же образъ отъ славы въ славу, какъ отъ Господня Духа* (2 Кор. 3, 18). Прежде всего обращаетъ здѣсь наше вниманіе страдательная форма глагола: *мы преобразуемъ*. Значить самъ человѣкъ не можетъ преобразить себя и сдѣлаться нравственно-совершеннымъ, или воплотить свою идею. И вездѣ въ словѣ Божіемъ, гдѣ говорится объ измѣненіи и развитіи внутренняго человѣка, выражающія это развитіе слова стоятъ въ страдательной формѣ. Это не безъ причины, хотя эта пассивность не только не отстраняетъ, а необходимо предполагаетъ участіе и усиліе со стороны человѣка. Вѣдь тоже самое приписывается и тѣлу въ физиологіи. И тамъ глаголы, означающіе процессъ возрастанія, употребляются въ страдательной формѣ. Ростъ не есть произвольное дѣйствіе, а совершается вслѣдствіе воздѣйствія извѣстныхъ силъ на матерію. *Должно вамъ родиться снова* (Іоан. 3, 7),

т.-е. быть рожденными. Сами мы не можем родить себя, какъ и преобразить себя, а подвергаемся преобразующему дѣйствию. Какъ повышеніе и пониженіе ртути въ термометрѣ производится извнѣ, такъ и нравственная переменна и усовершеніе въ человѣкѣ совершается подъ вліяніемъ, находящимся внѣ его. Конечно онъ долженъ сдѣлаться способнымъ къ воспріятію этого воздѣйствія и содѣйствовать ему, но самъ своею волею не можетъ произвести его.

Существенный недостатокъ всѣхъ другихъ способовъ усовершенствованія, которые до Христа и послѣ Него и теперь предлагаетъ современная наука, состоитъ именно въ томъ, что люди пытались и пытаются произвести изнутри то, что можетъ быть совершенно дѣйствиемъ совнѣ. Укажемъ нѣкоторые изъ этихъ способовъ. Первый способъ — это своя рѣшимость, или сила воли. Но этимъ путемъ при всѣхъ усиліяхъ, при отчаянной борьбѣ человѣкъ не достигнетъ нравственнаго совершенства. Пытаться усовершенствоваться однимъ усиліемъ все равно, что налегши на мачту стремиться сдвинуть, остановившійся вслѣдствіе порчи машины, корабль, или пытаться утопающему спастись, таща себя за волосы. Непригодность этого способа указана самимъ Спасителемъ въ словахъ: *кто изъ васъ заботясь можетъ прибавить себѣ росту хотя на одинъ локоть* (Мѣ. 6, 27). Другой способъ — истреблять грѣхи по одному, сосредоточивая на одномъ все вниманіе. Къ несчастію, этому препятствуетъ уже то одно, что жизнь наша слишкомъ коротка, а имя грѣховъ — легионъ; при томъ борьба съ опредѣленнымъ грѣхомъ не оказываетъ дѣйствія на корень грѣха, и если закрыть одинъ изъ путей, которыми входитъ въ насъ грѣхъ, то онъ навѣрное будетъ пробиваться чрезъ какую-нибудь другую часть нашей природы. Вода, загражденная въ одномъ мѣстѣ, скопляется и прорываетъ плотину въ другомъ, и тогда положеніе

человѣка можетъ сдѣлаться еще худшимъ. Да и вообще нравственнаго совершенства нельзя достигнуть однимъ отсѣченіемъ дурныхъ вѣтвей своего духовнаго организма. Третій способъ — усваивать себѣ добродѣтели одну за другой. И этотъ методъ нравственнаго совершенства стоитъ не на прямой дорогѣ. Характеръ есть нѣчто цѣлое и всѣ добродѣтели должны развиваться въ немъ одновременно, чтобы сдѣлать совершеннаго человѣка. Частныя добродѣтели теряютъ цѣну въ соединеніи съ порочными свойствами, какъ и Апостоль сказалъ, что согрѣшившій противъ одной заповѣди преступилъ весь законъ. И всѣ другіе способы, какіе въ разное время предлагало человѣчество, имѣютъ такой же субъективный и односторонній характеръ и не могутъ привести къ цѣли, какъ это видѣли мы по отношенію къ современному ученію гуманизма.

Какъ дерево вырастаетъ и приноситъ плодъ подъ общимъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ вліяній, такъ подъ невидимымъ вліяніемъ совнѣ совершается и духовное возрастаніе человѣка. Основной законъ движенія состоитъ въ томъ, что всякое тѣло продолжаетъ оставаться въ своемъ состояніи покоя или однообразнаго движенія по прямой линіи, пока воздѣйствующія и притомъ высшія силы не заставятъ его измѣнить это состояніе. Есть глина, долженъ быть и горшечникъ, а сама глина не можетъ лѣпить глину. Слѣдовательно нужно поставить себя на пути воздѣйствующихъ силъ. Гдѣ же эти силы и гдѣ горшечникъ, это ясно и указываетъ Апостоль въ выше приведенномъ изреченіи. *Какъ въ зеркалѣ, взирая на славу Господню, мы преобразуемся.* Слѣдовательно слава Господня является силою вліяющею или воздѣйствующею на наше преобразование въ лучшую форму.

Что же такое слава Господня? Съ понятіемъ о славу у насъ соединяется представленіе о нѣкоемъ родѣ сіянія, о чемъ-то блестящемъ въ родѣ ореола или вѣнца, изображаемаго на иконахъ вокругъ лица Христа и святыхъ. Но это

рисунокъ, видимый символъ чего-то невидимаго. Что же это невидимое? Это самое свѣтлое, самое прекрасное въ данномъ существѣ — это его свойства, его характеръ. Слава Единороднаго есть полнота благодати и истины. Земля полна славы Божіей, потому что полна свойствъ Его. Слава Божія — это свойства Божіи, свойства — это Онъ Самъ. *И сказалъ Господь народу Своему Имя Свое: Господь Богъ человеколюбивый и милосердый, долготерпѣливый и многомилостивый, истинный и святыи* (Чис. 14, 18). Слава Божія такимъ образомъ не есть что либо не осязаемое или трансцендентальное; она есть совершенство нравственное и духовное, красота безконечно-высокая и безконечно-близкая, и удобо-сообщаемая и удобовоспринимаемая чрезъ Бога, открывшагося во Христѣ. Такимъ образомъ смыслъ словъ Апостола будетъ такой: мы всѣ, отражая какъ зеркало, свойства Христа, преобразуемся въ тотъ же образъ отъ свойства въ свойство, отъ низшаго въ высшее, отъ лучшаго въ еще лучшее, пока постепенно не будетъ достигнуть совершенный образъ. Итакъ, отражая свойства Христа, мы уподобимся Христу. И какъ во Христѣ въ совершенствѣ воплощена идея человѣка, такъ она воплотится и въ подражающихъ Ему. Ибо что даровано человѣчеству во Христѣ, причастіе въ томъ предоставлено и всему человѣчеству: *да вси едино будутъ, яко же Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и тии въ насъ едино будутъ* (Іоан. 17, 21).

Итакъ всякій человѣкъ есть какъ бы зеркало. Это самая вѣрная характеристика человѣческаго существа — сравненіе его съ зеркаломъ. Весь обмѣнъ мыслей въ человѣчествѣ есть нечто иное, какъ созерцаніе отраженій. Даже въ фізіологическомъ отношеніи онъ — зеркало. По виду, по разговору мы узнаемъ незнакомца, кто онъ — какой націи, какого образа мыслей и пр. Не сознавая самъ, онъ носитъ въ себѣ отраженіе своей страны, своихъ родителей, своего обра-

зованія. Умъ, память, вся душа — не иное что, какъ комната, обитая зеркалами. Отъ этого чудеснаго устроенія и дара зависитъ способность смертныхъ существъ отражать свойства Божіи. Но люди не только зеркала, отражающія мелькающее предъ ними; они кромѣ того переносятъ въ самую сокровенную сущность духа своего — держать въ сохранности отражаемые ими предметы. Ибо если бы они не сохранялись въ душѣ, то не могли бы и отражаться послѣ, по удаленіи вліяній, какъ не отражаетъ прошедшаго зеркало. Но все, что человекъ когда либо изъ окружающаго видѣлъ, зналъ, чувствовалъ, думалъ, читалъ, — все это стало его частію и преобразило его въ свой образъ. И онъ не можетъ измѣнить или стереть съ себя этихъ отпечатковъ, и они отражаются отъ него въ видѣ проявленій характера. — Итакъ пусть Христосъ будетъ постояннымъ нашимъ спутникомъ, пусть Его образъ постоянно предносится предъ нами, и вызываетъ подражаніе Его жизни, — и въ насъ несомнѣнно отобразится образъ Христа, мы будемъ постепенно уподобляться Ему болѣе и болѣе. Постоянно слѣдовать Христу значить вообще держать душу свою въ такомъ положеніи, на которомъ не отзывается бы отвлекающее отъ Христа движеніе міра. Это рассчитанное противодѣйствіе всѣмъ движеніямъ міра. Чтобы отражать въ себѣ образъ Христа, нужно держать свою душу въ такомъ положеніи, чтобы колеблющее ее движеніе міра не отклонило отъ падающихъ на нее лучей, нужно возбуждать душу къ дѣятельности, направляя ее туда, гдѣ бы могли дѣйствовать на нее духовныя отображающія силы.

Для ясности представленія употребимъ сравненіе. Вѣроятно вамъ случалось наблюдать за дѣйствіями астронома, желающаго сфотографировать спектр небеснаго свѣтила. Войдя въ темную обсерваторію, астрономъ прежде всего зажигаетъ свѣчу не для того, чтобы видѣть звѣзду, а чтобы при свѣтѣ ея уста-

новить инструментъ, съ помощію котораго можно бы было видѣть звѣзду. Снимокъ дѣлаеть звѣзда сама, хотя и послѣ многихъ подготовительныхъ дѣйствій астронома. Онъ долго работаетъ, выдвигая трубы, протирая стекла и уставляя рефлекторы, и когда уже его инструментъ становится способнымъ къ воспріятію снимка, онъ задуваетъ свѣчу и предоставляетъ звѣздѣ совершать свое дѣло надъ пластинкой. Подобнымъ образомъ и человекъ долженъ привести свой душевный механизмъ въ положеніе, необходимое для воспріятія Божія отображенія, т.-е. очищать душу отъ нечистоты грѣховной, употреблять всѣ вспомогательныя средства церкви для возбужденія въ себѣ соотвѣтственнаго религіознаго настроенія. Сдѣлавши это, онъ можетъ задуть свою свѣчу. Всѣ приведшія его ко Христу доказательства, всѣ внѣшніе виды поклоненія, всѣ вспомогательныя средства церкви, всякое напряженіе воли къ побѣжденію грѣха и совершенію добрыхъ дѣлъ, — всѣ эти работы при свѣчкѣ могутъ быть отодвинуты на второй планъ въ этотъ торжественный и важнѣйшій моментъ: человекъ можетъ все-цѣло предаться волѣ Божіей и представить Христу отображать Свой образъ, или какъ говорить Апостоль, предать себя Духу Господню или благодати. Но только на этотъ моментъ. Мудръ тотъ, кто быстро опять зажигаетъ свѣчу, мудрѣе же всѣхъ тотъ, кто совсѣмъ не гаситъ ее. Кто знаетъ, можетъ быть завтра, а можетъ быть и чрезъ минуту, его бѣдной колеблющейся и омраченной душѣ снова понадобится поправка своего фокуса для лучшаго воспріятія образа, явится необходимость стереть пыль со стеколъ, вытереть зеркало, отпотѣвшее отъ коснувшася его дыханія міра, переставить самое зеркало. Это не по винѣ звѣзды, всегда правильно двигающейся — Христа, а по винѣ міра, находящася въ безпрестанномъ разнообразномъ движеніи и заставляющаго душу постоянно передвигаться и мѣнять свою установку. Въ обсерваторіи телескопъ пере-

двигается со звѣздою посредствомъ часоваго механизма, который для души замѣняется волею. Поэтому держать зеркало души прямо противъ отражаемаго образа, не ослабно укрѣплять душу при всякихъ превратностяхъ и буряхъ житейскихъ составляетъ задачу воли. Созидающийся въ насъ образъ Христа долженъ быть единственной задачей нашей жизни; всѣ другія цѣли должны отходить на второй планъ; этой цѣли и задачѣ должны быть отданы всѣ наши силы до полного самопожертвованія.

Употребимъ другое сравненіе. „Въ Парижской галлерей изящныхъ искусствъ хранится знаменитая статуя. Она была послѣднимъ произведеніемъ великаго генія, который, подобно многимъ другимъ геніямъ, былъ очень бѣденъ и жилъ на чердакѣ, служившемъ ему и мастерской и спальней. Когда статуя совсѣмъ уже была готова, вдругъ ночью въ Парижѣ случился морозъ. Скульпторъ не могъ заснуть на холодѣ и думалъ о томъ, что глина еще не успѣла высохнуть, что вода въ ея порахъ замерзнетъ, и въ одинъ часъ разрушится мечта его жизни. Тогда старикъ всталъ съ постели и старательно укуталъ статую своимъ одѣяломъ. На слѣдующее утро вошедшіе въ комнату сосѣди нашли скульптора мертвымъ, зато статуя была невредима и доставила славу художнику“. Примѣръ достойный подражанія для всякаго человѣка, стремящагося достигнуть воплощенія своей человѣческой идеи.

Такимъ образомъ отображеніе въ насъ образа Христа есть дѣло Христа и наше — Ему принадлежитъ сила, намъ воспріятіе ея. Хотя Апостоль говоритъ: *Богъ есть дѣйствующій въ насъ, и еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи* (Филип. 2, 13); но слова эти не значать, будто мы остаемся только зрителями того, что творить въ насъ и чрезъ насъ сила Божія. Человѣческая дѣятельность необходима для воспріятія и усвоенія сверхъестественнаго на насъ воздѣйствія. Какъ въ видимой природѣ солнце изливаетъ свѣтъ и теплоту на

предметы, подлежащіе его вліянію, и каждый предметъ соотвѣтственно своему воспріятію получаетъ отъ него соотвѣтствующую силу для своей жизни и своего развитія; такъ и отъ Христа-духовнаго солнца исходитъ живительная сила или благодать на тѣхъ, которые взираютъ на Него душою, способною къ воспріятію. Напротивъ, кто скрывается отъ солнца и живительныхъ его дѣйствій, или подобно сухому дереву не имѣетъ способности воспріятія, тотъ не только не возрастаетъ, но погибаетъ; такъ и человѣкъ, не взирающій постоянно на Христа, или удаляющій себя отъ Него грѣховною жизнію, не получаетъ благодати и не только не можетъ расти духовно, но постепенно мертвѣетъ и погибаетъ. И это естественно. Какъ въ видимой природѣ все живетъ въ сродной стихіи, а безъ нея погибаетъ, такъ и духъ человѣка, какъ происшедшій отъ Бога, можетъ жить только въ общеніи съ сроднымъ ему Существомъ-Богомъ. Человѣческая душа, какъ духовная, не имѣетъ сродства съ матеріальною природою и, какъ бессмертная, безконечна по своимъ стремленіямъ, а міръ конеченъ; поэтому человѣкъ не можетъ здѣсь удовлетвориться ни чѣмъ, все ему прискучиваетъ, надѣдаетъ, какъ прекрасно раскрылъ эту мысль Екклесіастъ, назвавши въ этомъ смыслѣ весь міръ *суетою* (Ек. 1, 2), и только одно постоянное устремленіе къ Богу и общеніе съ Нимъ можетъ содѣйствовать его развитію или воплощенію имъ своей идеи и доставить ему внутреннее удовлетвореніе и успокоеніе, какъ ясно высказалъ это великій богодухновенный мудрецъ: *только въ Богѣ успокоивается душа моя* (Псал. 61, 2).

Въ самомъ дѣлѣ, рассматривая жизнь, мы видимъ, что все великое зданіе человѣчества, всё его развитіе построено на законѣ вліянія. Законъ вліянія таковъ, что мы становимся похожими на тѣхъ, на кого привыкли обращать свой взоръ. Въ Іонаанѣ открылся духъ Давида, въ Давидѣ духъ Іонаана. Со

избраннымъ избранъ будещи и со строптивымъ развратилишия (Пс. 17). Какъ же скоро мы представляемъ собою продуктъ воздѣйствія окружающаго насъ, то люди, окружающіе себя тѣмъ, что есть высшаго и лучшаго, сами измѣняются въ лучшее и высшее. Находясь въ общеніи съ лучшими людьми, мы стыдимся выражать дурныя мысли или держать себя не прилично. Одно присутствіе такихъ лицъ становится нашимъ возвышеніемъ и очищеніемъ. Всѣ лучшія качества нашей природы вызываются общеніемъ съ ними и мы испытываемъ въ душѣ великую отраду. Предположимъ, что такое вліяніе продолжается мѣсяць, годъ, всю жизнь, — какою сдѣлается тогда наша жизнь! Даже здѣсь, въ обычной сферѣ жизни, люди подобные намъ вліяютъ облагораживающимъ и возвышающимъ образомъ на наши души; здѣсь, проникая сквозь земную оболочку, уже обнаруживается небесная сила. И если жизнь съ людьми, имѣющими ничтожную часть свойствъ Вышняго, можетъ очищать и возвышать нашу душу, то какъ безпредѣльно должно быть вліяніе на нее Христа? Жизнь съ Сократомъ должна умудрить человѣка, съ Аристотелемъ сдѣлать его справедливымъ, съ Іоанномъ — любящимъ, а жизнь со Христомъ должна сдѣлать подобнымъ Христу, т. е. христіаниномъ. Эта истина обнаружилась ясно на ученикахъ Христовыхъ. Сначала въ нихъ замѣчается слабое отраженіе свойствъ ихъ Учителя. Но мало по малу чудесное вліяніе Его жизни проникаетъ въ нихъ все глубже. Одна за другой ихъ нравственныя силы поддаются этому вліянію, преобразуются и освящаются. Характеръ ихъ становится мягче, рѣчь умѣреннѣе, въ поступкахъ менѣе обнаруживается самолюбія и болѣе любви. Наконецъ они почувствовали себя похожими на своего Учителя и подобно Ему сдѣлались наставниками и благодѣтелями человѣчества. Какое поразительное подобіе, какая тайна возрожденія: простые рыбаки стали похожи на Христа отъ того,

что были со Христомъ. Особенно объ этомъ вліяніи говоритъ св. Іоаннъ Богословъ. Онъ такъ былъ преобразованъ этимъ вліяніемъ, что не допускалъ возможности когда либо стать прежнимъ человѣкомъ. *Всякій пребывающій въ Немъ не согрѣшаетъ* (Іоан. 3, 6), говоритъ онъ. Грѣшить казалось ему теперь невозможнымъ такъ же, какъ куску льда оставаться цѣлымъ подъ палящими лучами солнца, какъ тѣмъ устоять при свѣтѣ полудня. Нужно ли указывать другіе примѣры подобнаго перерожденія? Грѣшница сдѣлалась цѣломудренною, мытарь Матеей — апостоломъ, Закхей половину имѣнія своего роздалъ нищимъ и пр. Они преобразились отъ вліянія Христа. Напротивъ, *всякій согрѣшающій не видѣлъ Его и не позналъ Его*.

Но какъ мы можемъ отражать Того, Кого никогда не видали? На это должно отвѣтить, что любовь и вліяніе духовны; они не зависятъ отъ матеріи, пространства и времени. То, что я люблю въ моемъ другѣ, не то, что я вижу въ немъ. Другъ вліяетъ на меня не тѣломъ, а духомъ. Конечно было бы величайшее счастье жить въ то время, когда Христосъ жилъ среди людей. Но если бы и теперь Христосъ жилъ среди людей, то не многимъ бы привелось видѣть Его. Какъ миллионы подданныхъ земныхъ царей не видятъ своего владыку, такъ миллионамъ людей не пришлось бы приблизиться ко Христу и говорить съ Нимъ. Наше общеніе со Христомъ должно быть духовное, какъ и всякая дружба и любовь. Наибольшее вліяніе Христосъ имѣлъ на учениковъ по Своемъ воскресеніи, слѣдовательно когда сталъ духовнымъ. *Яко видѣвъ Мя вѣрова, блаженни не видѣвшихи и вѣровавшихи* (Іоан. 20, 29). Поэтому и отраженію въ насъ свойствъ Христа не можетъ препятствовать отсутствіе видимаго прикосновенія къ Нему. „Жила нѣкогда молодая дѣвушка, прекрасныя качества которой были предметомъ удивленія всѣхъ видѣвшихъ ее. Она носила на шеѣ золотой медальонъ, который никому не позволяла

открывать. Однажды въ минуты необычайной откровенности она позволила подругѣ дотронуться до пружины медальона — и секретъ обнаружился. Подруга увидала надпись: „люблю Того, Кого никогда не видала“. Такова была тайна ея прекрасной жизни: дѣвушка измѣнилась въ тотъ же образъ. Здѣсь не подражаніе только, а болѣе глубокое — именно отраженіе. Подражаніе — дѣйствіе механическое, а отраженіе — органическое. Въ первомъ случаѣ человѣкъ стремится къ Богу и старается подражать Ему, во второмъ Богъ приходитъ къ подражающему человѣку и отпечатлѣваетъ въ немъ Свой образъ, подобно солнцу, отражающемуся на свѣтлой поверхности. Такимъ образомъ подражаніе есть только путь къ отраженію и можетъ довести до него. Въ средніе вѣка, какъ извѣстно, нѣкоторыя монахини, молясь постоянно предъ Распятіемъ съ распростертыми руками, доходили до того, что на ихъ рукахъ и ногахъ образовывались красныя пятна, какъ бы отъ гвоздей. О св. Игнатіи Богоносцѣ извѣстно, что онъ до того устремлялся ко Христу душою, что Христосъ не только отобразилъ въ немъ Свой образъ, но даже имя Христа отобразилось на его физическомъ сердцѣ. Здѣсь возможно полное уподобленіе Христу или возможно полное воплощеніе человѣкомъ своей идеи. Итакъ, чтобы достигнуть отраженія Христа, нужно подражаніе Ему.

IV.

Общеніе со Христомъ, какъ съ силою, содѣйствующею достиженію счастья, чрезъ веру и молитву, чрезъ церковь и таинства, чрезъ Слово Его и исполненіе заповѣдей; ученіе Спасителя о приобрѣтеніи чрезъ подражаніе и общеніе съ Нимъ покоя и радости, или счастья.

Какъ же жилъ Христосъ? Наука жить есть личная. Христосъ не только училъ добродѣтелямъ — Онъ жилъ въ нихъ, онѣ были частію Его самого. И намъ нужно изучать его способъ жизни, живя съ Нимъ, какъ встарину ученики жили съ своими учителями, научаясь изъ жизни

ихъ. Жить со Христомъ значитъ быть больше, если не всегда, тамъ, гдѣ Онъ. Онъ обитаетъ на небѣ и общеніе съ Нимъ достигается чрезъ вѣру и молитву. Вѣра и молитва суть духовное око, которымъ человѣкъ можетъ созерцать Бога. Вѣра есть не только увѣренность въ бытіи Бога, но и живое представленіе Его предъ нашимъ духовнымъ взоромъ, а молитва есть устремленіе всей души къ Богу, постоянное пребываніе съ Нимъ или близъ Него,—устремленіе, способное или приспособленное къ воспріятію и отображенію Его въ себѣ, подобно фотографической трубѣ, направленной на предметъ воспріятія. Сущность же вѣры состоитъ въ союзѣ съ Богомъ, устанавлиемомъ и укрѣпляемомъ съ Его стороны призваніемъ насъ къ Нему благодатію, которая въ крещеніи умерщвляетъ эгоизмъ и влагаетъ въ душу божественное начало любви, влекущее человѣка къ Богу и производящее безкорыстную любовь къ людямъ (Іер. 31, 30—32), а съ нашей—обращеніемъ къ Нему умомъ и сердцемъ, т.-е. молитвою. Христосъ обѣщаль необычайное развитіе духовныхъ силъ, уподобленіе Богу людей подъ условіемъ истинной вѣры. *Все возможно вѣрующему* (Мр. 9, 23). Вѣрою человѣкъ какъ бы погружается въ Бога, живетъ Его жизнію, стремится къ уразумѣнію Его плановъ, проникается весь Его цѣлями. Закономъ для него служить уже не воля его личная, а воля Бога, въ немъ живущаго. Понятно, что при этомъ условіи сила Божія можетъ совершиться даже *въ немощи человеческой* (I Кор. 12, 9). Тайственное общеніе съ Богомъ силы (Пс. 107, 14) есть источникъ тѣхъ чудесъ, которыя изумляютъ людей міра сего, но бросаютъ яркій свѣтъ на наше высокое назначеніе и значеніе среди окружающей природы. Эта вѣра въ силу Божию дѣлаетъ человѣка безбоязненнымъ среди опасностей и укрѣпляетъ надеждою на будущее. Вѣра, какъ добродѣтель, проводимая въ жизнь, отражаетъ искушеніе, побуждаетъ прецѣпствія. Самая виновность вѣрующаго человѣка предъ

Богомъ не мѣшаетъ дѣлу усыновленія его Богу. Это видно изъ того, что Христось благоволительно обращался къ кающимся грѣшникамъ. Существенный элементъ при этомъ возведеніи человѣка въ сыновство Богу, по ученію Спасителя, составляетъ вѣра въ любовь Божию, любовь отеческую, которая такъ милостиво прощаетъ кающагося грѣшника. И во всѣхъ этихъ дѣйствіяхъ вѣры необходима молитва о высшей помощи по немощи человѣческой. Вотъ почему апостоль учитъ: *непрестанно молитесь* (I Сол. 5, 17).

Да и одной *нашей* молитвы не достаточно, какъ сказалъ Христось. *Симонъ! се сатана просилъ, чтобы стять васъ какъ пшеницу, но Я молился о тебѣ, чтобы не оскудѣла вѣра твоя* (Лук. 22, 31—42). И не о силѣ только (апостолахъ) молю, но и о *вѣрующихъ словесе ихъ ради въ Мя* (Іоан. 17, 20), и Церковь молится о насъ. Молитва уже сама по себѣ, какъ устремленіе ума и сердца къ Богу, вырываетъ человѣка изъ окружающей среды и тѣмъ дѣлаетъ безвредными для человѣка искушенія и нападенія на него, но она еще открываетъ душу человѣка для пріятія Божіей благодати укрѣпляющей и оживляющей, подобно тому, какъ открытыя уста вводятъ въ насъ живительный воздухъ. А Божія благодать подобно тому, какъ вода естественная, подъ образомъ которой въ Словѣ Божіемъ часто и изображается благодать, смываетъ нечистоту и возвращаетъ первоначальную свѣжесть. Эта Божественная благодать очищаетъ кающуюся душу отъ нечистоты грѣховной и даетъ силу для побѣжденія искушеній и нравственныхъ подвиговъ. Какъ вода естественная утоляетъ жажду тѣлесную, такъ благодать утоляетъ жажду духовную. Для жаждущихъ истины, добра и блаженства она служитъ источникомъ просвѣщенія и освященія, оправданія и духовной радости и т. о. вкушающимъ эти блага въ настоящей жизни даетъ возможность предвкушать ихъ полноту въ жизни будущей.

Христосъ обитаетъ во храмѣ, и общеніе съ Нимъ возможно чрезъ частое и благоговѣнное посѣщеніе храма и внимательное размышленіе о совершающемся богослуженіи. Мы найдемъ Его въ благолѣпномъ богослуженіи церковномъ, гдѣ Онъ сокрытъ какъ бы въ чащѣ благоуханныхъ растений, и увидимъ Его, подобно Маріи Магдалинѣ, узрѣвшей Его въ саду (Іоан. 20, 16), или подобно таинственной невѣстѣ книги Пѣснь Пѣсней, узрѣвшей прекрасный образъ жениха своего среди благоухающихъ лилій (2, 14—17). Мы найдемъ Его въ св. таинствахъ, особенно же въ таинствѣ тѣла и крови Его, чрезъ благоговѣнное участіе въ нихъ, и познается Онъ нами, какъ познался учениками Еммаусскими *въ преломленіи хлѣба* (Лук. 24, 35), и мы вступимъ въ тѣсное общеніе съ Нимъ, какъ Онъ самъ сказалъ: *ядый Мою плоть и пійи Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ* (Іоан. 6, 56). Христосъ учитъ въ словѣ Своемъ, и общеніе съ Нимъ возможно чрезъ частое чтеніе Евангелія и исполненіе содержащихся въ немъ заповѣдей Его. *Кто любитъ Меня, слово Мое соблюдетъ, и Отецъ Мой возлюбитъ его, и Азъ возлюблю его и придемъ къ нему и обителъ у него сотворимъ* (Іоан. 14, 25). *Базъ есть любовь, и исполненіе закона есть любовь. Поэтому пребывающій въ любви въ Бога пребываетъ, и Богъ въ немъ* (I Иоан. 4, 8; 5, 3; 9, 25). Самъ Христосъ былъ Слово, и Слово стало плотію (Іоан. 1, 14); пусть и въ насъ слова Его стануть плотію: исполняя ихъ, живя во Нимъ, мы необходимо будемъ жить во Христѣ. Кто соблюдаетъ поверхность душевнаго зеркала въ чистотѣ, т.-е. умъ въ удаленіи отъ несправильныхъ мыслей, волю — отъ дурныхъ дѣлъ, сердце — отъ чувственныхъ пожеланій, воображеніе — отъ нечистыхъ образовъ, кто держитъ душу въ надлежащемъ положеніи, возбуждаетъ ее къ дѣятельности, направляетъ ее туда, гдѣ бы могли дѣйствовать на нее духовныя силы, — въ томъ необходимо отразится Христосъ. Отсюда разные хр. подвиги въ отрѣшеніи отъ міра, которые суть

плодь воздѣйствія благодати и человѣческаго разумѣнія лучшаго пути къ цѣли. Но эта же цѣль можетъ быть достигнута и среди міра. *Мойй вмѣстѣти да вмѣстѣтигъ* (Мѣ. 19, 12). *Не молю, да возмеши ихъ отъ міра, но да соблюдеши ихъ отъ непріязни* (Іоан. 17, 15). *Ищите прежде царствія Божія и правды его, и сія вся* (земныя блага) *приложатся вамъ* (Мѣ. 6, 33). Это исканіе царства Божія можетъ быть и въ кельи монастырской, среди великихъ подвиговъ, и среди шума рыночнаго, среди круговорота жизни, и въ золотыхъ чертогахъ и въ бѣдной хижинѣ, ибо царство Божіе внутри насъ. *Веселись юноша въ юности твоей, но помни, что о вѣсѣхъ сихъ приведетъ тя Богъ на судъ* (Еккл. 11, 9). —

Кто носитъ Христа въ сердцѣ всегда, смотритъ на Него духовнымъ окомъ непрестанно, тому Онъ укажетъ мѣру всему — и пользованію земными благами и неподчиненію себя имъ, укажетъ путь къ подавленію эгоизма и путь развитія безкорыстной любви къ ближнимъ, научитъ и въ скорби радоваться (Кол. 1, 24). Пусть Христось будетъ постояннымъ нашимъ спутникомъ; представляя Его присутствіе около себя, мы чрезъ это удержимся отъ дурныхъ мыслей и дѣлъ. Находясь подъ Его вліяніемъ больше, чѣмъ подъ какимъ-либо другимъ, мы переѣнимся на лучшее. Каждое дѣйствіе совершается подъ извѣстнымъ настроеніемъ; пусть это настроеніе будетъ сообщаться Христомъ. Подъ Его непосредственнымъ животворнымъ воздѣйствіемъ будетъ развиваться въ человѣкѣ равномерно все истинно-человѣческое — все высокое, благородное и святое. Ибо какъ въ Немъ *милость и истина съротостяся, правда и миръ облобызастяся* (Іс. 84, 11), такъ будетъ и въ послѣдователяхъ Его. Вчера мы встрѣтили бѣднаго, но не слышали его просьбы. Вчера мы получили непріятное письмо; мы сѣли и написали отвѣтъ, который едва не слезъ бумагу: мы изыскивали самыя сильныя выраженія и отослали свой отвѣтъ, не задумываясь надъ тѣмъ, какъ

жестоко, безсердечно мы поступаемъ. Это отъ того, что наша жизнь была настроена въ дурномъ тонѣ, мы жили при неправильной установкѣ нашего душевнаго зеркала. Завтра или сегодня съ первой же минуты повернемъ его въ сторону Христа, и даже для нашего врага выраженіе нашего лица будетъ иное. Что бы мы тогда ни сдѣлали, мы убѣдимся въ одномъ, что теперь не написали бы такого письма. Можетъ-быть первое возбужденіе наше будетъ такое же, но когда мы возьмемся за перо, чернила будутъ высыхать на немъ, и мы встанемъ изъ-за письменнаго стола неотомщенными, но за то болѣе великими людьми и христіанами. Съ нами будетъ то же, что нѣкогда было съ св. апостолами Петромъ и Іоанномъ. Когда ихъ душевное зеркало еще не было обращено въ сторону Христа, они во гнѣвѣ на жителей Самаріи, не принявшихъ Господа, просили у Него позволенія свести огонь съ неба для истребленія ихъ (Лук. 9, 54); но послѣ, когда Христосъ овладѣлъ ихъ сердцемъ, одинъ изъ нихъ (Іоаннъ) разбойнику говорилъ: „сынъ мой, остановись, видишь, я, старикъ, бѣгу за тобой, чтобы спасти твою душу“. Вчера мы думали главнымъ образомъ о себѣ; сегодня встрѣтился намъ бѣдный, и мы окажемъ ему помощь. Онечаленные, нуждающіеся будутъ окружать насъ, и мы окажемъ имъ дружеское участіе. Гдѣ были всѣ эти люди вчера? Да тамъ же, гдѣ и сегодня, но мы не видали ихъ. Бѣдныя видимы при отраженномъ свѣтѣ, а вчера душа была не подъ надлежащимъ угломъ. Такъ живя со Христомъ и подражая Ему, мы дойдемъ до отраженія въ себѣ Его образа. *Кого Онъ предузналъ, тѣхъ и предопредѣлилъ подобными быти образу Сына Своего* (Рим. 8, 29). А это отраженіе въ себѣ образа Христа необходимо доставить намъ душевный покой и истинное счастье.

Этотъ путь къ истинному счастью указанъ Самимъ Спасителемъ въ одномъ изъ Его премудрыхъ изреченій: *Приидите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененніи, и Азъ*

упокою вы (Мѣ. 11, 28), и содѣлаю счастливыми. Конечно, покой есть даръ отъ Христа, но только приходящему къ Нему или способному принять его. Иначе покой дать невозможно, какъ нельзя дать смѣхъ или дать удовольствіе. Мы должны приспособить себя и обстоятельства, чтобы могли получить смѣхъ или чтобы онъ явился въ насъ. При великомъ горѣ, напр., ничто не можетъ возбудить въ насъ смѣхъ. Это подтверждаютъ и дальнѣйшія слова Спасителя: *научитесь отъ Меня и найдете покой душамъ вашимъ*. Покой слѣдовательно есть нѣчто могущее, быть приобрѣтеннымъ чрезъ изученіе, и такимъ образомъ съ понятіемъ о покой соединяется понятіе о трудѣ. Чему же научиться? Двумъ добродѣтелямъ — кротости и смиренію. *Научитесь отъ Меня, ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ*.

Не случайно здѣсь взяты эти двѣ добродѣтели, ими-то и обусловливается покой; онѣ непосредственныя причины покоя и дадутъ его быстро и несомнѣнно. Лишь немного подумавъ, мы увидимъ, что это такъ. Въ самомъ дѣлѣ, какія причины безпокойства? Гордость, самолюбіе и тщеславіе и особенно наша виновность предъ Богомъ, словомъ — эгоизмъ. Оглядываясь на свою прошедшую жизнь, мы видимъ, что все наше несчастіе происходило отъ цѣлаго ряда испытанныхъ нами личныхъ оскорбленій и разочарованій. Тяжелыя испытанія случаются съ нами рѣдко, и мы находимъ силу бороться съ ними при помощи Божіей. Но то, что нарушаетъ нашъ внутренній покой постоянно, это безпрестанныя столкновения наши съ ближними, непріятности по службѣ, несогласія въ семейномъ кругу, противорѣчіе нашей волѣ, разрушеніе нашихъ мечтаній и особенно виновность наша предъ Богомъ. Всѣ эти наши страданія имѣютъ въ своей основѣ эгоизмъ. Понятно отсюда, что противоположныя симъ порокамъ добродѣтели — смиреніе и кротость, какъ отрицаніе эгоизма, ибо смиреніе есть наилучшее выраженіе нашей благоговѣйной любви къ Богу, а кротость — наилучшее

выраженіе нашей любви къ ближнимъ, въ чемъ весь законъ Христовъ, — несомнѣнно произведутъ покой, потому что они уничтожатъ самую причину безпокойства и чрезъ то сдѣлаютъ его невозможнымъ. Человѣкъ, свободный отъ сомнѣнія, никогда не оскорбится непризнаніемъ его достоинствъ другими; кто не предается чрезмѣрной надеждѣ, тотъ равнодушенъ, если ничего не вынадеетъ на его долю. Кроткій и смиренный стоитъ выше всѣхъ другихъ людей и всѣхъ вещей, господствуетъ надъ миромъ, ибо не заботится о немъ. Сознающій свою виновность предъ Богомъ спокоенъ въ сознаніи совершеннаго Христомъ примиренія съ Богомъ и въ твердой надеждѣ на милосердіе своего Спасителя. Люди жалѣютъ, что не имѣютъ крыльевъ, которыя унесли бы ихъ отъ волненій міра и внутреннѣхъ страданій. Но, улетѣвши, мы еще не достигаемъ цѣли, потому что царствіе Божіе внутри насъ. Ища покоя, мы стремимся въ вышину, а онъ находится внизу. Вода прекращаетъ свое теченіе, только дойдя до самаго низкаго мѣста. Итакъ будьте смиренны и вы найдете покой душамъ вашимъ. А смиренію можно научиться только отъ Христа; ибо Онъ прямо сказалъ: *научитесь отъ Меня; ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ. Возмите иго Мое на себя.*

Что такое иго? Иго — это ярмо. Для чего употребляется оно? Составляетъ ли оно бремя для несущаго его животнаго? Какъ разъ напротивъ: оно надѣвается, чтобы облегчить животное. Впрямь вола въ плугъ безъ ярма значило бы сдѣлать плугъ невыносимымъ для животнаго, тогда напъ запряженный въ ярмо онъ легко исполняетъ работу. Итакъ ярмо не есть орудіе пытки; это орудіе состраданія, доброе изобрѣтеніе съ цѣлю облегчить тяжелый трудъ. Оно существуетъ не для того, чтобы причинить боль, а чтобы избавить отъ нея. Между тѣмъ говорятъ объ игѣ Христовомъ, какъ о работѣ. Много написано проповѣдей о Христовомъ игѣ: одни съ удовольствіемъ рисуютъ его узкія требованія; другіе защищаютъ его, обод-

ря слушателей, что оно не такъ страшно, какъ люди привыкли его представлять; иные говорятъ, что хотя оно и тягостно, но эта тягость ничтожна въ сравненіи съ обѣщанною наградою. Ошибочное пониманіе яснаго изреченія Спасителя произошло отъ того, что здѣсь слово *мо* принимали въ значеніи римскаго *jugum* — пройти подъ игомъ, между тѣмъ Христось употребляетъ это слово въ смыслѣ простой упряжи или ярма, употребительнаго у восточныхъ поселянъ. Буквально это такое же деревянное ярмо, которое и Ему самому вѣроятно приходилось дѣлать во время пребыванія въ плотничной мастерской Іосифа. Христось зналъ разницу между гладкимъ удобнымъ и грубымъ неудобнымъ ярмомъ. Грубое ярмо сдирало кожу, стѣсняло животное, и бремя становилось тяжелымъ, мягкое же ярмо не причиняло боли и облегчало тяжесть. Теперь становится понятнымъ, что такое иго и бремя Христово. Это не какое-либо особенное бремя, на которое обрекаются одни исповѣдники Христовы. Это бремя, общее всѣмъ, и есть сама жизнь человѣческая, — бремя, которое должны нести всѣ люди отъ колыбели до гроба. Христось зналъ, какъ для людей тяжела эта жизнь. Для однихъ она полна неудачъ и бѣдствій, другимъ она является тяжелою борьбою, для всѣхъ — страданіемъ. Какъ нести это бремя, это и тогда, какъ и теперь, составляло задачу человѣчества. И вотъ какъ разрѣшаетъ ее Христось. Несите бремя жизни такъ, какъ несу Я, относитесь къ жизни такъ, какъ отношусь къ ней Я, смотрите на нее съ Моей точки зрѣнія, руководясь Моими правилами: *образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ сотворихъ, и вы творите* (Іоан. 13, 15). Возьмите иго Мое (способъ жить) на себя и научитесь отъ Меня и увидите, что оно легко. Предлагаемое Мною иго-ярмо хорошо сидитъ на плечахъ, вполне соответствуетъ человѣческой природѣ, легко носится и облегчаетъ бремя жизни.

Не то мы хотимъ сказать, будто Христось имѣеть

цѣлю избавить кого-либо отъ ношенія бремени, — это значило бы избавить человѣка отъ жизни, разъ сама жизнь и есть бремя. Но Христось указываетъ лишь способъ сдѣлать это бремя легкимъ. Иго Христово — есть именно Его тайна облегчать жизнь человѣка, указаніе лучшаго, счастливаго образа жизни. Люди вооружаютъ себя для преодоленія тяжестей жизни самыми неудобными, неестественными способами. Надѣваемая ими на себя и другихъ упряжь устарѣла, не соотвѣтствуетъ существеннымъ свойствамъ и потребностямъ человѣческой природы. Это въ лучшемъ смыслѣ грубый, дурно приспособленный комутъ, который часто и давитъ и третъ и еще больше отъ того, что надѣвается на самое чувствительное мѣсто шеи; ужь однимъ постояннымъ раздраженіемъ чувствительность эта настолько увеличивается, что человѣкъ весь болитъ, ибо весь покрытъ ранами. Таково происхожденіе болѣзни, извѣстной подъ именемъ раздражительности, составляющей всегда, какъ и нынѣ, главнѣйшій источникъ безпокойства въ мірѣ. Раздражительность, становясь хронической, есть внутренняя болѣзнь человѣка. Это есть самолюбіе, дошедшее до высокой степени, не выносящее ни малѣйшаго прикосновенія. Лѣченіе можетъ быть одно, которое и указываетъ Христось, — надѣть ярмо на другое мѣсто, противоположное, предоставить окружающему соприкасаться съ нами чрезъ другую часть нашей природы, чуждую эгоизма, сдѣлаться кроткими и смиренными. Тогда старая легко раздражимая природа омертвѣетъ. Христіанство и обладаетъ этими необычайными способами приспособлять бремя жизни къ людямъ и людей къ бремени и потому ему принадлежитъ чудесный даръ исцѣленій.

Нисколько не насилуя человѣческой природы, но только поставляя ея естественные принципы на свое мѣсто, христіанство приводитъ ее въ согласіе съ жизнью, въ полную гармонію съ окружающимъ; указывая истинный взглядъ на жизнь и назначеніе человѣка, оно этимъ

облегчаетъ страданія его и возбуждаетъ любовь къ жизни въ людяхъ, наскучившихъ ею и готовыхъ предаться отчаянію. Вѣсь груза зависитъ отъ притяженія земли. Но представьте себѣ, что это притяженіе вдругъ исчезло. Пудъ на какой-нибудь другой планетѣ, гдѣ сила притяженія меньше, какъ напр. говорятъ на Марсѣ, вѣситъ только полпуда, или еще меньше. Христіанство уничтожаетъ притяженіе земли, дѣлая людей жителями небеснаго міра, и это составляетъ одинъ изъ способовъ, которымъ оно уменьшаетъ бремя людей и, направляя ихъ къ Источнику жизни, даетъ имъ возможность воспринимать отъ Него силу, облегчающую бремя. Что прежде вѣсило пудъ, теперь не вѣситъ и половины. Такимъ образомъ Христосъ однимъ расширеніемъ кругозора и поставленіемъ новаго идеала придалъ міру совершенно новый видъ и указалъ источникъ покоя и счастья. Вотъ самая вѣрная философія жизни: *возмите иго Мое на себя и найдете покой.*

Что такое *покой*? Это не есть неподвижность или отрѣшеніе отъ суеты міра. Состояніе покоя есть полное душевное равновѣсіе среди окружающихъ волнений міра, абсолютная недоступность внутренняго чловѣка для внѣшняго нападенія, готовность на всякія случайности, безбоязненность предъ врагами, непоколебимая стойкость убѣжденій, невозмутимая увѣренность сердца, всецѣлая преданность Богу. Это душевное состояніе чловѣка, который можетъ сказать съ поэтомъ: „естъ Богъ на небѣ; можно быть и при грозной бурѣ спокойнымъ за міръ“. Или — состояніе чловѣка, который можетъ сказать съ псалмопѣвцемъ: *Господь посетъ мя и ничто же мя лишитъ. Поэтому, аще пойду и посредь стѣни смертной, не убоюся зла.* Въ теологіи это состояніе называется христіанскою надеждою, которая есть *успокоеніе сердца въ Богѣ*. Двое художниковъ написали по картинкѣ съ цѣлію выразить свое представленіе о покоѣ. Первый избралъ своимъ сюже-

томъ тихое удивленное озеро среди окружающихъ его большихъ горъ; другой представилъ шумный водопадъ, а надъ нимъ согнувшуюся тонкую березу и на одной изъ ея вѣтокъ, почти мокрой отъ брызгъ бушующей стихіи, спокойно сидящую и качающуюся птичку на гнѣздѣ. Первая картина изображала неподвижность, вторая — покой, потому что въ покой встрѣчаются всегда два противоположные элемента: спокойствіе и энергія, тишина и буря, безстрастіе и страхъ. Таковъ былъ и покой Христа. Внешняя жизнь Христа была самою тяжелою; бури и невзгоды сильными волнами постоянно рушились на Него, пока Его страдальческое тѣло не скрылось въ могилѣ. Зато внутренняя жизнь Его была ясна и невозмутима, какъ зеркальная поверхность воды. Тамъ всегда царилъ полная тишина и спокойствіе. Даже тогда, когда кровавая толпа преслѣдовала Его по улицамъ Иерусалима, Онъ обращался къ ученикамъ Своимъ съ послѣднимъ завѣтомъ: *миръ Мой даю вамъ* (Іоан. 14, 27). Для Него не могло быть потери состоянія, такъ какъ его у Него же было. Пища, одежда, земныя блага — главные источники скорбей большей части человечества, не имѣли для Него никакого значенія. Его нельзя было обидѣть неуваженіемъ, потому что Онъ Самъ уже уничижилъ Себя, *явилъ раба пріимъ*. (Филип. 2, 7). Онъ былъ явнымъ предъ оскорбленіями Его. Однимъ словомъ, чтобы міръ ни предпринималъ противъ Него, ничто не могло взволновать спокойную поверхность Его духа. Самые страданія Спасителя не нарушали Его блаженного состоянія, ибо надъ ними господствовало сознаніе, что это единственный и необходимый путь къ прославленію. Если нельзя миновать чашы сея, буди воля Твоя (Дук. 22, 42). И потому Онъ и при страданіяхъ былъ, *какъ агнецъ предъ стригущимъ его, безгласенъ* (Ис. 53, 7). Такая картина жизни конечно безпримѣрна, но и каждый христіанинъ будетъ приближаться къ этому состоянію, покаянны

въ немъ будутъ отражаться свойства Христа. А за покоемъ слѣдуетъ и радость или счастье. Она также подчиняется закону причины и слѣдствія.

И напрасно думаютъ нѣкоторые христіане, будто радость дается съ неба по одной просьбѣ. На самомъ дѣлѣ радость или счастье есть одинъ изъ зрѣлыхъ плодовъ христіанской жизни и, какъ всѣ плоды, выращивается только въ извѣстной почвѣ и подъ извѣстною широтою, хотя конечно подъ вліяніемъ духовнаго солнца — Христа. Въ Индіи показываютъ очень интересный фокусъ, извѣстный подъ именемъ фокуса мангб. Въ землю кладется сѣмя и покрывается; послѣ заклинаній чрезъ 5 минутъ на мѣстѣ зерна вырастаетъ покрытый цвѣтами и плодами манговыи кустъ. Никто не знаетъ, какъ это дѣлается, но всякій скажетъ, что это дѣло или обмана или колдовства, ибо плоды не могутъ вырастать въ 5 минутъ. У нѣкоторыхъ людей нѣтъ даже стебля, на которомъ могли бы висѣть плоды, если бы они и выросли такъ скоро. Иные во всю жизнь не садятъ ни одного зерна радости, а другіе хотя и бросили одно-два зерна, но не подвергали себя дѣйствию солнечныхъ лучей и не поливали ихъ, оттого сѣмена не могли дать плода. Итакъ, какъ же приобрести радость? Христосъ Свое ученіе объ этомъ облекъ въ одну изъ прекраснѣйшихъ притчъ. Это притча о виноградной лозѣ (Іоан. 15, 1—12). Въ ней содержится не только разъясненіе таинственнаго общенія между Нимъ и Его послѣдователями, но и указаніе того способа, какъ приобретается радость. *Это Я сказалъ вамъ, чтобы радость Моя въ васъ была* (Іоан. 15, 11). Здѣсь объясненіе тайны о счастьи. Въ самомъ дѣлѣ, намъ извѣстно, что на Востокѣ виноградная лоза считалась символомъ радости. *Вино веселитъ сердце человека*, говорится въ одномъ псалмѣ (Пс. 103). Выжатый изъ винограда сокъ былъ обыкновеннымъ напиткомъ каждаго и хотя сообщалъ невинную радость, но временную, и не давалъ истиннаго счастья, какъ и лозы Палестины не были

истинными лозами. Истинная же виноградная лоза — Христосъ. Въ немъ и заключается источникъ радости. Это не значить, что истинная радость не зависитъ отъ насъ или по одной молитвѣ переходить въ насъ изъ существа Христа. Мы заимствуемъ отъ Него прежде всего способъ достигать ея. Какъ Ему самому не даромъ дана радость, но, какъ предсказалъ еще древній пророкъ, что Иегова, послѣ страданій кроткаго раба Своего и исполненія Имъ Своего назначенія, за подвиговъ любви (Ис. 53, 10) явить Ему свѣтъ и радость, такъ и послѣдователи Его, раздѣляя Его жизнь, необходимо участвуютъ и въ ея послѣдствіяхъ, одно изъ которыхъ есть радость. Раздѣлять же Его жизнь значить исполнять Его заповѣди или любить и жить по подобію Его. А кто пребываетъ во Христѣ, и Онъ въ немъ, тотъ приноситъ много плода, а приноситъ много плода — значить быть счастливымъ. Такимъ образомъ радость заключается частію въ принесеніи плода, частію въ общеніи, отъ котораго плодоношеніе зависитъ. Такимъ образомъ радость вызывается какъ постояннымъ пребываніемъ въ присутствіи Христа и общеніемъ съ Нимъ, дающимъ полноту покоя, защиты и любви, такъ и тѣмъ вліяніемъ, которое производитъ эта жизнь на умъ, сердце и волю, и наконецъ вдохновеніемъ и стремленіемъ искренно любить, жить и трудиться для другихъ. Все это дѣлается для насъ въ разное время источникомъ истиннаго счастья.

Судить о томъ, какая радость можетъ быть отъ общенія со Христомъ, можно отчасти по настоящей жизни. Есть люди въ высшей степени умные, благородные, увлекательные, съ которыми весьма пріятно быть вмѣстѣ; глядишь на нихъ и не наглядисься, говоришь съ ними и не наговоришься, слушаешь ихъ и не наслушаешься. Таковы особенно отношенія жениха и невѣсты, съ которыми часто Спаситель и сравнивалъ Свое общеніе съ людьми. Но это только слабое подобіе. Съ другой стороны средство къ радости — любить и дѣлать добро, а чтобы творить добро,

нужно пребывать во Христвѣ, источникѣ жизни и добра, подобно вѣтви на лозѣ, безъ которой вѣтвь засыхаетъ и слѣд. не можетъ приносить плода. Принесеніе этихъ плодовъ конечно трудно, потому что сопряжено съ личными пожертвованіями, но зато по принесеніи плода является необычайная духовная радость. *Жена, егда рождаетъ, скорбь имать, егда же родитъ отроча, не помнитъ скорби за радость, яко родися человекъ въ міръ* (Іоан. 16, 21). Въ самомъ дѣлѣ какая великая радость спасти утопающаго, спасти отъ голода или обратить дурного человѣка на добрый путь и пр.! Или, какая великая радость сдѣлать что-либо пріятное для любимаго существа! И если мы всѣхъ будемъ любить, то съ какою радостію всѣмъ будемъ творить добро! И особенно, если мы будемъ всѣмъ сердцемъ любить Бога, то съ какою радостію будемъ творить угодное Ему, чтобы еще болѣе привлечь Его любовь къ себѣ, ибо наше сердце не удовлетворяется до тѣхъ поръ, пока оно не получило бѣльшаго отъ того, кто для насъ дороже всего, — и какою неизреченною радостію всегда будетъ наполнено сердце наше! Словомъ истинная радость заключается въ самоотверженной дѣятельности любви. А любовь и есть жизнь, ибо она есть дѣйствіе, а не состояніе.

Въ самомъ дѣлѣ, почему намъ хочется жить завтрашній день? Не потому ли, что завтра намъ хотѣлось бы опять видѣть того, кто любитъ насъ, кого мы и сами любимъ и съ кѣмъ желалось бы быть всегда вмѣстѣ. Пока у человѣка есть друзья, которыхъ онъ любитъ и которыми любимъ, до тѣхъ поръ жизнь ему въ радость. И если у человѣка есть хотя одно связанное къ нему и любимое имъ существо, то онъ еще мирится съ жизнію. Когда же у него не будетъ и этого послѣдняго друга, когда разрывается послѣдняя нить любви, тогда жизнь теряетъ для него свою цѣну и онъ налагаетъ на себя руки, какъ это мы и видимъ у мнимыхъ гуманистовъ, у которыхъ нѣтъ любви, а одно эгоисти-

ческое животное влеченіе, — отсюда ихъ отвращеніе къ жизни. Но такъ какъ любовь происходитъ отъ Бога, Который есть *Любы* (I Иоан. 4, 8); то она *никогдаже отпадаетъ* (Кор. 13, 8), слѣдовательно она одно съ вѣчною жизнью. И кто имѣетъ такую любовь, тотъ уже здѣсь живетъ вѣчною жизнью, а кто не имѣетъ, не найдетъ вѣчной жизни и послѣ смерти. И такъ какъ одинъ Богъ есть источникъ любви, то полнота этого небеснаго блага можетъ проникнуть въ наше сердце только чрезъ Христа, чрезъ наше соединеніе съ Нимъ. *Мы любимъ, потому что Онъ прежде возлюбилъ насъ* (Иоан. 4, 19), говоритъ апостоль. И такъ, причина любви человѣческой есть любовь Божія. Его любовь имѣетъ такую силу, что пробуждаетъ въ насъ любовь подобно тому, какъ желѣзо чрезъ прикосновеніе къ магниту само дѣлается магнитомъ; пока не прекращается это прикосновеніе, но само желѣзо никогда не можетъ быть магнитомъ.

Что такое любовь? Сама она не поддается опредѣленію. Апостоль указываетъ составныя части любви: любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, не завидуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а радуется истинѣ (Кор. 13, 4—7). Но какъ свѣтъ есть нѣчто больше, чѣмъ соединеніе семи цвѣтовъ, — это истекающій изъ солнца, освѣщающій и согрѣвающій живительный эфиръ, — такъ и любовь больше совокупности своихъ свойствъ. Это рождающаяся въ Богѣ, дающая свѣтъ и теплоту, душу и сердце оживляющая сила. Человѣческое искусство можетъ собрать семь цвѣтовъ въ одинъ, и получится бѣлый цвѣтъ, но воспроизвести свѣтъ человѣкъ не можетъ. И соединеніемъ всѣхъ добродѣтелей въ себѣ человѣкъ можетъ сдѣлаться добродѣтельнымъ, но любви онъ создать не можетъ. Любовь есть сила, исходящая отъ Бога и переходящая въ тѣхъ, которые соединены съ Нимъ органически; она есть, такъ сказать, сокъ виноградной лозы, переходящій въ соединенныя съ нимъ вѣтви. Слѣд. безъ этой Божіей любви

не можетъ быть и естественной любви, какъ слѣдствіи безъ причины. Вотъ почему всѣ способы достигнуть счастья безъ Христа не привели никого къ желаемымъ результатамъ; никому не доставили истинной радости и счастья. *Безъ Мене не можете творити ничесоже* (Іоан, 15, 5). Всѣ плоды растутъ. Мы можемъ вызвать что-либо къ росту, приспособивъ обстоятельства и выполнивъ необходимыя условія, но самый ростъ есть дѣло Божіе, возростатель есть Христосъ. Онъ, какъ солнце, свѣтитъ и согрѣваетъ, и даетъ жизнь всему.

Вотъ способъ достигнуть истиннаго счастья. Но одно знаніе способа не обезпечиваетъ результата его. Это бы походило на то, какъ если бы кто надѣялся утолить голодъ поваренною книгою. Нужно испытать, осуществить этотъ способъ — и успѣхъ несомнѣнъ, ибо онъ основывается на законахъ природы, а они суть въ рукахъ Бога жива. *Царство небесное подобно закваскѣ, которую женщина взяла и положила въ три меры муки, доколе не вскисло все* (Мѡ. 13, 33).

V.

Медленность, но возможность достиженія истиннаго счастья; ученіе ап. Павла; примѣры; заключеніе.

Успѣху дѣла много препятствуетъ то, что мы не видимъ своего духовнаго роста. Отъ этого иногда и у строгихъ христіанъ ослабѣваетъ энергія. Хочется итъ быть все лучше и лучше, больше и больше приближаться ко Христу, и они стремятся исполнить всѣ необходимыя для этого условія, но итъ кажется, будто они становятся хуже или, во крайней мѣрѣ, не улучшаются. И вѣтъ унынію, готовиость бросить начатый недвигъ — подражаніе Христу. Но напрасно. Вѣдь мы не видимъ, какъ вырастаетъ наше тѣло и однакожъ не сомнѣвается, что оно вырастаетъ при извѣстныхъ условіяхъ. Все великое

развивается безъ шума и медленно. Можно видѣть, какъ растетъ грибокъ, но никогда нельзя замѣтить, какъ растетъ ребенокъ, тѣмъ труднѣе подмѣтить, какъ возрастаетъ внутренній человекъ. *Внутренній человекъ*, говорить Апостоль, *обновляется со дня на день, растетъ отъ славы въ славу* (2 Кор. 4, 16). Чѣмъ сложнѣе организмъ, тѣмъ медленнѣе совершается его ростъ. Естественный испытатель, изучая длинную лѣстницу жизни, видитъ, что низшія формы животныхъ развиваются въ одинъ часъ, высшія ихъ развиваются въ одинъ день, еще высшія — въ недѣли, въ мѣсяцы, немногимъ же, стоящимъ на верху лѣстницы, нужны для этого цѣлыя годы. Если человекъ и обезьяна родились въ одинъ день, то послѣдняя вполне разовьется и будетъ вполне обладать всѣми своими способностями прежде, чѣмъ ребенокъ выйдетъ изъ своей колыбели. А земная жизнь наша не болѣе, какъ колыбель для вѣчности. Основы для вѣчной жизни должны полагаться особенно прочно. Итакъ, соблюдая условія развитія души, какъ соблюдаемъ условія развитія тѣла, мы должны имѣть увѣренность несомнѣнную, что и она вырастетъ, ибо законы одни и тѣ же.

Пребывать во Христвѣ или быть въ постоянномъ общеніи со Христомъ можетъ-быть покажется кому мистицизмомъ. Но изъ жизни нельзя удалить таинственности. Ею полна и семейная жизнь, и любовь, и религія. Зачѣмъ же смущаться ею въ отношеніи человека ко Христу, если она составляетъ естественное явленіе и въ отношеніяхъ людей другъ къ другу? Человеку, не могущему постигнуть таинственнаго общенія со Христомъ души, нельзя ли будетъ помочь уразумѣть эту связь приведеніемъ еще болѣе простыхъ аналогій изъ обыденной жизни. Какъ мы знаемъ Шекспира, или Гегеля, или древнихъ классиковъ? Мы знакомы съ ними по ихъ словамъ и мыслямъ. Многіе знаютъ Шекспира лучше, чѣмъ своего отца, потому что онъ оказываетъ на нихъ вліянія больше, онъ ближе къ нимъ, какъ духовное настоящее, и реальнѣе, какъ

духовная сила. Если же такъ, то можно ли думать, чтобы неизмѣримо высшій Шекспира и всякаго другого человѣка, оставившій послѣ Себя совершеннѣйшее ученіе, совершающій и нынѣ великія дѣла, не могъ наставлять, вдохновлять и дѣйствовать на души людей? *Пребывайте во Мнѣ*, было почти послѣднее Его наставленіе міру, и чтобы люди могли понять, какъ это можетъ быть, прибавилъ: *и слова Мои въ васъ пребудутъ* (Іоан. 15, 7). Итакъ, если „слова Мои пребудутъ въ васъ, то и вы будете пребывать во Мнѣ“. Если мы не всегда будемъ чувствовать влияніе Его на насъ, то послѣдимъ внимательно за проявленіемъ славы Его во всемъ окружающемъ. *Вся земля полна славы Его*. Христосъ есть *свѣтъ міру*, и много лучей этого свѣта отражается на предметахъ природы. Солнечный свѣтъ отлагается въ каждомъ листкѣ, изъ листа переходитъ въ уголь и такимъ образомъ согрѣваетъ насъ въ зимнюю пору, и свѣтитъ намъ, когда бываетъ холодно и темно и мы не видимъ солнца. Христосъ свѣтитъ намъ въ людяхъ, въ книгахъ, въ исторіи, музыкѣ, искусствѣ. Ищущій найдетъ Его во всемъ этомъ.

Что такая жизнь возможна для людей—это подтверждаетъ св. апостолъ, говоря: *не ктому азъ живу, но живу въ мнѣ Христосъ* (Гал. 2, 20); и всѣхъ вѣрующихъ онъ училъ тому же, говоря: *молю вы, братіе, подобни мнѣ бывайте, якоже азъ Христу* (1 Кор. 4, 16). Это доказываютъ и безчисленные примѣры святыхъ. Что такую жизнь живутъ многіе и въ наше время, это подтверждается многими примѣрами. Кому не извѣстна напр. жизнь и ученіе приснопамятнаго еп. Теофана или досточимаго о. Іоанна Кронштадтскаго, какъ она изображена въ его книгѣ: „Моя жизнь во Христѣ“? Изъ многихъ свидѣтельствъ для доказательства мы укажемъ одно. „Сегодня мнѣ придется сказать не много, говорить о себѣ одинъ глубоко-вѣрующій христіанинъ¹⁾, но въ этомъ

¹⁾ Изъ рѣчей Друммонда. 1892 г. 93—95 стр.

немногомъ мнѣ хотѣлось бы поговорить о священномъ имени Христа, въ которомъ моя жизнь, мое вдохновение, моя надежда и мое успокоеніе и счастье. Не могу не остановиться и не посмотреть на мое прошлое. Я чувствую особенное желаніе засвидѣтельствовать здѣсь, что тѣмъ, что я есмь, я обязанъ не только милости Божіей, но милости Божіей, проявленной во Христѣ Иисусѣ. Нисколько не умаляя значенія того вліянія, которое могли имѣть на меня родители и общество, я все-таки долженъ признать, что мой умъ и характеръ моихъ наклонностей были созданы во мнѣ Христомъ. Свои сокровенные идеалы прекраснаго я заимствовалъ отъ Него. Почти все, что было достойнаго, чистаго и благороднаго въ моихъ мысляхъ, имѣетъ своимъ источникомъ Господа Иисуса. Много людей воспиталось на чтеніи Плутарховыхъ жизнеописаній великихъ людей древности, ставя себѣ образцомъ то того, то другого; они убѣждались въ сильномъ вліяніи на нихъ этихъ характеровъ. Но въ моихъ мысляхъ и въ воображеніи никто изъ великихъ людей не занимаетъ столько мѣста, сколько смиренный образъ Иисуса Назорея. Въ теченіе болѣе 25 лѣтъ я сначала инстинктивно, а потомъ сознательно обращался къ Нему, ища у Него мѣры и правила на всякое мое дѣйствіе. Во всѣхъ случаяхъ моей жизни я искалъ общества Христа и съ раннихъ поръ внутреннимъ окомъ могъ видѣть обращенный ко мнѣ любвеобильный взоръ Его. Мнѣ казалось, какъ будто отъ лица Его исходитъ на-меня какая-то сила, вразумляющая меня, какъ вести борьбу со страстями, какъ побѣждать гордость или подавлять себялюбіе. Христомъ, открывающійся моему внутреннему взору, далъ мнѣ так. обр. болѣе идеаловъ и образцовъ и имѣлъ на меня больше вліянія, чѣмъ описаніе какихъ-либо, хотя бы и великихъ, человѣческихъ характеровъ. Мало того, я знаю, что Христомъ былъ внушителемъ каждаго понятія, превращающаго для меня небо въ дѣйствительность и каждой мысли пролагающей мнѣ путь къ нему. Всѣ мои представленія о возрастаніи

благодати въ душѣ, всякое дѣло, способствовавшее развитію во мнѣ божественной жизни, всѣ идеальныя представленія о блаженствѣ, ожидающемъ насъ въ будущей жизни — все исходило отъ Него, моего Спасителя. Насколько я живу теперь во плоти, я живу вѣрою въ Сына Божія. Но этимъ еще не все сказано. Хотя въ блаженномъ будущемъ кроются начала всего, что заставляеть меня благословлять свою здѣшнюю жизнь и признать ее счастливою во Христѣ, однако я долженъ сказать, что какъ само лѣто въ сравненіи со всѣмъ, что оно производитъ, — цвѣтами, листьями, плодами, такъ и Христосъ въ сравненіи со всѣмъ тѣмъ, что Онъ произвелъ въ моемъ умѣ и моемъ сердцѣ. Всѣ цвѣты и листья земныхъ привязанностей, всѣ радости, сопровождающія мою земную жизнь, какъ христіанина, остаются за мною и въ будущей блаженной жизни, но онѣ для меня то же, что цвѣты и листья лѣта въ сравненіи съ производящимъ его солнцемъ. Христосъ — альфа и омега, начало и конецъ моей жизни. Читая Библию, я многое извлекаю изъ Вѣтхаго Завѣта и изъ посланій Апостольскихъ, но самый цѣнный плодъ чтенія — Христосъ. Его я ищу въ Библии, ради Него я читаю ее. Я жаждалъ Христовой любви. Вы всѣ болѣе или менѣе знаете, что значитъ жаждать любви. Были минуты, когда эта жажда Христовой любви доходила до невыразимой силы. Мое чувство грѣха никогда не бываетъ столько сильно, какъ тогда, когда я думаю о любви. Именно тогда, когда я приближаюсь къ Господу Иисусу и домогаюсь Его любви, во мнѣ является самое живое сознаніе своего полного недостойнства, своей грѣховности. Всѣ свойства моего характера и поведенія никогда не выступаютъ для меня въ такомъ яркомъ свѣтѣ, какъ въ тѣ минуты, когда я въ молчаніи склоняюсь предъ ликомъ Христа, взирающаго на меня не съ гнѣвомъ, но съ любовію. Никогда я не горю такимъ желаніемъ удостоиться любви, быть любимымъ, какъ мысленно взирая на такой образъ Христа“.

Кто, слыша эту исповѣдь, не воодушевится ея назидательнымъ примѣромъ. И въ самомъ дѣлѣ пока мы не будемъ жить такою жизнію, жизнію во Христѣ, мы никогда не узнаемъ истинной жизни или истиннаго счастья и не будемъ имѣть залога счастья въ жизни будущей. Напротивъ, имѣющій радость отъ таинственнаго общенія со Христомъ въ этой жизни еще большую радость получить въ жизни будущей, когда наступитъ непосредственное и полное общеніе любящихъ, какъ и обѣтовалъ Христосъ: *наки узрю вы (въ сей и будущей жизни) и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никтоже возьметъ отъ васъ* (Іоан. 16, 22) Это радостное обѣтованіе исполняется уже и теперь. Вотъ уже чувствуется въ воздухѣ близкое пришествіе Его къ намъ; небесные вѣстники уже воспѣваютъ радостную пѣснь: *слава въ вышнихъ Богу и на земли миръ*, и сердце вѣрующаго уже начинаетъ радостно трепетать, ощущая приближеніе своего счастья. Да, это инстинктивно чувствуютъ всѣ. Недаромъ въ святки такъ принято гадать о своемъ счастья. Это душа инстинктивно ощущаетъ близость своего счастья, но по заблужденію ищетъ его не тамъ, гдѣ оно. Наше счастье въ Вифлемеѣ у младенца Христа.

М. Соболевъ.

Радость Христова воскресенія *).

Христось воскресе!

Нынѣшній годъ къ пресвѣтлому празднику Воскресенія Христова или Пасхи присоединился всерадостный праздникъ тезоименитства юной и благоцвѣтущей душевно и тѣлесно Государыни нашей Императрицы Александры Θεодоровны. Усугубимъ радость; усилимъ благодареніе всецелому Творцу и Промыслителю нашему, дающему намъ испытывать всякія радости, — церковныя и гражданскія, религіозныя и отечественныя. Да хранитъ Господь Царицу нашу и царственныхъ чадъ съ Царемъ Самодержцемъ на многіе годы!

Христось воскресе! еще повторяю. Христось поправъ смерть нашу, и воскресъ, какъ Побѣдитель древняго и лютаго врага нашего, и теперь вѣчно пребываетъ и по человечеству Своему въ нетлѣнной, обновленной и препрославленной жизни, и болѣе умирать не можетъ, разъ навсегда добровольно вкусивъ смерть ради насъ. *Я есмь Первый и Последний и Живый, и былъ мертвъ и се живъ во вѣки вѣковъ, аминь; и имѣю ключи ада и смерти* (Апок. 1, 17 и 18), вѣщаетъ Воскресшій; это значить, что ключами ада и смерти — до страданій и смерти Христа за насъ — владѣлъ діаволь, имѣвшій

*) Слово на день тезоименитства Благочестивѣйшей Государыни Императрицы Александры Θεодоровны, 23 апрѣля 1899 года.

державу смѣрти, а по страданіи и смѣрти Господа эти ключи, какъ знаменія полной побѣды надъ врагомъ, по Божественному или — вѣрнѣе сказать — по Богочеловѣческому праву взяты Господомъ, и Онъ одинъ низводитъ во адъ и возводитъ.

Христось воскресеніемъ Своимъ изъ мертвыхъ даровалъ жизнь и воскресеніе всему челоувѣческому роду, опредѣливъ день общаго воскресенія всѣхъ людей. Адамъ и Ева и всѣ праведники выведены изъ тьмы ада и введены въ вѣчный свѣтъ рая, въ твердую, неразрушимую жизнь; клятва за грѣхъ уничтожена, дано благословеніе всѣмъ вѣрующимъ. Теперь смѣръ обратилась въ сонъ, и всѣхъ умершихъ о Господѣ мы называемъ усопшими, т.-е. уснувшими, и нѣкоторые изъ нихъ — когда было нужно — давали отвѣты изъ гроба, какъ живые (препод. Акакій).

Какъ не радоваться намъ при слышаніи о такихъ чудныхъ дѣлахъ Бога нашего, побѣдившаго нашу смѣръ Своею смѣртью и всѣмъ источившаго жизнь!

Мы живемъ въ вѣкѣ, отдаленный многими вѣками отъ славнаго, всемірнаго событія Воскресенія Христова; неисчислимое множество увѣровавшихъ въ Воскресеніе въ протекшіе вѣка явилось благодатію Христовою побѣдителями надъ грѣхомъ и смѣртію, унаслѣдовавшими жизнь вѣчную и царство славы, и улажаемыми Церковію изъ года въ годъ, изъ вѣка въ вѣкѣ. Между ними улажается и св. царица Александра, коей святая память прославляется нынѣшній день.

Она вознепавидѣла суетный, временный вѣкѣ сей и суетное царство въ то время языческое и безбожное и возлюбила Христово, вѣчное, блаженное царство, въ которое перешла въ свѣтломъ вѣнцѣ мученицы. Мы имѣемъ также счастье принадлежать къ этому благодатному царству Христову на землѣ, т.-е. къ Его святой Церкви. Изъ этого царства намъ назначенъ и показанъ переходъ въ царство небесное, если будемъ жить

по вѣрѣ. Туда повелѣно намъ готовиться; туда зовутъ и ждуть насъ святые Божіи, коихъ имена мы носимъ здѣсь. *Мене ждуть праведницы дондеже воздаси мнѣ*, поетъ св. царь Давидъ.

О чемъ напоминаетъ намъ празднованіе именинъ? Оно напоминаетъ намъ о духовномъ возрожденіи нашемъ въ св. крещеніи и сопричтеніи къ св. Церкви и къ обществу святыхъ, — о нашемъ участіи во всѣхъ благахъ духовныхъ и въ обѣтованіи вѣчной жизни. *Вы приступили*, говоритъ Апостолъ, *къ горѣ Сиону и къ граду Бога живаго, къ небесному Иерусалиму, къ тѣмамъ ангеловъ, къ торжествующему собору и Церкви первенцевъ, написанныхъ на небесахъ, и къ Судіи всѣхъ Богу, и къ духамъ праведниковъ, достигшихъ совершенства и къ Ходатаю Нового Завета Иисусу* (Евр. 12, 22—24).

Вотъ о чемъ напоминаетъ тезоименитство наше — о нашей духовной связи съ небесной Церковію, о нашемъ долгѣ подвизаться для вѣчной жизни и святить имя Господне своею жизнію и дѣлами благими.

Будемъ же, взирая на тезоименитыхъ намъ прославленныхъ Христомъ угодниковъ Божіихъ, подвизаться для вѣчной жизни и съ вѣрою въ воскресшаго Господа Иисуса радоваться во упованіи. Аминь.

Протоіерей Іоаннъ Серіевъ.

22 апрѣля 1899 г.

ХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГІЯ И СОВРЕМЕННАЯ ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ.

(Связь христіанской религіи съ жизнью вообще, — съ нравственною и интеллектуальною въ частности. — Полный антагонизмъ между христіанскою религіозною и современною эстетическою жизнью. — Возможность связи между ними и значеніе этой связи для жизни религіозной. — Значеніе этой связи для жизни эстетической и главный способъ осуществленія ея. — Критическая оцѣнка статья гр. Л. Н. Толстого: „*Что такое искусство*“, проектирующей механическую (внѣшнюю) связь между религіей и эстетикой.)

1.

Девятнадцать уже вѣковъ существуетъ христіанская религія. Девятнадцать вѣковъ людямъ проповѣдуется „великая благочестія тайна“ о томъ, что они, будучи дѣтьми „Божескаго рода“, безумно отрехшимися въ лицѣ прародителей отъ своего высокаго рожденія и злополучно отторгшимися отъ отечества небеснаго, — снова возстановлены Христомъ Спасителемъ въ правахъ сыновства и приведены къ славному наслѣдію.

Девятнадцать вѣковъ Христова Церковь туне подаетъ всѣмъ и каждому вѣрнѣйшія спасительныя средства къ освобожденію отъ гибельнаго состоянія внутренняго и отъ бѣдственнаго положенія внѣшняго.

Въ теченіе всего этого времени любящему сердцу человѣческому постоянно предлагалась Божественная любовь и вѣчное наслажденіе этою любовью; предъ глазами всѣхъ высились христіанскіе храмы, призывающіе къ постоянному благодатно-молитвенному общенію и союзу съ Богомъ; слухъ всѣхъ оглашался одушевленными проповѣдническимъ призывомъ къ дѣятельному осуществленію живого союза съ Богомъ — Источникомъ и Хранителемъ всякаго бытія и жизни; въ душу хри-

стіанъ съ первыхъ младенческихъ лѣтъ родителями и воспитателями влагались образы, идеи и законы христіанства.

Гдѣ же плоды всего этого?

Почему же христіанская религія до сихъ поръ не торжествуетъ полной побѣды? Почему далеко еще не весь христіанскій міръ составляетъ собою истинную Христову Церковь, одушевленную Христомъ и единеніемъ съ Нимъ? Почему настоящая жизнь христіанскаго міра такъ не похожа на предначатіе жизни Божественной будущей? Почему не каждый христіанинъ идею непосредственнаго единенія съ Богомъ чрезъ Христа полагаетъ въ основу всей своей жизни? Почему далеко не каждый ставитъ религіозныя обязанности первою задачею и главнымъ интересомъ своей жизни? Откуда у насъ склонность шататься по всемъ распутіямъ міра сего, лишь бы только не итти прямымъ путемъ къ Богу, — путемъ христіанской религіи? Общепринятый отвѣтъ на все эти вопросы извѣстенъ всемъ и каждому.

Слабость человѣческой природы и склонность ея ко всему грѣховному, противному христіанству, — вотъ въ чемъ (по смыслу этого отвѣта) заключается главная и единственная причина неуспѣховъ христіанства въ человѣческомъ родѣ. Но вотъ вопросъ, единственная ли это причина и насколько она непреодолима?

Если бы склонность къ злу и грѣху была единственной и притомъ легко преодолимой причиной неуспѣховъ христіанства въ человѣческой жизни, то неуспѣхи эти несомнѣнно были бы менѣе чувствительны; если бы, напротивъ, будучи единственной причиной, она въ то же время была непреодолимой, то невозможны были бы и счастливыя исключенія: христіанская религія тогда не имѣла бы и частныхъ успѣховъ.

А между тѣмъ чрезъ все девятнадцативѣковое существованіе ея красною нитью проходятъ хотя и отдѣльные, но весьма многочисленныя достойныя ревнители и воплощатели христіанской идеи, наполнившіе этой идеей всю свою земную жизнь, мужественно принявшіе ради нея мучительную смерть и оставившіе по себѣ чистую, нетлѣнную память.

Однако, склонность человѣка къ грѣху и злу нельзя признать не только непреодолимой, но и трудно преодолимой.

Вѣдь у христіанской религіи противъ слабости и грѣховности человѣческой природы есть самыя вѣрныя и дѣйствительныя средства. Развѣ христіанское возрожденіе не производитъ внутри человѣка чудодѣйственнаго переворота въ свою пользу?

Что такое самая грѣховная склонность въ возрожденномъ христіанинѣ?

Есть ли это непреодолимое положительное сочувствіе злу и грѣху и вообще всему противному христіанству?

Мыслимо ли оно, какъ такое, при совершившемся актѣ возрожденія? Не показываютъ ли и божественныя слова Апостола (Рим. гл. 7 ст, 19—22) и собственный опытъ каждаго христіанина, что зло, какъ зло, грѣхъ, какъ грѣхъ, ненавистны и противны человѣку?

Далѣе, ни исторія, ни современная дѣйствительность не представляютъ, можно сказать, ни одного положительнаго и неоспоримаго примѣра сознательнаго и явнаго предпочтенія человѣкомъ зла добру, примѣра искренняго и убѣжденнаго христоненавистничества.

Правда, и въ прошломъ и въ настоящемъ періодѣ существованія христіанства выступаютъ на сцену тысячи враговъ его, но какіе это враги?

Одни — по незнанію и непониманію христіанства, другіе — по страстному увлеченію, третьи — по заблужденію и самолюбію, но ни одного по искренней ненависти ко Христу, по сознательному отвращенію къ задачѣ христіанской религіи и по непреодолимому природному влеченію къ злу. Язычники поносили Христа и истребляли христіанъ единственно потому, что не знали и не понимали ихъ. Философы и ученые отрицатели христіанской религіи всегда признавали идеальность Христовой личности и чистоту христіанскаго ученія и только по заблужденію и самолюбію хотѣли замѣнить христіанство собственными измышленіями.

Въ массѣ современныхъ невѣровъ и индифферентовъ довольно часто проявляются несомнѣнные признаки тяготѣнія къ христіанской религіи, но никогда не обнаруживается явной ненависти и закоренѣлой вражды къ ней.

Даже психопатичный Ницше и всѣ современные демонисты ратуютъ противъ идеаловъ христіанства не въ силу природнаго отвращенія и ненависти къ нимъ, а въ силу ложныхъ теорій прогресса (въ силу заблужденій) и творческаго увлеченія.

Словомъ, всѣ случаи и примѣры враждебнаго отношенія людей къ христіанской религіи убѣждаютъ въ томъ, что существуетъ скорѣе отрицательное уклоненіе отъ христіанства, чѣмъ положительное предпочтеніе ему зла и грѣха, положительная склонность къ этимъ послѣднимъ.

На чемъ же, спрашивается, основывается это отрицательное уклоненіе отъ христіанства?

Уклоняться можно лишь отъ того, что не соотвѣтствуетъ нашей природѣ и ея естественнымъ склонностямъ и интересамъ, что не удовлетворяетъ насъ и кажется намъ недостаточнымъ и несовершеннымъ.

Неужели можно допустить что-либо подобное по отношенію къ христіанской религіи?

Несомнѣнно, что христіанская религія сама по себѣ вполне истинна, во всѣхъ отношеніяхъ совершенна и во всемъ достаточна.

Но иное дѣло христіанская религія сама по себѣ, или въ своей сущности, и иное дѣло — образъ ея усвоенія человекомъ. Если первая отъ начала бытія всецѣла и всесовершенна, то второй отъ момента перваго зарожденія въ мірѣ на протяженіи многихъ вѣковъ міровой жизни долженъ лишь постепенно развиваться, совершенствоваться и удовлетворять всѣмъ потребностямъ и запросамъ жизни.

Какъ предназначенный къ постепенному развитію и совершенствованію, образъ усвоенія и осуществленія въ мірѣ христіанской религіи, само собою разумѣется, допускаетъ въ себѣ присутствіе нѣкоторыхъ недостатковъ и несовершенствъ, освобожденіе отъ которыхъ и служитъ условіемъ его совершенствованія.

Такимъ образомъ, отрицательное уклоненіе отъ христіанской религіи, замѣчавшееся и въ прежніе вѣка ея существованія и особенно явное въ наше время, зависитъ, если не всецѣло, то, во всякомъ случаѣ, въ значительной мѣрѣ, именно отъ недостатковъ и несовершенствъ ея осуществленія въ мірѣ или обнаруженія ея въ міровой жизни, невольно заставляющихъ человека отвращаться отъ нея самой.

Главнымъ изъ этихъ недостатковъ (источникомъ всѣхъ побочныхъ) служитъ взаимная неприспособленность въ данное время христіанской религіи съ главнымъ или центральнымъ интересомъ жизни этого времени, отсутствіе между ними связи.

Жизнь людей со всѣми многоразличными явленіями ея въ извѣстное время обращается около какой-нибудь отдѣльной группы этихъ явленій, какъ около центральной; иначе говоря, въ каждое данное время, въ каждую историческую эпоху преобладаютъ лишь извѣстные опредѣленные интересы жизни; жизнь особенно усиленно сосредоточивается и бьетъ особенно живымъ ключемъ лишь въ какой-нибудь одной области, въ нравственной, или умственной, или въ какойлибо иной.

Христіанская религія сама по себѣ безконечно выше и шире всѣхъ областей человѣческой жизни, взятыхъ вмѣстѣ, и въ своей глубинѣ заключаетъ безконечный источникъ свѣта, спо-

собный моментально освѣтитъ всѣ эти области, — безконечный запасъ животворной силы, способной исправить и оживотворить въ нихъ все „стропотное“ и омертвѣлое.

Но полное блистаніе свѣта и неограниченное вліяніе силы ея — дѣло будущей, вѣчной жизни.

Въ настоящей же земной жизни свѣтъ и сила христіанства могутъ лишь отдѣльными лучами пробиваться на отдѣльныя области этой жизни и не иначе, какъ при собственномъ усилии людей открывать имъ доступъ въ ту или иную область.

Конечно, люди стараются направить эти лучи въ ту именно область, которая въ данное время представляетъ для нихъ наибольшій интересъ, въ которой заключается кипучій центръ жизни даннаго времени.

Такъ какъ этотъ центръ жизни съ теченіемъ времени мѣняется, переходя изъ одной области въ другую, то должны мѣняться и направленія всеосвѣщающихъ и всеоживляющихъ лучей христіанской религіи; и пока имъ не дано новаго направленія, соотвѣтствующаго новому центру жизни, христіанская религія кажется людямъ не соотвѣтствующею ихъ жизненнымъ интересамъ и цѣлямъ, недостаточною и несовершенною; на самомъ дѣлѣ она въ это время бываетъ лишь (со стороны вышшняго своего существованія въ мірѣ) не приспособленною или, лучше сказать, не направленною или же самими къ новой, ставшей наиболѣе интересной, области жизни.

Если взять всю человѣческую жизнь въ ея функциональной и исторической цѣлости и посмотрѣть на неѣ съ точки зрѣнія приспособленности къ ней свѣта и животворной силы христіанской религіи, то окажется, что, съ одной стороны, она почти вполне уже освѣщена и въ достаточной мѣрѣ оживотворена христіанствомъ, съ другой — находится лишь на полпути къ освѣщенію и оживотворенію, съ третьей — еще только требуетъ того и другого.

Сферу жизни, вполне освѣщенную свѣтомъ христіанства и оживотворенную благодатной силой его, представляетъ область нравственная.

Эта сфера жизни по самому существу своему всегда должна быть центральной и при возвышеніи другихъ сферъ, не должна утрачивать значенія основной центральной сферы жизни. Поэтому, къ ней и только къ ней приуроченъ и приспособленъ самый первый, основной образъ существованія въ мірѣ христіанской религіи, — приспособленъ Самимъ основателемъ ея, Иисусомъ Христомъ.

Принеся въ міръ свѣтъ истинной религіи (истиннаго жи-

вого союза съ Богомъ), Иисусъ Христосъ всецѣло направилъ его на нравственную жизнь людей, какъ на самую важную обуславливающую собою самую возможность земного существованія челоуѣка при бѣдственности вѣшняго и ненормальности внутренняго состоянія его.

Слѣдствіемъ таковаго первоначальнаго, исключительнаго приуроченія свѣта и силы христіанской религіи къ области жизни нравственной явилось, съ одной стороны, то, что христіанство многими считается лишь системою нравственной жизни, съ другой стороны, то, что область нравственной жизни оказывается единственною областью, вполне проникнутою духомъ христіанства, взаимоприспособленною и согласованною съ нимъ. Поэтому-то, для кого центральныи интересъ жизни заключается въ этой именно области, тотъ оказывается самымъ вѣрнымъ и истиннымъ христіаниномъ.

Кто живетъ истинно нравственною жизнью, тотъ въ то же время живетъ и жизнью христіански-религіозною, такъ какъ при полной взаимной приспособленности онѣ совпадаютъ.

Нельзя сказать этого по отношенію къ области интеллектуальной.

И это понятно.

Во-первыхъ, область интеллектуальной жизни (область философско-научная) сама по себѣ не имѣетъ того центрального значенія, какое принадлежитъ области нравственной.

Значеніе центральной области она получаетъ лишь въ извѣстныя времена (времена подъема философскихъ и научныхъ интересовъ) и лишь у извѣстнаго (интеллигентнаго) класса людей.

Во-вторыхъ, она не владѣетъ ни устойчивостью, ни неизмѣнностью, отличающими область нравственную. Она предназначена къ постоянному постепенному развитію, къ постоянной смѣнѣ своихъ формъ, къ замѣнѣ менѣ совершенныхъ болѣе совершенными.

Отсюда, естественно, распространеніе на нее свѣта и силы христіанства (объединеніе формъ христіанскихъ съ научно-философскими) должно быть дѣломъ уже самихъ людей, — дѣломъ, не ограниченнымъ извѣстнымъ временемъ и мѣстомъ. Прогрессируя въ развитіи философско-научныхъ формъ, люди должны въ соответствующей мѣрѣ прогрессировать и въ объединеніи съ ними формъ христіанской религіи. Достигая наибольшей широты и глубины въ научно-философскихъ формахъ, они должны сообщать соответствующую широту и глубину выраженіямъ христіанской религіозной истины.

Въ этой постановкѣ на одну степень развитія и совершенства религиозныхъ и научно-философскихъ формъ истины и заключается сущность приноровленія или приспособленія христіанской религіи къ области философско-научной (къ области интеллектуальной жизни).

Въ настоящее время въ этомъ дѣлѣ можно уже замѣчать несомнѣнный успѣхъ, достигаемый, съ одной стороны, усиленіями научнаго богословствованія, съ другой — отрезвленіемъ отъ исключительнаго увлеченія автономностью научно-философской области.

Богословская литература нашего времени не мало уже сдѣлала и стремится сдѣлать въ пользу сближенія богословскихъ понятій съ научно-философскими. Есть уже не мало богослововъ, живо интересующихся точною наукою и философіей, съ любовью изучающихъ ихъ и находящихъ въ нихъ плодотворную почву для посѣва христіанской истины.

Лучшіе богословскіе системы и отдѣльные трактаты нашихъ дней не только не игнорируютъ точныхъ выводовъ строгой науки, напротивъ, почерпаютъ въ нихъ новыя наилучшія формы и убѣдительнѣйшіе аргументы для выраженія и обоснованія высокихъ и таинственныхъ истинъ нашей св. вѣры. Въ то же время многіе предстанители философіи и науки съ благоговѣніемъ готовы освѣтить и оживить свои кабинеты и лабораторіи животворными лучами христіанской религіи.

Уже появились и появляются, если не міровые, то и недюжинные мыслители, философствующіе на почвѣ чистыхъ христіанскихъ идей и понятій. Есть уже не мало ученыхъ, занимающихся изслѣдованіемъ міровыхъ явленій не въ ущербъ, а въ подтвержденіе и обоснованіе вѣры въ абсолютную Первопричину ихъ.

Быть можетъ, уже не далеко то время, когда печать христіанской религиозности будетъ лежать на истинныхъ философахъ и ученыхъ съ такою же отчетливостью, съ какою красуется теперь на истинныхъ подвижникахъ благочестивой, нравственной жизни.

II.

Кромѣ нравственной и интеллектуальной, есть еще эстетическая сфера жизни. На ней намъ предстоитъ сосредоточить особенное вниманіе, потому что въ настоящее время главный жизненный интересъ всѣхъ направленъ именно на эту сферу

и потому что эта именно сфера остается почти внѣ всякаго вліянія и освѣщенія со стороны христіанской религіи.

Отсутствіе связи между христіанской религіей и эстетической жизнью современныхъ людей и является главной причиною нехристіанскаго характера современной жизни.

Посмотримъ сначала, дѣйствительно ли эстетическая область жизни въ настоящее время представляется самою интересною, существенною и центральною? Какова жизнь современнаго человѣка, какъ и въ чемъ проводится она?

Все свободное отъ дѣлъ и заботъ время у современнаго матеріально обезпеченнаго человѣка всецѣло отдано эстетическимъ занятіямъ и удовольствіямъ. Цѣлые часы ежедневно уходятъ у него на посѣщеніе театровъ и концертовъ, на домашнія упражненія въ какомъ-либо искусствѣ, на собственное авторство, или на чтеніе чужихъ произведеній.

Въ средствахъ и способахъ эстетическаго самоуслажденія недостатка у современнаго человѣка нѣтъ. Сегодня онъ танцуетъ, завтра слушаетъ публичную лекцію, здѣсь принимаетъ гастролера, тамъ самъ выступаетъ въ роли артиста-любителя и т. д. Тѣмъ болѣе, нѣтъ недостатка въ интересѣ къ прекрасному, въ жаднѣ эстетическихъ занятій и удовольствій. Можно смѣло сказать, что безъ нихъ современный человѣкъ не можетъ остаться ни одной минуты. Когда онъ дома, у него непремѣнно подъ руками или книга, или перо, или кисть, или музыкальный инструментъ; идетъ ли по улицѣ, его взоръ жадно ищетъ прекрасныхъ лицъ, блуждаетъ по окнамъ магазиновъ; во время путешествія ему болѣе всего по сердцу эстетическія достопримѣчательности.

Такимъ образомъ, эстетическая сторона жизни у современнаго человѣка имѣетъ всѣ шансы на монополію, и эта монополія, дѣйствительно, достигается ею, и достигается не на счетъ, напр., дѣловой практической стороны жизни, или на счетъ интеллектуальной, а какъ разъ на счетъ стороны религіозной, долженствовавшей бы быть главною, центральною. Нужно быть слѣпымъ, чтобы не видѣть фактовъ, краснорѣчиво свидѣтельствующихъ о полномъ преобладаніи въ настоящее время эстетической жизни надъ религіозною.

Кто не видалъ, какъ сплошь и рядомъ въ праздничные дни театры и увеселительные сады переполняются, а храмы пустуютъ?

Кто не былъ очевидцемъ, какъ отъ „туне полаваемаго“ слова Божія убѣгаютъ, а за слушаніе пустой болтовни платятъ не малыя деньги?

Мало ли еще подобныхъ фактовъ.

Избитые романы и вообще всѣ беллетристическіе фабрики жадно поглощаются милліонами читателей, а серіозныя религіозно-нравственныя произведенія тлѣютъ въ библиотечныхъ шкапахъ, не привлекая къ себѣ ничего вниманія.

Ради выработки художественной техники цѣлыя толпы часто вовсе не призванныхъ артистовъ мучаютъ себя до истощенія силъ, а ради благочестія и нравственнаго самоисправленія не хотятъ ударить пальцемъ о палецъ.

Но эстетика отнимаетъ у религіи не только вниманіе и досуги людей, но и силы и дарованія ихъ, — отнимаетъ и самихъ людей, притомъ лучшихъ людей. Много ли гениевъ и талантовъ посвящаютъ себя служенію религіи? Христу ли служатъ знаменитые писатели, талантливые художники, выдающіеся артисты? Не справедливѣе ли считать ихъ язычниками, всецѣло служащими боготворимой ими красотѣ, готовыми приносить въ жертву ей все, не исключая священнѣйшихъ религіозныхъ обязанностей?

Приносятся ли у насъ такія жертвы Богу, какія обильно сыплются на алтарь красоты? Лучшія произведенія природы и искусства, техническія изобрѣтенія и усовершенствованія, деньги и всевозможныя матеріальныя средства, все это идетъ именно на сооруженіе, расширеніе и усовершенствованіе храмовъ и чертоговъ красоты, на распространеніе и развитіе ея культуры.

Правда, повидимому, сама красота является къ услугамъ религіи, представляя свои формы въ качествѣ средствъ выраженія религіозныхъ идей и возбужденія религіозныхъ чувствъ.

Но, выступая подъ маскою служанки, она получаетъ отъ своихъ слѣпыхъ поклонниковъ преимущественное вниманіе предъ госпожею и, такимъ образомъ, служитъ не къ возвышенію, а къ униженію религіи.

Возьмемъ ли обстановочную сторону богослуженія. Вооруженная всѣми эстетическими прелестями — великолѣпными храмами, роскошными облаченіями, художественною иконописью, мелодичнымъ пѣніемъ, — она приводитъ въ настоящее время вовсе не къ тому результату, который нуженъ для религіи.

Въ великолѣпномъ храмѣ при чудномъ пѣніи современный человѣкъ такъ же мало думаетъ о Богѣ и своемъ спасеніи, какъ и во всякомъ концертномъ залѣ или театрѣ.

Художественная сторона богослуженія лишь ласкаетъ и развлекаетъ его, уоветворяетъ той эстетической потребности, которою онъ только и живетъ, но вовсе не возвышаетъ его

мыслей къ Богу, не очищаетъ чувствъ. Только въ лучшемъ случаѣ у него является суррогатъ религіознаго чувства, когда онъ Бога отождествляетъ съ красотой. Но это ли нужно для религіи?

Итакъ, эстетика въ противовѣсъ христіанской религіи владѣетъ вниманіемъ современнаго общества, имѣетъ самыя прочныя симпатіи всѣхъ, призываетъ на служеніе себѣ лучшія силы и средства, даже въ собственной области религіи занимаетъ первое мѣсто и, такимъ образомъ, сидя на чужомъ престолѣ, восхищаетъ себѣ неподобающее поклоненіе.

И вотъ такая-то могучая сосѣдка, такая широкая жизненная сфера до сихъ поръ остается внѣ всякаго вліянія и освѣщенія со стороны христіанской религіи, внѣ всякой связи съ нею и съ внутренней и съ внѣшней стороны.

Въ самомъ дѣлѣ, до сихъ поръ христіанская религія и эстетика съ теоретически-принципіальной стороны считались совершенно самостоятельными областями, ничего общаго между собою не имѣющими.

Богъ — объектъ религіи и красота — объектъ эстетики считались несоизмѣримыми, неудобными для сопоставленія и связи.

Размышляющіе и разсуждающіе о Богѣ не находили ни малѣйшаго повода затрогивать при этомъ красоту. Исслѣдователи красоты (за самыми немногими исключеніями) считали съ своей стороны совершенно излишнимъ переходить отъ нея къ Богу.

Принципіальная сторона эстетики всегда считалась спеціальною областью чистой философіи. Богословіе никогда ничего не хотѣло знать о ней, предоставляя ей полную автономію.

Введеніе въ богословскую область эстетическихъ идей и понятій для присяжнаго богослова и теперь должно показаться дѣломъ, по меньшей мѣрѣ страннымъ¹⁾.

Съ его точки зрѣнія „единственнымъ на потребу“ являются лишь истина и добро, красота же служитъ лишь случайною роскошью.

Естественнымъ слѣдствіемъ того, что до сихъ поръ христіанская религія и эстетика оставались чуждыми другъ другу, что свѣтлые и животворные лучи христіанской религіи не

1) Недаромъ проф. П. В. Тихомировъ въ началѣ своей статьи: „Художественное творчество и религіозное познание“, не безъ смущенія оговаривается: „да будетъ позволено и эстетику присоединить свой голосъ къ хору естественныхъ свидѣтельствъ о Богѣ“. „Богосл. Вѣстн.“ 1897 г., окт., стр. 74.

были еще направлены на центральную, самую интересную область современной жизни, на жизнь эстетическую, — должно быть вѣншее отчужденіе и враждебность между ними, а вмѣстѣ съ тѣмъ уклоненіе приверженцевъ одной стороны отъ всего, что относится и принадлежитъ къ области другой.

Такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ.

Фактъ отчужденія и враждебности между христіанской религіей и современной эстетическою жизнью у всѣхъ предъ глазами. Ни для кого не тайна, что онѣ въ настоящее время ничего общаго между собою не имѣютъ.

Что, въ самомъ дѣлѣ, общаго между христіанской религіей и современнымъ живѣйшимъ эстетическимъ интересомъ дня? Что общаго между христіанской религіей и такими явленіями современной эстетической жизни, какъ постановка новой оперы, выходъ въ свѣтъ послѣдняго произведенія знаменитаго автора, послѣдняя выставка картинъ, блестящій балъ и т. п., — явленіями (нужно замѣтить) глубоко и сильно захватывающими современнаго человѣка?

Современный человѣкъ и представить себѣ не можетъ присутствія религіознаго элемента въ актахъ своей повседневной жизни, посвященной эстетическому самоуслажденію. Религіозно-нравственный разговоръ во время бала, проповѣдь на литературномъ вечерѣ, молитва въ театрѣ, — такіа сочетанія могутъ казаться лишь образцами куріозной странности.

Такъ, значить, далеки другъ отъ друга христіанская религія и современная эстетическая жизнь. Но онѣ не только далеки другъ отъ друга, а и положительно враждебны другъ другу.

Съ одной стороны, строго-нравственная христіанская религія въ принципѣ исключаетъ все то, чѣмъ люди забавляются и утѣшаются въ настоящей жизни. Она требуетъ отъ христіанина, чтобы онѣ отказался отъ всѣхъ земныхъ наслажденій, такъ какъ они не приводятъ къ Богу, а удаляютъ отъ Него. Она учитъ и настаиваетъ, чтобы христіанинѣ все время земной жизни, всѣ заботы и труды посвящали уничтоженію въ себѣ земныхъ склонностей и влеченій, погашенію въ себѣ всѣхъ суетныхъ земныхъ интересовъ, достиженію полнаго безстрастія. По ея ученію, положительной жизни на землѣ нѣтъ для христіанина. Она на небѣ въ вѣчности. Пребывая брѣвнымъ тѣломъ на землѣ, душою христіанинѣ долженъ постоянно витать въ вѣчности, долженъ непрерывно готовиться къ жизни вѣчной.

Съ другой стороны, современная эстетическая жизнь, по-

священная забавамъ и наслажденіямъ, идетъ по пути, исключяющему все нравственное, спасительное, христіанское. Всѣ удовольствія и наслажденія современной жизни не только не приводятъ къ Богу и не напоминаютъ о Немъ, не только не содѣйствуютъ нравственной чистотѣ и духовной самособранности, напротивъ, рѣшительно отдаляютъ отъ Бога, изгоняютъ всякую мысль, всякое представленіе о Немъ, возбуждаютъ самыя нечистыя вождельнія, разсѣиваютъ и расслабляютъ душу человѣка.

Нужно ли говорить, что, находясь на какомъ-нибудь модномъ балѣ, или въ циркѣ, или въ маскарадѣ, человѣкъ душою бываетъ такъ далеко отъ Бога, какъ ни въ какомъ другомъ мѣстѣ, ни въ какомъ иномъ случаѣ? Нужно ли разъяснять, что болѣе всего неспособнымъ къ исполненію религіозно-нравственныхъ обязанностей онъ оказывается именно послѣ названныхъ и имъ подобныхъ развлеченій? Мало того, современная эстетическая жизнь въ своей враждебности и противорѣчии всему христіанскому не стоитъ неподвижно въ опредѣленныхъ границахъ, напротивъ, постоянно прогрессируетъ. Можно съ увѣренностью сказать, что противорѣчіе и враждебность христіанству является главнымъ двигателемъ и цѣлю жалкаго прогресса современной эстетической жизни. Достаточно имѣть въ виду уже то, что послѣднимъ словомъ современныхъ театральныхъ развлеченій сдѣлались грязныя и бессмысленныя оперетки и фарсы, что наибольшимъ вниманіемъ пользуются литературные и живописные сюжеты, носящіе сплошь порнографическій характеръ, что всемірную извѣстность приобрѣтаютъ безнравственные романы Э. Золя и т. д. и т. д.

Дальнѣйшимъ результатомъ указанной принципиальной враждебности между христіанской религіей и современной эстетической жизнью, какъ уже замѣчено выше, является отвращеніе представителей одной отъ всего, что касается области другой, съ неизбежными при этомъ жалобами и нападками на противоположную область.

Съ одной стороны, хранители и ревнители христіанской религіи отрясаютъ прахъ отъ ногъ своихъ въ виду всего, чѣмъ живутъ рабы современной эстетической жизни.

Между прочимъ, въ самое недавнее время Св. Синодъ возбранилъ отправление священнодѣйствій въ театральныхъ зданіяхъ; не только съ устъ проповѣдниковъ, но и изъ-подъ пера благонамѣренныхъ представителей печати не перестаютъ срываться неподдѣльныя негодованія, напр.: по поводу допущенія зрѣлищъ и другихъ нечистыхъ развлеченій въ дни вели-

каго поста и подь праздники; противъ представителей свѣтской литературы (въ родѣ Л. Толстого, Н. Лѣскова и др.) сыпались и сыплются настоящіа филиппики въ литературѣ духовной и т. д.

Съ другой стороны, поклонники и приверженцы современной эстетической жизни рѣшительно уклоняются отъ исполненія христіанскихъ обязанностей и явно измѣняютъ христіанству, оправдывая свою измѣну несовершенствомъ самаго христіанства, якобы не соотвѣтствующаго и не удовлетворяющаго законнѣйшимъ человѣческимъ потребностямъ. Между прочимъ, они обвиняютъ христіанство въ крайней отрицательности и жестокомъ ригоризмѣ. Христіанская религія, послѣдовательная и вѣрная себѣ, по ихъ мнѣнію, страдаетъ слишкомъ узкимъ, морально-отрицательнымъ характеромъ. Во имя узко понятаго нравственнаго принципа она убиваетъ въ человѣкѣ все прекрасное и пріятное, все радующее и утѣшающее, все освѣжающее духъ и обновляющее силы, всѣ дорогія и необходимыя для человѣка прелести и наслажденія, — словомъ, все лучшее, положительное содержаніе жизни. Она требуетъ отъ людей невозможнаго, требуетъ въ продолженіе всей земной жизни одного сплошнаго, насильственнаго умиранія вопреки настоящему призыву къ наслажденію жизнью со стороны какъ вѣншей земной природы, такъ и внутренней человѣческой.

Съ положительной стороны христіанская религія, по мнѣнію современныхъ людей, слишкомъ слаба и утопична. Исключая земную положительную жизнь, полную прекрасныхъ, облагораживающихъ и удовлетворяющихъ человѣка наслажденій, въ пользу жизни отрицательной, состоящей въ постоянномъ мучительномъ самоумерщвленіи, она взамѣнъ первой и въ вознагражденіе за вторую лишь голословно сулитъ какую-то вѣчную жизнь, никому не извѣстную и совершенно необразимую.

Такъ думаютъ и разсуждаютъ „сыны вѣка сего“, и эти разсужденія не только укрѣпляютъ ихъ собственное отпаденіе отъ христіанской религіи, но и крайне смущаютъ спокойствіе многихъ дѣйствительныхъ и вѣрныхъ сыновъ ея.

Послѣднихъ пугаетъ и тѣнь мысли о несовершенствѣ христіанской религіи, о несоотвѣтствіи ея природнымъ потребностямъ человѣка, а между тѣмъ чувствуемое ими собственное непреодолимое влеченіе къ прекраснымъ наслажденіямъ, какъ будто, подтверждаетъ эту страшную мысль.

Отсюда открывается для нихъ цѣлое поприще сомнѣній, колебаній и паденій. Съ одной стороны хочется сохранить

вѣрность христіанской религіи, съ другой—является страстное желаніе пожить земными радостями; съ одной стороны открывается нравственная нечистота мірскихъ удовольствій, съ другой—является мысль о законности и естественности наслажденій; одинъ голосъ зоветъ въ храмъ, другой—манить въ театръ... Въ результатъ сколько паденій!

III.

Изъ малаго и ничтожнаго зерна вырастаетъ и развивается огромное дерево. Изъ отсутствія связи между (христіанскою) религіозною и эстетическою жизнью прозябло полное отчужденіе между ними, разросшееся въ крайнюю враждебность, болѣзненно отзывавшуюся на внутреннемъ состояніи современнаго человѣка.

Но естественно сдѣлать и обратное заключеніе. Изъ связи христіанской религіи съ эстетикой должно вырасти примиреніе между религіозною и эстетическою сторонами жизни, должно развиться ихъ полное и широкое процвѣтаніе, основанное на взаимной поддержкѣ, крайне желательное для блага и счастья человѣка.

Конечно, связь между ними должна начаться съ внутренней теоретически-принципальной стороны. Первымъ шагомъ къ взаимной связи, первымъ словомъ примиренія должно быть ясное и твердое обоснованіе той мысли, что красота такъ же, какъ истина и добро, есть законное и равноправное дитя истинной христіанской религіи. Обоснованіе этой мысли не такъ трудно, какъ можетъ показаться на первый взглядъ.

Во-первыхъ, уже неоспоримая, чрезвычайно важная роль эстетики въ жизни и ея подавляющее вліяніе на современное человѣчество прямо свидѣтельствуютъ объ особенномъ, скрытомъ значеніи эстетическаго принципа (красоты), не менѣе важномъ, чѣмъ значеніе истины и добра.

Во-вторыхъ, глубокое пристрастіе и постоянная склонность человѣка къ красотѣ, непреодолимое стремленіе заполнить ею, и только ею, всю жизнь, явно увѣряютъ въ томъ, что корень красоты такъ же, какъ и корни истины и добра, заложенъ въ глубинѣхъ эстетической природы и есть высшаго божественнаго происхожденія.

Далѣе, несомнѣнное, въ высшей степени благотворное вліяніе чистыхъ эстетическихъ наслажденій на природу человѣка убѣдительно говоритъ о томъ, что они такъ же необходимы

человѣку, какъ религіозная вѣра и нравственные поступки. Вообще же способность эстетической стороны жизни по энергіи и вліянію равняться съ религіозною стороною, составляющей центръ жизни міровой, есть основательнѣйшее доказательство того, что эстетика — „плоть отъ плоти и кость отъ костей“ самой религіи, что эстетическая жизнь по своему сокровенному происхожденію есть функція Божественной жизни, дарованная въ соотвѣтствующей мѣрѣ и человѣку. Представимъ себѣ, что то влеченіе къ наслажденію прекраснымъ, которое такъ живо и постоянно чувствуется человѣкомъ, съ христіанской точки зрѣнія признается такимъ же законнымъ и важнымъ, какъ и влеченіе къ добру и истинѣ, т.-е. признается имѣющимъ начало и корень въ природѣ Самого Бога. Представимъ, что Самъ Богъ, разумѣющій истину и творящій добро, въ то же время наслаждается красотой, что богоподобный человѣкъ въ силу своего богоподобія предназначенъ не только къ разумѣнію истины и осуществленію добра, но и къ эстетическому наслажденію. Наконецъ, предположимъ, что намъ извѣстны и самая сущность красоты и эстетическаго наслажденія, свойственнаго Самому Богу, и средства къ примиренію и согласованію нашихъ эстетическихъ наслажденій съ божественно-принципіальнымъ. Словомъ, допустимъ, что эстетическая жизнь съ внутренней (теоретической) стороны обоснована на общемъ христіанскомъ принципѣ и сдѣлана проводникомъ единой универсальной идеи христіанской жизни.

Возможны ли будутъ при этомъ хоть какія-либо предубѣжденія противъ положительной жизни на землѣ, противъ наслажденій здѣсь всѣмъ истинно прекраснымъ, — предубѣжденія, отталкивающія отъ христіанской религіи цѣлые милліоны современныхъ людей?

Но, что особенно важно, не возрастетъ ли тогда сама христіанская религія со стороны могущества и полноты своего вліянія на жизнь людей до высшей возможной для нея на землѣ степени?

Въ самомъ дѣлѣ, съ объединеніемъ, кромѣ нравственной и умственной, и эстетической жизни подъ единымъ универсальнымъ принципомъ христіанской религіи, послѣдняя несомнѣнно, фактически будетъ „всѣмъ во всемъ“, будетъ въ полномъ смыслѣ „побѣдой, побѣдившей міръ“. Никакой упрекъ въ ригоризмѣ, въ крайнемъ морализмѣ, въ жестокомъ насиліи надъ человѣческой природою не прирается къ ней тогда.

Христіанство, открывающее тайну красоты, всецѣло вла-
дѣющее ею, научающее и дающее средства къ полному и со-

вершенному эстетическому наслажденію, — такое христіанство никого не оттолкнетъ, напротивъ, всякаго привлечетъ. Всѣ, кому оно теперь кажется суровымъ, скучнымъ, одностороннимъ, мертвящимъ, придуть тогда къ нему и найдутъ его отраднымъ, всеудовлетворяющимъ, безконечно-жизненнымъ, божественнымъ.

Однако, естественно спросить, не ослабитъ ли принятая подъ кровъ христіанства эстетическая сторона жизни сторону нравственную; вообще, возможно ли объединеніе и примиреніе этихъ, повидному, совершенно противоположныхъ сторонъ жизни подъ единымъ кровомъ христіанской религіи?

Какъ, въ самомъ дѣлѣ, совмѣститъ нравственный принципъ самоотреченія въ земной жизни съ эстетическимъ принципомъ самоутвержденія въ ней?

Но непримиримыми и противорѣчивыми нравственная и эстетическая сторона жизни являются именно теперь, когда одна изъ нихъ (эстетическая) не стоитъ подъ всеобъединяющимъ и примиряющимъ принципомъ христіанской религіи, когда и та и другая принадлежатъ къ противоположнымъ враждебнымъ лагерямъ и въ силу этого стремятся къ взаимному вытѣсненію. Только теперь религіозно-нравственная жизнь можетъ стремиться къ вытѣсненію и подавленію эстетической жизни, когда эта послѣдняя, помимо своего специфическаго содержанія, имѣетъ въ себѣ со-виѣ приразившійся элементъ безнравственной чувственности. Точно такъ же и эстетическая жизнь только теперь можетъ итти вопреки нравственной, пока не служитъ тому христіанскому знамени, подъ которымъ стоитъ нравственная жизнь.

Но когда и эстетическая жизнь будетъ вполне христіанскою, какъ теперь нравственная, тогда онѣ не только не будутъ исключать, напротивъ, всячески будутъ подкрѣплять и поддерживать другъ друга.

Если въ настоящее время нравственная жизнь при теоретическомъ признаніи ея высокой цѣнности, въ дѣйствительности оказывается трудно примѣнимою и рѣдко осуществляемою, то это обуславливается ничѣмъ инымъ, какъ только отсутствіемъ поддержки со стороны эстетической жизни.

Нравственная жизнь есть только одна сторона жизни (хотя, при теперешнемъ поврежденномъ состояніи человѣка, и главная), сторона отрицательнаго характера; поэтому, естественно, нуждается въ восполненіи положительною стороною, каковою и служитъ эстетическая.

Безъ восполненія положительною стороною она всегда бу-

детъ казаться недостаточною, суровою, не удовлетворяющею всѣмъ жизненнымъ запросамъ и потребностямъ чловѣка.

Безъ соотвѣтствующей эстетической жизни нравственная жизнь — то же, что глѣченіе безъ питанія.

Если нравственная жизнь направляется къ устраненію всего злого и ненормальнаго изъ жизни чловѣка, то эстетическая должна, по крайней мѣрѣ, въ зачаткѣ давать обладаніе нормальнымъ положительнымъ элементомъ жизни.

Мрачному и безпопадному буддизму, а не свѣтлому животворному христіанству свойственно ограничиваться лишь нравственно-отрицательнымъ отношеніемъ къ жизни, требовать самоумерщвленія ради самоумерщвленія. Христіанство же, убивая въ чловѣкѣ злое начало грѣховной жизни, должно воспитывать въ немъ способность къ жизни положительной.

Итакъ, эстетическая жизнь при объединеніи съ нравственною, служащею главнымъ проводникомъ христіанства въ мірѣ, не только не подрветъ силы и значенія этой послѣдней, напротивъ, окажетъ ей важное содѣйствіе, поспособствуетъ наибольшей распространенности и наилегчайшему осуществленію ея.

IV.

Теперь посмотримъ, что христіанская религія и нравственность въ свою очередь могутъ сдѣлать для эстетической жизни.

Выше приходилось уже говорить о безрелигіозномъ и безнравственномъ характерѣ и направленіи современной эстетической жизни. Безъ сомнѣнія, безнравственность характера и направленія ея крупное зло, — зло не только съ религіозно-нравственной, но и съ собственной эстетической точки зрѣнія.

Правда, безнравственное и эстетическое, чувственное и красивое, плотское сладострастіе и эстетическое наслажденіе въ настоящее время такъ перемѣшались и сплелись другъ съ другомъ, такъ сжились и сроднились, что ихъ, повидимому, вовсе невозможно отдѣлать и изолировать другъ отъ друга. Кажется, что эстетическая область, очищенная отъ сладострастныхъ чувствъ и соотвѣтствующихъ имъ формъ, должна потерять всю свою притягательную силу. Кажется, что половое влеченіе, страсти и вся, вообще, чувственность самой природою связаны съ эстетическими влеченіями, и наоборотъ. По крайней мѣрѣ, на этомъ основаніи современная эволюціонная эстетика и основную потребность, и чувство прекрас-

наго, и самую красоту связываетъ съ половымъ влеченіемъ и выводитъ изъ него, какъ изъ основного зерна¹⁾.

Но на самомъ дѣлѣ не такъ.

Область эстетическая — совершенно самостоятельная область, нисколько не зависящая отъ области чувственной, сдѣлавшейся главнымъ вмѣстилищемъ грѣховности и ненормальности человѣка. Если же въ настоящее время она оказывается союзницею, пособницею и выразительницею функций чувственной жизни, то это зависитъ вотъ отъ какихъ причинъ: во-первыхъ, отъ могущества и чрезвычайной распространенности чувственности; во-вторыхъ, отъ собственного нейтрального характера эстетической области. Искони господствовавшая въ мірѣ и до христіанства (прочю утвердившаго нравственность) не встрѣчавшая надлежащаго ограниченія и обузданія — чувственность мало-по-малу совершенно захватила въ свои руки эстетическую область, оказавшуюся способною быть въ союзѣ съ нею.

Отъ этого союза, разумѣется, выиграла только чувственность, чувственная жизнь, но отнюдь не эстетическая. Низменная сама по себѣ, носящая животное-инстинктивный, неразумный характеръ, разрушительно дѣйствующая на высшую, благородную сторону человѣческой природы, безобразная и отвратительная, при свѣтѣ трезваго самосознанія, чувственная жизнь получаетъ совершенно иной видъ, производитъ совершенно иное впечатлѣніе подъ прикрытіемъ облагораживающаго и идеализирующаго ее эстетическаго флера. На фонѣ эстетическаго декораума она кажется пріятною и привлекательною, производящею обаяніе даже на духовно-трезваго человѣка.

Но отнимите отъ столь распространеннаго теперь во всѣхъ видахъ и формахъ разврата всѣ эстетическія прикрасы, всю ту эстетическую атмосферу, которою онъ окружилъ себя и въ которой оказывается такимъ обаятельнымъ, и онъ сразу предстанетъ во всей своей крайне безобразной наготѣ и сразу оттолкнетъ отъ себя массу поклонниковъ, безопасно прельщающихся его эстетическимъ плащомъ.

Оказывая столь могущественную поддержку чувственной жизни, что же получаетъ эстетическая жизнь отъ нея для себя? А вотъ что. Содержаніе и формы ея подъ вліяніемъ грязной чувственности постепенно понижаются и нисходятъ

¹⁾ См. напр. у Л. Толстого въ статьѣ „Что такое искусство?“ (Сравни статью М. Нордау „Въ поискахъ за истиной“). „Вопр. Философія и Психологія“ 1897 г., ноябрь, стр. 1018 и 1020.

до границъ безобразнаго; иначе говоря, въ эстетическую жизнь вносится разрушительный элементъ самопротиворѣчія, подъ влияніемъ котораго она должна постепенно ослабляться и современемъ прійти къ самопогашенію.

Не нужно быть пессимистомъ, чтобы утверждать, что современное состояніе эстетической области очень плохое, что эстетическая жизнь не далека отъ своего печальнаго конца. Много ли, въ самомъ дѣлѣ, истинно эстетическаго элемента въ настоящее время въ такихъ эстетическихъ сферахъ, какъ литература и живопись?

Современные писатели и художники, по словамъ извѣстнаго церковнаго оратора, „влекутъ насъ теперь по деревенскимъ улицамъ, по трактирамъ и подваламъ, по веселымъ пирушкамъ, знакомятъ съ пьяницами, плутами и мошенниками, вводятъ въ интриги всюду и во всѣхъ видахъ разъясненной безпорядочной любви... Появились романы, изображающіе картины пороковъ, о которыхъ, по слову апостола Павла, „срамно есть и глаголати“ (Евр. 5, 12 „Церк. Вѣдомости“ 1898 г., № 4).

Много ли здѣсь истинной красоты и можно ли получить отсюда чистое эстетическое наслажденіе?

Поистинѣ, подлинная эстетическая жизнь, подавленная грязною чувственною жизнью, недалеко уже отъ своего послѣдняго конца. И не похороннымъ ли звономъ раздаются печальныя жалобы на оскудѣніе и исчезновеніе эстетическихъ идеаловъ? Не образъ ли смерти обозначается въ искаженныхъ чертахъ и формахъ декадентства?

Наше время особенно сильно страдаетъ модною болѣзью пресыщенія и разочарованія. Источникомъ этой болѣзни считаютъ область эстетическую. Неудовлетворительность этой области, несовершенство эстетической жизни, неспособность ея дать удовлетвореніе идеальнымъ порывамъ человѣческой природы, — вотъ, говорятъ, въ чемъ причина столь частаго пресыщенія и разочарованія жизнью.

Но въ дѣйствительности причина названнаго недуга не въ неудовлетворительности и несовершенствѣ эстетической жизни самой по себѣ, а въ незаконной связи ея съ чувственною жизнью.

Пресыщеніе и разочарованіе — непосредственное порожденіе чувственной жизни.

Чувственная жизнь и только она, ослабляя и истощая нравственную и физическую природу человѣка, повергаетъ его въ апатію и равнодушіе ко всему на свѣтѣ, не исключая всего даже истинно прекраснаго. Въ пресыщенномъ человѣкѣ

возникает пресыщеніе и отвращеніе собственно ко всему чувственному, но по существующей тѣсной связи чувственного съ эстетическимъ отвращеніе переходит и на послѣднее.

Вмѣстѣ съ чувственнымъ и все (зараженное его ядомъ) эстетическое пресыщенному кажется ненужнымъ, обманчивымъ, жалкимъ, истощающимъ, но не удовлетворяющимъ жизненную жажду.

Итакъ, эстетическая жизнь, связавшая свою судьбу съ жизнью чувственною, обречена несомнѣнной гибели и позорной славѣ, предназначеннымъ въ удѣлъ собственно чувственной жизни.

Спасити ее отъ такого злополучнаго исхода можетъ только христіанская религія.

Стоитъ только коснуться и проникнуть въ глубину существующей эстетической жизни лучу христіанской религіи, стоитъ только эстетической сторонѣ жизни стать въ органическую связь съ религіозно нравственною, найдя единый устой въ жизни Божественной, — какъ тотчасъ же спадутъ съ нея путы и сѣти чувственной безнравственной жизни, устроятся и предстоящая гибель и позорная слава.

Тогда, прежде всего, изгонятся изъ эстетической области всѣ грязныя формы, возбуждающія лишь плотскую чувственность, но не отвѣчающія идеальному содержанию души.

Тогда въ нее будетъ вдохнуто и самое это идеальное содержание, и всѣмъ будетъ понятно, что въ объективномъ выраженіи этого идеальнаго содержанія состоитъ истинная красота и истинная эстетическая жизнь, та жизнь, которою живетъ Самъ Богъ и которою долженъ жить богоподобный человѣкъ.

Тогда земная эстетическая жизнь будетъ поставлена на путь цѣлесообразнаго, нормальнаго и безконечнаго развитія, на путь сліянія ея съ вѣчною блаженною жизнью.

Тогда изъ эстетическихъ наслажденій изгнаны будутъ всѣ виды примѣшавшейся къ нимъ горечи — горечь пресыщенія, разочарованія, неудовлетворенности и т. д.

Конечно, въ настоящее время трудно и представить, чтобы характеръ и направленіе существующей эстетической жизни могли когда-либо измѣниться, измѣниться въ религіозно-нравственную сторону.

Трудно и представить, чтобы напр., театральныя зрѣлища перестали быть тѣмъ, чѣмъ они являются теперь — воплощеніемъ образовъ и сценъ пошлой чувственной жизни, пищею для страстныхъ вождѣній, средствомъ безцѣльнаго щекотанія и возбужденія нервовъ, — напротивъ, стали бы истин-

ными выразителями чистой и святой жизни духа, идеальными формами идеальнаго содержанія.

Трудно и представить, чтобы беллетристика перестала быть безконечною вариацией на тему половой любви съ разнообразными осложненіями и аномаліями.

Трудно и представить, чтобы среди эстетическихъ развлеченій и удовольствій человекъ помнилъ о Богѣ, чтобы самыя эти удовольствія всецѣло посвящались Ему, во всякомъ случаѣ, и начало и конецъ ихъ связывалъ бы общей идеей служенія Богу, „творилъ бы все во славу Божию“.

Но и трудно представимое, съ Божіей помощью, возможно въ дѣйствительности и осуществимо. Разумѣется, въ данномъ случаѣ, если начать дѣло съ огульной ломки существующихъ формъ эстетической жизни и насильственной замѣны ихъ новыми формами, наскоро состряпанными по рецепту строгой морали; — если закрыть всѣ театры, уничтожить всѣ существующія музыкальныя и драматическія произведенія, сжечь всѣ романы и повѣсти, словомъ сдать въ архивъ всѣ продукты современной эстетической жизни, къ которымъ такъ или иначе приразились разныя нечистоты жизни чувственной, — если на мѣсто ихъ выставить старыя или насочинить новыя мистеріи, ораторіи, прологи, кантаты и т. п., — то въ результатъ получится полнѣйшій неуспѣхъ.

Можно не сомнѣваться, что все насильственно исключенное и запрещенное будетъ казаться всѣмъ и каждому въ тысячу разъ милѣе, все же новое, совнѣ навязанное вызоветъ крайнее, органическое отвращеніе.

Нѣтъ, нужно, какъ во всякомъ, такъ и въ данномъ дѣлѣ, преобразованіе начинать не съ внѣшней, а съ внутренней сокровенной стороны.

Нужно, прежде всего, создать и обосновать разумную христіанскую эстетику, стоящую въ органической связи съ христіанскимъ вѣроученіемъ и нравоученіемъ.

Нужно, затѣмъ, идеи и принципы ея провести въ ясное сознаніе людей, укрѣпить ихъ тамъ до степени жизненныхъ мотивовъ.

Когда люди проникнутся чистыми идеями христіанской эстетики, тогда существующее эстетическое шекотаніе нервовъ само собою потеряетъ цѣну въ ихъ глазахъ, тогда у нихъ исчезнетъ всякій вкусъ къ нечистымъ образамъ искусства, напротивъ, само собою явится вдохновеніе къ созданію безупречныхъ идеаловъ и безукоризненныхъ эстетическихъ формъ; тогда, только тогда народится и будетъ развиваться совершеннѣйшая христіанская эстетическая жизнь.

V.

Можно бы порадоваться, что починъ въ столь великомъ дѣлѣ, какъ сближеніе христіанской религіи съ областью эстетическаго (сосредоточивающагося, главнымъ образомъ, въ искусствѣ), теоретически уже сдѣланъ и сдѣланъ человѣкомъ, по талантамъ и всемірной извѣстности, великимъ. Къ сожалѣнію, человѣкъ этотъ въ послѣднее время по своимъ идеямъ и по двигамъ сталъ на ложномъ пути.

Мы говоримъ о гр. Л. Н. Толстомъ.

Появившееся въ прошломъ году извѣстное произведеніе его — „Что такое искусство?“ представляетъ собою ни болѣе, ни менѣе какъ проектъ объединенія христіанской религіи (христіанскаго самосознанія) съ эстетическою жизнью, исчерпывающеюся искусствомъ.

Сущность даннаго проекта заключается въ слѣдующемъ.

Современное искусство во всей подавляющей массѣ его произведеній, а съ нимъ и всю область эстетической жизни, не имѣющую съ христіанскимъ религіознымъ самосознаніемъ ничего общаго, нужно выбросить за бортъ, сохранивъ изъ нихъ только тѣ немногія крупницы, которыя, съ одной стороны, непосредственно запечатлѣны христіанской идеей единенія съ Богомъ и людьми, съ другой, могутъ, по крайней мѣрѣ, способствовать осуществленію этой идеи. По образцу этихъ эстетическихъ крупницъ должны создаваться всѣ произведенія проектируемаго авторомъ искусства будущаго. Это истинное искусство будущаго составитъ только изъ такихъ произведеній, „которыя будутъ передавать чувства, влекущія людей къ единенію съ Богомъ и между собою“, именно — „чувства, вытекающія изъ сознанія сыновства Богу и братства людей“ и житейскія (чувства), но такія, которыя доступны всѣмъ безъ исключенія людямъ, какъ чувства веселья, умиленія, бодрости, спокойствія и т. п., могущія вызвать въ людяхъ общее, „любобное настроеніе“ и слѣдовательно, не противорѣчивыя, а однородныя съ первыми¹⁾.

Несомнѣнно, что главнымъ достоинствомъ всякаго проекта должна быть сравнительная легкость или, по крайней мѣрѣ, возможность его осуществленія.

Къ сожалѣнію, разсматриваемый проектъ гр. Толстого не отличается этимъ достоинствомъ. Вся сила преобразованія искусства заключается у гр. Толстого въ одномъ сплошномъ

1) См. „Что такое искусство?“ Вып. 2-й, стр. 215 и 250

отрицаніи существующаго, во внѣшней ломкѣ прочнаго стараго во имя неопредѣленнаго и не имѣющаго еще за собой симпатій новаго. Уже это одно можетъ ручаться за неосуществимость такого преобразованія.

Если бы даже къ той властности, съ которою гр. Толстой громить современное искусство и всю вообще эстетическую жизнь, присоединить дѣйствительную неограниченную власть, если бы дать ему возможность строгими законами и всякими практическими мѣрами приводить свой проектъ въ исполненіе, то и въ такомъ случаѣ осуществленіе его оказалось бы совершенно невозможнымъ.

Нельзя принудить людей, безъ предварительнаго внутренняго переубѣжденія, отказаться отъ того, что искони нравилось и нравится имъ, и удовлетвориться тѣмъ, къ чему они еще не имѣютъ вкуса, въ истинности и достоинствѣ чего еще не убѣждены.

Конечно, ѣдкой, беспощадной критикой отрицательныхъ сторонъ современной эстетической жизни гр. Толстой долженъ въ умахъ и сердцахъ многихъ подорвать чрезмѣрное пристрастіе къ ней, но и только.

Осудить же и отвергнуть все, признаваемое до сихъ поръ прекраснымъ и эстетическимъ, такъ огульно, такъ грубо и неосторожно, какъ это дѣлается гр. Толстымъ, очевидно, никто никогда не согласится¹⁾.

И можно ли удивляться, что такой великій представитель искусства, какъ Левъ Толстой, предложилъ такой неудачный проектъ очищенія и обновленія его? Всѣмъ давно извѣстно, что знаменитый творецъ многихъ въ высшей степени художественныхъ картинъ и образовъ давно уже во всѣхъ своихъ сужденіяхъ, приговорахъ и проектахъ выступаетъ въ качествѣ крайне односторонняго моралиста. Такимъ онъ оказывается и въ настоящемъ проектѣ преобразованія искусства.

Искусство, равно какъ и всю эстетическую сторону жизни гр. Толстой представляеть лишь пассивнымъ, не имѣющимъ въ себѣ самомъ самостоятельной цѣли и значенія средствомъ моральной жизни.

¹⁾ Дѣйствительность уже вполне подтверждаетъ это. Несмотря на жгучій интересъ предмета, на долговременность (въ теченіе 15 лѣтъ) обдумыванія его и всемірную извѣстность автора, трактатъ объ искусствѣ не только не произвелъ рѣшительно никакого вліянія на современное состояніе и направленіе эстетической жизни, но даже не вызвалъ особенно оживленнаго обмѣна мыслей или усиленной и обстоятельной критики. Такъ, значитъ, крайни и односторонни сужденія и требованія автора.

Эстетика, по нему, даже и не служанка, а слѣпое и мертвое орудіе морали. О болѣе или менѣе равноправномъ объединеніи эстетической стороны жизни съ религіозно-нравственною, съ его точки зрѣнія, не можетъ быть и рѣчи.

Поэтому, естественно, все, могущее придавать самостоятельное значеніе эстетической области, отвергается гр. Толстымъ. Между прочимъ, отрицается всякій смыслъ и объективное значеніе красоты, какъ самостоятельнаго принципа эстетики, исключается всякое право людей на наслажденіе, служившее до сихъ поръ главнѣйшей притягательной силой эстетической жизни.

„Искусство (разсуждаетъ графъ) не есть, какъ это говорятъ метафизики, проявленіе какой-то таинственной красоты. . . главное — не есть наслажденіе“ (См. „Что такое искусство?“ Вып. I, 79 стр.). „Красота... никакъ не можетъ служить основаніемъ опредѣленія искусства, и рядъ предметовъ, доставляющихъ намъ удовольствіе, никакъ не можетъ быть образцомъ того, чѣмъ должно быть искусство“ (1-й выпускъ, 70 стр.).

Съ одной стороны, „люди поймутъ смыслъ искусства только тогда, когда перестанутъ считать цѣлью его красоту“ (1-й вып., 71 стр.); съ другой — для того, чтобы точно опредѣлить искусство, надо перестать смотрѣть на него, какъ на средство наслажденія, а разсматривать искусство, какъ одно изъ условій человѣческой жизни. Разсматривая же такъ искусство, мы не можемъ не увидѣть, что искусство есть одно изъ средствъ общенія людей между собою“ (1-й вып., 75 стр.), именно только средство моральной жизни.

Не удивительно, что при такой односторонности взгляда на внутреннюю сторону искусства и вообще всей эстетической жизни гр. Толстой предлагаетъ самый неестественный и неосуществимый проектъ очищенія и примиренія ихъ съ жизнью религіозно-нравственною. Несообразность его проекта поистинѣ поразительна.

Онъ проектируетъ, вырвавъ эстетическую жизнь изъ настоящей безнравственной почвы ея, не только стряхнуть могущій остаться на ея корняхъ прахъ безнравственной чувственности, но заодно оторвать и самые корни эстетической жизни (красоту и наслажденіе) и за неимѣніемъ послѣднихъ посадить ее въ религіозно-нравственную почву другимъ концомъ (вѣтками), т.-е. нѣкоторыми прежними и аналогичными съ ними новыми, соответствующими религіозному самосознанію, эстетическими формами. Печатающійся послѣдній романъ графа „Воскресеніе“ представляетъ собою, вѣроятно, опытъ осу-

ществленія этого проекта, но вмѣстѣ и наглядное подтвержденіе его несостоятельности.

Если бы графъ Толстой стоялъ на истинной всеобъемлющей христіанской почвѣ, чуждой односторонностей и крайностей, онъ никогда бы не пришелъ логически-последовательнымъ путемъ къ такому несообразному проекту водворенія христіанства въ остающейся довелъ чуждой ему области эстетической жизни.

Но въ томъ-то и дѣло, что, повидимому, ратуя за христіанство, за христіанское самосознаніе, онъ ратуетъ на самомъ дѣлѣ за нѣчто, лишь незаконно прикрываемое имъ словомъ христіанство.

Стараясь обосновать эстетику на христіанской почвѣ, онъ самую эту почву ограничиваетъ и урѣзываетъ до крайне ничтожныхъ предѣловъ. Онъ призываетъ всѣхъ „отрѣшиться отъ привычки считать истинною не только тріаду принциповъ — истины, добра и красоты, — но и Троицу религіозную“ (1-й вып. 96, стр.). Такимъ образомъ, онъ обезглавливаетъ христіанство и хочетъ въ то же время, чтобы оно, будучи мертвымъ, обезглавленнымъ трупомъ, не только само жило, но и оживляло эстетическую жизнь, въ свою очередь лишённую имъ своихъ корней.

Въ этомъ именно заключается *proiôn pēidos* всего ученія Толстого, въ частности, проекта обновленія эстетической жизни. Безъ живого Бога, безъ принциповъ жизни — истины, добра и красоты, — имѣющихъ основу въ жизни Божественной, нельзя проповѣдывать ни самаго христіанства ни возглавленія въ немъ всѣхъ сферъ человѣческой жизни.

В. Шуксинъ.

ЦЕРКОВЬ И ШКОЛА.

Предметъ и задача очерка. — Степень, характеръ и направленіе народнаго просвѣщенія въ допетровской Руси. — Возрожденіе народнаго образованія и раздѣленіе его со времени Петра Великаго. — Историческій очеркъ народной школы въ прошедшемъ и настоящемъ столѣтіяхъ. — Желательное направленіе образованія въ свѣтскихъ — среднихъ и высшихъ школахъ. Дѣйствительная отчужденность ихъ отъ Церкви. Нѣмецкое вліяніе на рационалистическій характеръ ихъ воспитательнаго строя. — Надежды на будущее.

Одинъ изъ великихъ русскихъ людей, всю свою жизнь посвятившій на раскрытіе предъ общественнымъ сознаниемъ основныхъ устоевъ русской народной жизни, М. Н. Катковъ, призывая всѣхъ своихъ соотечественниковъ *охранять честь, достоинство и величіе православной Церкви*, говоритъ между прочимъ: *„Она (Церковь) присутствовала при началѣ нашего историческаго бытія, при рожденіи нашего государства. Какъ только мы запомнили себя, она уже свѣтилась въ нашей тьмѣ и сопутствовала намъ во всѣхъ превратностяхъ нашей исторической жизни. Она поддерживала и спасала насъ; она проникала во все изгибы нашего существованія и на все наложила свое знаменіе („Моск. Вѣд.“ 1867 г., № 101). Ничѣмъ незамѣнимую силу и несокрушимую мощь этого всеоживляющаго и возрождающаго воздѣйствія православной Церкви на государственно-общественную жизнь русскаго народа на всѣхъ стадіяхъ его историческаго бытія и въ разныхъ сферахъ его проявленія съ неподражаемымъ искусствомъ и непререкаемо-доказательною очевидностію раскрылъ другой великій мужъ, досель, благодареніе Господу, здравствующій К. П. Побѣдоносцевъ, въ извѣстномъ своемъ открытомъ письмѣ президенту Швейцарскаго комитета Евангелическаго союза Э. Навиллю, въ отвѣтъ на адресъ этого комитета въ Бозѣ по-*

чившему Государю Императору Александру Александровичу относительно религіозной свободы въ Балтійскомъ краѣ. Когда же *благодатною* волею этого незабвеннаго Монарха православное духовенство призвано было къ ближайшему участию въ дѣлѣ народнаго образованія, бывшаго предъ тѣмъ въ рукахъ земскихъ дѣятелей, то онъ же несомнѣнно сталъ во главѣ этого дѣла и съ святою ревностію началъ проводить его въ народную жизнь и поставилъ его на твердую почву. Разсѣянная по всѣмъ угламъ и краямъ русскаго царства и обезпеченная въ своемъ благосостояніи церковно-приходская школа, — вотъ живое и очевидное выраженіе и проявленіе истинно русскаго пониманія значенія православной Церкви въ русской народной школѣ...

Но церковно-приходская школа есть лишь начальная, народная школа; да и далеко не весь народъ оно обнимаетъ собою; кромѣ школы начальной у насъ есть школы среднія и высшія разныхъ типовъ и направленій и высшее правительственное учрежденіе, вѣдающее всѣ эти школы, именуется Министерствомъ *народнаго просвѣщенія*. Наименованіе это знаменательно; ибо оно указываетъ на то, что, по разумнѣнью правительства, и всѣ другія сословія, помимо крестьянства, составляютъ вмѣстѣ съ нимъ одинъ *народъ* и школьное образованіе, даваемое во всѣхъ школахъ, подвѣдомственныхъ этому Министерству, имѣетъ своею задачею дать цитомпамъ этихъ школъ *просвѣщеніе*; понятіе же просвѣщенія несомнѣнно гораздо шире понятій обученіе или образованіе; оно обнимаетъ собою не одни лишь практическія, а и духовно-идеальныя стороны жизни народной, не одинъ лишь разумъ и вообще не одни лишь умственные способности человѣка, а и всѣ другія его душевныя силы... Должна ли поэтому простираетъ и простираетъ ли православная Церковь свое благодатно-руководительное воздѣйствіе и на другія — среднія и высшія школы русскаго народа такъ же, какъ на школу церковно-приходскую?

Вотъ вопросъ, разсмотрѣніе котораго мы считаемъ и благовременнымъ и не бесполезнымъ. Для того же, чтобы рѣшеніе этого вопроса не было безпочвеннымъ и бездоказательнымъ, мы думаемъ разсмотрѣть это дѣло историческимъ путемъ; исторія не даромъ зовется учителемъ народа...

Дѣтство многоцѣнно въ очахъ Божіихъ. Когда, во дни земной жизни Господа, матери приносили къ Нему дѣтей своихъ, да коснется ихъ, ученицы же прещаху приносящимъ, Исусъ, видѣвъ (сіе) негодова и рече: оставите дѣтей приходити ко

Мнѣ и не браните имъ: тацѣхъ бо естъ царствіе Божіе. Аминь глаголю вамъ: иже аще не приметь царствія Божія яко отроча, не имать внити въ не. И объемъ ихъ возложь рудѣ на нихъ, благословляше ихъ (Мрк. 10, 13—16). Въ исполненіе этого завѣта Господа Іисуса Христа, въ истинной Церкви Его дѣтство никогда не было пренебрегаемо, и забота о воспитаніи дѣтей была всегда одной изъ насущныхъ проявленій церковной жизни.

Такъ было въ древней Церкви; такъ отъ самыхъ первыхъ временъ просвѣщенія Россіи вѣроу Христовою было и здѣсь.

Ревнун о духовномъ просвѣщеніи своего народа, св. Владиміръ, по свидѣтельству лѣтописи, послѣ крещенія киевлянъ повелѣлъ брать у лучшихъ гражданъ дѣтей и отдавать ихъ „на книжное обученіе, подавая въ этомъ примѣръ своимъ семействомъ. Лѣтопись не говоритъ, сколько школъ явилось у насъ при Владиміръ; но если въ Курскѣ, незначительномъ изъ тогдашнихъ городовъ, было, какъ это видно изъ житія пр. Θεодосія, нѣсколько учителей, принимавшихъ къ себѣ дѣтей для обученія и имѣвшихъ слѣдовательно домашнія школы, то тѣмъ болѣе школы должны были возникнуть въ городахъ, гдѣ были удѣльные князья, или епископскія кааедры. Одно несомнѣнно, что главными ревнителями духовнаго просвѣщенія въ то время были князья, какъ располагавшіе матеріальными средствами для учрежденія школъ, а епископы и духовенство главными руководителями въ школьномъ дѣлѣ. Съ особенною увѣренностію можно сказать это о слѣдующемъ за Владиміромъ времени — о времени Ярослава Мудраго, который основалъ при Софійскомъ новгородскомъ соборѣ школу на 300 дѣтей старостъ и пресвитеровъ. Лѣтописецъ, сравнивая просвѣтительную дѣятельность этого князя съ дѣятельностію св. Владиміра, говоритъ: „Владиміръ вспахалъ и умягчилъ землю, просвѣтивъ ее крещеніемъ, а Ярославъ насѣвалъ сердца вѣрующихъ книжными словами, и мы теперь пожинаемъ, принимая книжное ученіе“. Уже тогда появились у насъ на Руси и женскія школы съ тѣмъ же характеромъ церковности: такъ извѣстно, что дочь кн. Всеволода, Янка, положила основаніе женскому училищу при Андреевскомъ женскомъ монастырѣ въ Кіевѣ.

Тяжки были условія для развитія образованія Россіи въ слѣдующій монгольскій періодъ, когда возникшія дотолѣ на Руси школы или были разграблены, или погибли въ пламени городовъ, а заводить новыя въ такое тревожное время было трудно; тѣмъ не менѣе въ лѣтописяхъ и житіяхъ святыхъ

того времени говорится о некоторых лицахъ, что они отдавались своими родителями „книгамъ учиться“, или, какъ обозначено это въ другихъ случаяхъ, „наученію божественнымъ книгамъ“.

Конечно книжное обученіе въ тогдашнихъ школахъ было главнымъ образомъ обученіемъ грамотѣ, но едва ли справедливо простою грамотностію ограничивать все образованіе того времени. Несомнѣнно, что руководители и ревнители этого образованія — духовенство, особенно высшее, и стоявшіе подъ его вліяніемъ князья нерѣдко были въ полномъ смыслѣ образованными или, лучше, духовно-просвѣщенными людьми. Такъ о сынѣ св. Владиміра Ярославѣ извѣстно, что у него было большое собраніе книгъ, большая часть которыхъ была переведена съ греческаго. Ростовскій князь Константинъ Всеволодовичъ однихъ греческихъ книгъ имѣлъ больше тысячи. Подобное этому извѣстно и объ Ярославѣ Галицкомъ, о Романѣ Смоленскомъ и др. Особеннымъ книжнымъ богатствомъ отличались монастыри, бывшіе вмѣстѣ съ тѣмъ и главными разсадниками просвѣщенія. Въ житіи св. Стефана Пермскаго разсказывается, что, научившись грамотѣ въ родномъ Устюгѣ, онъ довершилъ свое образованіе въ Ростовскомъ монастырѣ св. Григорія Богослова, гдѣ хорошо изучилъ греческій языкъ и познакомился съ святоотеческою письменностію. Святитель Алексій, происходившій изъ боярскаго рода Плещеевыхъ, настолько хорошо зналъ греческій языкъ, что перевелъ съ него на русскій Новый Завѣтъ; переводъ этотъ доселѣ хранится въ ризницѣ московскаго Чудова монастыря, какъ драгоценный памятникъ глубокой образованности и вмѣстѣ строгаго благочестія этого боярскаго сына, посвятившаго свое „вышнее“ знаніе благу Церкви. Что касается другихъ памятниковъ книжной письменности того времени, то нужно замѣтить, что между ними, помимо лѣтописей, поученій и житій святыхъ, особенно много было переводовъ и преимущественно святоотеческихъ твореній. Творенія св. Афанасія Великаго, блаж. Феодорита Кирскаго, Іоанна Дамаскина, св. Кирилла Іерусалимскаго извѣстны были предкамъ нашимъ по крайней мѣрѣ въ ихъ главнѣйшихъ частяхъ. Особенно же любимы были нашими предками творенія св. Іоанна Златоустаго, изъ произведеній котораго составлялись разнаго рода поучительные сборники. Между памятниками древне-русской переводной письменности были даже сборники древнегреческихъ философовъ, поэтовъ и историковъ, которые или въ готовомъ видѣ переходили къ намъ изъ Болгаріи, или у насъ же и переводились и составлялись.

Правда, все это вполне общезвѣстные факты; но намъ думается, что имъ слишкомъ мало придается значенія и изъ нихъ не дѣлають тѣхъ выводовъ, которые, по нашему мнѣнiю, слѣдуютъ и которые очень цѣнны. Въ самомъ дѣлѣ, справедливо ли смотрѣть на приведенные факты и указанные памятники, какъ на такіе, которые обнимають собой всю область духовнаго просвѣщенія древней Россіи? Не правильнѣе ли видѣть въ нихъ лишь самыя скудные остатки этого просвѣщенія, сохраненные Провидѣніемъ, лишь какъ не ложные свидѣтели этого просвѣщенія и показатели его характера и направленія? Если отъ тысячей храмовъ, сотенъ обитателей и десятковъ городовъ дикія азіатскія орды оставили однѣ лишь развалины нѣкоторыхъ изъ нихъ; то по сохранившимся до насъ немногимъ памятникамъ древне-русской письменности не въ правѣ ли мы заключить объ ея когда-то бывшемъ обиліи и широкомъ распространеніи? Не даромъ памятники эти отыскиваются въ разныхъ и иногда очень малоизвѣстныхъ и отдаленныхъ одна отъ другой мѣстностяхъ. Если же были книги, преимущественно переводныя и церковнаго характера, равно какъ и писатели и списатели этихъ книгъ, помимо тѣхъ, отъ которыхъ дошли до насъ имена, то были, значить, и „почитатели“ этихъ книгъ не изъ числа только тѣхъ, имена которыхъ сохранила до насъ исторія. Иначе невозможно объяснить себѣ то, что весь складъ нашей духовной жизни, по существу своему являющійся прямымъ отраженіемъ церковно-греческаго просвѣщенія, уже въ эти первоначальные періоды нашей исторіи созданъ и утвердился, можно сказать, въ законченной полнотѣ, такъ что къ нему мало что прибавилось въ послѣдующіе и ближайшіе къ этимъ періодамъ вѣка. Явленіе знаменательное, особенно если сравнить въ этомъ отношеніи нашихъ предковъ съ южными славянами, чрезъ которыхъ главнымъ образомъ и шло къ намъ церковно-греческое просвѣщеніе и у которыхъ оно пустило гораздо менѣе глубокіе корни въ народную жизнь, чѣмъ у насъ.

Въ статьѣ, имѣющей главнымъ предметомъ своимъ вопросъ о взаимномъ отношеніи Церкви и школы въ современной жизни русскаго народа, заговоривъ о томъ, каково было это взаимно-отношеніе въ древней Руси, мы не исторію духовнаго просвѣщенія рѣшили писать, а отмѣтить изъ этой исторіи такіе факты, которые могутъ освѣтить собою современное положеніе вещей—одно оправдать, а другому указать настоящій путь. Въ этихъ видахъ мы и изъ послѣдующей исторіи духовнаго просвѣщенія въ Россіи укажемъ лишь выдающіеся

факты, которые могутъ имѣть руководственное значеніе въ вопросѣ о современной школѣ.

Въ этомъ отношеніи, на нашъ взглядъ, знаменательное явленіе представляетъ собою тотъ фактъ, что шестнадцатый вѣкъ, предъ которымъ мы остановились въ своемъ историческомъ обзорѣнн духовнаго просвѣщенія Россіи, для западныхъ народовъ, дотолѣ подъ гнетомъ схоластики томившихся въ духовномъ застоѣ, былъ эпохою возрожденія наукъ и искусствъ, въ Россіи же, которая въ предшествовавшіе вѣка подъ вліяніемъ Византіи безостановочно и такъ быстро шла впередъ, теперь, наоборотъ, уровень духовнаго просвѣщенія значительно понизился сравнительно съ прежнимъ и состояніе его было самое печальное. Правда, на юго-западѣ Россіи уже въ XVI в. вновь началъ было свѣтиться свѣтъ образованія, которое шло сюда съ Запада; но сѣверо-восточная, коренная Русь, къ которой къ тому времени, какъ къ центру, стали стягиваться всѣ дотолѣ разрозненные области, видимо сторонилась отъ этого свѣта. Грозный и послѣ него Годуновъ пытались было вызвать съ Запада разныхъ ученыхъ для заведенія школъ, но эти попытки встрѣтили сильный отпоръ въ томъ самомъ духовенствѣ, которое искони отличалось любовью къ просвѣщенію. Благочестивая русская старина, какъ будто боялась этой западной новизны, и для Москвы, этого сердца Россіи, вѣкомъ возрожденія былъ не XVI, а XVII вѣкъ.

„Не убѣжденіе во внутреннемъ достоинствѣ образованія, не подражаніе Западу вызвали тогда у насъ, говорить объ этомъ возрожденіи духовнаго просвѣщенія въ Россіи въ XVII в. проф. С. К. Смирновъ*), потребность завести училища, но сознаніе вреда, внесеннаго невѣжествомъ въ Церковь и чувствуемаго донынѣ“. Вредъ этотъ состоялъ въ крайнемъ искаженіи писцами и переписчиками священныхъ и богослужебныхъ книгъ, требовавшихъ исправленія и для этого сличенія славянскаго текста этихъ книгъ съ ихъ греческими подлинниками. Еще при патр. Филаретѣ для этихъ цѣлей въ Москвѣ устроена была греко-латинская школа; на подобающую же высоту поднятъ это книжное дѣло собственно патр. Никонъ, основавшій для этого цѣлое ученое братство, собравшій въ царской и патриаршей библиотекахъ не одну сотню древнихъ греческихъ рукописей, не только библейско-церковныхъ, но и свѣтскихъ и даже дохристіанскихъ классическихкихъ писателей. Своимъ гениальнымъ умомъ понимавшій

*) См. его Исторія славяно-греческой академіи.

все великое значеніе этого дѣла и отдавшійся ему всею душою, онъ, можно сказать, легъ за него костями, благодаря провскамъ невѣжественныхъ противниковъ образованія. Но это слѣпое гоненіе вмѣсто разрушенія науки повело лишь къ ея созиданію. Прибывшіе въ Россію для суда надъ Никономъ и осудившіе его, за его отношенія къ царю, восточные патріархи убѣдили царя и народъ въ необходимости завести въ Москвѣ греческія и славянскія училища, ссылаясь на совѣтъ патріарховъ, утвердившихъ патріаршество въ Россіи и завѣщавшихъ „сотворить въ Москвѣ совѣтъ училищный“. Внушенія патріарховъ нашли горячій откликъ въ сердцѣ русскаго царя, который и предложилъ патріарху Іоакиму учредить въ Москвѣ греческое училище. И вотъ въ 1684 г. въ Москвѣ открыто было первое греческое училище, которому и царь и патріархъ оказывали всяческое вниманіе, благоволеніе и щедроты. Въ особой грамотѣ царя училищу главнымъ значеніемъ такого именно — греческаго училища указано то, что оно будетъ способствовать утверженію православной вѣры въ народѣ. То же высказывалъ въ своемъ посланіи къ царю Θεодору и Іерусалимскій патріархъ Досіеѳей, извѣстный ревнитель просвѣщенія.

Сказанное нами о возрожденіи духовнаго просвѣщенія въ Россіи въ XVII вѣкѣ обыкновенно опускается, какъ относящееся къ исторіи духовнаго, въ смыслѣ собственно религіозно-нравственнаго, просвѣщенія, а не народно — школьнаго образованія, начало котораго обыкновенно относятъ къ слѣдующему вѣку Петра и Екатерины; но это справедливо развѣ въ томъ смыслѣ, что дѣло школьнаго образованія, дотогѣ свѣтившееся, какъ звѣзда среди ночи, съ Петра раздвинуто было сразу слишкомъ широко и освѣтило собою сравнительно очень далекіе горизонты, за то свѣтъ этого образованія сталъ совсѣмъ другого рода, чѣмъ какимъ свѣтилось оно до Петра.

Начиная съ равноапостольнаго князя Владиміра до времени самого Петра это просвѣщеніе шло къ намъ съ Востока и имѣло церковный характеръ во всѣхъ слояхъ и сословіяхъ русскаго народа. Великій преобразователь Россіи, круто повернувшій на западно-европейскій ладъ всѣ стороны народной жизни, *не исключая отчасти и церковной*, и школьное дѣло, широко развитое имъ сравнительно съ прежнимъ временемъ, поставилъ подъ влияніе и въ зависимость отъ западныхъ образцовъ. А тамъ уже скоро послѣ отдѣленія римско-католической церкви отъ восточной, подъ влияніемъ сильно развившагося въ духовенствѣ клерикализма — господственнаго

выдѣленія его отъ мірянъ, „бывшія при церквахъ школы стали (будемъ говорить словами знатока народно-школьнаго дѣла, достопочтеннаго о. прот. П. А. Смирнова¹) изъ народныхъ постепенно преобразоваться въ школы для образованія членовъ клира, а попеченіе о духовномъ просвѣщеніи народа было оставлено. Въ возникавшихъ помимо католическаго духовенства школахъ оно хотѣло болѣе господствовать, чѣмъ учить и просвѣщать. Послѣдствіемъ сихъ дѣйствій было то, что школы стали все болѣе и болѣе высвобождаться изъ-подъ опеки римско-католической Церкви. вмѣстѣ съ тѣмъ знанія, относящіяся къ вѣрѣ, въ школахъ стали постепенно отходить отъ другихъ отраслей знанія въ особую сферу такъ называемой клерикальной науки (ars clericalis) и въ противовѣсъ ученію вѣры, а часто и въ совершенную противность сему ученію, выдвинулись такъ называемыя свободныя науки (ars liberalis), или какъ называли ихъ въ университетахъ, гуманныя, т.-е. общечеловѣческія, а не христіанскія. Разойдясь съ Церковію на Западѣ, школа передала свои обычаи и нашей русской школѣ. „Съ удивительною послѣдовательностью и теперь еще въ нашей школьной жизни, говоритъ вслѣдъ за сказаннымъ выше о. Смирновъ, повторяются пережитыя школами явленія и дѣйствія“; мы же, продолжая прерванную выше свою рѣчь, прибавимъ, что начало этому положено было Петромъ. До него были только общенародныя церковныя школы, т.-е. школы при церквахъ и съ восточно-церковнымъ характеромъ, общія для всѣхъ слоевъ и сословій общества; съ него же началось отдѣленіе школы свѣтской, т.-е. назначенной для мірянъ, отъ духовной, отъ школы для духовенства, какъ было тогда на Западѣ. Это выдѣленіе свѣтскихъ школъ отъ духовныхъ сдѣлано было не въ томъ только смыслѣ, что первыя назначены были для дѣтей мірянъ, свѣтскаго общества, а послѣднія — для дѣтей духовенства, а въ самомъ характерѣ тѣхъ и другихъ школъ, совершенно въ западномъ духѣ. Впрочемъ начало Петромъ преобразование народно-школьнаго дѣла у насъ имѣло то отличие отъ положенія его на Западѣ, что свѣтскія школы, устроенныя по западнымъ образцамъ, назначены были для средняго и высшаго классовъ общества, просвѣщеніе же собственно простаго народа — крестьянства, оставлено было на попеченіе духовенства, оттого во всемъ строѣ и характерѣ своемъ оно осталось такимъ же, какимъ было и до Петра; ибо образованіе духовенства и послѣ Петра осталось такимъ же во-

¹) См. *Сочиненія прот. П. Смирнова* Вып. IV-й СПб. 1898. стр. 103—103.

сточно-церковнымъ по своему характеру, какъ было и прежде, несмотря на латинскую одежду (языкъ), въ которую оно одѣто было сначала.

Итакъ, со времени императора Петра Великаго и особенно усердной продолжательницы его дѣла, Императрицы Екатерины II, русское школьное образованіе быстрыми шагами двинувшееся впередъ сравнительно съ прежнимъ временемъ, въ отличіе отъ бывшаго дотогѣ единства пошло двумя совершенно различными путями: однимъ путемъ пошло оно въ духовенствѣ и руководимомъ имъ народѣ, а другимъ — въ свѣтскомъ — среднемъ и высшемъ сословіяхъ. Конечно, между обоими этими путями оставались и остаются точки соприкосновенія и даже взаимообщенія и вліянія одного на другой; но они несомнѣнно далеко расходятся между собою въ главномъ и существенномъ — въ ихъ (практическомъ) отношеніи къ усвоенію ученія вѣры и воздѣйствію Церкви.

Мы не беремъ на себя говорить о нашихъ духовныхъ школахъ, которыя по самому положенію и назначенію своему стоятъ въ самомъ непосредственномъ отношеніи къ Церкви, не только въ согласіи съ ней, а и подъ ея покровительствомъ и руководствомъ, хотя въ исторіи и этихъ школъ встрѣчаются иногда грустные страницы. Наша задача — указать и объяснить отношеніе къ Церкви той школы, которая, по своему положенію и назначенію въ отличіе отъ школы духовной, именуется свѣтскою, мірскою.

Начнемъ со школы народной въ собственномъ смыслѣ. Въ прошедшемъ и первой половинѣ текущаго столѣтія она, конечно, была поставлена въ формально-образовательномъ отношеніи сравнительно слабо; но она имѣла то несомнѣнное достоинство, что въ нее не проникали уже въ прошедшемъ столѣтіи господствовавшіе на Западѣ такъ называемые антропологическіе принципы воспитанія безъ вѣры и Церкви, которые развиты такими прославленными педагогами, какъ I. Баффеодъ, Песталоцци, Дистервегъ, Фребель и др. и которые, говорить о протоіерей Смирновъ¹⁾, „въ концѣ концовъ на Западѣ совсѣмъ отдалили начальную школу отъ Церкви и отъ самой вѣры христіанской“. „Въ Германіи хотя внѣшнею силою, но держится пока еще въ школахъ преподаваніе „чего-нибудь“ и „какъ-нибудь“ изъ ученія о религіи и нравственности, а во Франціи преподаваніе Закона Божія совсѣмъ исключено изъ школьной программы начальныхъ и другихъ училищъ и учите-

1) См. 4-й в. его соч. стр. 29.

лямъ запрещено, подъ страхомъ увольненія отъ должности, произносить имя Господа Спасителя“. Пока было можно, нашу народную школу всячески хранили отъ этой роковой ошибки западной школы. „Въ настоящее время, говорить по этому поводу о. Смирновъ, все выше и выше поднимается ореолъ императора Николая I и многими усвоается ему наименованіе Великаго. Поистинѣ надобно удивляться тому ясному взору, съ которымъ проникалъ онъ въ угрожавшія Россіи опасности, и той силѣ воли, съ какою онъ сдерживалъ напоръ зла... Съ кончиною его какъ бы распахнулись ворота... Вдругъ появилось множество педагогическихъ журналовъ и учебниковъ, учебныхъ пособій, переводовъ отдѣльныхъ книгъ, въ которыхъ идеи Руссо, Баязедова, Песталоцци, Дистервега, Фребеля и другихъ нѣмецкихъ педагоговъ новой школы были разнесены по всемъ уголкамъ земли русской и забралась въ самые отдаленные школы и школы... „Неоспоримо, что новая школа принесла къ намъ и много хорошаго. Она значительно облегчила обученіе дѣтей чтенію, письму и счисленію... Она не мало цѣнныхъ и заслуживающихъ вниманія и уваженія и съ христіанской точки зрѣнія нравственно-воспитательныхъ мѣръ и способовъ привнесла въ жизнь; но худото, что она устранила отъ школы ученіе объ испорченности человѣческой природы — о первородномъ грѣхѣ, которое лежитъ въ основѣ истинной вѣры Христовой, и отбинула тѣ могущественныя средства для воспитанія дѣтей, какія даетъ Церковь своею божественною благодатію. Задавшись мыслію о воспитаніи, какъ о духовно-нравственномъ развитіи человѣка одними раціональными способами и естественными силами человека, эта новая школа, eo ipso, незамѣтно, тѣмъ не менѣе дѣйствительно, устранила изъ школьной сферы самое христіанство — отводило дѣтей отъ Христа и Его вседѣйственнаго благословенія... Но, благодареніе Богу, у насъ скоро почувствовали, какой вѣтеръ дуетъ, и приняли мѣры предосторожности. Когда въ азбукахъ вмѣсто изображеній ангеловъ и святыхъ, появились изображенія животныхъ и гадовъ, когда начали учить не съ Псалтири и Часослова, а съ басенъ и побасенокъ, когда самонаначальному ученію вмѣсто поучительнаго и священнаго придали характеръ шуточный и смѣхотворный, въ особенности, когда устраненъ былъ отъ школы священникъ, народъ сразу почувствовалъ, что творится что-то неладное и сталъ просить прежней, церковной школы. Такъ, на ряду со школой министерской и земской, явилась церковно-приходская школа“.

Есть цѣлый рядъ общественныхъ дѣятелей, которымъ во что бы то ни стало хочется доказать, что эти школы, якобы взаимно себя исключаютъ, не могутъ существовать рядомъ, и что таково ихъ взаимное отношеніе... Но трудъ этотъ напрасный и свидѣтельство это не справедливо.. Вотъ что говоритъ объ этомъ тотъ же о. пр. П. А. Смирновъ, который много лѣтъ стоялъ и доселѣ стоитъ въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ къ дѣлу народнаго образования: „Изъ опыта, за нѣсколько лѣтъ до возстановленія церковно-приходской школы, я вынесъ убѣжденіе, что если и нарождалось недоброе въ нашей начальной школѣ, то это дѣлалось силою обстоятельство, противъ желанія заправителей школъ не только министерскихъ, а и земскихъ. Таковъ былъ ураганъ прорвавшихся съ Запада педагогическихъ идей, что трудно было въ нихъ отдѣлать истинное и полезное отъ ложнаго и пустого. И можно ли винить однихъ свѣтскихъ людей, когда сами священники съ высшимъ образованіемъ увлекались постановкою обученія Закону Божию на Западѣ и составили нѣсколько учебниковъ подъ громкими заглавіями: „генетико-концентрическихъ“, или просто „концентрическихъ“, и увлеченія эти не окончились и теперь, когда церковная школа осудила и отринула такіа концентратія, какъ не пригодныя для начальной школы“. Указавъ далѣе на цѣлый рядъ дѣятелей въ министерскихъ и земскихъ школахъ, равно какъ и въ высшихъ сферахъ управленія ими, изъ духовныхъ лицъ и по происхожденію, и по образованію, и по положенію, о. протоіерей говоритъ: „что нѣтъ никакой существенной розни въ дѣлѣ народнаго образованія, подвѣдомственномъ церковному и свѣтскому правительству, видно изъ того, что все доброе, заведенное въ школѣ церковной, мало-по-малу приѣмлетъ и усваивается въ свѣтской школѣ“.

„Церковная школа есть священный памятникъ нашей родной старины... Она столькимъ тысячамъ, вѣрнѣе сказать, столькимъ милліонамъ русскихъ людей дала начальное, а огромному большинству ихъ и законченное образованіе. Здѣсь выступаетъ предъ нами десятивѣковая трудъ необозримаго числа доблестныхъ святителей, честнаго пресвитерства, во Христѣ діаконства и всего церковнаго причта. Они сумѣли сохранить народъ въ лонѣ Церкви среди всѣхъ невзгодъ и крушеній нашей исторической жизни и внушили народу такое къ сей школѣ довѣріе, что онъ, при всѣхъ заманкахъ новаго облегченнаго образованія, какъ бы инстинктивно отвращается отъ новыхъ школъ и желаетъ, чтобы дѣти его учились такъ же, какъ учены были отцы и дѣды. Черезъ эту школу Церковь вы-

полягаетъ одну изъ великихъ и главныхъ своихъ обязанностей — научить вѣрѣ тѣхъ дѣтей ея, которыхъ, доверяя поручительству отцовъ и воспріемниковъ, она ввела въ свою священную ограду и сподобила своихъ пренебесныхъ Даровъ и Таинъ... Не съ 80-хъ годовъ существуетъ церковная школа: ей тысяча лѣтъ на Руси и почти столько же было раньше. Она умѣла побѣждать и жестоковѣйность іудейства, и сопротивниковъ изъ язычества, и невѣжество варваровъ, и суемудріе эллиновъ. Опора ея — Церковь, сила — вѣра, надежда — Господь“...

Къ сожалѣнію, не таково еще пока положеніе дѣла въ нашей, средней и высшей, свѣтской школѣ.

Не будучи вовсе врагами реального образованія, мы тѣмъ не менѣе крѣпко стоимъ за то, чтобы наша свѣтская — средняя и высшая школа, въ ея главныхъ представителяхъ, оставалась классическою; ибо изученіе древнихъ языковъ, лежащее въ основѣ этого образованія, показывая воспитаннику образцовое въ интеллектуальномъ и эстетическомъ отношеніяхъ значеніе античнаго міра, сравнительно съ другими историческими народностями, открываетъ ему и тѣ, по выраженію свв. отцовъ Церкви, „отблески божественнаго свѣта“, которые свѣтились въ разумѣ и совѣсти лучшихъ изъ язычниковъ, поддерживали духовную жизнь и чрезъ то подготовляли ихъ къ усвоенію вѣры Христовой. Съ другой стороны, знакомство съ духовною жизнію античнаго міра, должно приводить воспитанника къ убѣжденію, что естественный человѣкъ, не просвѣщенный свѣтомъ евангелія, даже на самыхъ высшихъ ступеняхъ своего духовнаго развитія, не въ силахъ самъ подняться до той высоты, на которой силою вѣры Христовой стало послѣдующее человѣчество, хотя и не превысившее античнаго міра своими личными духовными силами. Особенное значеніе въ этомъ отношеніи должно имѣть для насъ изученіе преимущественно греческаго языка. Достоинно вниманія то, что въ пользу этого языка высказано было въ объяснительной запискѣ къ Высочайше утвержденному 30 іюля 1871 года Уставу гимназій и прогимназій: „Греческій языкъ можетъ одинъ, при посредствѣ нашей православной Церкви, служить живою связью между нашею ученою школою и народною жизнію; ибо даже и простолюдины наши не могутъ быть равнодушны къ тому, что учащееся въ гимназіяхъ юношество будетъ достигать возможности читать въ подлинникѣ Евангеліе, поученія великихъ святителей Церкви, или богослужебные каноны и другія церковныя пѣсногвѣнія, вслѣдствіе чего и сама наша учебная

школа съ теченіемъ времени станетъ дорога для народа. Сверхъ того всѣ нити нашего самобытнаго просвѣщенія, до воздѣйствія на насъ западно-европейской цивилизаціи, также связываютъ насъ съ міромъ греческимъ, какъ западная Европа связана съ латинскимъ. Наши священныя книги, по выраженію митрополита Евгенія, не переведены, а такъ сказать, „сняты съ языка греческаго, такъ что самое разумнѣе ихъ почти невозможно безъ знанія онаго; а затѣмъ церковно-славянскій языкъ, а при его посредствѣ, и русскій, формировался, несомнѣнно, подъ вліяніемъ языка греческаго, такъ что въ синтаксическомъ отношеніи между нашимъ языкомъ и греческимъ существуетъ замѣчательное сродство, много облегчающее для насъ его изученіе и передачу на русскій языкъ оборотовъ греческой рѣчи“... „Религія, историческое развитіе нашего языка, памятники нашего стариннаго зодчества и живописи, близкая связь нашей исторіи съ византійскою, постоянное взаимодействіе вообще между міромъ греческимъ и славяно-русскимъ — все указываетъ намъ на необходимость ближайшаго изученія міра греческаго, и только на этомъ пути, при посредствѣ греческаго языка, для нашихъ ученыхъ открывается возможность обогатить историческую науку весьма важными и притомъ вполне самостоятельными трудами; ибо для западныхъ ученыхъ почти невозможно возвыситься до полного безпристрастія въ отношеніи къ православному Востоку, и исторія Византійской имперіи, столь тѣсно связанная съ нашею отечественною, ждетъ еще для себя изслѣдователей именно изъ среды нашихъ ученыхъ“¹⁾.

Такъ должно быть, но не такъ стало на дѣлѣ. Не то дивно, что этого не было въ нашей средней и высшей школѣ до времени Устава гимназій 1871 г., а то, что и теперь — послѣ исполнившагося уже двадцатипятилѣтія нашей классической школы, у насъ раздаются голоса если не противъ классицизма вообще, то по крайней мѣрѣ противъ греческаго языка въ гимназіяхъ. Но если не связанные съ греками ни узми духовнаго родства, ни узми глубокой взаимной пріязни, народы западной Европы со всѣмъ возможнымъ рвеніемъ изучаютъ греческій языкъ, то какъ же можемъ пренебрегать этимъ дѣломъ мы? Неужели можно серьезно думать, что это, на руку недругамъ Церкви православной совершаемое, отчу-

1) См. „Сборникъ постановленій и распоряженій по гимназіямъ и гимназіямъ Моск. учебнаго округа за 1871—1895 гг.“ Вл. Исаенкова. Москва 1896 г.

жденіе нашей средней и высшей школы отъ греческаго міра не отразится вредными послѣдствіями на нашемъ духовномъ просвѣщеніи? Не слишкомъ ли скоро забываемъ мы урокъ, всего двѣсти лѣтъ тому назадъ данный намъ нашей исторіей; ибо если тогда отчужденіе нашей школы отъ греческаго Востока не отдалило ее совсѣмъ отъ Церкви, то только потому, что крѣпки еще были устои древне-русскаго, церковно-греческаго просвѣщенія. Такъ-ли теперь?.. Далѣе, если для думающихъ такъ немного значить примѣръ свв. отцовъ и учителей древней Церкви, „которые соединяли въ себѣ въ удивительномъ согласіи человѣческую мудрость вллинскую съ вѣчною мудростію божественной благодати“, то припомнили бы они хотя бы то, что великій врагъ христіанства, императоръ Юліанъ — отступникъ это именно лишеніе христіанъ права изучать древне-греческій классическій міръ считалъ одной изъ дѣйствительнѣйшихъ мѣръ для борьбы съ христіанствомъ и для ослабленія значенія его¹⁾...

На ряду съ этимъ, такъ сказать, идейно-историческимъ отчужденіемъ нашей средней и высшей школы отъ православной Церкви началось, рука объ руку съ нимъ шло и доселѣ продолжаетъ существовать практическое, житейское.

Вѣрно, что съ формальной и, такъ сказать, юридической стороны религіозно-нравственное образованіе въ нашихъ свѣтскихъ, среднихъ и высшихъ, классическихъ и иныхъ школахъ находится подъ вѣдѣніемъ Церкви, ибо высшее духовное начальство имѣетъ главный надзоръ за этимъ образованіемъ; оно утверждаетъ и программы и учебныя руководства по Закону Божію, оно же назначаетъ и законоучителей, которыми могутъ быть только духовныя лица. Но можно ли сказать о всемъ этомъ то, что какъ *ria desideria* относительно религіозно-нравственнаго образованія въ нашей классической школѣ высказано было лѣтъ восемь тому назадъ однимъ изъ убѣжденных защитниковъ классицизма, поставившимъ эпиграфомъ одной изъ главъ своей книги о классицизмѣ слова: „*воспитывайте дѣтей не въ Церкви и не рядомъ съ нею, а въ самой Церкви и вмѣстѣ съ нею*“? Несомнѣнно таковъ именно характеръ религіозно-нравственнаго воспитанія въ нашей церковно-народной школѣ, гдѣ и число уроковъ по закону Божію,

¹⁾ См. подробнѣе объ этомъ въ книгѣ арх. Борнса: „Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніи къ древней греко-римской образованности“.

и преподаваніе его самимъ руководителемъ школы, и самая обстановка уроковъ, и постановка всего вообще строя школьной учебно-воспитательной жизни — все указываетъ на церковность этого образованія и дѣлаетъ школу не образовательной только мастерской, а дѣйствительнымъ средствомъ духовнаго просвѣщенія. Не то, совсѣмъ не то въ среднихъ и высшихъ свѣтскихъ школахъ.

Число уроковъ по Закону Божию и въ соотвѣтствіе съ нимъ объемъ программы этого предмета въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ „сокращены, какъ говорить о. Смирновъ въ цитованной уже нами выше книгѣ его, до послѣдняго *minimum*’а. Шесть-семь уроковъ по каждому изъ древнихъ языковъ и столько же по математикѣ и одинъ урокъ по Закону Божию, какъ было въ недавнее время въ старшихъ классахъ гимназій; что могъ бы сдѣлать въ этотъ единственный часъ самый даровитый, самый усердный законоучитель? По другимъ предметамъ программа цѣлостная и обширная, по Закону Божию воспитанникамъ нужно было довольствоваться только краткими и отрывочными свѣдѣніями“ ¹⁾. Нерѣдко случалось, вслѣдствіе ли праздниковъ, приходившихся подъ рядъ на двухъ или трехъ недѣляхъ въ одинъ и тѣ же дни, или еще почему, что ученики имѣли урокъ Закона Божія въ цѣлый мѣсяцъ одинъ разъ — одинъ часъ; не естественно ли, что въ такихъ случаяхъ отъ одного урока до другого, ученики успѣвали забыть не только содержаніе предыдущаго урока, но и то, о чемъ онъ былъ? И выходило, да и теперь еще выходитъ, что свѣтски-образованные люди знаютъ всѣхъ даже мелкихъ свѣтскихъ писателей, и русскихъ и даже иностранныхъ, по всѣмъ родамъ литературы, а изъ духовныхъ не знаютъ ни одного; не знаютъ иногда не только содержанія, а и названія нѣкоторыхъ библейскихъ книгъ, а о твореніяхъ святоотеческихъ и говорить нечего.

Ничего этого, говорятъ, не знаетъ и простолюдинъ; но 1) онъ не знаетъ вѣдь и свѣтскихъ писателей; 2) правда ли, что простолюдинъ не знаетъ ни Библии, ни святоотеческихъ твореній, если Псалтирь и Часословъ составляютъ главные учебныя книги церковно-приходской школы, а Четыри-минееи — любимое чтеніе грамотнаго простолюдиня? Главное же то, что, какъ говорить о. Смирновъ (см. *ibid.* стр. 96), „недостатокъ яснаго пониманія вопросовъ вѣры у этихъ простолюдиновъ замѣняется безпрекословнымъ послушаніемъ Церкви.

1) См. *ibid.* стр. 95.

Она ведетъ ихъ за руку, какъ дѣтей малыхъ, по пути опасенія. У людей же вышедшихъ изъ дѣтскаго послушанія Церкви и, можетъ-быть, къ сему даже отъ дней рожденія не приученныхъ, по мѣрѣ образованія, безъ твердой религиозной основы, развиваются самомнѣніе, гордость, претензія судить о такихъ вопросахъ вѣры, важности которыхъ они не только не понимаютъ, а и не чувствуютъ. И эта гордыня знанія, при мракѣ безвѣрія, заводитъ въ дикія пропасти жизни, изъ коихъ не видно выхода“.

Но не будемъ забѣгать впередъ и вмѣсто изображенія горькихъ и, конечно, многимъ извѣстныхъ плодовъ отчужденія нашей свѣтской школы отъ Церкви, остановимся подольше на самомъ фактѣ и причинахъ его...

Итакъ, на лицо тотъ фактъ, что классное преподаваніе Закона Божія въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ и по объему курса этого предмета и по характеру его преподаванія не стоитъ въ такомъ непосредственно-близкомъ отношеніи къ Церкви, какъ есть это въ церковно-приходскихъ школахъ. Что же касается всякихъ другихъ способовъ и средствъ воздѣйствія Церкви на религиозно-нравственное воспитаніе юношества въ школѣ, то здѣсь дѣло обстоитъ еще хуже. Очень нерѣдко это воспитаніе ведется не только внѣ непосредственнаго руководства Церкви и ея служителей, но даже и не „рядомъ съ нею“, а въ прямомъ разладѣ съ ея ученіемъ. И это вполне понятно, если мы припомнимъ сказанное выше, что начало отчужденія свѣтской школы отъ Церкви началось у насъ съ Петра и подъ вліяніемъ западныхъ образцовъ.

Устроенныя по западнымъ нѣмецко-протестантскимъ образцамъ во всемъ вообще строѣ своей учебно-воспитательной жизни, наши гимназій, а съ ними и другія среднія учебныя заведенія оттуда же взяли и строй религиозно-нравственнаго воспитанія. Оттого и вышло у насъ, что въ этихъ заведеніяхъ Законъ Божій есть не больше, какъ предметъ класснаго — теоретическаго изученія вѣры и нравочненія православной Церкви, а законоучитель — преподаватель этого предмета; оттого и вышло у насъ, что храмъ не сталъ необходимою принадлежностію средней школы, точно такъ же, какъ и соблюденіе разныхъ обрядовъ и уставовъ церковныхъ, въ родѣ соблюденія постовъ, участія въ богослуженіи и даже *ежегодно* приступанія къ Чашѣ Господней, стало какъ будто не обязательнымъ не только для учителей, а и для учениковъ, а требованіе такого соблюденія, высказываемое законо-

учителемъ школы, считается не неотложно-необходимою мѣрою религиозно-нравственнаго воспитанія, а чуть ли не насилѣмъ совѣсти, противнымъ Христовой вѣрѣ.

Все это вполне понятно и естественно у нѣмцевъ — протестантовъ, ибо у нихъ церковь не больше, какъ та же школа, лишь словомъ дѣйствующая на духовно-нравственное развитіе человѣка; ни таинствъ, ни какихъ-либо обрядовъ церковныхъ, благодатно-воздѣйствующихъ на душу вѣрующаго, у нихъ собственно нѣтъ; пасторы ихъ — не больше, какъ законно избранные самой общиною христіанской учителя вѣры, а самая вѣра — лишь система ученія, или сводъ религиозно-нравственнаго міровоззрѣнія и — ничего больше; Иисусъ Христосъ, по ихъ ученію, есть нашъ Спаситель въ томъ только смыслѣ, что Онъ принесъ наивысшее религиозно-нравственное ученіе, несомнѣнную истинность котораго оправдалъ Своєю жизнію и запечатлѣлъ крестною смертію. Но какъ примирить все это съ нашимъ православнымъ ученіемъ о спасеніи, которое состоитъ не въ подражаніи только Христу и апостоламъ, а и въ возрождающемъ насъ освященіи благодатію Христовой, подаваемой, по вѣрѣ нашей, въ Церкви православной? Какъ примирить все это съ нашимъ православнымъ ученіемъ о Церкви, не какъ училищѣ только вѣры, а и сокровищницѣ благодатныхъ даровъ Св. Духа, подаваемыхъ намъ въ таинствахъ и обрядахъ ея пастырями Церкви? Какъ примирить все это съ нашимъ ученіемъ о самихъ пастыряхъ Церкви, какъ не учителяхъ только вѣры, а и строителяхъ таинъ Божіихъ? Признаемся, мы находимъ по меньшей мѣрѣ неточнымъ самое названіе нашихъ священниковъ учебныхъ заведеній *законоучителями* — именемъ совсѣмъ нѣмецкимъ и для православнаго уха страннымъ.

Мы, согласно съ ученіемъ св. ап. Павла (1 Кор. XII, 12—15), смотримъ на Церковь, какъ на живое Тѣло Христово, въ которомъ каждый членъ постольку живъ, поскольку пребываетъ въ общеніи вѣры и любви съ другими членами Церкви и чрезъ то со Христомъ, какъ Главою ея. Здѣсь-то и лежатъ источникъ нашего вѣрованія въ молитвы святымъ и за усопшихъ. Проведена ли эта идея въ строй духовно-нравственной жизни нашей свѣтской школы? Къ сожалѣнію въ этомъ позволительно усумниться. Поэтому у насъ напр. не считается неучебнымъ днемъ храмовой праздникъ той Церкви, въ приходѣ которой находится учебное заведеніе; даже бываетъ хуже, — не считается напр. праздникомъ 23-е ноября въ той школѣ, гдѣ есть храмъ во имя Александра Невскаго;

не считается праздникомъ для воспитанника день его ангела, т.-е. день того святого, имя котораго носитъ онъ и имени котораго онъ, такъ сказать, посвященъ, какъ храмъ Божій. А объ родительскихъ субботахъ, или дняхъ поминовенія усопшихъ, въ школѣ нѣтъ и помина; между тѣмъ, какъ сырная седмица, которая по уставу церковному есть приготовленіе къ посту, празднуется...

По ученію православной Церкви, какъ вѣра Христова не есть только ученіе, а вмѣстѣ и живая Божія сила, такъ и пастырь Церкви не есть только учитель вѣры, а вмѣстѣ и строитель таинъ Божіихъ. Но, отличаясь въ этомъ отъ протестантства, православная Церковь далека и отъ римско-католическаго пониманія дѣла, по которому таинства и всѣ другіе обряды церковные являются какими-то магическими дѣйствіями, освящающими человѣка *ex opere operato*. По ученію православной Церкви, спасительность дѣйствія таинствъ обуславливается живою вѣрою участниковъ ихъ, споспѣшествуемою любовію; ибо безъ любви никакого значенія не имѣетъ и самая вѣра (1 Кор. XIII, 1—12). Отсюда между пастыремъ Церкви, какъ учителемъ вѣры и совершителемъ таинствъ, и пасомыми должно быть одно отношеніе — отношеніе духовнаго единенія вѣры и любви, какъ прекрасно и выражается это въ идеѣ православнаго прихода. А православная школа, говорилъ бывало покойный Мих. Н. Катковъ, есть такая же духовная семья, какъ и приходъ, духовная жизнь котораго объединяется не только въ житейскомъ, а и въ богослужебномъ общеніи членовъ его. Есть ли, да и можетъ ли еще въ настоящее время быть все это въ нашей свѣтской школѣ?...

Мы вѣруемъ въ тѣсную органическую связь нравственности съ религіею и религіи съ Церковію, и смотримъ на Церковь свою, какъ на мать, помня слова св. Кипріяна, что кому Церковь не мать, тому Богъ — не Отецъ, и, несмотря на это, все дѣло религіозно-нравственнаго воспитанія юношества — этой надежды народной — ставимъ внѣ прямой зависимости отъ Церкви, съ ея вѣрованіями и уставами — внѣ всякой связи съ завѣщаннымъ ею строимъ. .

„Сознаю вполне, говорить въ одномъ мѣстѣ своихъ горячихъ и обстоятельныхъ статей объ этомъ о. прот. Смирновъ въ цитованной уже не разъ книгѣ его (стр. 99), что надлежащая постановка Закона Божія въ средней школѣ (не говорю уже о высшей), при нынѣшней многопредметности, дѣло крайне трудное. Вѣками слагались обстоятельства, приведшія къ этому

прискорбному умаленію и униженію перваго предмета всякой школы. Нельзя сразу поворотить эту печальную исторію, нельзя скоро добиться даже и признанія, что дѣло стоитъ такъ худо. Виѣшнее desogum по возможности соблюдается и закрываетъ зіяющую рану“. Объясняя далѣе происхожденіе такого удаленія школы отъ Церкви на Западѣ, какъ результатъ борьбы противъ злоупотребленій римско-католической церкви, о. протоіерей говоритъ: „но наша православная Церковь свободна отъ злоупотребленій и погрѣшностей римско-католической Церкви и сама непрестанно борется съ нею. Посему есть основаніе надѣяться, что будетъ когда-либо признана ошибка въ школьной постановкѣ важнѣйшаго изъ знаній — разумѣнія вѣры христіанской — православной“ (стр. 102). Въ оправданіе этой надежды можно сослаться на такія напр. мѣропріятія нашего высшаго и духовнаго и свѣтскаго правительства, какъ совершившееся уже хотя небольшое увеличеніе числа уроковъ по Закону Божию въ свѣтскихъ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, введеніе въ гимназическій курсъ Закона Божія чтенія избранныхъ мѣстъ изъ св. Библии и заботы о возможно большемъ устройствѣ храмовъ въ учебныхъ заведеніяхъ и т. п. Но, повторимъ сказанное нами нѣсколько лѣтъ тому назадъ¹⁾, „все это есть именно только благое начало, которое какъ и всякое начало вообще, если оно останется безъ продолженія и окончанія, можетъ, если не быть, то чувствоваться особенно грустно и тягостно“.

С. С.

¹⁾ См. статьи наши въ „Моск. Вѣд.“ за 1891 г. подъ заглавіемъ: Классическое образованіе и христіанское воспитаніе.



ИЗЪ ЦЕРКОВНОЙ ЛѢТОПИСИ.

Переходъ 1600 хорватъ-католиковъ въ православіе. Австрійскія газеты сообщаютъ радостную вѣсть о совершившемся 28 минушаго февраля присоединенія къ православію 1600 хорватъ села Сантова, въ южной Венгріи. Обрядъ мѣропомазанія и причащенія святыхъ Таинъ совершали десять православныхъ священниковъ изъ Самбора и другихъ ближайшихъ городовъ и селеній. Обрядъ совершался на открытомъ воздухѣ, во дворѣ новоприсоединеннаго къ православію Якова Проданова. „Нельзя описать съ точностію и всею полнотою, — пишетъ корреспондентъ-очевидецъ загребской газеты „Србобран“, — этотъ трогательный случай перехода въ православіе. Обильныя слезы умиленія текли по лицамъ присутствовавшихъ и сливались со слезами тѣхъ, которые стояли на колѣняхъ и возносили благодарность Всевышнему за то, что онъ не допустилъ, чтобы языкъ ихъ и національность стерлись подъ чужимъ давленіемъ. Послѣ принятія Тѣла и Крови Христовыхъ изъ православнаго потира, наступилъ моментъ въ высшей степени трогательный. Пріѣхавшіе православные сербы изъ Срема, Баната, Бачки и Бараньи съ искреннимъ чувствомъ радости поздравляли, обнимали и цѣловали братьевъ, возвратившихся къ православію послѣ отчужденія отъ него въ продолженіе столькихъ вѣковъ. Патріархъ Григорій въ день обряда отправилъ поздравительную телеграмму сантовцамъ, въ которой сообщаетъ имъ, что ихъ нужды въ скоромъ времени будутъ удовлетворены“. Сантовцы нуждаются въ священникѣ, въ постройкѣ церкви и учрежденіи сербской школы съ сербскимъ учителемъ.

„Прав. Вѣсти“.

Изъ итоговъ оберъ-прокурорскаго отчета о состояніи православной россійской Церкви. Недавно появившійся „Всеподданнѣйшій отчетъ Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода К. П. Побѣдонос-

цева по вѣдомству православнаго исповѣданія за 1894 и 1895 годы“ заключаетъ богатый и любопытный матеріалъ, изобилующій фактами, характеризующими состояніе православной Церкви и религіозно-нравственную жизнь русскаго народа за означенное двухлѣтіе. Заимствуемъ изъ Отчета слѣдующія свѣдѣнія. Въ 1881 г. въ предѣлахъ Россіи было 59 епархій и 28 викаріатствъ. За время царствованія Императора Александра III прибавилось 5 епархіальныхъ и 9 викарныхъ, всего 14 архіерейскихъ кафедръ. Въ концѣ 1894 г. состояло 64 епархіи съ 37 викаріатствами. Число иноческихъ обителей (включая и архіерейскіе дома), простиравшееся въ началѣ царствованія Императора Александра III до 631 (въ томъ числѣ 183 женскихъ), къ концу онаго возросло до 774 (въ томъ числѣ 252 женскихъ); слѣдовательно, увеличилось на 143 (мужскихъ — на 75 и женскихъ — на 68). Лицъ иноческаго званія и готовившихся къ принятію иночества было въ 1881 г.: первыхъ около 11.700 (инокъ 6750, инокинь 4945) и вторыхъ около 16.800 (послушниковъ до 3000 и послушницъ до 13.800), въ 1894 г.: инокъ и инокинь — около 16.000 (7590 и 8350), послушниковъ же и послушницъ — около 28.700 (6700 и 22.000); слѣдовательно, первыхъ прибавилось 4300 и вторыхъ 5200, а тѣхъ и другихъ вмѣстѣ 9500. Число всѣхъ церквей въ 1881 г. простиралось до 40.000, а въ 1894 г. — до 46.000. Въ бѣломъ духовенствѣ считалось священнослужителей около 46.800; причетниковъ свыше 48.000; черезъ 13 лѣтъ ихъ стало: священнослужителей около 56.900; причетниковъ болѣе 44.400; значитъ, за это время число священнослужителей увеличилось на 9150 (протоіереевъ и священниковъ на 5150, діаконовъ почти на 4000). Число же псаломщиковъ уменьшилось на 3700. Церковно-приходскихъ попечительствъ въ 1881 году было 11.950; ими собрано пожертвованій 1.954.450 руб., а въ 1894 г. — 14.654, собравшихъ до 2.802.000 руб. Попечительствъ, слѣдовательно, прибавилось 2614, а сборъ ими пожертвованій увеличился на 847.550 руб. Библіотекъ было 16.250, а стало 22.270, т.-е. болѣе на 6020. Сверхъ прежнихъ 53 православныхъ духовныхъ семинарій и 182 училищъ возникли двѣ новыя семинаріи (въ гг. Оренбургъ и Якутскъ) и два училища (осетинское и шенкурское; якутское присоединено къ семинаріи). Академіи продолжало оставаться 4. Начальниковъ и наставниковъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ въ 1881 г. было 2865, а въ 1884 г. — 3050. Общее число учившихся съ 46.450 возросло до 50.520, т.-е.

на 4070. Впрочемъ, такой приростъ произошелъ почти только въ числѣ семинарскихъ воспитанниковъ (3840); училищныхъ учениковъ прибавилось менѣе 300, а академическихъ воспитанниковъ даже убавилось на 50. Въ 1894 году состояло въ академіяхъ 900 воспитанниковъ, въ семинаріяхъ 18.750 и въ училищахъ 30.870. Предназначенныхъ служить образованію дочерей духовенства училищъ женскихъ было 44, съ 8170 воспитанницами. Къ нимъ прибавилось новыхъ 17 училищъ. Въ 61 училищѣ обучавшихся за 1894 годъ было 13.870 (на 5200 болѣе, чѣмъ въ 1881 г.).

Матеріальныя средства церковныхъ учрежденій слагаются изъ мѣстныхъ епархіальныхъ доходовъ, специальныхъ средствъ Св. Синода и изъ суммъ, отпускаемыхъ изъ Государственного Казначейства. Сравненіе этихъ средствъ представляется въ слѣдующемъ видѣ: въ теченіе 1881 года мѣстныхъ доходовъ было всего 10.936.115 руб., въ специальныя средства Св. Синода поступило 5.630.153 р. и изъ Государственного Казначейства по финансовой смѣтѣ Св. Синода было ассигновано 10.321.265 руб. Матеріальныя средства 1894 года выражаются слѣдующими цифрами: мѣстныхъ доходовъ 13.334.845 руб., специальныхъ средствъ Св. Синода 6.971.529 руб. и ассигнованныхъ изъ Государственного Казначейства 12.031.662 руб. Въ частности на содержаніе духовно-учебныхъ заведеній въ 1881 г. издержано было 4.982.472 руб., а въ 1894 г. — 5.303.878 рублей.

Въ 1881 году изъ суммъ Государственного Казначейства 18.137 церковными причтами получено было 5.969.683 руб. въ 1894 году 19.687 причтами — 6.500.207 рублей. Суммъ попечительствъ о бѣдныхъ духовнаго званія во всѣхъ епархіяхъ было въ 1881 г. около 4.500.000 р., а въ 1894 г. — до 7.000 000 руб. Вся паства русской церкви состояла въ 1881 г. изъ 64.097.740 обоего пола лицъ, а въ 1894 г. — изъ 75.659.700 человекъ. Общее приращеніе за означенное время составило 11.561.960 чел., въ томъ числѣ 11.927.930 чрезъ размноженіе народное и 234.030 — чрезъ принятіе подъязнь св. Церкви изъ разныхъ иныхъ вѣръ и исповѣданій.

Иерархія російской Церкви въ настоящемъ 1899 году. Въ Европейской и Азіатской Россіи въ настоящее время 65 епархій и одна въ Америкѣ (С.-Франциско); всѣхъ 66 епархій.

Высшее управленіе російскою Церковью принадлежитъ Святѣйшему Правительствующему Всероссийскому Синоду (въ С.-Петербургѣ). Личный составъ Святѣйшаго Синода на

1899 годъ: пять членовъ: первоприсутствующій изъ нихъ митрополитъ Кіевскій и Галицкій Іоанникій, митрополиты: Санктъ-Петербургскій и Ладожскій Антоній, Московскій и Коломенскій Владимиръ, епископы и архіепископы: экзархъ Грузіи, архіепископъ Карталинскій Флавіанъ и архіепископъ Новгородскій и Старорусскій Теогностъ, и три присутствующихъ іерарха: архіепископъ Тверской и Кашинскій Дмитрій, Маркелль (бывшій Полоцкій) и Гурій, предсѣдатель училищнаго совѣта при Св. Синодѣ.

Изъ 66 епархій — тремя епархіями управляютъ митрополиты (С.-Петербургскою, Кіевскою и Московскою), пятнадцатью — архіепископы и сорока восемью — епископы. Въ двадцати девяти епархіяхъ имѣются викаріи, въ числѣ тридцати восьми епископовъ, именно: въ Кіевской, Московской и Петербургской — по 3, Одесской, Виленской, Вятской, Волынской, Тифлисской и Иркутской — по 2 и въ 18 епархіяхъ — по одному. Въ 37 епархіяхъ нѣтъ викаріевъ. Православными церквами въ Японіи управляетъ викарій Рижской епархіи, епископъ Ревельскій Николай, имѣющій мѣстопребываніе въ японской столицѣ Токио.

Всѣхъ іерарховъ русской Церкви въ настоящее время 114. Изъ нихъ 66 епархіальныхъ архіереевъ, 38 викаріевъ, два епископа, присутствующихъ въ Синодѣ, и 8 на покоѣ, изъ коихъ два состоятъ членами Московской Синодальной Конторы и 6 епископовъ имѣютъ мѣстопребываніе въ монастыряхъ.

Старѣйшіе іерархи по времени хиротоніи: Іоанникій, митрополитъ Кіевскій, хиротонисанный въ 1861 г., Александръ, епископъ Гурійско-Мингрельскій, хиротон. въ 1861 г., Іонаевъ, архіепископъ Ярославскій, Теогностъ, архіепископъ Новгородскій, и Павелъ, бывшій епископъ Олонекскій (нынѣ на покоѣ), хиротонисованные въ 1866 году.

Старшими по времени выхода изъ академій, слѣдовательно — и по возрасту и по времени службы, можно считать: Павла, бывшаго епископа Олонекскаго, окончившаго курсъ С.-Петербургской академіи въ 1837 году, Іонаева, архіепископа Ярославскаго, изъ Кіевской академіи въ 1843 г., Амвросія, архіепископа Харьковскаго, Неофита, бывшаго архіепископа Кишиневскаго (нынѣ на покоѣ), окончившихъ курсъ Московской академіи въ 1844 г., Веніамина, викарія Костромскаго, изъ К. академіи въ 1845 г., Виссаріона, епископа Костромскаго изъ Московской академіи въ 1848 г., Іоанникія, митрополита Кіевскаго, изъ Кіевской академіи въ 1849 году, и такъ далѣе.

Въ продолженіе послѣднихъ 16 лѣтъ (съ 1883 по 1899 гг.) рукоположено было 107 архіереевъ для російской Церкви и одинъ для черногорской. Изъ нихъ 19 скончались, *одинъ — присутствующимъ* въ Св. Синодѣ, *два — членами* Московской Синодальной Конторы и *три — на покоѣ*. Изъ прочихъ 82 іерарховъ въ настоящее время два митрополита (Московский и С.-Петербургскій), *одинъ* экзархъ Грузіи, 4 архіепископа, 41 епархіальный епископъ и 34 викарія.

За тотъ же 16-лѣтній періодъ времени всѣхъ *умершихъ іерарховъ* было 89. Въ числѣ ихъ пять митрополитовъ (Платонъ, Исидоръ, Леонтій, Сергій и Палладій), 21 архіепископъ и 63 епископа.

Многолюднѣйшая изъ епархій, по числу православныхъ жителей — *Вятская* (до 2.800.000 обоего пола); затѣмъ слѣдуютъ: *Кіевская* (до 2.500.000), *Тамбовская*, *Полтавская*, *Воронежская*, *Волынская* и *Подольская* (болѣе 2 милл.); самыя малолюдныя: *Камчатская*, *Туркестантская* (около 200 тыс.) и *Сухумская* на Кавказѣ (около 80 тыс. обоего пола). По числу же православныхъ церквей первое мѣсто занимаетъ епархія *Волынская*, въ которой до 1800 церквей, второе — *Подольская* (болѣе 1600 церквей), затѣмъ слѣдуютъ: *Московская* (болѣе 1500 церквей), *Кіевская* (около 1460 церквей), *Черниловская*, *Полтавская*, *Тамбовская*, *Владимирская*, *Минская* и *Костромская*, изъ коихъ въ каждой болѣе 1000 церквей

Число сектантовъ въ Россіи. „Миссіонерское Обзорѣніе“ сообщаетъ свѣдѣнія о количествѣ въ Россіи сектантовъ. Оказывается, что общая приблизительная цифра раскольниковъ 1.405.000; послѣдователей рационалистическихъ сектъ 842.000 (въ томъ числѣ 35.000 штундистовъ); послѣдователей мистическихъ сектъ 25.000. Цифру послѣдователей раскола и старыхъ рационалистическихъ сектъ можно считать близкою къ дѣйствительности, но нельзя того же сказать о числѣ послѣдователей тайныхъ сектъ. Въ наличности хлыстовъ гораздо больше вышеуказаннаго числа (25.000). Это общее число раскольниковъ и сектантовъ распредѣляется по Россіи слѣдующимъ образомъ: въ 10 епархіяхъ отъ 100.000 и до 50.000 (Донская — 118.000 раскольниковъ и 2000 сектантовъ, Оренбургская — 95.347 раскольниковъ и 6795 сектантовъ, Томская — 85.000 раск., Вятская — 84 668 раск. и 471 сектантовъ, Самарская — 82.732 раск., Полоцкая — 82.000 раск., Кавказъ — 80.000 (въ томъ числѣ 20.000 духо-

борцевъ), Нижегородская — 73.677, Черниговская — 80.000, Саратовская — 60.000 раск. и 9428 сект.); въ 16 епархіяхъ отъ 50.000 до 20.000 (Олонецкая — 48.000 раск., Екатеринбургская — 56.000 раск. и 40 сект., Костромская — 36.000 раск., Ставропольская — 19.000 раскольниковъ и 15.000 сектантовъ, Херсонская — 28.000 раск. и 6000 сект. Симбирская — 32.514 раскол. и 775 сект., Рижская — 30.000, Владимирская — 30.282, Могилевская — 28.281, Новгородская — 27.000, Уфимская — 23.000, Тверская — 21.611, Тамбовская — 7500 раск. и 13.000 сект., Пензенская — 20.000, Смоленская — 20.000); въ 8 епархіяхъ отъ 20.000 до 10.000 (Подольская — 18.836, Воронежская — 11.500 раск. и 4000 сект., Киевская — 10.000 раск. и 4700 штундистовъ, Рязанская — 13.000 раск., 900 мол., 248 штундистовъ, Владикавказская — 13.164 сект., Таврическая — 2000 раскольниковъ и 11 000 сектантовъ, Екатеринославская — 10.187 раск. и 1113 сектантовъ, Минская — 10.000 раск.); въ 9 епархіяхъ меньше 10.000, (Вологодская — 7000; Волынская — 7000 раск., Орловская — 7000 раск. и 40 штундистовъ, Петербургская — 7000 раск., Тульская — 5000 раск. и сект., Харьковская — 6300 раск., Холмско - Варшавская — 7000 раск., Ярославская — 7000). Всего меньше раскольниковъ въ Полтавской губерніи: 1548 раск. и 252 сект. Изъ этой таблички видно, что раскольники гнѣздятся главнымъ образомъ на тихомъ Донѣ, на Уралѣ и въ Сибири, сектанты же на Кавказѣ. Изъ внутреннихъ губерній сектантство наиболѣе сильно укрѣпилось въ Тамбовской губерніи. Съ расколомъ и сектантствомъ, помимо приходскихъ священниковъ, борются около 250 особыхъ специальныхъ миссіонеровъ. Для борьбы съ расколомъ учреждено 8 братствъ. Кромѣ того, въ нѣкоторыхъ епархіяхъ есть еще особые миссіонерскіе комитеты и союзы, устроенные въ благочинническихъ округахъ. Въ Вятской, Донской, Самарской, Саратовской есть особыя миссіонерскія школы, въ которыхъ изъ крестьянъ готовятъ миссіонеры-начетчики. За послѣднія 50 лѣтъ обратилось раскольниковъ въ лоно православной церкви 311.279 (въ томъ числѣ 135.833 на правахъ единовѣрія).

Количество церковно-приходскихъ школъ. По свѣдѣніямъ, недавно опубликованнымъ Училищнымъ Совѣтомъ при Святѣйшемъ Синодѣ, всѣхъ церковныхъ школъ въ имперіи (включая сюда Кавказъ и Сибирь) къ 1 января 1898 года числилось 38.456, изъ нихъ: церковно-учительскихъ и второ-

классныхъ — 239; двухклассныхъ — 236; одноклассныхъ — 16.274; образцовыхъ при семинаріяхъ и епархіальныхъ училищахъ — 107; школъ грамоты — 21.600.

Въ 35 епархіяхъ съ земскими учрежденіями къ 1 января 1898 г. церковныхъ школъ состояло 22.535, изъ нихъ: церковно-учительскихъ и второклассныхъ — 165; двухклассныхъ — 145; одноклассныхъ — 10.290; образцовыхъ при семинаріяхъ и епарх. жен. учил. — 69; школъ грамоты — 11.867.

Въ 27 епархіяхъ безъ земскихъ учрежденій къ тому же 1 января 1898 г. церковныхъ школъ числилось 16.921; изъ нихъ: церковно-учительскихъ и второклассныхъ — 75, двухклассныхъ — 92, одноклассныхъ — 5984, образцовыхъ — 38; школъ грамоты — 9733.

Общее число учащихся въ церковныхъ школахъ на 1 января 1898 года во всей имперіи состояло — 1.337.501, изъ нихъ мальчиковъ 1.058.072, а дѣвочекъ — 279.429. Въ отдѣльности, въ епархіяхъ съ земскими учрежденіями числилось всѣхъ учащихся 821.687 (687.361 м., 133.326 д.); въ епархіяхъ же безъ земскихъ учрежденій — 515.814 (419.711 м. и 96.103 дѣв.).

Что касается до церковныхъ школъ на Кавказѣ и Сибири, то число ихъ крайне незначительно въ сравненіи съ числомъ школъ въ Европейской Россіи. Такъ, на Кавказѣ всѣхъ церковныхъ школъ состоитъ — 1338, въ томъ числѣ одноклассныхъ — 728 и школъ грамоты 585, другихъ — 25.

Въ Сибири, включая сюда Забайкальскую и Якутскую области, всѣхъ школъ состоитъ 1993, изъ нихъ одноклассныхъ — 769 и школъ грамоты — 1197.

Въ соотвѣтствіи съ числомъ школъ и количество учащихся значительно менѣе числа учениковъ церкви. школъ центральной Россіи, а именно: на Кавказѣ — 50.717 (37.964 м. и 12.753 д.) и въ Сибири — 49.357 (38.222 м. и 11.135 дѣвочекъ).



РАДИ СВѢТЛАГО ДНЯ.

Въ мірѣ скорбни будете; но дерзайте, яко Азъ побѣдихъ міръ (Іоан. XVI, 33).

Сія есть заповѣдь Моя, да любите другъ друга, якоже возлюбихъ вы (Іоан. XV, 12).

„И непонятною тоскою уже загорѣлась земля; черствѣе и черствѣе становится жизнь; все мельчаетъ и мелѣетъ, и возрастаетъ только въ виду всѣхъ одинъ исполинскій образъ скуки, достигая съ каждымъ днемъ неизмѣримѣйшаго роста. Все глухо, могила повсюду. Боже! пусто и страшно становится въ Твоемъ мірѣ“. Такъ размышлялъ полвѣка тому назадъ нашъ вдохновенный писатель, озиравшій жизнь съвозъ незримыя міру слезы. Полныя почти отчаянной скорби строки вылились у поэта въ Свѣтлое Христово Воскресеніе подъ влияніемъ думъ о пошлости въ жизни. Если бы Гоголь жилъ въ наши дни, его духовныя муки излились бы, пожалуй, въ еще болѣе пламенныхъ и горькихъ словахъ. Не одинъ только исполинскій образъ скуки омрачаетъ теперь нашу родимую землю: томительнымъ вздохомъ тоскующей пошлости вторитъ откуда-то издали больное рыданье непроглядной народной нужды. Слышишь эти бессильные вопли — и невольно повторяешь слова юмориста-поэта: „Боже! пусто и страшно становится въ мірѣ Твоемъ“.

Но вотъ огласилась земля торжественнымъ звономъ. Тотъ звонъ возвѣщаетъ побѣду любви и добра. И льются повсюду чудные звуки, — въ тѣхъ звукахъ славится имя Христа. Внимаетъ природа и слушаютъ люди: хвалебная гѣснь не гласитъ о страданьи, — въ ней слышится часто слово „возстанье“: то возсталъ умерщвленный людскимъ злодѣяніемъ Христосъ. Возстанье Христово — возстанье любви, милосердія. Возстанье открыло всѣмъ людямъ: не суетна вѣра въ любовь

и добро. „Любите жь другъ друга“. Любите и сирыхъ и бѣдныхъ, любите „не словомъ или языкомъ“. Любите всѣхъ такъ, какъ возлюбилъ насъ распятый за насъ и воскресшій Христосъ.

А. Рождественъ.

18 апрѣля 1899 г.

Всѣмъ русскимъ людямъ хорошо, конечно, извѣстна та страшная нужда братьевъ нашихъ, о которой говорить авторъ; безъ особыхъ указаній милующее сердце найдетъ пути, какъ откликнуться на этотъ святой призывъ вѣрующей души къ помощи бѣдствующимъ.

Помогите, ради воскресшаго Христа, кто чѣмъ можетъ.



**ПАМЯТИ О. ПРОТОІЕРЕЯ ВИКТОРА ПЕТРОВИЧА
РОЖДЕСТВЕНСКАГО († 1892 г. 23 апрѣля).**

Вотъ протекла уже библейская седмица лѣтъ со дня кончины приснопамятнаго о. протоіерея Виктора Петровича Рождественскаго, — одного изъ тѣхъ благихъ дѣятелей вѣры и Церкви, которые въ свое время много потрудились на пользу духовнаго просвѣщенія православныхъ русскихъ людей и тѣмъ несомнѣнно не мало содѣйствовали возвышенію современнаго религиозно-нравственнаго оживленія нашего общества. Это оживленіе вполне справедливо называютъ отголоскомъ того духовно-просвѣтительнаго движенія, которое въ шестидесятыхъ годахъ такъ широко и разносторонне охватило собою нашихъ пастырей и богослововъ; почившій же о. протоіерей принималъ въ этомъ движеніи видное руководительное участіе. Было бы поэтому непростительно не помянуть его добрымъ словомъ въ журналѣ, который появился много спустя послѣ смерти о. протоіерея, тѣмъ не менѣе стоитъ къ нему въ близкомъ отношеніи; довольно сказать, что и нашъ журналъ ставитъ своею задачею служить дѣлу духовнаго просвѣщенія въ томъ же апологетико-примирительномъ духѣ и направленіи, которое такъ ясно и твердо проводилъ въ своей духовно-просвѣтительной дѣятельности почившій.

Покойный былъ родомъ москвичъ (род. 1826 г.); въ московскихъ же духовно-учебныхъ заведеніяхъ получилъ онъ и образованіе, закончивъ его въ Московской духовной академіи и удостоенный степени магистра богословія. Прослуживши, по окончаніи академическаго курса, пять лѣтъ преподавателемъ Калужской духовной семинаріи, В. П. съ 1856 г. опредѣленъ былъ священникомъ въ Москву къ церкви свв. отецъ VII всел. собора, гдѣ пробылъ всего лишь одиннадцать

мѣсяцевъ. Послѣ этого онъ переведенъ былъ къ Рязположенской церкви, на Донской улицѣ, гдѣ и прослужилъ 30 лѣтъ, до 1886 г., когда послѣ смерти прот. С. И. Зернова сдѣланъ былъ настоятелемъ Николо-Явленской церкви на Арбатѣ, гдѣ 23 апрѣля 1892 г. и скончался.

Такъ не великъ официальный послужной списокъ почившаго; зато какъ полонъ онъ пастырской и духовно-просвѣтительной дѣятельностію, добровольно взятою имъ на себя и принесшей обильные и добрые плоды! И что особенно достойно вниманія, дѣятельность эта по началу своему была или едва примѣтна и одинока, или даже шла какъ будто въ разрѣзъ съ запросами и требованіями общества!

Таковы прежде всего, безъ сомнѣнія, были основанныя имъ еще въ 1856 году церковно-приходская школа для бѣдныхъ дѣтей Рязположенскаго прихода и при ней церковно-приходское же попечительство. Основанныя тогда, когда ни въ печати, ни въ обществѣ не было еще и помину о такихъ выраженіяхъ духовно-просвѣтительной дѣятельности пастырей, они, понятно, никому не были видны и по объему своему поистинѣ подобны были тому *зерну горюищичну, еже естъ малѣйше всѣхъ стѣмянъ земныхъ*. Но вотъ прошло 30 лѣтъ, и изъ этого малаго зернышка вышло древо вели, яко *возмоути подѣ стѣню ея птицамажъ небеснымъ витати* (Мѣ. 13, 31—32). Мы говоримъ о Маринскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ и состоящемъ при немъ Братствѣ св. равноапостольной Маріи Магдалины, которыя возродились изъ той малой церковно-приходской школы и церковно-приходскаго попечительства и задачею своею имѣютъ не только просвѣтити умы и сердца, а и утолить голодъ и прикрыть тѣлесную наготу дѣтей нуждающихся священно-церковнослужителей Московской епархіи. Само собою разумѣется, не сразу во всей полнотѣ и не безъ трудовъ и борьбы совершилось это дѣло. Сначала В. П., состоявшій законоучителемъ женской учительской семинаріи, пришелъ къ мысли образовать изъ основаннаго имъ приходскаго училища подготовительную къ семинаріи школу съ приютомъ для десяти дѣвицъ бѣднѣйшихъ лицъ духовнаго званія съ тѣмъ, чтобы по окончаніи ея эти дѣвицы поступали въ учительскую семинарію и отсюда выходили учительницами народныхъ школъ; а такъ какъ для этого нужны были средства, на которыя могли бы дѣвицы эти содержаться въ школъ и въ семинаріи, то, вмѣстѣ съ начальницей семинаріи, П. И. Чепелевской, и другими лицами, онъ учредилъ Братство св. равноапостольной Маріи, и на собираемыя Братствомъ

пожертвованія образованы были стипендіи для дочерей духовенства въ семинаріи и Рязположенскомъ училищѣ. Училище это болѣе десяти лѣтъ служило подготовительнымъ къ семинаріи, пока В. П. не удалось, наконецъ, обратить его въ шести-классное самостоятельное заведеніе и всѣ братскія стипендіи, бывшія въ семинаріи, перевести на это училище. Въ 1886 г. оно, благодаря заботамъ В. П., преобразовано было во второе Епархіальное и переведено въ приобрѣтенное для него и переустроенное особое помѣщеніе на Ордынкѣ. Въ настоящее время въ Маріинскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ обучается не одна сотня дѣтей бѣднѣйшихъ изъ духовенства Московской епархіи, а состоящее при училищѣ Братство тратитъ на ихъ содержаніе не одну тысячу рублей ежегодно...

Но какъ ни широко разрослась эта дѣятельность В. П. на пользу духовнаго просвѣщенія дѣтей духовенства, она была мала для него. Живо интересуясь дѣломъ духовнаго просвѣщенія русскаго народа вообще, онъ почти одновременно съ описанною дѣятельностію принялъ самое живое и горячее участіе и въ этомъ послѣднемъ: такъ еще въ 60-хъ годахъ онъ по приглашенію московскаго земства не разъ руководилъ учительскими съѣздами по предмету Закона Божія; въ 1872 г. во время Политехнической выставки читалъ рефераты по этому предмету для оо. законоучителей народныхъ школъ; по порученію состоящаго при Обществѣ Сельскаго Хозяйства Комитета Грамотности, имъ составлена была получившая широкое распространеніе программа по Закону Божию для народныхъ училищъ. Особеннаго же вниманія заслуживаютъ, разумѣется, въ свое время обратившія на себя большее вниманіе книжки В. П. „Объ изданіяхъ для народа“; въ нихъ почившій съ достойною истиннаго служителя Христовой Церкви смѣлостію и твердостію возсталъ противъ начавшихъ тогда уже распространяться въ народѣ разнаго рода антирелигіозныхъ по своему направленію книгъ и брошюръ, подвергая ихъ основательному и строгому разбору съ этой стороны и, съ глубокимъ пониманіемъ дѣла народнаго просвѣщенія въ духъ православной вѣры и Церкви, намѣчая характеръ и направленіе, долженствующіе отличать собою эти изданія. Больше 40 лѣтъ прошло со времени появленія этихъ брошюръ, но онѣ не потеряли своего значенія и доселѣ.

Неувядаемымъ же вѣнцомъ духовно-просвѣтительной дѣятельности почившаго, должно, конечно, назвать труды его по редакціи духовныхъ періодическихъ изданій Москов-

скаго Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія, которая была поручена ему съ самаго начала этихъ изданій въ 1864 г. и велась имъ, можно сказать, до „последняго“ дня его жизни. Изданіями этими были „Воскресныя Бесѣды“ — еженедѣльные листки духовно-нравственнаго содержанія, въ послѣднее время нашедшіе многочисленныхъ подражателей себѣ, „Московскія Церковныя Вѣдомости“ (еженедѣльная газета) и „Чтенія въ Обществѣ Любителей Духовнаго Просвѣщенія“ — ажемъ-сячный духовно-литературный журналъ. Стоя во главѣ этого новаго тогда, можно сказать, дѣла издательской духовно-просвѣтительной дѣятельности духовенства, В. П. началъ ее на свой страхъ, безъ всякихъ другихъ средствъ, кромѣ подписныхъ денегъ, зависѣвшихъ отъ колебавшагося числа подписчиковъ. Цѣлые почти двадцать лѣтъ онъ постоянно и упорно боролся съ дефицитами, происходившими отъ большихъ расходовъ на „Чтенія“ и оставлявшими его нерѣдко въ неизвѣстности за будущее; но не прекращалъ изданія до самой своей смерти, несмотря на неоднократно заявлявшіяся ему со стороны членовъ Общества предостереженія. Чего, какихъ трудовъ и нерѣдко своихъ личныхъ расходовъ стоило ему это дѣло и какъ поэтому цѣнно оно, можно судить потому, что послѣ него, всего спустя лишь четыре года, Общество прекратило изданіе журнала.

Основанное въ 1863 г. — въ тѣ дни шатанія и колебанія религиозно-нравственныхъ и даже общественныхъ идеаловъ Россіи у поборниковъ западничества, въ тѣ дни, которые такъ горько отзывались у насъ послѣ, Общество Любителей Дух. Просвѣщенія, при самомъ своемъ зарожденіи, получило завѣтъ такъ много содѣйствовавшего ему приснопамятнаго митрополита Филарета — хранить разноснимую имъ по лицу земли русской духовную мудрость Христовой вѣры *чистою, мирною, кроткою и благопокорливою* и, смѣло можно сказать, оно осталось вѣрнымъ этому святительскому завѣту, всего яснѣе отражая и тверже проводя его именно въ своихъ періодическихъ изданіяхъ, веденіе которыхъ всецѣло почти было въ рукахъ почившаго о. протоіерея. Стоя крѣпко на стражѣ православія, не увлекался никакимъ вѣтромъ ложныхъ ученій и больше всего заботясь о всецѣлой строго-православной чистотѣ проводимаго ими въ народъ духовнаго просвѣщенія, изданія эти и особенно „Чтенія“, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда нужно было дать твердый отпоръ воздымающемуся на разумъ Божій невѣрію, не изрекали на своихъ страницахъ словъ раздражающаго и осмѣятельнаго порица-

нія; твердое и неуклонное, но спокойное и любовное разъясненіе Христовой истины, какъ благовѣстія мира и любви, вотъ что всегда отличало эти изданія. Конечно, не перу редактора принадлежать всѣ эти словеса чистой и мирной мудрости христіанской, начертанныя на страницахъ изданій Общества; но несомнѣнно отъ него именно зависѣлъ самый подборъ такихъ, а не иныхъ словесъ: его вліяніе, — вліяніе его собственнаго нравственнаго характера сказалось въ этомъ, такъ сказать, нравственномъ обликѣ изданій Общества.

О редакторской дѣятельности В. П. въ „Москов. Церк. Вѣдомостяхъ“ 1892 г. вотъ что говорилось между прочимъ: „Отъ редактора зависить подыскать и привлечь тѣхъ или иныхъ сотрудниковъ, затронуть въ изданіяхъ тѣ или иные вопросы, намѣтить не только темы для этихъ вопросовъ и стороны, на которыя нужно обратить вниманіе, но и рѣшеніе вопросовъ и даже самый характеръ рѣшенія. Все это несомнѣнно требуетъ большого знанія и обширной начитанности, живого, яснаго и глубокаго ума и строго выдержаннаго, твердаго характера. Изъ всѣхъ самолюбій авторское самолюбіе самое болѣзненное и обидчивое; сколько поѣтому нужно имѣть редактору житейскаго такта, благоразумной разсудительности и благороднаго спокойствія, чтобы не оскорбить самолюбія своихъ соратниковъ и не оттолкнуть ихъ отъ себя своими руководственными указаніями, замѣчаніями и особенно поправками и измѣненіями, какія нерѣдко приходится дѣлать ему въ статьяхъ своихъ сотрудниковъ!.. Всѣми этими драгоценными качествами покойный обладалъ въ высшей степени. Этимъ-то и объясняется, что въ числѣ сотрудниковъ его всегда были профессора духовныхъ академій и университетовъ и видные дѣятели изъ духовенства“...

Вотъ почему вполне справедливо сказанное о почившемъ однимъ изъ преосвященныхъ сотрудниковъ изданій Общества, который самъ около 30 лѣтъ былъ редакторомъ духовнаго журнала, что „исторія духовнаго просвѣщенія крупными буквами запишетъ его имя, его заслуги“. Другой же, также уважаемый духовный пастырь и извѣстный церковно-общественный дѣятель, касаясь общественной дѣятельности В. П. говорилъ: „Почившій былъ великій труженикъ. Его неутомимые разнообразныя труды на поприщѣ церковно-школьной и издательской дѣятельности всегда останутся незабвенны. Не обижая своихъ собратій, рѣшаюсь сказать, что почившій выдавался изъ среды другихъ. Его дѣятельность была извѣстна и за границей“. А объ его личномъ нравственномъ характерѣ вотъ что

писалъ между прочимъ бывшій 20 лѣтъ сослуживцемъ покойнаго, теперь также уже покойный, директоръ Земледѣльческой школы С. Коссовичъ: „Я видѣлъ его между учащими и учащимися; были между ними вѣрующіе и невѣрующіе, красные и бѣлые, и между всей этой пестротой В. П. вносилъ чувство любви, мира и согласія. Дѣйствительно, онъ былъ мужъ мира; честный, скромный, но истинно полезный труженникъ, строго-православный, но безъ ханжества и нетерпимости. Религія его сходилась отъ сердца, а не съ книги и вѣнщины.

Поистинѣ *благимъ дѣятелима* вѣры и Церкви былъ почившій; да водворится же во благихъ душа его!

Σ.

23 апрѣля 1899 г.

БИБЛІОГРАФІЯ.

Церковная исторіографія въ главныхъ ея представителяхъ съ IV вѣка по XX. А. П. Лебедева, заслуженнаго профессора Московскаго Университета. Москва 1898.

Названная книга начинается первую серію церковно-историческихъ сочиненій профессора А. П. Лебедева. Служа естественнымъ введеніемъ къ этимъ сочиненіямъ, церковная исторіографія можетъ занять первое мѣсто между ними, какъ по своей научной цѣнности, такъ и по своему важному общественному значенію.

Книга проф. Лебедева состоитъ изъ трехъ отдѣловъ.

Въ первомъ отдѣлѣ обзрѣвается греческая церковная исторіографія древнихъ временъ, во второмъ — протестантская церковно-историческая наука въ Германіи; въ третьемъ отдѣлѣ сообщается нѣсколько свѣдѣній, замѣчаній и наблюденій касательно хода исторической науки у насъ въ Россіи. Въ приложеніи къ книгѣ помѣщены свѣдѣнія о древне-латинскомъ церковномъ историкѣ Сульпиціѣ Северѣ (360—420 г.), римско-католическихъ церковныхъ историкахъ Флери (1640—1723 г.), Тильментѣ (1637—1698 г.) и русскомъ историкѣ А. В. Горскомъ († 1875 г.).

Значительная часть книги А. П. Лебедева (236 страницъ, изъ 579) посвящена обзору древней греческой исторической письменности. Древніе греческіе историки съ начала пятидесятихъ годовъ существуютъ въ русскомъ переводѣ, но не получили у насъ широкаго распространенія и извѣстности, врашаясь въ небольшомъ кругу людей, призванныхъ къ занятію церковной исторіей. А между тѣмъ знакомство съ древними греческими историками весьма важно и нужно. „Нѣтъ такого богослова, говоритъ проф. Лебедевъ въ предисловіи къ первому отдѣлу своей книги, изслѣдователя св. Писанія, патролога, канониста, церковнаго археолога, историка проповѣди—

въ наше время, не говоря уже о церковномъ историкѣ, которые могли бы обойтись въ своихъ ученыхъ трудахъ безъ пособія, оказываемаго имъ древне-греческими историками: каждому изъ нихъ въ томъ или другомъ случаѣ бываетъ надобенъ тотъ или другой историческій фактъ, записанный ими, то или другое свидѣніе, сохранившееся только у этихъ историковъ... Уже по тому одному эти историки заслуживаютъ внимательнаго изученія, что всѣ представители богословской науки въ большей или меньшей степени нуждаются въ свидѣтельствахъ и указаніяхъ древнихъ историковъ; позволено ли не давать себѣ яснаго отчета относительно характера, достоинствъ и научнаго значенія тѣхъ трудовъ, которыми пользуются, какъ важнымъ и весьма полезнымъ пособіемъ. Въ самомъ дѣлѣ у каждого изъ церковныхъ историковъ были свои цѣли и намѣренія при составленіи ихъ трудовъ, они не лишены были задатковъ научнаго пониманія своего дѣла, ихъ приемы и методы и теперь въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ не утратили важности. Еще большее значеніе получаютъ труды древнихъ историковъ, если будемъ отводить имъ надлежащее мѣсто въ ряду другихъ писателей древне-христіанской эпохи. Между тѣмъ какъ другіе церковные писатели знакомятъ насъ съ ихъ временемъ съ какой-нибудь одной стороны, напр. полемистъ и догматистъ знакомятъ съ тѣми догматическими и богословскими вопросами, какія волновали извѣстную эпоху, проповѣдникъ съ нравственною жизнью эпохи и часто одного города или одной страны, историкъ же переноситъ насъ всецѣло въ ту эпоху, въ какую онъ жилъ, посвящаетъ въ ея интересы и ознакомляетъ съ ея міровоззрѣніемъ. Поэтому для того, кто хочетъ знать прошедшее, онъ, древній историкъ извѣстной эпохи, не только даетъ возможность удовлетворить этому знанію, но самъ служитъ наиболее яркимъ представителемъ того, какими интересами жило, къ чему стремилось общество даннаго времени, какими знаніями обладало оно и какъ судило о своемъ прошедшемъ времени. Такимъ образомъ для изучающаго церковную исторію, какъ науку, древніе историки вообще и греческіе, какъ лучшіе между ними, — въ частности, заслуживаютъ особеннаго вниманія“ (стр. 3—5).

Удовлетворяя существенной потребности научнаго знакомства съ древней исторіографіей, проф. Лебедевъ въ своей книгѣ сообщаетъ подробныя и обстоятельныя свидѣнія о древнихъ греческихъ церковныхъ историкахъ, начиная съ отца церковной исторіи Евсевія Кессарійскаго (род. ок. 260, ум. 340)

и кончая историкомъ VI вѣка Евагріемъ. Здѣсь читатель найдетъ научное изслѣдованіе источниковъ, какими пользовались древніе церковные историки, подробную характеристику ихъ трудовъ и оцѣнку ихъ научнаго значенія. Размѣры журнальной статьи не позволяютъ намъ подробно познакомить читателей съ содержаніемъ перваго обширнаго отдѣла книги проф. Лебедева, а ограничиться однимъ общимъ обзоромъ этого содержанія, изъ котораго читатель узналъ бы общеизвѣстное, что напр. Евсеvій написалъ свою церковную исторію около 325 года на основаніи различныхъ источниковъ: Достопамятностей Игизиппа, хронографіи Юлія Африкана, произведеній древнихъ христіанскихъ и нехристіанскихъ писателей и личныхъ наблюденій, что онъ къ своимъ источникамъ относился критически, его воззрѣнія отличаются широтою и проч., мы считаемъ дѣломъ бесполезнымъ. Такія общія свѣдѣнія не знакомятъ съ книгой А. П. Лебедева и ихъ можно найти и не у Лебедева¹⁾. Въ настоящей статьѣ мы имѣемъ въ виду сдѣлать нѣсколько замѣчаній о значеніи церковной исторіографіи проф. Лебедева какъ для специалиста, такъ и для всякаго образованнаго читателя и свои замѣчанія подтвердить соответствующими краткими извлеченіями изъ разсматриваемой книги.

Для всякаго изучающаго церковную исторію сообщаемыя въ книгѣ проф. Лебедева свѣдѣнія о древнихъ греческихъ историкахъ служатъ необходимымъ научнымъ пособіемъ. Эти свѣдѣнія знакомятъ его съ тѣмъ историческимъ матеріаломъ, какой можно найти у древнихъ церковныхъ историковъ и помогутъ ему ориентироваться въ этомъ разнообразномъ, богатомъ матеріалѣ. Обращаютъ особенное вниманіе въ книгѣ А. П. Лебедева его изслѣдованія о писателяхъ, служившихъ источниками для древнихъ греческихъ историковъ. Изслѣдованія эти, важныя для оцѣнки научнаго достоинства древней исторіографіи, знакомятъ съ новыми научными данными и выводы, къ которымъ приходитъ нашъ русскій церковный историкъ, цѣнны для нашей православно церковно-исторической науки.

Первое мѣсто между источниками, какими пользовался отецъ церковной исторіи Евсеvій при составленіи своего труда, занимаютъ Достопамятности въ пяти книгахъ Игизиппа, писателя

¹⁾ Напрямъ въ помѣщенной въ Трудахъ Кіевской академіи „Исторіи церковной исторіи“, заимствованной изъ введенія къ апостольской исторіи Филиппа Шаффа. Т. К. А. 1861 г.

II-го вѣка. Сочиненіе Игизиппа, до насъ не дошедшее, по отзыву проф. Лебедева, было историко-полемическое и имѣло своею цѣлю выставить въ особенно яркомъ свѣтѣ внутреннее благоденствіе частныхъ церквей, остающихся вѣрными апостольскому преданію, а въ противоположность тому показать вредъ и опасность для церкви отъ появленія ересей. Рѣшая вопросъ о духѣ и характерѣ произведенія Игизиппа, нашъ русскій историкъ приходитъ къ тому выводу, что этого писателя нельзя причислять къ евіонитамъ, какъ утверждаетъ современная западная наука, что онъ принадлежалъ къ православнои церкви. писалъ истинно вѣрующимъ и въ интересѣ правой вѣры. Вопреки мнѣнію слишкомъ притязательной скептической критики проф. Лебедевъ считаетъ Игизиппа свидѣтелемъ заслуживающимъ довѣрія.

Кромѣ Игизиппа Евсевій имѣлъ подъ руками другое сочиненіе, тоже не сохранившееся „Хронографію“ писателя III вѣка Юлія Африкана, друга Оригена. Имя Юлія Африкана, какъ автора хронографіи, можно встрѣтить въ распространенныхъ нашихъ учебныхъ руководствахъ, но только одно имя. Книга А. П. Лебедева восполняетъ этотъ недостатокъ въ нашей литературѣ свѣдѣній о Юліѣ Африканѣ, характеризуетъ его какъ писателя на основаніи двухъ его писемъ: письма къ Оригену и письма къ Аристиду, сочиненія *κατοί* — пестрые ковры и опредѣляя его значеніе какъ автора хронографіи, которою пользовался Евсевій. Профессоръ Лебедевъ Юлія Африкана считаетъ отцомъ христіанской хронографіи. Примѣняясь къ библейскому разсказу о шести дняхъ творенія, Африканъ раздѣляетъ всю исторію на шесть тысячелѣтій, указавъ въ ней два періода: отъ Адама до смерти Фалека первый періодъ, обнимающій 3000 лѣтъ; второй періодъ отъ смерти Фалека до явленія Спасителя, обнимающій остальные три тысячелѣтія, хотя и не полныхъ, при чемъ первый христіанскій хронистъ высчиталъ, что годъ рожденія Христа падаетъ на 5500 годъ отъ сотворенія міра.

Весьма интересны свѣдѣнія разсматриваемой нами книги объ источникахъ, какими пользовались греческіе продолжатели Евсевія: Сократъ, Созоменъ и Θεодоритъ. Кромѣ сочиненія Евсевія: „Жизнь Константина Великаго“, и латинскаго продолжателя Евсевія, — Руфина, автора церковной исторіи въ 11 книгахъ (изъ коихъ девять переводъ изъ Евсевія, а двѣ остальные самостоятельное произведеніе Руфинова пера), названные историки имѣли у себя подъ руками въ качествѣ источниковъ не дошедшія до насъ историческія произведенія: церковную

исторію аріанина Филосторгія и сочиненіе македоніанина Савина „Собраніе дѣяній соборныхъ“. Сократъ кромѣ того пользовался не сохранившимся церковно-историческимъ сочиненіемъ нѣкоего пресвитера Филиппа Сидита, автора многотомной церковной исторіи, труда, по отзыву самого Сократа, безнелезнаго какъ для людей неученыхъ, такъ и ученыхъ. Знакома читателямъ съ свѣдѣніями современной науки объ этихъ источникахъ продолжателей Евсевія, нашъ русскій историкъ рѣшаетъ интересныи для православной исторической науки важный вопросъ объ отношеніи трудовъ Сократа, Созомена и Θεодорита къ церковной исторіи Филосторгія, который былъ первымъ продолжателемъ Евсевія, но былъ историкъ аріанинъ, ненавистникъ православія. До послѣдняго времени вопроса объ этомъ въ наукѣ не существовало, такъ какъ не подозрѣвали возможности литературной зависимости древнихъ православныхъ историковъ отъ аріанскаго. Лишь только въ 1884 году нѣмецкій ученый Геепъ пришелъ къ основательно доказанному заключенію, что не только Сократъ и Созоменъ, міряне и не отличавшіеся богословскою проникательностію, но и епископъ Θεодоритъ черпали многія историческія свѣдѣнія изъ аріанскаго историка и, ни мало не сумнясь, вносили ихъ въ свои труды. Это открытіе Геепа дало ему поводъ смѣяться надъ православными древними историками. Нашъ русскій историкъ весьма убѣдительно показываетъ неумѣстность ироніи слишкомъ возликовавшаго своимъ открытіемъ нѣмецкаго ученаго „Мы рѣшительно, говоритъ онъ, не понимаемъ, что смѣшного въ томъ, если Сократъ, Созоменъ и Θεодоритъ пользовались Филосторгіемъ? Подлинно было бы жалкимъ явленіемъ, если бы эти православные историки пользовались своимъ источникомъ неумѣючи, напригѣръ, если бы они заимствовали у Филосторгія такія сообщенія и объясненія, какія умѣстны были бы у аріанскаго историка и были бы неумѣстны у православнаго; если бы симпатизированіе Филосторгія аріанству они, по недоглядѣ и неразумію, перенесли въ свои труды и т. д. Но ничего такого нѣтъ. Надъ чѣмъ же иронизируетъ нѣмецкій ученый — совсѣмъ непонятно. Напротивъ, не слѣдуетъ ли удивляться смѣтливости и проникательности ортодоксальныхъ древнихъ историковъ, ибо они, какъ теперь открылось, несомнѣнно пользовались Филосторгіемъ, какъ источникомъ, но такъ искусно, что до 1884 года никто не догадывался объ этомъ. Кажется, кромѣ похвалъ ничего другаго нельзя сказать, разсматривая отношеніе Сократа, Созомена и Θεодорита къ ихъ аріанскому источнику по церковно-

исторической наукѣ“ (129). Съ великою осторожностію и тонкимъ критическимъ чутьемъ относились древніе православные историки и къ сочиненію Савина, который, по отзыву Сократа, особенно пристрастно относился къ собору Никейскому. „Иное касательно этого собора Савинъ выпустилъ, иное извратилъ и все вообще — замѣчаетъ Сократъ — направилъ къ своей цѣли“. Такъ Савинъ, по Сократу, насмѣхался надъ отцами Никейскаго собора, какъ надъ людьми поверхностными и простоватыми“. Православный древній историкъ весьма искусно опровергаетъ арианскій отзывъ объ отцахъ собора. Онъ находитъ въ сочиненіи Савина отзывъ объ Евсевіи, какъ писателѣ достоверномъ и отсюда уличаетъ македоніанскаго писателя въ противорѣчіи самому себѣ, такъ какъ Евсевій называетъ Никейскихъ отцевъ „отличавшимися мудростію слова“.

Для православной церковно-исторической науки, привыкшей съ довѣріемъ пользоваться древними историками, утвержденіе научнаго достоинства ихъ трудовъ, которое старается поколебать западная тенденціозная критика, весьма важно.

Знакомство съ древними историками, какое даетъ книга проф. Лебедева, необходимое для историка спеціалиста, можетъ имѣть образовательное значеніе и для всякаго вообще читателя. Обстоятельное изложеніе въ сочиненіи Лебедева тѣхъ воззрѣній на исторію христіанства, какія можно встрѣтить у древнихъ историковъ, воззрѣній, нужно замѣтить, отличавшихся широтою и универсальностію (каковы историческія воззрѣнія Евсевія), сравнительное изображеніе ихъ взглядовъ на различныя явленія церковной жизни образуютъ въ читателѣ болѣе широкое и правильное историческое пониманіе.

Изъ сочиненія г. Лебедева читатель можетъ видѣть и важное апологетическое значеніе древнихъ историковъ. Невѣрующая мысль создала свой процессъ историческаго развитія церкви, устанавливающій совершенную противоположность между первохристіанствомъ и послѣдующимъ проявленіемъ его въ жизни церкви. Въ древнихъ историкахъ мы имѣемъ облакъ достоверныхъ свидѣтелей, что христіанство апостольскаго времени и послѣдующихъ вѣковъ было тождественно и едино. Упомянутого выше древняго писателя Игизиппа глубоко интересовалъ вопросъ о цѣлости внутренняго преемства апостольскаго, выражавшагося въ чистотѣ ученія предстоятелей церкви. Во время своего путешествія въ Римъ онъ утѣшался бесѣдами со многими епископами, изъ которыхъ онъ убѣдился въ единствѣ и тождествѣ христіанскаго ученія во всей церкви: „въ каж-

домъ преемствъ, въ каждомъ городѣ все шло такъ, какъ проповѣдуетъ законъ, пророки и Господь“.

Евсевій задачею своей исторіи поставляетъ собраніе фактовъ, 'служащихъ къ доказательству сохраненія ученія или преданія апостольскаго въ чистотѣ и неповрежденности, такъ какъ, по его воззрѣнію, Богъ прилагаетъ особыя попеченія о сохраненіи чистоты вѣры апостольской во всѣ времена послѣдующей церкви. Хотя Евсевій не выполняетъ совершенно свою задачу, но его исторія остается драгоцѣннымъ памятникомъ того, что въ современномъ Евсевію вѣкѣ живо было сознаніе преемства апостольскаго ученія въ церкви.

Второй отдѣлъ книги проф. Лебедева вводитъ читателя въ весьма интересную область протестантской церковно-исторической науки въ Германіи. Германія по преимуществу страна церковной исторіи. Стремленіе къ изученію церковной исторіи, вызванное въ протестантской Германіи первоначально полемическими дѣлами — борьбою съ римскимъ католицизмомъ, поддерживалось научными интересами и оживилось подъ вліяніемъ философскихъ идей XIX вѣка. О значеніи Германской науки для церковнаго историка русскаго проф. Лебедевъ говоритъ: „Можно сказать, что кто не знаетъ современной церковно-исторической науки германской, тотъ не знаетъ вовсе этой науки. Это такая истина, которая хорошо сознается нашей богословской средою и знакомство съ указанной наукою считается важнѣйшимъ дѣломъ для церковнаго историка русскаго. Кто не знаетъ, какъ много сдѣлано было для науки такими талантливыми историками церковными XIX столѣтія, какъ Неандеръ, Гизелеръ, Бауръ, хотя послѣдній сдѣлалъ это не столько съ положительной стороны, сколько съ отрицательной, поставляя новыя задачи и возбуждая своими воззрѣніями богословскую мысль, но и его заслугъ для науки отвергать нельзя, — говоримъ, кто не знаетъ этихъ дѣятелей въ области церковно-исторической науки? Изучить ихъ труды, по крайней мѣрѣ главнѣйшіе, опредѣлять ихъ достоинства и недостатки дѣло не только полезное, но и въ высшей степени желательное, по крайней мѣрѣ намъ такъ кажется“ (237). Въ книгѣ г. Лебедева ярко выступаютъ предъ читателемъ главные представители церковно исторической науки въ Германіи, начиная съ составителей перваго церковно-историческаго сочиненія: „Магдебургскія центуріи (1559—1574)“ и кончая современнымъ церковнымъ историкомъ, профессоромъ берлинскаго университета Адольфомъ Гарнакомъ. Для историка специалиста этотъ второй отдѣлъ книги проф. Лебедева мо-

жеть служить ключомъ къ изученію церковной исторіи. Но и для читателя не спеціалиста сообщаемыя въ этомъ отдѣлѣ книги свѣдѣнія о видныхъ представителяхъ германской протестантской науки могутъ быть весьма полезны. Разширяя историческій кругозоръ читателя, знакомя его съ различными приѣмами изложенія церковной исторіи, эти свѣдѣнія разовьютъ въ немъ и критическое отношеніе къ различнымъ неправильнымъ взглядамъ на явленія прошлой церковной жизни, которыя могутъ быть представляемы какъ авторитетный выводъ науки. Не имѣя возможности слѣдовать за почтеннымъ профессоромъ въ его обзорѣ представителей протестантской церковно исторической науки, мы отмѣтимъ его характеристику самыхъ видныхъ изъ этихъ представителей: Неандера и Баура. Эта характеристика, по нашему мнѣнію, можетъ дать достаточное понятіе о важномъ значеніи церковно-историческаго труда А. Лебедева для русскаго православнаго читателя. Отецъ новѣйшей церковной исторіи Августъ Неандеръ занялъ профессорскую кафедру въ Берлинскомъ университетѣ (съ 1818 г.) въ то время, когда въ Германіи произошло возбужденіе религіозныхъ интересовъ, какъ реакція противъ невѣрія предшествующаго вѣка, когда, по словамъ одного историка, „блудный сынъ нѣмецкаго протестантизма съ чувствомъ покаянія ударилъ себя въ грудь и рѣшился возвратиться въ отеческій домъ древней, но въ тоже время вѣчно юной вѣры церковной“. Церковная вѣра дала прекрасный плодъ въ знаменитомъ трудѣ Неандера: „Общая исторія христіанской вѣры и церкви“. Двѣ главныя черты характеризуютъ Неандера какъ ученаго: глубокая и самостоятельная ученость и научное безпристрастіе. „Неандеръ, говоритъ проф. Лебедевъ, съ такимъ тщаніемъ изучалъ источныхъ писателей, именно отцевъ церкви и средневѣковыхъ писателей, какъ этого еще не бывало, до такой степени изучилъ духъ и характеръ отеческой письменности, что однимъ изъ богослововъ названъ „младшимъ изъ отцовъ церкви“ (стр. 326). Научное безпристрастіе Неандера сказывается въ томъ, что „онъ не разсматриваетъ христіанство въ его исторіи съ какой-нибудь узкой, заранѣе намѣченной, точки зрѣнія. Онъ съ равнымъ стараніемъ изучаетъ и оповѣщаетъ и о свѣтлыхъ и о темныхъ сторонахъ церковной исторіи“. Неандеръ первый изъ историковъ возвысился до истинно-научной объективности (327). Но эти высокія качества Неандера, какъ ученаго, не предохраняли его отъ ошибокъ. Отчужденіе отъ истинной церкви, какъ темное облако, помѣшало глубоко-ученому, безпристраст-

ному и вѣрующему историку видѣть историческую истину. „Неандеръ, говоритъ авторъ разсматриваемой нами книги, считалъ непримиримыми понятія: христіанство и Церковь. Для Неандера истинная Церковь — это всѣ христіане, а Церковь съ внѣшнимъ авторитетомъ, Церковь, заправляющая христіанскимъ обществомъ и регулирующая и внѣшній культъ и догму, — есть явленіе ненормальное“ (343). Этотъ взглядъ крайне невыгодно отразился на изложеніи Неандеромъ исторіи Церкви съ IV вѣка, когда іерархія, догматическая дѣятельность Церкви и богослуженіе получили полное развитіе. „Исторія эта превращается въ плачевную пѣснь, іереміаду о несовершенствахъ Церкви“ (350). Это не исторія Церкви.

Современникъ Неандера Фердинандъ - Христіанъ Бауръ (1792—1860) былъ главою ново-тюбингенской рационалистической школы, которая до послѣднихъ крайностей провела свою отрицательность возврѣнія какъ по вопросу о происхожденіи христіанства, такъ и по вопросу о развитіи церковно-исторической жизни вообще. Характеризуя Баура какъ историка, проф. Лебедевъ находитъ, что одухотворенность, выпренность научно-историческихъ представленій составляетъ самую характеристическую черту его исторіи. Подъ этою одухотворенностію, выпренностію онъ понимаетъ „никогда не покидающее Баура стремленіе входить во внутренній смыслъ событій, имъ изслѣдуемыхъ, — стремленіе, такъ сказать, разрѣшать фактъ въ идею и давать найденной идеѣ такое или другое, но строго опредѣленное мѣсто въ общей гармоніи цѣлаго труда“ (388). Это стремленіе находитъ смыслъ, скрывающійся подъ фактами, приводитъ Баура къ выводамъ, заслуживающимъ вниманія. Замѣчательенъ его взглядъ на борьбу Церкви съ аріанствомъ. „Въ защитникахъ никейской догмы выразилось, по Бауру, стремленіе понять христіанство, какъ высшее, абсолютно-божественное откровеніе, понять Христа, какъ дѣйствительно божественнаго посредника между Богомъ и человѣкомъ, понять общеніе человѣка съ Богомъ, какъ дѣйствительный благодатный союзъ между небомъ и землей. Напротивъ, въ аріанской доктринѣ Бауръ видитъ желаніе отвергнуть, разорвать благодатный союзъ Бога съ человѣкомъ: если Христосъ тварь, то дѣйствительнаго общенія между Богомъ и человѣкомъ быть не можетъ“ (389). Но примѣненіе Бауромъ къ прошедшимъ судьбамъ церкви философскихъ идей Гегеля приводитъ его къ печальнымъ результатамъ. Бауръ, по словамъ нашего историка, обращается слишкомъ безцеремонно съ фактами, мнетъ ихъ какъ горшечникъ глину“ (389). Въ книгѣ Лебедева

приведено нѣсколько примѣровъ перетасовки Бауромъ историческихъ фактовъ (стр. 377—378). На Баурѣ читатель можетъ видѣть примѣръ, къ какимъ печальнымъ послѣдствіямъ для церковно-исторической науки приводитъ примѣненіе къ ней чуждыхъ духу христіанства идей.

Второй отдѣлъ своей книги профессоръ Лебедевъ заканчиваетъ подробнымъ разборомъ церковной исторіи Адольфа Гарнака, самаго виднаго въ настоящее время представителя отрицательныхъ, на почвѣ научной, воззрѣній на христіанство и христіанскую Церковь. Гарнаковы воззрѣнія могутъ найти доступъ въ среду образованнаго общества, представляя интересъ новизны, и обстоятельный разборъ ихъ устанавливаетъ правильное отношеніе къ такого рода воззрѣніямъ. Вская критика нашего историка Гарнаковой исторіи возбуждаетъ въ читателѣ такой вопросъ: какимъ образомъ такое превратное изложеніе исторіи Церкви, какое встрѣчаемъ у Гарнака, не чуждое остроумія, но лишенное научной основательности, можетъ быть съ особеннымъ сочувствіемъ принято людьми серіозной германской науки?

Въ послѣднемъ отдѣлѣ разсматриваемой книги изображается возникновеніе и развитіе церковно-исторической науки у насъ, въ Россіи, и современное ея состояніе и высказываются сужденія по вопросу объ отношеніи русской церковно-исторической науки къ протестантской. По этому вопросу авторъ говоритъ: „Еще со временъ Иннокентія Пензенскаго (автора перваго учебника церковной исторіи) пользованіе трудами нѣмецкихъ историковъ проникло въ нравы русскихъ историковъ, и чѣмъ дальше идетъ съ тѣхъ поръ время, тѣмъ это явленіе становится обычаемъ и распространениемъ. Но есть ли хоть малѣйшее основаніе жаловаться на нашу литературу въ томъ, что она злоупотребляетъ, вредитъ интересамъ вѣры, церкви, духовнаго просвѣщенія? Нѣтъ, основы православія такъ ясны, что погрѣшить противъ нихъ можно только сознательно, а не случайно, или вслѣдствіе небрежности. Есть, правда, такъ сказать порубежныя области, лежащія между православіемъ и протестантствомъ: говоримъ о вопросахъ научныхъ; въ этихъ областяхъ наука православная и протестантская работаютъ часто довольно сходно, такъ что для человѣка съ узкими воззрѣніями можетъ представляться, что писатель православный отклоняется отъ началъ своей Церкви; но подобное воззрѣніе складывается именно вслѣдствіе неяснаго представленія о томъ, что составляетъ сущность православія и что не составляетъ его сущности. Напримѣръ,

критика церковныхъ преданій, критика дѣйствій историческихъ лицъ, стоящихъ высоко въ мнѣніи Церкви, критика сочиненій, уважаемыхъ въ практикѣ церковной, но относительно которыхъ могутъ быть неодинаковыя сужденія, — все это можетъ казаться для иного носящимъ протестантскую окраску. Но въ сущности православіе, какъ такое, ничуть не страдаетъ отъ того, высказывается ли критика по указаннымъ вопросамъ такъ или иначе. Православіе стоитъ выше фактической жизни Церкви, и потому оно ничего не теряетъ, если бы въ этой фактической сторонѣ Церкви не все оставалось въ томъ видѣ, какъ это было раньше“ (536—537). Здѣсь указывается на практическое рѣшеніе вопроса объ отношеніи русской науки исторической къ протестантской въ нашей церковно-исторической литературѣ, но высказанныя замѣчанія по этому вопросу едва ли удовлетворяютъ читателя, который искалъ бы разъясненія его.

Закончимъ настоящую замѣтку о книгѣ проф. Лебедева указаніемъ на нѣкоторыя характеристическія особенности ея. Научно-безпристрастный, спокойный тонъ изложенія характеризуетъ его книгу. Критическій элементъ въ ней весьма значителенъ, но критика автора, основательная и глубокая, всегда спокойна и чужда рѣзкихъ замѣчаній. Простота и общедоступность изложенія, несмотря на солидность научной работы, составляютъ отличительное достоинство церковной исторіографіи. Самыя отвлеченныя и иногда туманныя церковно-историческія воззрѣнія излагаются въ ней просто, понятно для читателя.

Наша читающая публика съ недовѣріемъ относится къ научнымъ изслѣдованіямъ, опасаясь встрѣтить въ нихъ если не непонятное, то неинтересное чтеніе. Научный трудъ проф. Лебедева исключаетъ подобныя опасенія. Книга его читается легко и съ неослабнымъ интересомъ. *А. Бллевъ.*

Къ вопросу о счастьѣ. Мнимый пессимизмъ ветхозавѣтнаго „Суета Суетъ“. *Священника Ѳ. П. Преображенскаго.* М. 1898 г.

Въ чемъ истинное счастье? Опытъ выясненія вопроса съ христіанской точки зрѣнія. *Свящ. Ѳ. П. Преображенскаго.* Москва. 1898 г.

Двѣ названныхъ нами небольшія книжки о Ѳ. П. Преображенскаго могутъ быть разсматриваемы одна по отношенію

къ другой, какъ введеніе къ изложенію предмета (Къ вопросу о счастьѣ) и самое изложеніе его (Въ чемъ истинное счастье?). Въ первой авторъ защищаетъ книгу Екклесіастъ отъ упорно навязываемаго ей пессимизма, предлагаетъ психологическій ключъ къ разгадѣ этой дѣйствительно трудной для пониманія ветхозавѣтной книги и дѣлаетъ самый анализъ ея, указывая истинный смыслъ „суета суетъ“. Во второй книжкѣ авторъ даетъ положительное рѣшеніе вопроса: въ чемъ же истинное счастье? Оно — въ христіанствѣ вообще и въ христіанскомъ направленіи знанія и искусства, труда и прочихъ проявленій человѣческой жизни въ частности. Частіе, первая книжка состоитъ изъ пяти слѣдующихъ отдѣловъ: 1. Книга Екклесіастъ загадочна. Эта загадочность еще болѣе увеличивается оттого, что на нее смотрять, какъ на философское изслѣдованіе, а не какъ на исповѣдь автора и исторію его психологическаго развитія. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ загадочность книги значительно упрощается. Всѣ ея мнимыя противорѣчія и вся ея разнохарактерность получаютъ тогда понятное объясненіе. Это — послѣдовательно пережитыя авторомъ состоянія, предшествовавшія его окончательному утвержденію въ вѣрѣ въ Бога. II. Екклесіастъ началъ съ размышленій о смерти, доведшихъ его до исканія мудрости. Но всецѣлой мудрости онъ не нашелъ, а найденныя имъ частичныя знанія не только не дали ему счастья, а еще болѣе умножили скорбь, такъ какъ разъяснили ему всѣ кривизны міра физическаго и нравственнаго. Тогда онъ бросился въ наслажденіе матеріальными благами, но разочаровался въ нихъ еще скорѣе. И они оказались суетой по своей незначительности и мимолетности. Какъ знаніе привело его къ скептицизму, такъ наслажденіе — къ пессимизму. III. И возненавидѣвъ онъ жизнь и сталъ небытіе предпочитать бытію. Спасла его только религиозная идея, или сознаніе, что надо жить съ Богомъ и по заповѣдямъ Бога. Едва онъ проникся этимъ направленіемъ, какъ вся жизнь получила въ его глазахъ совершенно новое освѣщеніе. И мудрость перестала носить скептическій характеръ и нашлось законное мѣсто матеріальнымъ благамъ безъ всякихъ пессимистическихъ послѣдствій. Явился нравственный міропорядокъ, нашелся и прочный смыслъ жизни. Періодъ пессимизма исчезъ навсегда. IV. Явилась вѣра въ загробную жизнь. Суетой суетъ только потому Екклесіасту и казалась раньше жизнь человѣка, что со смертію его она должна была прекратиться совсѣмъ, такъ какъ въ безсмертіе души онъ не вѣрилъ. Теперь онъ вѣритъ въ него и хотя

земная жизнь все-таки остается суетой по сравненію съ небесной, но она уже не суета суетъ въ смыслѣ безусловномъ. V. Итакъ, книга Екклесіастъ является не „гнѣсною гнѣсней скепсиса“, а живой проповѣдью религіознаго идеала и смысла жизни. Это — ветхозавѣтная иллюстрація на новозавѣтную тему: ищите прежде Царствія Божія и правды Его и вся сія приложатся вамъ.

Вторая книжка начинается съ того, чѣмъ кончила первая. I. Нашъ вѣкъ какъ бы повторяетъ исторію Екклесіаста. Онъ забылъ его уроки и опять хочетъ найти счастье внѣ Бога и религіи. Религія брошена и вѣра въ Бога забыта. На ихъ мѣсто поставлена наука, но и она обманула надежды; оттого цѣнность жизни снова оказалась фальшивой, а состояніе человѣчества стало почти безнадежнымъ. Въ виду такой то опасности положенія и появились поворотъ къ религіи и сознаніе необходимости нравственнаго обновленія, источникъ котораго откровенно указываетъ въ христіанствѣ. Конечно это лишь слабыя симптомы и робкіе намеки, но хорошо уже и то, что хотя время идолопоклонства передъ разумомъ, быть можетъ, безвозвратно миновало (1 — 15). II. Несостоятельность разума особенно рельефно оказалась въ такомъ близкомъ сердцу человѣческому вопросѣ, какъ вопросъ о счастьѣ. Всѣ согласны, что счастье необходимо для человѣка и что оно состоитъ въ чувствѣ наслажденія жизнью, во внутренней уравновѣшенности человѣка. Разница есть лишь въ указаніи опредѣленныхъ элементовъ, которые должны составлять это счастье. Наука, искусство, добро, трудъ, здоровье — вотъ что одно за другимъ считается за основу для счастья. Но связать эти элементы однимъ центральнымъ понятіемъ, оживотворить составляющійся изъ нихъ мертвый механизмъ — вотъ этого и не въ силахъ сдѣлать одинъ человѣческій разумъ. Это по силамъ только одной христіанской религіи (16 — 25). III. Чаше всего и болѣе всего современные учителя, подобно древнему Екклесіасту, обращаются къ поискамъ за счастьемъ въ *просвѣщеніи*. Всѣ бѣдствія, говорятъ они, зависятъ отъ невѣжества. Поэтому единственное лѣкарство отъ нихъ — знаніе. Эти положенія вѣрны, но не безусловно. Какъ въ ветхомъ завѣтѣ Екклесіастъ одно время считалъ мудрость единственнымъ основаніемъ счастья, но скоро въ этомъ усумнился, ибо опытомъ дозналъ, что во многой мудрости много и печали; такъ и многіе современные представители науки, напр. Карпентеръ, Дю-буа-Реймондъ, Брюнтьеръ, открыто сознаются въ бесилии науки разрѣшить всѣ основныя про-

блемы бытія и мышленія, и указываютъ, что наука, при всей ея пользѣ, не мало и повредила человѣчеству. Она имонно и поколебала вѣру въ Бога, развѣнчала человѣка и разочаровала его, давши ему вмѣсто желаннаго счастья „растлѣнне душъ и пустоту“. Знаніе нуждается въ дополненіи. Оно необходимо и крайне желательно, „но безъ вѣры всѣ познанія твои не принесутъ желаннаго плода“, какъ говорить поэтъ (К. Р.). Поэтому знаніе должно итти рука объ руку съ христіанствомъ и только при этомъ условіи оно приведетъ человѣка къ дѣйствительному счастью. Знаніе должно быть христіанскимъ и наука — религіозной въ общемъ смыслѣ этого слова. (27—38). IV. Указываютъ, далѣе, на *искусство*, какъ вторую послѣ знанія основу нашего счастья. Оно, говорятъ, особенно способно поднять нашъ духъ надъ мрачной дѣйствительностью и внести гармонию въ извѣдленную анализомъ душу человѣка. Опять мысли сами по себѣ неоспоримы, но дѣйствительность разрушаетъ и эти надежды. Искусство тоже нуждается въ идеѣ, иначе и оно само ниспадетъ до цинизма и человѣка низведетъ до унынія, какъ это и есть въ настоящее время. Только опять въ союзѣ съ религіей искусство способно исполнить свою высшую роль. Всѣ лучшіе художники дѣйствительно и вдохновлялись религіозными идеями (Дантъ, Рафаэль, Бетховенъ, Достоевскій и др.). (39—44). V. Не можетъ быть, въ частности, счастья и въ *наслажденіи природой*, если не смотрѣть на нее все съ той же религіозной точки зрѣнія. Природа нѣма предъ философомъ и ученымъ. Въ ней есть и тлѣніе и злоба; сама по себѣ она не учитъ человѣка ничему. Кто съ какой точки зрѣнія смотритъ на нее, такой она ему и представляется. Небеса повѣдаютъ славу Божію только человѣку религіозному. Только онъ же увидитъ въ природѣ и храмъ Божества, и услышитъ въ ней пѣсни о жизни, правдѣ и любви, пойметъ ея величіе и силу, увидитъ ея роль въ прогрессѣ человѣка и оцѣнитъ ея отрицательные факты и скорбныя явленія. (45—50). VI. Рекомендуютъ *физическій трудъ* для счастья современнаго человѣка, разбитаго нервами отъ умственнаго переутомленія, или же отъ скуки. Но физическій трудъ самъ по себѣ положительно бездушенъ. Онъ одинъ не наполнитъ души человѣка. Трудъ ведетъ къ счастью только того, кто трудится во имя Христа и при свѣтѣ Христова ученія, освятившаго всякій трудъ и сообщившаго всѣмъ его видамъ одно служебное назначеніе — проявлять во всякомъ занятіи любовь къ человѣку и вѣру въ Бога. (51—55). VII. А это есть уже высшая задача — искать счастья въ служеніи добру и нрав-

ственномъ *самоусовершенствованіи*. Только при этой задачѣ жизнь наша будетъ осмысленна и дѣйствительно занята. Что можетъ быть выше богоподобія? (56—62). VIII. Личное совершенствованіе есть основа и *служенія человечеству*. Безъ любви невозможны ни пастырь, ни врачъ, ни педагогъ. Безъ религіи человѣкъ есть лишь высшее животное, изъ котораго мнѣ, общественному дѣятелю, нужно извлекать лишь личную пользу. Только христіанство придало цѣнность человѣческой личности, ибо въ каждомъ человѣкѣ оно видитъ святой образъ Божій (63—68). IX. Нѣтъ счастья безъ религіи и *въ бракѣ*. Бракъ безъ религіи — или союзъ плоти или союзъ по расчету. Нравственнымъ союзомъ для высшихъ цѣлей онъ становится только въ христіанствѣ. Эта цѣль — святая жизнь, и воспитаніе дѣтей по закону Христову (69—76). X. Последній элементъ счастья — *здоровье*, при всѣхъ усиліяхъ современной медицины, не обезпечено одною этими стараніями. На нашихъ глазахъ совершается очевидное вырожденіе человечества, такъ какъ стремленіе къ удовольствіямъ пересиливаетъ въ современномъ обществѣ всѣ гигиеническія соображенія. Возрожденіе людей и въ этомъ отношеніи зависитъ отъ проникновенія ихъ принципомъ христіанскаго аскетизма, устанавливающаго правильныя отношенія между духомъ и плотью и вводящаго въ свои границы потребности нашей чувственной природы (77—80). XI. Спасающая сила христіанства въ *скорбяхъ и болѣзняхъ* едва-ли подлежить сомнѣнію. Всѣмъ извѣстно, что легче болѣть и страдать тому, чей духъ проникнутъ терпѣніемъ, вѣрой въ Промыслъ и соединенъ съ атмосферой милосердія. Скорби и болѣзни для человѣка вѣрующаго — суровыя наставленія Милосердаго Страдальца, будищаго насъ отъ духовнаго сна и обращающаго взоръ нашъ къ жизни небесной (81—89). XII. Устроая наше личное счастье, христіанская религія создаетъ и счастье міровое. Она именно призываетъ всѣхъ людей къ дружной совмѣстной работѣ на общее счастье. Люди — братья и счастье каждого брата есть счастье всѣхъ остальныхъ (90—93).

Такой живой интересъ имѣютъ изложенныя нами книжки. Небольшія по объему (54 и 93 стр.), онѣ отличаются глубиной содержанія и теплотой изложенія. Языкъ автора всюду чистый и живой, по мѣстамъ достигаетъ настоящаго лиризма. Въ первой книжкѣ не мало чисто-научныхъ изысканій и выводовъ; во второй — рѣчь автора по мѣстамъ разнообразится образцовыми выдержками изъ лучшихъ поэтовъ. Обѣ книжки первоначально появились на страницахъ духовныхъ

журналовъ: первая была напечатана въ переставшихъ издаваться „Чтеніяхъ въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“, а вторая — въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за прошедшій годъ. Цѣны книжекъ, при ихъ изящной внѣшности, не дорога; цѣна первой книжки 25 коп., а второй — 50.

А. Полозовъ.

НОВЫЯ КНИГИ.

Н. А. Канторовичъ, Законы о вѣрѣ и вѣротерпимости. Съ приложеніемъ свода разъясненій по кассационнымъ рѣшеніямъ Сената. С.-Пб. 1899. Цѣна 1 р. 25 к.

С. Введенскій, Месіанское значеніе искушеній Господа Даволомъ въ пустынь. Опытъ догматико-экзегетическаго изъясненія Мс. IV, 1—11; Мрк. I, 12—13 и Лук. IV, 1—14. Москва 1899.

— **Основныя черты философскихъ воззрѣній Ю. Ф. Самарина.** Казань 1899. 19 стр.

М. Гюйо, Собраніе сочиненій. Т. I. Исторія и критика современныхъ англійскихъ ученій о нравственности. Переводъ В. Южина. С.-Пб. 1898. Цѣна 2 р.

Свящ. В. Булгаковъ, Пастырь, какъ совершитель литургій Василія Великаго. Москва 1899. Цѣна 15 к.

М. Струженцевъ, О пастырствѣ Христа Спасителя. Опытъ уясненія отношенія Господа Иисуса Христа къ Его ближайшимъ ученикамъ, въ зависимости отъ ихъ индивидуальныхъ особенностей по евангельскимъ даннымъ. Съ приложеніемъ статьи: „Къ вопросу о предательствѣ Иуды“. О. 1898. Цѣна 75 к.

Проф. А. А. Царевскій, Православное русское духовенство по мысли и идеаламъ Н. Т. Посохинова. Казань 1899. Ц. 40 к.

Поправка. Въ мартовской книжкѣ на страницѣ 375 вмѣсто словъ: должно было быть 13 ноября истекшаго года слѣдуетъ читать: должно быть 13-ноября текущаго года, и дальше вмѣсто: которымъ 13 ноября прошедшаго года мы не могли даже любоваться, слѣдуетъ: которымъ 13 ноября текущаго года, при благоприятномъ состояніи атмосферы, мы будемъ любоваться.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

НОВАЯ КНИГА

О БЕЗБОЖІИ И АНТИХРИСТѢ.

Томъ I: Подготовка, признаки и время пришествія антихриста. (XXXII + 1034 стр.) Цѣна 3 руб., съ пересылкой 3 р. 50 к.

Обращаться къ автору, профессору Московской Духовной Академіи Александру Дмитріевичу Бѣляеву, Сергіевъ посадъ, Московской губерніи; а также въ книжные магазины Москвы и Петербурга.

Тамъ же продаются другія сочиненія его:

1) **Любовь Божественная.** Цѣна 2 р., съ пересылкою 2 р. 25 к.

2) **О соединеніи церковей.** Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

3) **Современное состояніе вопроса о значеніи расовыхъ особенностей семитовъ, хамитовъ и афетитовъ для религіознаго развитія этихъ группъ народовъ.** Цѣна 1 р. 75 к., съ пересылкою 2 р.

4) **Очерки современной умственной жизни.** Цѣна 50 к., съ пересылкою 60 к.

5) **Характеристика археологіи.** Цѣна 50 к., съ пересылкою 60 к.

ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ НОВАЯ КНИГА:

О ПАСТЫРСТВѢ ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ.

Опытъ уясненія отношенія Господа I. Христа къ Его ближайшимъ ученикамъ въ зависимости отъ ихъ индивидуальныхъ особенностей, по евангельскимъ даннымъ. Съ приложеніемъ статьи: „Къ вопросу о предательствѣ Іуды“. О. 1899 г.
Цѣна 75 к.

Преподавателя Московской Духовной Семинаріи
Михаила Струженцова.

Продается у автора и въ магазинахъ Думнова, Глазунова, въ С.-Пб. у И. А. Тузова.

Выписывающіе отъ автора за пересылку не платятъ.

Открита подписка за прѣзъ 1899 год.

НА

БЕСѢДА

ЕЖЕМЪСЕЧНО ИЛЛЮСТРИРАНО

ДУХОВНО-ЛИТЕРАТУРНО И НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКО СПИСАНИЕ

(За допълнителни знания на малци и голѣми отъ двата пола).

Списанието ще излиза въ началото на всѣки мѣсець (освѣнъ ваканционнитѣ Юлий и Августъ), въ двѣ до три печатни коли, набитъ шрифтъ, въ два стълба, отъ слѣдующата программа:

I. *Религиозно-православенъ отдѣлъ.* Разяснение догмитъ на вѣрата. Правилата на християнската нравственностъ. Изяснение на църковнитѣ правила и свещеническа практика. Живота и дѣлата на святихъ. Бесѣди, слова и рѣчи. Библейски очерки. Църковно-исторически разкази и етюди. Изъ дневника на Отца Йоанна Кроншатдоки. Свѣдения и разсуждения по иностраннитѣ религии и тѣхнитѣ миссии.— II. *Педагогически отдѣлъ.* Оригинални и прѣводни статии по дидактиката, методиката и възпитанието. Дѣтски бесѣди. Учебна хигиена. Педагогически очерки. Разкази.— III. *Медицински отдѣлъ.* Оригинални и прѣводни статии по практическата медицина (самогѣчиенето). Хигиенически бесѣди. Лѣкарски забѣлѣжки. Общеполезни свѣдения. Описание на развитѣ болѣсти, происхождението, распознаването, прѣдпазването и лѣкуването имъ. Рецептура.— IV. *Научно-литературенъ отдѣлъ.* Философия, истории, естествознание, искусство, индустрии, спиритизмъ, хипнотизмъ и т. в. Научни бесѣди. Статии по успѣха на науката.— V. *Военно-морски отдѣлъ.* Военно-морски искусство. Военни бесѣди. Статии изъ военний животъ.— VI. *Земледѣлчески отдѣлъ.* Оригинални и прѣводни статии по теоритическото и практическото земледѣлие. Бесѣди по земледѣлието. Градинарство. Лесовѣдство. Легки повѣсти изъ бита на животнитѣ. Скотолѣчение. Птичевѣдство. Теоритически свѣдения и практически съвѣти по всичкитѣ отрасли на птичевѣдството. Пчеловѣдство и пр.— VII. *Домакински отдѣлъ.* Жената като възпитателка и домакиня, правата и длъжноститѣ ѝ. Статии по зидарството. Економиа. Отопление. Освѣтление. Домакинска рецептура. Съвѣти.— VIII. *Научна хроника.*— IX. *Библиография.*— X. *Смѣсь.*

Годишната цѣна за България 5 лева (за ученици и войници по 4 лева), за странство 7 лева. Половинъ годишенъ абонаментъ не се приема. На г. г. настоятелитѣ по 15⁰/₁₀₀ отстъпка.

Записванията ставатъ направо въ редакцията и по всички телеграфо-поченски станции.

Адресъ: Редакция „БЕСѢДА“, Пловдивъ.

Редакторъ-издатель: свещ. М. Г. Мининовъ.

Годъ I.— Книга 5.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫИ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ



1899.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

ОТДѢЛЪ I

Слово о духовномъ возрожденіи и воспитаніи. Прот. Іоанна Ильича Сергіева.....	681
Мысли церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ о государствѣ. А. Т. Виноградова	684
Христіанскій взглядъ на значеніе и права женщины. Свящ. А. В. Никитина	718
О христіанскомъ милосердіи. (Окончаніе.) А. С. Рождестваина	757
Поклоненіе Богу Духомъ и Истиною (Іоан. IV, 24). (Окончаніе.)	778

ОТДѢЛЪ II

Православіе въ святой землѣ.....	810
Изъ церковной лѣтописи	822
Положеніе церковнаго и школьнаго строительства въ районѣ Сибирской желѣзной дороги. — Духовно-просвѣтительная дѣятельность Отдѣла по распространенію духовно-нравственныхъ книгъ. — Публичныя богословскія чтенія въ Москвѣ.	
А. С. Пушкинъ. С. В. Рождественскаго.....	832
Библиографія.....	853
Естественный законъ въ духовномъ мірѣ. — Памятники древне-русской церковно-учительной литературы. Р. — Жизнь и время Мессіи Іисуса.	
Новыя книги.	
Объявленія.	

Редакторъ-издатель свящ. *І. И. Соловьевъ.*

Годъ I. — Книги 1—5.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЪ

ТОМЪ I.

1899.

МОСКВА.

духъ (т.-е. свято); такимъ образомъ каждый человѣкъ долженъ возродиться Духомъ Святымъ и водою и сдѣлаться новымъ человѣкомъ, — съ новымъ умомъ, новымъ сердцемъ и обновленной волей, т.-е. измѣниться кореннымъ образомъ, благодатию всеблагаго Бога. Вотъ чѣмъ долженъ сдѣлаться каждый человѣкъ по Божественному суду и опредѣленію. *Если кто хочетъ итти за Мною, отвернись себя* (т.-е. всего ветхаго человѣка) *и возьми крестъ свой и слѣдуй за Мною* (Лук. 9, 23). Слово Божіе непреложно и непререкаемо. Если хочешь достигнуть цѣли бытія, пожить истинно Божественною жизнію и наслѣдовать безконечное блаженство въ Богѣ и съ Богомъ, — возродись, будь новый вмѣсто обветшавшаго человѣка.

Вотъ этимъ разсужденіемъ я хочу занять мысль вашу въ день рожденія Наслѣдника Цесаревича, именно словомъ о *духовномъ возрожденіи и такомъ же воспитаніи человека-христіанина*.

Кто можетъ возродить или пересоздать человѣка падшаго, растлѣннаго и оскверненнаго всякими страстями, погибающаго отъ грѣховъ? Одинъ Господь; Онъ, какъ Творецъ всемогущій, Одинъ можетъ исправить Свое созданіе, какъ Единъ вѣдающій всю нашу великую немощь и Единъ знающій средства къ нашему исправленію и исцѣленію. Онъ Самъ пришелъ для этого на землю нашу; ибо *ни ходатай, ни ангелъ, но Самъ Господь воплотился* (Исаіи 63, 9) *и спасъ мя*, говоритъ пророкъ. А послѣ Него и вмѣстѣ съ Нимъ, по благодати Его, можетъ возродить одна Церковь Его, которую Онъ основалъ на землѣ и которой далъ Духа Своего Святаго, могущаго насъ возродить и обновить. Средства къ тому — проповѣданіе слова Божія, богослуженіе и таинства, совершаемыя усердно законными пастырями. Безъ этихъ, указанныхъ Самимъ Богомъ, средствъ возродиться и очиститься отъ грѣха, полагающаго крѣпкую преграду между человѣкомъ и Богомъ, никто не можетъ

и неизбѣжно погибаетъ. Самъ Господь, пришедшій возстановить, очистить, освятить и обновить нашу природу, установилъ этотъ путь и порядокъ обновленія. Самъ далъ силу и полномочіе Своей Церкви для этого, неизмѣримо великаго, славнаго и спасительнаго дѣла и кромѣ ея никто не можетъ и не въ правѣ братья за это дѣло Божіе.

Поэтому принадлежность къ св. Церкви для всякаго желающаго спасенія и возрожденія необходима, какъ и послѣдованіе ея спасительному руководству. Всѣ, отвергающіе тайно или явно Церковь, не внимающіе слову Божію, не участвующіе въ богослуженіи, не принимающіе таинствъ спасительныхъ, идутъ къ неизбѣжной гибели. И сколь многіе увольняютъ себя отъ спасительнаго руководства Церкви по своему суемудрію и потому дѣла своего воспитанія духовнаго не ведутъ, слова Божія не читаютъ и не слушаютъ, у богослуженія не бывають, постовъ не держатъ и, зная многія внѣшнія науки, самой главной науки — самопознанія, покаянія, исправленія не знаютъ, и науки побѣждать всепагубныя страсти, при помощи усердной молитвы, не усвоили, оставаясь всегда рабами страстей и грѣховъ и не считая грѣхомъ слѣдовать влеченіямъ своихъ страстей и грѣховныхъ привычекъ! Народъ необразованный по невѣжеству предается безобразію пьянства, сквернословія и разврата. Что же послѣ этого значить человекъ, не пекущійся о своемъ возрожденіи и духовномъ воспитаніи въ христіанскихъ добродѣтеляхъ, оставившій спасительное руководство Церкви? Чтò значить все внѣшнее образованіе, развитый умъ, множество знаній, блестящее положеніе въ свѣтѣ, одна земная мудрость безъ Божественной, богатство, внѣшній лоскъ, почести и отличія? Предъ Богомъ это — ничто.

Мудрость міра сего есть безуміе предъ Богомъ; *поублю премудрость премудрыхъ, и разумъ разумныхъ отвергну. Гдѣ премудръ? гдѣ книжникъ? гдѣ совопрос-*

никъ вѣка сего? Не обуи ли Богъ премудрость міра сего? (1 Кор. 1, 19. 20). Исповѣдаются, Отче, Господи небесе и земли, яко утаилъ еси сія отъ премудрыхъ и разумныхъ, и открылъ еси та младенцемъ (Лук. 10, 21), т.-е. простымъ и не высокоумствующимъ о себѣ людямъ.

Міръ грѣшный, какъ всегда, такъ и нынѣ посмѣвается премудрости Божіей, не хочетъ вѣрить и слѣдовать слову Божію и Церкви, лукаво мудрствуетъ о тайнствахъ, — вѣрить только своему уму и прославленнымъ умникамъ вѣка сего, раболѣпствуетъ міру, плоти и крови, или страстямъ плотскимъ и потому недостойнъ спасительной благодати Божіей, познанія мудрости Божіей и правды Божіей, спасающей человѣка-грѣшника. *Но вси удаляющіи себе отъ Тебе погибнутъ (Псал. 72, 27),* говоритъ Давидъ. Страшный часъ смертный и тотчасъ слѣдующій за нимъ частный судъ Божій обнаружатъ помышленія и дѣянія каждаго человѣка; но тогда раскаяніе грѣшниковъ нераскаянныхъ будетъ напрасно: грозный судъ будетъ произнесенъ на всю вѣчность.

Доколѣ есть время, позаботимся заблаговременно о своемъ возрожденіи и духовномъ воспитаніи по разуму св. Евангелія и Церкви. Аминь.

Протоіерей *Іоаннъ Серіевъ.*

Мысли церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ о государствѣ.

I.

Отношеніе римскаго государства къ религіи и къ свободамъ совѣсти вообще и къ христіанству въ частности.

Всѣ знаменитыя классическія государства древности строились на основѣ религіозной. Таково было и римское государство. Практическій и организаторскій геній римлянъ глубоко понималъ все важное значеніе религіи для государственной жизни: она являлась ему надежнымъ залогомъ государственнаго благосостоянія и единства. „Ромулъ понималъ, говорить о законодателяхъ Рима Діонисій Галикарнасскій, что разумные законы и вліяніе хорошихъ учрежденій сдѣлають гражданское общество благочестивымъ, властителемъ своихъ страстей, почитателемъ справедливости и храбрымъ въ войнахъ. Онъ приложилъ къ этому много старанія, начавъ съ предметовъ благоговѣнія къ богамъ и демонамъ. И вотъ онъ установилъ священныя мѣста и алтари, мѣста для идоловъ, изображенія ихъ и символы, опредѣлилъ значеніе идоловъ и дары для каждаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и родъ благодарности каждаго изъ нихъ для чело-вѣка, равно и праздники, какіе прилично совершать тому или другому изъ боговъ и демоновъ, и жертвы, которыя они могли бы благосклонно принимать отъ людей“¹⁾. Что государственный порядокъ долженъ строиться

¹⁾ *Евсевій*, Praeparatio evang., lib. II, cap. 8.

на основѣ религіозной — это было непреложнымъ догматомъ римской политической философіи. „Я убѣжденъ, говорить Цицеронъ, что Ромулъ авспиціями положилъ прочныя основанія нашего государства, которыя безъ умиловленія безсмертныхъ боговъ никогда не могли бы быть такими совершенными“¹⁾. „Sua cuique civitati religio est, nostra nobis“, говоритъ тотъ же мыслитель, выражая въ этомъ афоризмѣ чисто римскую политическую мысль, что государственный порядокъ не можетъ существовать и быть прочнымъ безъ религіи, поскольку она освящаетъ высшимъ божественнымъ авторитетомъ всѣ важные моменты общественной и государственной жизни. Важное значеніе религіи для государственной жизни заключалось въ моральномъ воздѣйствіи ея на гражданъ. „Кто можетъ отрицать пользу религіи, восклицаетъ Цицеронъ, когда подумаетъ, какъ много вещей утверждаетъ она клятвою, и какъ благодѣтельна она для договоровъ, какъ страхъ божественнаго наказанія отвращаетъ многихъ отъ преступленій и какъ, наконецъ, свято общество гражданъ, среди которыхъ боги являются судьями и свидѣтелями“²⁾.

Вслѣдствіе такой органической связи государства и религіи, послѣдняя не имѣла отдѣльнаго существованія отъ государства; религія есть проявленіе народнаго духа, какъ языкъ, право, и, какъ такое, она есть установленіе государства. Ея происхожденіе и историческое развитіе обусловлено развитіемъ и ростомъ государства; ея положеніе въ немъ, сфера и характеръ вліянія опредѣлялись всецѣло интересами національнаго государства. Римская религія была въ собственномъ смыслѣ religio civilis; ея задача служить матеріальнымъ интересамъ римскаго государства³⁾.

1) *Cic.*, De nat. deorum, III, 2; De leg., II, 27.

2) *Cic.*, De legib., II, 7. Ср. Платона: О законахъ, разд. 4.

3) Бердниковъ, Государственное положеніе религіи въ римско-византійской имперіи. Казань 1881, т. I, 212. Что религія (разумѣется языче-

Какъ государственное установленіе, римская религія не имѣла и своего права, отличнаго отъ государственнаго. Священное римское право (*jus divinum*), какъ въ цѣломъ, такъ и въ составныхъ своихъ частяхъ, по своему содержанію не представляетъ изъ себя особой самостоятельной области права, а входило въ область гражданскаго права въ обширномъ смыслѣ, какъ его существенная, составная часть. Вся область права раздѣляется на двѣ общія категоріи: *jus humanum* и *jus divinum*; это послѣднее дополняло первое; принципомъ перваго служить *aequitas*, принципомъ второго — *religio*. Это единство священнаго права съ правомъ человѣческимъ въ положительномъ правѣ усвоено было какъ научнымъ толкованіемъ права, такъ и философской теоріей естественнаго права¹⁾.

Не было также у римлянъ и особаго привилегированнаго жреческаго сословія, которое было бы свыше уполномочено для посредничества между людьми и богами и управляло бы дѣлами религіи самостоятельно во имя высшихъ полномочій. Жреческое сословіе не возвышалось своею властію: оно подчинялось государству наравнѣ со всякимъ инымъ сословіемъ. Въ первое время жреческія обязанности, какъ не требовавшія спе-

скал) есть людьми установленное учрежденіе, созданіе государства, это въ христіанскія времена имперіи было довольно распространеннымъ мнѣніемъ; оно встрѣчается почти у всѣхъ апологетовъ. *Tert., Apol., 25; Мелитонъ, Рѣчь предъ Антониномъ; Aug., De civ. dei, lib. IV, cap. 32.* „Религія, говоритъ Августинъ, есть установленіе правителей, которые завѣдомо для нихъ ложно выдавали невѣжественному народу за религіозную истину, связывая ее черезъ это какъ бы болѣе тѣснымъ гражданскимъ союзомъ, чтобы повелѣвать покоренными“.

1) *Бердниковъ*, цит. соч., 226—227; 235—242. Въ этомъ капитальномъ сочиненіи дается полная, обстоятельная и строго-научная характеристика какъ матеріальнаго содержанія римской религіи, такъ особенно ея правового положенія въ государствѣ. См. *Фастель де Куланжъ*, Гражданская община античнаго міра. Рус. пер. Корша, М. 1867. *Маасенъ*, Девять главъ о свободной церкви. Рус. пер. Ярославль 1882, гл. 3, 17—42.

ціальныхъ познаній, исполнялись гражданскими чиновниками; одно и то же лицо могло быть и авгуромъ и преторомъ или консуломъ. Впослѣдствіи сложныя государственныя занятія потребовали порученія жреческихъ обязанностей особымъ лицамъ — жрецамъ, но право чествованія боговъ отъ имени государства сохранилось попрежнему за представителями государственной власти. Такимъ образомъ жреческое сословіе по своему происхожденію было только особымъ чиновнымъ классомъ государственнымъ; жречество есть особый отдѣлъ полномочій государственной власти. Управление дѣлами религіи не отдѣлялось отъ управления дѣлами государства, интересамъ котораго служила религія; оно было въ вѣдѣніи и распоряженіи государственныхъ властей, какъ составная часть государственныхъ дѣлъ. Жрецы были только свѣдущими и опытными помощниками государственныхъ чиновниковъ въ дѣлѣ умиловивленія государственныхъ боговъ, сами же они не могли распоряжаться самостоятельно государственнымъ культомъ. Въ общихъ преступленіяхъ противъ религіи, совершавшихся частными лицами, уголовный судъ принадлежалъ также государству, а не жрецамъ, такъ какъ религіозныя преступленія прежде всего грозили благосостоянію и цѣлости государственнаго *statu quo* со стороны оскорбленныхъ и разгнѣванныхъ преступленіемъ боговъ, покровителей государства.

Въ этомъ кратко очерченномъ нами положеніи религіи въ римскомъ государствѣ важно отмѣтить то, что духовное начало жизни личности, религіозное отношеніе ея къ Богу, свободное по существу, не имѣло признанія со стороны государства на самостоятельное существованіе, какъ дѣло человѣческой совѣсти. Будучи только государственнымъ установленіемъ, религія допускалась и признавалась, поскольку лишь она была необходимымъ условіемъ его благосостоянія; содержаніе религіи, область ея вліянія на жизнь опредѣлялись исключительно государствомъ. Понятно, съ этой точки зрѣнія не можетъ

быть и рѣчи о религіозной свободѣ. Тамъ, гдѣ государство строить себя на религіозной основѣ, цѣлостъ и единство государственнаго порядка органически связывается съ цѣлостью отечественной религіи; всякое раздробленіе ея представляетъ угрозу цѣлости государства. Заботясь о религіозномъ единствѣ столько же, сколько и о гражданскомъ, государство послѣдовательно признанную имъ форму религіи считаетъ обязательною для своихъ гражданъ, карая малѣйшее уклоненіе отъ національнаго культа. Въ этомъ отношеніи имѣлъ всю силу древній законъ XII таблицъ: *deos peregrinos ne colunto, separatim nemo habessit deos, sive novos, sive advenas, nisi publice adscitos privatim colunto*¹⁾. Всякое отступленіе отъ государственнаго культа подлежитъ наказанію: *poena vero violatae religionis iustam recusationem non habet* — наказаніе за всякое религіозное преступленіе неизбежно²⁾. Государство преслѣдовало своимъ судомъ и карало своими наказаніями всѣ религіозныя преступленія, ибо они влекли гнѣвъ боговъ, какъ покровителей отечества, слѣдовательно наносили прямой ущербъ ему. Средствомъ къ предотвращенію этого ущерба и служило наказаніе религіозныхъ преступленій государственною властью, которое заглаждало въ глазахъ боговъ преступленіе подобно очистительной жертвѣ³⁾. Государственный культъ долженъ быть безусловно признаваемъ всѣми гражданами римскими. Правда, особенно во время императоровъ, наблюдается значительный наплывъ въ Римъ новыхъ религіозныхъ культовъ восточныхъ вмѣстѣ съ побѣжденными народами, но это нисколько не противорѣчило основному римскому воззрѣнію на обязательное значеніе для гражданъ національнаго культа. Допуская въ свой Капитолій боговъ новыхъ, римляне дѣлали необходимымъ условіемъ то, чтобы чужой культъ

¹⁾ *Cicero, De leg., II, 8—10.*

²⁾ *Cicero, De leg., II, 16.*

³⁾ *Бердниковъ, цит. соч., 353. Cicero, De leg., II. Laet. lib. V, cap. 21*

не ограничивалъ служеніе римскимъ богамъ, и тѣмъ болѣе не выступалъ противъ него враждебно¹⁾; но обязательность государственнаго культа для римскихъ гражданъ оставалась безусловной и власть зорко слѣдила только за тѣмъ, не отступаетъ ли кто-нибудь отъ признаннаго устава чествованія боговъ; впрочемъ она даже готова была уважать свободу мнѣнія о богахъ и ихъ чествованіяхъ въ частной жизни, если свободомысліе держалось въ границахъ и не переходило въ открытое нападеніе на государственную религію. Основное римское воззрѣніе на значеніе религіи и пониманіе ея, какъ національной, вызывало толерантное отношеніе къ чужимъ культамъ. Всякая религія есть эманация народнаго духа, какъ языкъ и право. „Всякое государство имѣетъ свою религію, наше — нашу“. Съ этой точки зрѣнія всякая религія имѣетъ внутреннее право на существованіе въ своихъ національныхъ предѣлахъ; римская религія не выдѣлялась изъ ряда другихъ и не имѣла никакого преимущества передъ другими національными религіями, ограничивающими свое вліяніе и значеніе только предѣлами національности и не претендуя на вселенское значеніе. Слѣдовательно языческія національныя религіи могутъ мирно уживаться другъ съ другомъ.

Было еще одно обстоятельство, которое обосновано въ самомъ существѣ языческаго государственнаго политензма, положительно побуждавшее римлянъ къ возможно большему накопленію чужихъ боговъ. Кто не чтитъ единого Бога, для того нѣтъ ложныхъ боговъ. Римъ, глубоко чтившій своихъ боговъ, не отрицалъ и могущества чужихъ: правда, послѣдніе не одинаковаго могущества съ національными богами, зато они равно истинны. Политенсту естественно думать, что чѣмъ большому числу божествъ служить, тѣмъ меньшая опасность предстоитъ вызвать гнѣвъ оставленнаго безъ вниманія бога.

¹⁾ Бердниковъ, пят. соч., 416, 392.

Римъ, стремящійся къ всемірному господству, имѣлъ особую причину позаботиться объ умилостивленіи иностранныхъ боговъ. „Всѣ народы, говоритъ Мин. Феликсъ отъ лица язычника, чтутъ своихъ мѣстныхъ боговъ по своимъ обрядамъ, римляне — всѣхъ этихъ боговъ. Всемірное господство римлянъ объясняется тѣмъ, что они повсюду ищутъ чужестранныхъ боговъ и дѣлаютъ ихъ своими; чтутъ разгнѣванныхъ боговъ, которыхъ другой оставилъ бы давно въ пренебреженіи, строятъ жертвенники даже неизвѣстнымъ богамъ. Такимъ образомъ, перенося къ себѣ культы всѣхъ народовъ, Римъ заслужилъ быть царемъ міра“¹⁾. Значительный наплывъ новыхъ культовъ повліялъ вредно на государственную религію римлянъ: она стала стираться, обезличиваться и терять уваженіе въ массѣ, почему и правительственная политика императоровъ, начиная съ Августа, стремилась остановить принудительными мѣрами этотъ наплывъ. Меченатъ напоминаетъ Августу древнее римское начало охраненія отечественной религіи, совѣтуетъ ему систематическое принужденіе въ дѣлахъ религіи возвести на степень государственнаго руководящаго принципа. „Если ты хочешь вправду обезсмертить себя, то долженъ поступать слѣдующимъ образомъ. Почитай самъ боговъ по древнему обычаю и принуждай къ тому другихъ. Кто будетъ вводить чуждое богопочитаніе, того преслѣдуй и наказывай, и не ради однихъ боговъ, потому что кто презираетъ боговъ, тотъ не можетъ не презирать и всего прочаго, но также и потому, что такіе люди, вводя чужихъ боговъ, съ тѣмъ вмѣстѣ увлекаютъ многихъ и къ чужимъ обычаямъ. А отсюда происходятъ заговоры партій и тайныя общества, такія вещи, которыя вовсе не благоприятны для монархіи. Поэтому ты никому не долженъ позволять быть безбожникомъ, никому кудесникомъ“²⁾.

1) *Октавій*, VI. Русскій пер. Преображенскаго.

2) *Dio Cass.*, I, 11. См. у *Бердникова*, цит. соч., 387; *Маасенз*, цит. соч., 21.

И дѣйствительно, власть усердно и настойчиво преслѣдовала безнравственные восточные культы, распространявшіеся, какъ зараза, въ имперіи. Но ни одинъ чужеземный культъ, какъ бы онъ ни былъ безнравственъ, не встрѣчалъ въ Римѣ такого враждебнаго отношенія, какое выпало на долю христіанской религіи. Христіанство, во-первыхъ, не могло указать на свою древность, что имѣло бы притягательную силу для язычниковъ. Если Тертуліанъ и ссылался на древность христіанства, какъ религіи, съ сотворенія міра существующей въ душѣ чловѣка въ видѣ общихъ естественныхъ понятій, то эта давность для римлянъ не имѣла никакого значенія; силу и значеніе имѣла только юридическая, государственная, національная древность. „Чѣмъ древнѣе учрежденіе, тѣмъ оно священнѣе“, говоритъ Мин. Феликсъ отъ лица язычниковъ¹⁾. Христіанская религія не была старымъ національнымъ учрежденіемъ, какъ была напр. монотеистическая іудейская религія, къ которой въ силу этого римляне относились довольно терпимо: она была лишь новымъ суевѣріемъ, появившимся для римлянъ недавно²⁾. Но не здѣсь была главная причина вражды римскаго государства съ христіанской религіей. Христіанская религія, какъ богооткровенная, имѣетъ универсальное значеніе. Этотъ вселенскій характеръ христіанства, чуждый языческимъ религіямъ, обусловленный въ самомъ существѣ христіанства, какъ абсолютно единой истины, дѣлалъ христіанскую религію опасною и враждебною всѣмъ національнымъ религіямъ, а всякое разрушеніе національной религіи вело за собою, какъ свое послѣдствіе, и разрушеніе національнаго государства, строившагося на религіозной основѣ; это было аксіомой римской государственной философіи, жизни и политики; вѣра въ боговъ погибла — погибъ и Римъ, такой смыслъ раздражен-

1) *Октавій*, VI. Русскій пер. Преображенскаго.

2) *Теофилъ*, Три книги къ Автолику, lib. III, § 4.

ныхъ и умѣренныхъ обвиненій христіанъ въ виновности въ бѣдствіяхъ имперіи.

Такимъ образомъ для римскаго государства въ его борьбѣ съ христіанствомъ дѣло шло не о томъ только, чтобы спасти своихъ боговъ, а о томъ главнымъ образомъ, чтобы спасти себя самого, свое собственное существованіе¹⁾. Христіане, уклоняясь отъ почитанія національныхъ боговъ, отказывались отъ исполненія религіозныхъ государственныхъ постановленій, противопоставляя, такимъ образомъ, абсолютной волѣ государства волю Божию и безусловное право свободной личности слѣдовать этой волѣ. Христіане были враги боговъ, враги императора, враги государства въ одно и то же время; они одинаково были виновны и когда отказывались приносить жертвы старымъ богамъ, и когда не приносили жертвы императору-богу, или не клялись геніемъ императора²⁾. Правда, въ римскомъ уголовномъ кодексѣ не было закона прямо противъ христіанъ и ни одного опредѣленнаго наказанія, какъ за другія уголовныя преступленія, но при случаѣ, когда хотѣли наказать христіанъ, можно было подыскать не мало законовъ, на основаніи которыхъ ихъ можно было бы обвинить. Положеніе христіанъ въ римской имперіи характеризовалось краткимъ, но сильнымъ выраженіемъ: *non licet esse vos*³⁾. Пролитая кровь христіанская дала толчокъ новому, еще

1) Къ тому же чисто духовный характеръ царства Христова не былъ понятенъ какъ язычникамъ, такъ и иудеямъ. Цельсь рѣшительно задохрѣваетъ христіанъ въ стремленіи основать на развалинахъ государства одно универсальное царство; считаетъ невозможнымъ, чтобы всѣ народы Азіи, Европы и Ливіи, греки и варвары даже до послѣднихъ предѣловъ земли могли сплотиться въ одно царство Христова, и прибавляетъ, что „кто думаетъ иначе, тотъ ничего не понимаетъ“. *Orig., Contra Cels., lib. VIII, 72.* Извѣстно, какъ подозрительно относились къ христіанскимъ ожиданіямъ царства Христова римскіе императоры Веспасіанъ и Домиціанъ. См. *Смирнова* Истор. Христ. Церкви. С.-Пб. 1886 г., стр. 44.

2) *Tert., Apol., 28, 42.*

3) *Tert., Apol. 4.*

не извѣстному въ исторіи, принципу отношенія государства къ религіи.

II.

Церковно-политическій идеаль христіанскихъ апологетовъ; ихъ общее ученіе о государствѣ и его отношеніи къ религіи вообще и къ Церкви.

1. До появленія христіанства церковь и государство были смѣшиваемы въ безразличномъ государственномъ единствѣ; церкви въ собственномъ смыслѣ не было, а было лишь государство, которое по праву завѣдывало и распоряжалось дѣлами религіи и культа, какъ своими дѣлами, наравнѣ съ прочими чисто государственнаго характера. Съ появленіемъ христіанства долженъ былъ совершенно измѣниться классическій языческой принципъ отношенія государства къ религіи. Христіанская религія не есть религія государственная, какъ древне-римская. Христось, проповѣдуя свое ученіе, не имѣлъ на то ни порученія, ни полномочій отъ государства. „Азъ отъ Бога изыдохъ и придохъ, не отъ Себе бо придохъ, но Той Мя посла“ (Іоан. VIII, 42). „Якоже научи Мя Отець Мой, сія глаголю“ (Іоан. VIII, 28). На божественномъ характерѣ происхожденія христіанской религіи основано то центральное положеніе христіанскаго церковно-политическаго идеала, что религія христіанская, поскольку она не есть продуктъ государства, по существу своему не зависима отъ него въ сферѣ богопочитанія. Христіанство впервые разграничило два совершенно различныя начала жизни — религіозное и общественное, которыя прежде смѣшивались. Церковь, какъ организациа царства Божія, и государство, царство человѣческое, явились порядками, совершенно самостоятельными въ своей жизни. „Воздадите Кесарева Кесареви, а Божія Богови“ (Мате. XXII, 21) — вотъ „*magna charta*“ свободы религіи и Церкви; съ момента произнесенія этихъ словъ, безпо-

воротню уничтожено полномочіе государства распоряжаться дѣлами религіи.

Съ распространеніемъ христіанства и организаціей Церкви естественно долженъ былъ начаться болѣзненный и исторически неизбѣжный процессъ размежеванія границъ между Церковію и государствомъ.

Самое общее основное право христіанина, безъ котораго немислимо существованіе христіанской религіи и общества, — это право свободнаго богопочитанія и богоугожденія, независимо отъ государственной регламентаціи. Но это право по существу и всецѣло отрицалось римскимъ государствомъ, а отказываться отъ него христіане не могли, поскольку хотѣли быть христіанами¹⁾. Конфликтъ между государствомъ и христіанскою совѣстію былъ необходимъ; государство требуетъ исполненія своихъ религіозныхъ постановленій, христіанинъ отказывается, прямо и рѣшительно заявляя, что онъ не можетъ исполнять требованій, противныхъ волѣ Божіей, и что для него воля Божія выше и священнѣе закона государственнаго. Моральное право для христіанина отказывать въ исполненіи государственныхъ требованій, несогласныхъ съ волею Божіей, было ясно выражено въ апостольскомъ ученіи: „повиноватися подобаетъ Богови паче, нежели человѣкомъ“ (Дѣян. V, 29). Первенствующіе христіане такъ и поступали. „Если мнѣ велятъ отвергнуться Бога, въ этомъ только не послушаюсь и скорѣе умру, чѣмъ покажу себя лжецомъ и неблагодарнымъ“²⁾. Вотъ образчикъ судебного процесса надъ

1) Когда насъ допрашиваютъ, мы не отрицаемся, потому что считаемъ нечестіемъ не быть во всемъ вѣрными истинѣ, которая угодна Богу. *Лустинъ*, Апол., II, 4. *Lact.*, Div. inst., lib. V, cap., 4.

2) *Tatianъ*, Рѣчь пр. Элл., 4. *Мин. Феликсъ*, 37. *Tert.*, Ad scap., 2. *Лустинъ*, Апол., II, 9 — 10. *Емм.*, стр. IV. Таковы отвѣты христіанъ во время страшныхъ мученій... *Ruinant*, Acta martyrum, p. 387: Christiani sumus. Non possumus, nisi Domini legem sanctam usque ad effusionem sanguinis custodire; ibid, 549: Christianus sum et hoc facere non possum, quae vos vultis. Non possum excedere praecepta divina et infidelibus parere.

христіанами въ римскомъ государствѣ, протоколно записаннаго въ недавно открытой апологіи римскаго сенатора Аполлонія, времени Коммода. „Префектъ: Аполлоній, почему ты противишься необходимымъ законамъ и повелѣнію императора и почему ты отказываешься принести жертву богамъ? Аполлоній сказалъ: Потому что я христіанинъ и боюсь Бога, сотворившаго небо и землю, и не приношу жертвы бездушнымъ идоламъ. Префектъ сказалъ: Но ты долженъ бы раскаяться въ такомъ настроеніи вслѣдствіе императорскихъ указовъ и поклясться фортуною самодержавнаго Коммода... Ты наговорилъ много философіи и доставилъ намъ удовольствіе, но развѣ ты не знаешь, что по опредѣленію сената совсѣмъ не полагается быть христіаниномъ? Аполлоній отвѣчалъ: Да, но человѣческое опредѣленіе сената не можетъ отмѣнить опредѣленія Божія“¹⁾.

Началась неравная борьба между христіанскою совѣстію и абсолютизмомъ римскаго государства, во время которой были пролиты потоки христіанской крови. Смыслъ этой кровавой борьбы сводится къ великому вопросу о свободѣ совѣсти, обоснованному въ самомъ существѣ христіанской религіи и совершенно неизвѣстному классической древности. Краеугольнымъ камнемъ римскаго государства служило начало всецѣлаго подчиненія личности государству. Государство было безусловнымъ началомъ нравственности, высшею цѣлью жизни, верховнымъ благомъ и добромъ; государственнй законъ былъ высшимъ императивомъ, предъ которымъ должна была умолкнуть совѣсть каждаго отдѣльнаго человѣка²⁾. Христіанство же объявило, что есть начало высшее, чѣмъ государство: это воля Божія, отвѣчающая глубочайшимъ внутреннимъ потребностямъ человѣческаго духа. Свободное осуще-

1) Текстъ апологіи, см. „Хр. Чт.“ 1896 г. ноябрь и декабрь, въ ст. *Павловича*, Римскій сенаторъ-апологетъ.

2) *Cic.*, *De finib.*, lib. II, 14; *De repub.*, lib. VI, 8.

ствленіе воли Божіей есть неотъемлемое право человѣка; оно кроется въ глубинѣ разумно-свободной природы человѣка, въ совѣсти, которая, какъ явленіе разумно-свободной личности, свободна по самому своему существу. За выясненіе этого великаго права личности на свободное, независимое отъ государственной регламентаціи, опредѣленіе себя въ дѣлахъ религіи и взялись христіанскіе апологеты въ отвѣтъ на кровавыя гоненія со стороны римскаго государства. Иначе и не могло быть. Только ссылкой на естественное право свободы религіознаго убѣжденія христіанство могло оправдать передъ римскимъ правительствомъ свое существованіе въ государствѣ. Настаивать на свободѣ совѣсти въ области религіи противъ принужденій государства было единственно возможнымъ средствомъ самозащиты со стороны перваго христіанскаго общества. Въ сочиненіяхъ христіанскихъ апологетовъ мы находимъ самыя блестящія доказательства въ пользу правъ совѣсти. Свобода совѣсти, по ученію апологетовъ, состоитъ въ правѣ человѣка исповѣдывать лично ту вѣру, которая предписывается ему разумомъ и совѣстію; какъ логическое слѣдствіе изъ этого права вытекають: право не быть принуждаемымъ къ исповѣданію иной религіи и право не быть наказываемымъ за исповѣданіе своей вѣры — не государственной.

Первое и основное доказательство въ пользу религіозной свободы апологеты находили въ философской теоріи естественнаго права, имѣвшей широкое распространеніе въ римскомъ государствѣ во времена имперіи. Основнымъ предположеніемъ этой теоріи было то, что отечественные обычаи и положительные государственные законы не имѣють безусловной обязательной силы, что гораздо выше ихъ стоитъ законъ разума и справедливости; насажденный въ самой природѣ человѣка, что этотъ послѣдній долженъ служить образцомъ для закона положительнаго и мѣриломъ при оцѣнкѣ достоинства послѣдняго, что, слѣдовательно, въ случаѣ противорѣчія

послѣдняго съ разумомъ и справедливостію, человѣкъ въ правѣ слѣдовать внушеніямъ разума и справедливости, хотя бы для этого пришлось испытать непріятность со стороны закона положительнаго. Этотъ естественный законъ (*lex naturae*) по своему содержанію совершенно сходится съ христіанскимъ понятіемъ Божія закона; и потому совершенно слился съ нимъ въ христіанскихъ представленіяхъ¹⁾. Стоя на точкѣ зрѣнія естественнаго права, формулированнаго стоическою философіей, апологеты ведутъ успѣшную полемику съ языческимъ культомъ и защиту всѣхъ главныхъ догматовъ христіанскихъ и морали, доказывая ихъ полное и внутреннее согласіе съ найденными и всѣмъ извѣстными началами здраваго разума. Точно такъ же и принципъ свободы совѣсти апологеты старались обосновать на почвѣ естественнаго права. По ученію естественнаго права, всякій человѣкъ есть существо свободное, всякій можетъ располагать собою, всякій можетъ думать и дѣйствовать, соображаясь съ законами природы и разума. Это же говорили и апологеты, имѣя главнымъ образомъ въ виду свободу богопочитанія. „По человѣческому праву и въ силу естественной свободы, каждому принадлежитъ право поклоняться тому, во что онъ хочетъ вѣровать. Религія одного не можетъ быть ни вредна, ни полезна для другого“²⁾. Принуждать свободныхъ людей приносить жертвы значить оказывать вопіющую несправедливость, дѣлать неслыханное насиліе. „Какое безразсудство — хотѣть заставить человѣка воздавать божеству почести, которыя онъ и безъ того бы долженъ былъ воздавать ради своей пользы! Не въ правѣ ли онъ сказать: не хочу я, чтобы Юпитеръ мнѣ благопріятствовалъ? Что вы тутъ мѣшаетесь?

1) *Orig.*, *Contra Cels.*, I, 1, VIII, 21. *Lact.*, *Div. inst.*, lib. V. *Admonitio*, Пром. о хр., 26.

2) *Tert.*, *Ad scap.*, 2.

Пусть Янусъ сердится на меня, пусть обращаетъ ко мнѣ лицо, какое ему угодно, — что вамъ за дѣло до этого¹⁾. „Какая наглость, восклицаетъ Лактанцій, какое своевольство — запрещать мнѣ поднимать глаза къ небу, заставлять меня чтить то, чего я не хочу чтить, и не почитать того, что я хочу чтить!“²⁾

Другое основаніе религіозной свободы апологеты находятъ въ самомъ общемъ понятіи о религіи, какъ свободномъ обращеніи человѣческой совѣсти къ Богу, и въ частности въ понятіи о высочайшемъ и любвеобильномъ Богѣ. „Развѣ можетъ быть угодно Самому Богу насильственное богопочитаніе, развѣ можетъ онъ принимать вынужденныя жертвы? И порядочный человѣкъ не пожелаетъ себѣ почестей, вынужденныхъ силою. Предполагать подобное о Богѣ, не значить ли совершать нечестіе? Человѣкъ истинно религіозный не можетъ принуждать другого силою почитать Бога такъ, какъ самъ почитаетъ. Религія должна быть по убѣжденію, а не насильственная, приношенія божеству должны исходить отъ самаго сердца“³⁾. „Нѣтъ ничего свободнѣе религіи: она совершенно упраздняется, когда духъ человѣка принуждается къ ней; nihil est enim voluntarium, quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus est, non nulla est“⁴⁾. „То не жертва, которая вынуждается, и она омерзительна, когда приносится не по волѣ, а изъ страха, чтобы не подвергнуться гоненію, обидамъ, тюремному заключенію и пыткамъ. А если есть боги, желающіе такого почитанія, то по одному этому они уже не боги; боги, пресыщающіеся слезами, вздохами и пролітіемъ крови, достойны человѣческаго презрѣнія“⁵⁾. Апологетъ Мелитонъ Сардійскій высказываетъ еще осо-

1) *Tert.*, Apol. 28, 27.

2) *Lact.*, Div. inst., lib. V, cap. 4.

3) *Tert.*, Apol. 24; Ad scap., 2.

4) *Lact.*, *ibid.*, lib. V, cap. 20.

5) *Lact.*, *ibid.*, lib. V, cap. 21.

бенное основаніе религіозной свободы. Богъ, по мысли этого апологета, предоставляетъ каждому человѣку свободу выбора религіи, въ качествѣ основанія для вмѣненія человѣку въ заслугу или въ наказаніе его выбора истинной или ложной религіи. „Можетъ-быть, ты скажешь, говоритъ Мелитонъ, почему Богъ не устроилъ нашу природу такъ, чтобы я почиталъ Его, а не какую-либо статую? Но, разсуждая такимъ образомъ, ты хочешь быть простымъ орудіемъ, а не живымъ человѣкомъ. Богъ далъ тебѣ разумъ и свободу. Онъ поставилъ передъ тобою множество вещей, чтобы ты обсуждалъ все и выбиралъ только благое. Благодари же Бога, Который одарилъ тебя разумомъ и свободою, чтобы ты могъ поступать, какъ самъ хочешь. Онъ поставилъ передъ тобою всѣ вещи, и открылъ тебѣ, что если ты послѣдуешь злу, то будешь осужденъ черезъ самыя злыя дѣла, а если послѣдуешь добру, то получишь отъ Него многія блага вмѣстѣ съ вѣчною жизнію безсмертныхъ. Итакъ, ничто не препятствуетъ тебѣ, какъ свободному, перемѣнить твой худой образъ мыслей, искать и обрѣсти Того, Кто есть Господь всего, и служить Ему всѣмъ сердцемъ твоимъ; ибо Онъ независтно сообщаетъ познаніе о Себѣ тѣмъ, которые ищутъ познавать Его“¹⁾.

Утверждая съ убѣдительностію безусловное право разумно-свободной личности исповѣдовать вѣру, согласную съ ея разумомъ и совѣстью, апологеты также рѣшительно высказывались противъ практикуемой римскимъ государствомъ системы принужденія и наказанія за исповѣданіе всякой религіи — не государственной. По словамъ Лактанція: „Римляне ошибаются не только относительно религіи, но и насчетъ способа защиты ея. Религію, продолжаетъ онъ, должно защищать не убійствомъ, но убѣжденіемъ, не строгостію казней, но терпѣніемъ, не злодѣйствомъ, но вѣрою; всякое насиліе есть зло, а

¹⁾ Сочин. апологетовъ, рус. пер. Преображенскаго, 294—296.

религія есть благо и она обитаетъ не вездѣ, а въ благѣ. Въ религіи принужденіе неумѣстно; къ ней должно приводить поклонниковъ не силою, не бичами, а словомъ убѣжденія. И что касается насъ, то мы не требуемъ, чтобы противъ воли своей почитали нашего Бога, и не гнѣваемся на того, кто не почитаетъ Его¹⁾. Горячая и убѣжденная защита апологетами принципа совѣсти, обоснованнаго въ самомъ существѣ христіанской религіи, положила прочное основаніе для новаго, совершенно неизвѣстнаго принципа отношенія государства къ религіи вообще: область религіи навсегда изъята изъ области государственнаго права и передана въ область индивидуальной совѣсти. Въ провозглашеніи полной независимости религіознаго богопочитанія отъ государственной регламентаціи заключалось всемірно-историческое значеніе христіанства вообще, и въ частности описанной нами дѣятельности церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ.

Однако, кажется, ошибочно было бы думать, что въ періодъ апологетической дѣятельности создана была вполне законченная теорія религіозной свободы. Къ несчастью, гораздо легче выставить принципъ и развить его логически, чѣмъ послѣдовательно провести его въ жизни. Поэтому, когда христіанская религія стала господствующею и государственною, всѣ эти рѣчи апологетовъ о свободѣ совѣсти повторялись уже не съ такимъ искреннимъ энтузіазмомъ, и даже совсѣмъ забывались нѣкоторыми учителями Церкви, которые, вмѣсто проповѣди о религіозной свободѣ, говорили даже о религіозномъ насиліи, и этою проповѣдью обезсилили великій принципъ совѣсти, впервые возвѣщенный христіанствомъ и давшій жизнь христіанскому обществу въ трудный періодъ его существованія. Даже тѣ писатели, объясненія которыхъ мы приводили, склонны уже ограничить

¹⁾ *Lact.*, Div. inst., lib. V. Apol. 20, 21.

право религиозной свободы только христіанами. Тертуліанъ съ наслажденіемъ думаетъ о тѣхъ будущихъ вѣчныхъ мукахъ, которыми Богъ покараетъ грѣхи язычниковъ. Указывая на близость кончины міра и страшнаго суда, онъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ отличаетъ тѣхъ христіанъ, которые, въ надеждѣ будущихъ благъ, здѣсь, на землѣ, отказываются отъ посѣщенія языческихъ театровъ: „Какое будетъ тогда величіе зрѣлища! Чему мнѣ удивляться, чему смѣяться, чему мнѣ радоваться: какъ я возвеселюсь, когда увижу, что столькіе и столь великіе цари, о которыхъ возвѣщалось, что они восприняты на небо, воздыхаютъ въ самой глубинѣ мрака съ самимъ Зевсомъ и съ тѣми, кто о нихъ свидѣтельствовалъ! Лучше тогда послушаемъ трагическихъ актеровъ, которые, безъ сомнѣнія, краснорѣчивѣй будутъ говорить въ собственномъ своемъ несчастіи; тогда узнаемъ истріоновъ, коимъ огонь сообщитъ гораздо большую развязность, тогда посмотримъ на возницу, какъ онъ, весь красный, будетъ вращаться въ огненномъ колесѣ“¹⁾. Для Лактанція непочитаніе христіанскаго Бога является страшнымъ преступленіемъ, которое подлежитъ непремѣнному наказанію отъ него.

„Язычники не вѣдаютъ, говоритъ онъ, что нѣтъ большаго злодѣянія (*nefas*), какъ обожать что-либо иное, кромѣ единаго Бога, сотворившаго небо и землю. Если рабъ, убѣжавшій отъ своего господина, считается негоднѣйшимъ и признается достойнымъ ударовъ, цѣпей и креста, и если сынъ, покинувшій своего отца, признается развращеннымъ и заслуживающимъ лишенія наследства, то какихъ наказаній достоинъ тотъ, кто оставляетъ истиннаго Бога и Отца“²⁾? И Лактанцій подобно Тертуліану, такъ говоритъ о томъ мщеніи, которое уготоваетъ Богъ язычникамъ за ихъ гоненіе на

1) *Tertull.*, De spectac., cap. 30.

2) *Lact.*, Div. inst., lib. V, cap. 19.

христіанъ не только въ будущемъ вѣкѣ, но и въ настоящемъ. „Хотя Богъ и дозволяетъ злымъ государямъ возводить на насъ гоненія, но эти несправедливые гонители, безчестящіе имя Божіе, сами не избѣгутъ наказанія... за то, что употребили во зло данную имъ власть надъ людьми; вскорѣ ниспослетъ Онъ на нихъ казни и истребитъ ихъ съ лица земли, какъ злыхъ животныхъ, и не только въ настоящемъ мірѣ, но и на будущемъ судѣ Онъ не замедлитъ отмстить имъ за причиняемыя намъ гоненія“¹⁾.

Произнося эти слова, Лактанцій несомнѣнно былъ предшественникомъ тѣхъ учителей Церкви, которые послѣ вполне согласно и убѣдительно проповѣдывали о наказаніи язычниковъ и принужденіи ихъ къ христіанству. Его рѣчи о мести язычникамъ вполне согласовались съ духомъ времени, когда религиозный интересъ былъ главнымъ дѣломъ и не только человѣческой совѣсти, но и общественной жизни, когда онъ охватывалъ человѣка всецѣло, доводя его до фанатизма. Вѣрующіе считали себя единственными обладателями абсолютной истины, принесенной свыше; они считали священною обязанностію водворить ее на землѣ и съ нетерпѣніемъ ждали такого момента.

„Угодно вамъ, или не угодно, — обращался Тертулліанъ къ язычникамъ, — а нашъ Богъ есть Богъ всего человѣческаго рода, и Онъ долженъ быть наконецъ обожаемъ всѣми²⁾). По языческому воззрѣнію, кто исповѣдывалъ религію не въ томъ видѣ, въ какомъ она толковалась господствующимъ направленіемъ, признавался отверженникомъ; это былъ вредный членъ общества, котораго надо было устранить; христіане на первыхъ порахъ, очевидно, не могли отрѣшиться отъ такого крайняго воззрѣнія³⁾).

1) *Lact.*, Div inst., lib. V, cap. 19.

2) *Tert.*, Ap., 24.

3) И въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Самому члену усвоить и понять во всемъ объемѣ великій христіанскій принципъ свободы со-

2. Церковь Христова явилась не за тѣмъ, чтобы замѣнить государство въ его заботахъ и попеченіяхъ. Церковь и государство — это два совершенно различныя царства, различныя другъ отъ друга по своему происхожденію, по своей задачѣ, по своимъ средствамъ. Какъ государство не имѣетъ права распоряжаться дѣлами религіи, такъ и Церковь не имѣетъ власти въ государственныхъ дѣлахъ.

Церковь съ самаго своего начала признала самостоятельное существованіе государства, какъ необходимой формы общежитія, установленной Самимъ Творцомъ (Рим. XIII, 1). „Всякая власть отъ Бога; противляйся власти Божію повелѣнію противляется“ (Рим. XIII, 2). „Повинуйтесь всякому человѣчу созданію Господа ради: аще царю, яко преобладающу, аще ли княземъ, яко отъ него посланнымъ. Яко тако есть воля Божія благотворящимъ обуздывать безумныхъ человѣкъ невольство“ (I Петр. II, 13, 14). Итакъ, исполненіе обязанностей по отношенію къ государству и повиновеніе

вѣсти, дѣло очень трудное. Яркое доказательство этому представляетъ протестанство. Первые протестантскіе реформаторы, Лютеръ и Меланхтонъ, выступившіе на реформу католической доктрины и Церкви во имя свободы личности, правъ разума и свободы совѣсти, послѣ краснорѣчивыхъ фразъ о свободѣ практически впади въ противоположную крайность. Тотъ же Лютеръ, какъ скоро протестантская Церковь въ нѣкоторыхъ странахъ сдѣлалась господствующей, взывалъ къ свѣтскимъ князьямъ, чтобы они силою и мечомъ охраняли истину ученія и богослуженія и поддерживали миръ и согласіе. См. *Бэрдъ*, Реформація XVI вѣка въ ея отношеніи къ новому мышленію и знанію. С.-Пб. 1897. *).

*) Только „праведнику законъ не лежитъ“. Безусловную „свободу личности, права разума и свободу совѣсти“ можно признавать именно лишь въ идеѣ, въ теоріи, а въ дѣйствительной жизни, съ вѣшнимъ „оказательствомъ“ допускать невозможно по той простой причинѣ, что сейчасъ же явится произволъ, нравственное безразличіе и всяческая распущенность, съ нарушеніемъ общественнаго „мира и согласія“, безправіемъ и насиліемъ.

Примѣчаніе Цензора.

государственной власти — на это есть прямая воля Божія. Апологеты почти нисколько не подвинулись въ развитіи своихъ воззрѣній на чисто государственныя обязанности. Они только повторяютъ мысли апостольскія о необходимости исполненія обязанности по отношенію къ государству. Всѣ они единодушно внушаютъ воздавать гражданской власти все должное, какъ-то: подати и повинности (Мѡ. XXII, 21; Рим. XIII, 6—7).

„Зачѣмъ вы, эллины, какъ въ кулачномъ бою, хотите возбудить насъ противъ государственной власти? За что я подвергаюсь ненависти, какъ самый преступный человѣкъ, если не хочу пользоваться учрежденіями нѣкоторыхъ? Велитъ ли царь платить подати, — я готовъ. Велитъ ли господамъ служить и повиноваться, — я признаю себя рабомъ“¹⁾. Апологеты рекомендуютъ всѣмъ христіанамъ повиноваться законнымъ распоряженіямъ государственной власти²⁾ и оказывать ей почтеніе и уваженіе³⁾. Свое благорасположеніе къ государству Церковь выражаетъ въ своей молитвѣ за царя и властей вообще и за мирное теченіе и развитіе государственной жизни. „У истиннаго и всемогущаго Бога, говоритъ Тертуліанъ, христіане просятъ императорамъ долгоденствія, мирнаго царствованія, безопасности ихъ дома, храбраго воинства, вѣрности сената, благоденствія народа и спокойствія всего міра, словомъ — всего того, чего человѣкъ, чего императоръ пожелать могутъ“⁴⁾.

¹⁾ *Tam.*, Рѣчь пр. эл., 4, русс. пер.; *Ириней*, *Contra haer.*; *Иуст.*, Ап. I, 17; *Терт.*, Ап., 42; *Die idol.*, Пост. ап. VII, 16.

²⁾ Шетр. II, 13—14; Рим. XIII, 1—7; *Иуст.*, Ап. I, 17; *Терт.*, *De idol.*, 15.

³⁾ Аще кто досадитъ царю или князю не по правдѣ, да понесетъ наказаніе. И аще таковой будетъ изъ клира, да будетъ изверженъ отъ священнаго сана, аще мірянинъ, да будетъ отлученъ общенія церковнаго. Пост. ап., кн. 4, гл. 13; *Иуст.*, Ап. I, 17; *Мин. Фел.*, Окт. 29, *Терт.*, Ап., 26; *Ad scap.*, 2; *De idol.*, 15; *Кипр.*, ер. 1, рус. пер., I, 17.

⁴⁾ *Tert.*, Ап., 30; *Ad sc.*, 2; Поликкартъ къ Филипп., 12; *Иуст.*, Ап. I, 17;

Покорность волѣ Божіей, одушевляющая христіанъ, есть самое прочное основаніе вѣрноподданическихъ чувствъ. Исторія гоненій на христіанъ представляетъ разительное тому доказательство. Несмотря ни на какія пытки и истязанія, несмотря на сознаніе своей собственной невинности, христіане никогда не позволяли себѣ возставать противъ законности власти своихъ мучителей. „Нужно читать мученическіе акты, говорить проф. Бердниковъ, чтобы видѣть образецъ удивительной, однимъ христіанамъ только свойственной, легальности въ отношеніяхъ къ власти“¹⁾.

Христіанство, уча о богоустановленности государственной власти, въ то же время, какъ религія истиннаго Бога, естественно должно было повести къ пониманію характера власти и ограниченію того божественнаго величія, которымъ была окружена она въ язычествѣ. Христіане прежде всего неизбѣжно сталкивались съ римскимъ возрѣніемъ, обоготворившимъ государственную власть, несмотря на свое желаніе быть добрыми гражданами и подчиняться государству въ его сферѣ. Вѣруя во единаго, сверхчувственного Бога, они не могли признавать богомъ человѣка, хотя бы и облеченнаго высшею властію. „За что я подвергаюсь ненависти, какъ самый преступный человѣкъ? Я готовъ слушать и повиноваться и платить подати царю. Но человѣка нужно почитать человѣчески; бояться должно только Бога, Котораго нельзя видѣть человѣческими глазами и выразить никакимъ искусствомъ. Если мнѣ велятъ отвергнуть Его, въ этомъ только я не послушаюсь и скорѣе умру, чѣмъ покажу себя лжецомъ и неблагодарнымъ“²⁾. Апологеты указывали императорамъ, что и они такіе же

Асиманоръ, Пром. о христ., 37; *Терт.*, Ap., 30—32; *Orig.*, Contra Cels., VIII, 73—74; *Кирп.*, Ad Don. рус., пер., II, 234.

1) *Бердн.*, цит. соч., 486.

2) *Тат.*, Рѣчь пр. эл., 4; *Иуст.*, Ап. I, 17; *Мун. Фел.*, Окт., 29—37; *Tert.*, Ap., 13, 33—34; *De idol.*, 15; *Orig.*, Contra Cels. VIII, 5, 6.

люди, какъ и всѣ прочіе, и наравнѣ съ другими подчинены Богу, Ему они обязаны своею властію, коею и должны пользоваться, какъ слуги Божіи. „Я почитаю царя, говорить Теофилъ, еп. антиохійскій, — не обожая его, а молясь за него; почитаю же единаго истиннаго Бога, сотворившаго царя“. „Ты спросишь, почему не поклоняемся царю? Потому что онъ созданъ не для обожанія, а для полученія законной чести. Онъ не Богъ, а человѣкъ, поставленный Богомъ не для того, чтобы его обожали, но чтобы онъ судилъ праведно (*juste judicat*). Ибо ему нѣкоторымъ образомъ ввѣрено Богомъ управление (*τρόπον γὰρ τινι παρὰ Θεοῦ οὐκονομίαν πεπίστευται*); и какъ онъ никому изъ подчиненныхъ не позволяетъ называться царями, ибо ему принадлежитъ имя царя, такъ не позволено никому поклоняться, кромѣ единаго Бога. Царя же почитай благорасположеніемъ къ нему, повиновеніемъ и молитвою за него. Поступая такъ, ты исполнишь волю Божію, ибо законъ Божій предписываетъ: сынъ, чти Бога и царя и никому изъ нихъ не будь непокоренъ, ибо отмстятъ внезапно врагамъ своимъ (Прит. XXIV, 21—22)¹⁾. Естественное юридическое чувство церковныхъ писателей не мирилось съ абсолютизмомъ государственной власти, окруженной языческимъ ореоломъ божественности, хотя они и не умѣли точнѣе опредѣлить ея границы. Ученіе христіанъ о единовластительствѣ и міроправленіи единаго истиннаго Бога въ исторіи міра и человѣка, взятое въ общемъ своемъ характерѣ, неизбѣжно устраняетъ идею римскаго императорскаго господства и міродержавства, по которой представитель государственной власти есть глава своихъ подданныхъ, владѣющій ими, какъ рабами, на правахъ собственности, міродержецъ, которому принадлежитъ власть надъ всею землею²⁾. Правда,

1) *Theophil.*, Ad autol., lib. I, 51.

2) *Берди.*, 491. Христіанамъ, говорить Оригенъ, постыдно приобрѣтать себѣ благоволеніе императора убійствомъ, воровствомъ и другими

нужно замѣтить, что первенствующіе христіане не вдругъ могли отказаться отъ языческой идеи обожанія государственной власти. Такъ, они готовы были считать римскаго императора выше всѣхъ людей на землѣ, первымъ существомъ послѣ Бога. „Чтимъ мы и императора, — говоритъ Тертуліанъ о христіанахъ своего времени, — чтимъ такъ, какъ ему прилично и намъ полезно, какъ человѣка, второго послѣ Бога, получившаго то, чѣмъ онъ есть отъ Бога и меньшаго только Бога“¹⁾. Нѣкоторые изъ церковныхъ писателей не прочь были даже утверждать языческій абсолютизмъ императорской власти, считая ее полновластною распорядительницею земли и подданныхъ. „Можетъ-быть, говоритъ Мелитонъ въ своей рѣчи передъ императоромъ Антониномъ, какой-нибудь царь скажетъ, я не могу дѣлать то, что считаю справедливымъ, потому что я царь и долженъ исполнять волю большинства — Кто говоритъ такимъ образомъ, тотъ поистинѣ заслуживаетъ смѣха“. И дальше убѣждаетъ императора освободить своею властію народъ отъ языческихъ заблужденій²⁾. Очевидно, это необходимое принаровленіе къ труднымъ обстоятельствамъ, въ которыхъ находились христіане въ то время.

Отвергнувъ языческое обожествленіе государства и обоготвореніе императора во имя религіозно-этического ученія христіанства, церковные писатели первыхъ вѣковъ пытались выяснитъ нравственный характеръ государственной власти, какъ уполномоченной отъ Бога на служеніе общему благу и вмѣстѣ дѣлу Божію. По христіанскому воззрѣнію государственная власть есть именно

преступленіями, вообще рабскимъ угодничествомъ и низпоклонствомъ (caedibus, saevisque facinoribus; vel servili obsequio et veli adulatione). *Orig., Contra Cels., lib. VIII, cap. 65.*

1) *Tert., Ad scap., cap. II, Бердниковъ, ibid. 492.*

2) *Мелитонъ, Рѣчь передъ Ант., рус. перев., „Пис. муж. апост.“ Преображенскаго, 296.*

делегация всевышняго Царя Бога, и потому то или иное пользование полномочіями верховной власти дѣлаетъ носителей ея отвѣтственными предъ судомъ Божиимъ. „Власти, говоритъ св. Иринеи, имѣющія законъ, какъ одежду справедливости (*indumentum justitiae leges habentes*) за свои справедливыя и законныя дѣйствія (*juste et legitime fecerit*) не подвергнутся взысканію и не понесутъ наказанія. А если они будутъ дѣйствовать къ испроверженію справедливости, нечестиво, противозаконно и тираннически (*et impie, et contra legem, et more tyrannico*), то за то и погибнуть, потому что праведный судъ Божій равно простирается на всѣхъ и никого не минуешь¹⁾. Церковные писатели первыхъ трехъ вѣковъ не входятъ въ изслѣдованіе чисто свѣтскихъ правомочій государства: законодательства по его дѣламъ, суда и управленія, считая этотъ вопросъ очень сложнымъ и труднымъ²⁾. Если они и говорятъ про государственныя правомочія, то какъ моралисты, во имя этическихъ требованій христіанства, а не какъ политическіе мыслители, и на первыхъ порахъ они дѣйствительно не могли примирить этическихъ предписаній Евангелія съ требованіями языческаго государства и твердо формулировать норму своихъ отношеній къ государственнымъ требованіямъ. Для христіанъ первыхъ вѣковъ слишкомъ рѣзко бросалась въ глаза противоположность между законами церковными, которые суть непосредственное выраженіе воли Божіей, и законами государственнымъ, человѣческими, завѣдомо иногда несправедливыми. Это сознаніе особенно рѣзко выразилось въ словахъ знаменитаго учителя Церкви, Оригена. „Существуетъ два рода законовъ: во-первыхъ, законъ природы, данный Самимъ Творцомъ, и, во-вторыхъ, писанный законъ государствъ. Если писанный законъ не противорѣчитъ божествен-

1) *Irin.*, *Contra haer.*, lib. V, cap. 24, § 2.

2) *Orig.*, *Contra Cels.*, lib. 1, 2.

ному, то его слѣдуетъ соблюдать гражданамъ и предпочитать чужимъ законамъ; но если законъ природы, т.-е. Божій (*lex naturae hoc est Dei*) повелѣваетъ нѣчто такое, что противорѣчитъ закону писанному, то самый разумъ требуетъ, чтобы, пренебрегая законами писанными и волею законодателей, мы повиновались единому Законодателю — Богу и соотвѣтственно Его повелѣнiямъ располагали бы свою жизнь, хотя бы за это ожидали насъ опасности, безчисленные труды, смерть и безславіе. Такъ какъ угодное Богу часто бываетъ различно отъ законовъ гражданскихъ, и такимъ образомъ бываетъ невозможно угодить вмѣстѣ Богу и законодателямъ гражданскимъ, то было бы неразумно пренебречь тѣмъ, что угодно Творцу всего, Богу, и послѣдовать образу дѣйствій, предписываемому нечестивыми законами, и такимъ образомъ оскорбить Бога¹⁾. Оригенъ, занявъ былъ преимущественно сверхчувственнымъ идеаломъ царства Божія, имѣющимъ осуществиться въ жизни Церкви, гдѣ этическія заповѣди Христа имѣютъ абсолютное значеніе. Отказавшись отъ научнаго изслѣдованія²⁾ происхожденія и задачъ государства, Оригенъ не усвоилъ вполне апостольскаго ученія о нравственномъ и культурномъ значеніи государства, какъ необходимой формы общежитія и необходимаго условія человѣческаго прогресса, почему и склоненъ былъ, во имя этическихъ христіанскихъ заповѣдей, отрицательно относиться къ государственному порядку, основанному на принужденіи, сомнѣваясь въ законности существенныхъ функцій государства, напр.: войска, военной службы, уголовныхъ наказаній, суда и т. под.*).

1) *Orig., Contra Cels., lib. V, Cap. 37; Климентъ, Стром., кн. 4.*

2) *Orig., Contra Cels., lib. 1, 1.*

*) Апостольское наставленіе: „повиноваться подобаетъ Богави паче, нежели чловѣкамъ“ во всѣхъ отношеніяхъ должна быть обязательнымъ для христіанъ на всѣ времена.

Примѣчаніе Цензора.

Но отрицательное отношеніе нѣкоторыхъ церковныхъ писателей къ чисто свѣтскимъ государственнымъ правомочіямъ носило чисто теоретическій характеръ и не имѣло никакаго практическаго значенія. Въ своихъ сочиненіяхъ всѣ они настойчиво рекомендуютъ христіанамъ повиновеніе государству. По словамъ Тертуліана, христіане, мучимые и терзаемые, терпѣливо переносятъ эти мученія: они далеки отъ мщенія, ибо имъ запрещено воздавать зломъ за зло... Если бы мы захотѣли дѣйствовать и въ качествѣ открытыхъ враговъ, то развѣ у насъ не достало бы когортъ и армій? Мы имѣли бы средства къ войнѣ, если бы по нашимъ нравственнымъ правиламъ не запрещалось убивать¹⁾. Но должно замѣтить, что повиновеніе государству, о которомъ говорятъ Тертуліанъ и Оригенъ, не есть чистое выраженіе христіанскаго ученія объ этомъ предметѣ. Христіанство, проповѣдуя повиновеніе государству не за страхъ, а за совѣсть, предполагаетъ повиновеніе свободное, основанное на отчетливомъ сознаніи нравственнаго значенія государственнаго порядка, а не вынужденное какими-либо посторонними и внѣшними мотивами. Въ трудный періодъ гоненій христіане еще не могли уяснить себѣ разумный смыслъ и необходимость существованія царства человѣческаго съ его особыми задачами, сферою полномочій и принудительными силами, на ряду съ Церковію, организаціей царства Божія, и потому повиновались государству единственно потому, что такова воля Божія. Какъ христіанское ученіе о повиновеніи „за совѣсть“ требуетъ исполненія государственныхъ правилъ во имя нравственнаго закона, того же требуетъ отъ гражданъ и само государство: оно не только принуждаетъ, но и обращается къ совѣсти гражданъ, и для него въ высшей степени важно, чтобы эта совѣсть подчинялась ему свободно, а не по принужде-

¹⁾ *Tert., Apol., cap. 37. Orig, Contra, Cels., lib. VIII, cap. 8.*

нію, ибо только свободное повиновеніе гражданъ, а никакъ не внѣшняя принудительная его сила, можетъ служить надежнымъ залогомъ общественнаго порядка. Само собою разумѣется, и для гражданъ, повинующихся государству во имя только внѣшнихъ побужденій, будь это боязнь государственной карающей силы или страхъ нарушенія заповѣди Божіей, — это повиновеніе оказывается вынуждаемымъ и потому тяжелымъ, какъ видно изъ вышеприведенныхъ словъ Тертулліана. Обоснованіе и раскрытіе христіанскаго взгляда на отношеніе Церкви къ государству совершалось постепенно, особенно съ того момента, когда государство сдѣлалось христіанскимъ. До эпохи Константина апологетическая дѣятельность церковныхъ писателей ушла на защиту христіанской религіи и Церкви предъ философій и государствомъ.

3. Отстаивая самостоятельность существованія христіанскаго общества и независимость отъ государственной регламентаціи въ дѣлахъ вѣры, апологеты впервые обстоятельно и съ большею подробностію стремились опредѣлить принципъ правовыхъ отношеній между Церковью и государствомъ. Въ общемъ видѣ этотъ принципъ формулированъ апологетами совершенно такъ же, какъ его опредѣляетъ теорія новѣйшаго правового государства. Современное правовое государство, признавая принципъ свободы совѣсти, относится къ разнымъ вѣроисповѣданіямъ, находящимся въ немъ, по принципу совмѣстимости или несомвѣстимости того, или другого изъ нихъ съ государственнымъ порядкомъ. Оно признаетъ всякое религіозное общество, которое само признаетъ и уважаетъ государство; и, наоборотъ, оно не терпитъ сектъ, исповѣдующихъ начала, противныя нравственности и разрушительныя для общественнаго порядка¹⁾. Этотъ-то принципъ былъ раскрытъ обстоятельно впервые апологетами и настоятельно рекомен-

¹⁾ Чичеринъ, Курсъ госуд. науки, 265.

дуемъ римскому государству. Въ своихъ апологіяхъ къ римскому правительству они высказывали, что государство въ силу божественнаго и естественнаго права должно признать свободное и самостоятельное существованіе Церкви, какъ общественной корпораціи, имѣющей общее обязательство не вмѣшиваться въ дѣла политическія и ничего не дѣлать во вредъ и подрывъ государству, и тѣмъ болѣе не проповѣдующей началъ, противныхъ общественной нравственности. Только въ томъ случаѣ Церковь подлежала бы карательной юрисдикціи государства, если бы она нарушала требованія общаго государственнаго права. Но христіане далеки отъ такихъ правонарушеній. Они не возстаютъ противъ права государственной власти — издавать законы по своей части, не составляютъ тайныхъ обществъ къ ниспроверженію государственнаго порядка, не подыскиваютъ сообщниковъ, чтобы силою заставить правительство измѣнить непригодные законы, однимъ словомъ, они не предпринимаютъ ничего такого, чтобы могло клониться къ нарушенію общаго порядка, или къ ослабленію довѣрія и уваженія къ государственной власти¹⁾. Напротивъ, уважая власть и всѣ ея распоряженія и законы (кромѣ законовъ въ области религіи), христіане являются лучшими гражданами. Вѣруя во всевѣдущаго Бога, карающаго не только безнравственные поступки, но и тайныя мысли, христіане удаляются не только отъ убійствъ, но и тайной вражды и зависти по отношенію къ другимъ²⁾. Чистота жизни первенствующихъ христіанъ, извѣстная язычникамъ, дѣлала излишними уголовные государственные законы; ихъ незлобіе умѣло обходиться безъ судовъ гражданскихъ; христіанскіе апологеты торжественно приглашали указать хотя одного христіанина между уголовными преступниками, наполнившими

1) *Tert.*, Ap. 38, 43, 46, 48; *Ad sc.*, 2. *Orig.*, *Contra Cels.*, III, 8.

2) *Iуст.*, *Апол.*, 1.

городскія тюрьмы, зная, что не найдется ни одного такого, исключая только заключенныхъ за имя Христово¹⁾. Въ своихъ апологіяхъ они настойчиво, поэтому, обращались къ римскимъ властямъ съ просьбою — прекратить гоненіе за религіозное несогласіе и оградить христіанъ государственнымъ закономъ наравнѣ съ другими подданными, какъ честныхъ гражданъ, свято исполняющихъ всѣ государственныя обязанности и ничего не дѣлающихъ противъ общественной нравственности и государственной безопасности. Христіанская религія имѣетъ право на признаніе со стороны государства, какъ религія не анти-общественная и не анти-государственная. „Пусть религія христіанская ложна, римское государство должно терпѣть и ложную религію, когда она составляетъ результатъ искреннихъ убѣжденій, если эти убѣжденія никому не вредятъ“²⁾. „Если кому кажется, повторяетъ тоже Аѳинагоръ, вздоремъ то, что истлѣвшее и совершенно разрушившееся тѣло снова придетъ въ прежній составъ, то невѣрующіе могутъ насъ обвинять развѣ только въ простотѣ ума, а не въ худой нравственности, ибо заблужденіемъ своимъ мы никому не вредимъ“³⁾. „Философы у васъ считаются мудрецами, а мы — глупцами“, развиваетъ ту же мысль Тертуліанъ: „они по вашему должны быть почитаемы, а мы — осмѣиваемы, даже и того болѣе — наказываемы. Но пусть будетъ ложно то, чему мы учимъ, пусть будетъ это на самомъ дѣлѣ предразсудки, но согласитесь, что если это и ложно и бесполезно, однакоже никому не вредно. Ибо это подобно многому другому пустому, баснословному, за что вы не присуждаете такихъ наказаній, не считаете преступленіемъ и не преслѣдуете, какъ дѣло невинное. Но если и иначе, то заблужденія этого рода

1) *Tert.*, Ap., 43, 45; Ad Sc., 2.

2) *Iust.*, Апол.

3) *Аѳинаг.*, Пром. о христ., § 36 рус. пер.

нужно преслѣдовать развѣ насмѣшкой, но не мечомъ, огнемъ, крестомъ и звѣрями“. Итакъ, если принципы религіи не противообщественны, не противогосударственны, то религія, по мысли апологетовъ, должна быть терпима¹⁾. „Насъ обвиняють, говоритъ Аѳинагоръ, въ какихъ-то пиршествахъ и нечестивыхъ смѣшеніяхъ, дабы казалось, что не безъ причины ненавидятъ насъ, и вмѣстѣ надѣясь тяжестью обвиненій сдѣлать правителей строгими и неумолимыми къ намъ“²⁾. Но христіанство ни въ теоріи, ни въ практикѣ ничего не имѣетъ такого, что или подрывало бы общественную нравственность, или было бы противно существующему порядку римскаго государства. Эту мысль настойчиво доказывали апологеты. При этомъ апологеты говорили, что римское государство въ своихъ отношеніяхъ къ той или другой религіи должно руководиться не отдѣльными дѣйствіями тѣхъ или другихъ членовъ религіознаго общества, а исключительно принципами самой религіи. „Иные, худо живущіе, говоритъ Іустинъ, можетъ-быть, людямъ предубѣжденнымъ доставляютъ поводъ обвинять всѣхъ христіанъ въ нечестіи и безбожіи. Но это несправедливо. И между философіями есть также люди, не дѣлающіе ничего соотвѣтственно ихъ званію, и однакоже римское государство терпитъ ихъ во имя общихъ началъ, что философія не вредна для государства. Поэтому, если скажутъ: нѣкоторые изъ христіанъ, взятыхъ къ допросу, дѣйствительно оказались преступниками, то на этотъ фактъ, по мысли апологетовъ, римское государство должно смотрѣть, какъ на случай правонарушенія общаго характера, и не должно связывать его съ самою религіей и цѣлымъ религіознымъ обществомъ, къ которому принадлежатъ виновные: „Мы просимъ, говоритъ Іустинъ, чтобы оказавшійся виновнымъ подвергался наказанію

1) *Tert.*, Ap., 1; *Ad nat.* I, 1, 3; *Lact.*, *Div. inst.*, lib. V, cap. XII.

2) *Aѳин.*, Прощ. о христ.

какъ преступникъ, а не какъ христіанинъ¹⁾. Государство должно относиться къ христіанскому обществу вѣрующихъ такъ же, какъ и къ другимъ, дозволеннымъ обществамъ, т.-е. должно дать ему законную защиту и карать ихъ не какъ христіанъ, а какъ гражданъ за правонарушеніе общаго характера. „Великіе государи! обращался Аѳинагоръ къ Антонину и Коммоду, въ вашей имперіи народы держатся разныхъ обычаевъ и законовъ, и никому изъ нихъ не возбраняется закономъ и страхомъ наказаній слѣдовать отечественнымъ постановленіямъ (религіознымъ), какъ бы ни были они смѣшны. И ко всѣмъ (народамъ) снисходите вы и законы въ той мысли, что нечестиво и безбожно совершенно не признавать Бога и необходимо, чтобы каждый почиталъ боговъ, какихъ ему угодно, дабы люди страхомъ наказаній удерживались отъ преступленій. Конечно, кто можетъ обличить насъ въ великомъ и маломъ преступленіи, мы не просимъ избавить насъ отъ наказаній, но признаемъ справедливымъ нести наказаніе, какъ бы ни было оно сильно и жестоко. Но если обвиненіе основывается на одномъ имени, ибо до сего времени ни одинъ христіанинъ не былъ обличенъ въ преступленіи, то долгъ вашъ, величайшіе, челоуколюбивые и мудрѣйшіе государи, закономъ оградить насъ отъ обидъ“. „Мы просимъ всѣмъ принадлежащаго права, чтобы не преслѣдовали насъ ненавистью и не наказывали за то, что мы называемся христіанами; пусть судятъ насъ по тому дѣлу, за какое насъ кто-нибудь позоветъ на судъ, и когда оправдаемся отъ обвиненія, отпускали бы, а когда доказано преступленіе, — наказывали бы“²⁾.

Христіане все же оказались преступниками предъ римскимъ правительствомъ. Напрасно христіане ссылались на свободу философовъ. Даже самый невѣрующ-

1) *Иуст.*, Апол. I, 4.

2) *Авин.*, Прощ. о христ., §§ 1—2.

щій философъ, осмѣявшій всѣ религіи, какъ извѣданную глупость, ни на минуту не колебался принести жертву государственнымъ богамъ, когда ея требовали отъ него. Сенека, глубочайшимъ образомъ презиравшій народную религію, объявилъ однако, что мудрый долженъ ее соблюдать не какъ божественную заповѣдь, а какъ человѣческое установленіе и обычай. Поэтому философъ и государство могло оставить въ покоѣ. Напрасно также Аѣинагоръ ссылался на терпимость къ національнымъ установленіямъ другихъ народовъ: ни одна изъ этихъ религій не требовала исключительной преданности и не исключала уваженія къ официалъному римскому культу, почему онѣ и терпѣлись въ государствѣ. Римское государство не могло не преслѣдовать христіанской религіи и Церкви, справедливо считая ее опасною для себя. Изъявъ область религіи изъ государственной компетенціи, христіанство упразднило то именно основаніе, на какомъ воздвигнуто было знаменитое всемірное царство. Проповѣдуя независимость отъ государственной области религіи, оно сдвинуло классическое государство съ его основъ, заставляя его построиться на новыхъ началахъ. Старое римское государство не могло отказаться отъ своего прошлаго, потому не могло допустить рекомендуемаго апологетами начала правовыхъ отношеній къ христіанской Церкви. Это начало можетъ принять только новое европейское государство совершенно другого типа, чѣмъ римское, — выросшее на почвѣ христіанской цивилизаціи.

А. Виноградовъ.

Христіанскій взглядъ на значеніе и права женщины¹⁾.

Ненормальность положенія женщины въ христіанства. — Христіанство возвысило женщину усвоеніемъ ей правъ личности. — Значеніе догмата о воплощеніи Сына Божія отъ Пресв. Дѣвы Маріи для возвышенія женщины. — Положеніе женщины въ христіанскомъ бракѣ, по ученію апостоловъ и отцовъ Церкви. — Общественныя права женщины и нѣсколько словъ по поводу женской эмансипаціи.

Вопросъ о положеніи и правахъ женщины принадлежитъ къ числу тѣхъ старыхъ и вѣковыхъ вопросовъ, которые допускали неодинаковыя, часто даже діаметрально противоположныя, рѣшенія, смотря по тому, какою общій взглядъ на природу женщины выражался тою или другою религіею, тѣмъ или другимъ міросозерцаніемъ. Чѣмъ болѣе признавалось за женщиною общечеловѣческихъ достоинствъ, тѣмъ болѣе возвышалось значеніе ея и тѣмъ болѣе семейныхъ и общественныхъ правъ предоставлялось ей; при обратномъ же порядкѣ значеніе и права женщины склонялись къ упадку. Имѣя цѣлю изложить христіанское ученіе по этому вопросу, мы должны будемъ прежде всего бросить взглядъ на прошлое женщины для того, чтобы уяснить, какую существенную перемену произвело христіанство въ установившихся низкихъ взглядахъ на ея природу и какими свѣтлыми, радостными лучами озарило ея положеніе.

Не будемъ много говорить о положеніи восточной женщины: ея положеніе и права мало измѣнились и до настоящаго времени. И теперь на женщину тамъ еще

¹⁾ Публичное богослов. чтеніе, предложенное въ залѣ Синодальн. Училища 25 марта 1899 года.

смотреть, какъ на существо низшее мужчины и потому не имѣющее права именоваться человѣкомъ. Восточные народы думали, что женщина, въ противоположность мужчинѣ, лишена души и не будетъ участвовать въ будущей (загробной) жизни, а потому отказывали ей въ правѣ посѣщать храмы для удовлетворенія религіозныхъ потребностей. Отверженное, нечистое, противоположное всему доброму существо¹⁾, женщина могла занимать и дѣйствительно занимала самое угнетенное положеніе въ семьѣ. Лишенная даже съ малыхъ лѣтъ нѣжной родительской любви и облагороживающаго вліянія воспитанія, женщина была предназначаема для того, чтобы всю свою жизнь проводить въ заключеніи гарема съ его одуряющей обстановкой интригъ, сплетенъ и праздности подъ недремлющимъ окомъ евнуховъ и приставницъ. Порабощеніе ея было полное, начиная отъ отца и кончая братьями и отдаленными родственниками. Какъ орудіе соблазна и гибели, женщина не могла имѣть на Востокѣ авторитета матери, близости совѣтницы мужа и значенія полноправной хозяйки своего дома; у нея была исключительная цѣль являться средствомъ удовлетворенія грубыхъ инстинктовъ страстнаго жителя Востока и быть производительной силой²⁾. Чрезвычайно характерно рисуется положеніе восточной женщины слѣдующее изреченіе одного мусульманскаго мудреца: „Если ты находишься въ крайне затруднительномъ положеніи и не знаешь, что дѣлать, собери друзей своихъ, угости ихъ, изложи имъ все дѣло и поступи, какъ они тебѣ посо-

1) Ману говоритъ: „Богъ создалъ женщину естественно развратною, преданною своему ложу, своему стулу, украшеніямъ, непостоянною въ своихъ страстяхъ“. Нареда говоритъ: „Ни вѣтеръ, ни смерть, ни вмѣстѣлища безднѣ, ни лезвее бритвы, ни ядъ, ни змѣи, ни все вмѣстѣ соединенное не злостно такъ, какъ женщина“ *Легуэз*, Исторія нрав. положенія женщинъ. Москва 1862, стр. 196, 197.

2) См. объ этомъ у *Надеждина А.*, Права и значеніе женщины въ христіанствѣ. С.-Пб. 1873, стр. 12—14.

вѣтуютъ. Если нѣтъ у тебя друзей, посовѣтуйся съ первымъ встрѣчнымъ и исполни его совѣтъ. Но если въ эту минуту нѣтъ около тебя ни друзей, ни мужчинъ, съ которыми ты могъ бы посовѣтоваться, тогда обстоятельно изложи все женѣ твоей, попроси ея совѣта, выслушай терпѣливо все, что она тебѣ скажетъ, и сдѣлай совершенно наоборотъ тому, что она тебѣ посовѣтуетъ³⁾. Общественнаго значенія женщина не могла имѣть въ силу того обстоятельства, что полигамія, укоренившаяся на Востокѣ, поставляла ей исключительно семейныя цѣли специфическаго характера.

Въ Греціи въ доисторическія времена положеніе женщины было довольно высоко, насколько объ этомъ можно судить по произведеніямъ Гомера; но это было въ то время, когда существовала родовая, или патриархальная жизнь. Мужчины, соединенные узами родства, подчиняясь указаніямъ природы, уважали женщину какъ мать, кормилицу и хранительницу домашняго очага. Но въ историческія времена мы застаемъ женщину и у самыхъ цивилизованныхъ народовъ древности — грековъ и римлянъ, далеко не на высокомъ положеніи. Въ силу развитія государственной жизни, для служенія которой женщина по своей физической слабости не могла быть полезна и въ которой не могла принять непосредственнаго участія, — не удивительно, что она должна была проводить время въ заключеніи гинекея. Ея исключительнымъ дѣломъ было вести домашнее хозяйство, кормить дѣтей и наблюдать за рабами. Узда, вѣникъ и сова были символами главныхъ добродѣтелей женщины — молчаливости, экономіи и бдительности. Устраненная отъ всякаго участія въ общественной жизни, женщина разсматривалась какъ существо, назначенное для продолженія челоуѣческаго рода. Природа женщины почиталась низшею мужчины. „Благодарю небо, говорилъ Платонъ,

³⁾ Ibid. стр. 13.

что я рожденъ человѣкомъ, а не скотомъ, — грекомъ, а не варваромъ, — мужчиной, а не женщиной“. „Женская душа, говорилъ тотъ же философъ, ниже души мужчины, хотя немного выше души раба“. Приниженная и лишняя вліянія на мужчину, женщина старалась завоевать себѣ положеніе путемъ самообразованія, развитіемъ своихъ талантовъ и силою своихъ прелестей; такое явленіе мы наблюдаемъ въ гетеризмѣ. Гетеры, достигая вліянія на такихъ выдающихся общественныхъ дѣятелей, какъ Перикль, Сократъ и др., дѣйствительно нѣкоторое время играли выдающуюся роль въ греческомъ обществѣ. Но отсутствіе въ гетерахъ женскихъ добродѣтелей, при высокому умственному ихъ развитію, а также мимолетность женской красоты дѣлала непрочною ихъ вліяніе на мужчинъ. Поэтому гетеры сдѣлались мишенью ѣдкой сатиры и предметомъ полнаго презрѣнія въ обществѣ⁴⁾. „Чѣмъ меньше слышать о женщинахъ, говорилъ Перикль, или имѣть съ ними дѣло, тѣмъ лучше. Между нами и ими общаго очень мало“.

Не лучшее, если не худшее, положеніе занимала женщина въ Римѣ. Здѣсь она первоначально имѣла совершенно государственное значеніе, какъ производительница членовъ государства, и потому положеніе ея опредѣлялось суровыми юридическими постановленіями, по которымъ она являлась полною собственностію отца или мужа. При упадкѣ же строгихъ формъ брака, женщина утратила то достоинство и уваженіе, которыя имѣла ранѣе. При легкости разводовъ, позволявшей матронамъ считать годы не по консуламъ, а по мужьямъ, женщина усвоила необыкновенное легкомысліе, утратила всякую женскую добродѣтель и сдѣлалась куртизанкою. Всѣ интересы женщины въ Римѣ были поглощены уборами, нарядами, вопросами о наилучшихъ косметическихъ средствахъ. Отъ тонкихъ, эфирныхъ шелковыхъ одеждъ мат-

⁴⁾ Ibid. стр. 14—18.

ронъ приходили въ смущеніе болѣе скромные изъ римлянъ. Жизнь проводилась знатными женщинами совершенно безцѣльно: онѣ или занимались праздною болтовней въ баняхъ, этихъ салонахъ тогдашняго высшаго общества, или въ театрахъ наслаждались созерцаніемъ безнравственныхъ греческихъ комедій, или въ циркахъ жадными глазами смотрѣли на кровавыя зрѣлища, привлекавшія всѣ слои общества. Добродѣтельныя Лукреціи, Корнелии, Кальпурніи уступили свое мѣсто развратной Мессалинѣ, безчеловѣчной Агриппинѣ младшей. Отсюда и современные такимъ женщинамъ писатели говорятъ о нихъ съ крайнимъ пренебреженіемъ и цинизмомъ. „Уродство, говорилъ Сенека, есть до сихъ поръ единственное средство сохранить женщинѣ свою добродѣтель“. „Женщинѣ, писалъ Овидій, никогда не устоять противъ соблазна“, рисуя этимъ отсутствіе всякихъ нравственныхъ началъ въ современныхъ ему женщинахъ. „Женщина, говорилъ Сенека, есть безстыдное животное, и если только не заняться ея образованіемъ, я вижу въ ней дикую тварь, не способную сдерживать свои страсти“. При такомъ своемъ состояніи женщина не могла имѣть никакого вліянія на мужчину и не хотѣла являться ни доброю женою, ни любящею матерью семьи, ни попечительною хозяйкою дома⁵⁾.

Такимъ образомъ въ дохристіанскомъ мірѣ положеніе женщины было очень невысоко: природа ея считалась низшею мужчины и на этомъ основаніи ей не принадлежало равныхъ съ мужчиною правъ въ религіозномъ, семейномъ и общественномъ положеніяхъ, и условія для развитія ея самостоятельности были совершенно неблагоприятныя.

Обращаясь теперь къ разсмотрѣнію христіанскаго взгляда на женщину, мы не будемъ сосредоточивать своего вниманія на исторической судьбѣ женщины, потому

⁵⁾ Ibid. стр. 19 — 22.

что оно обусловливалось тѣмъ обстоятельствомъ, что свое возрождающее и облагораживающее вліяніе на жизнь человѣка христіанство совершило не сразу, а постепенно, разсѣивая тьму язычества и мракъ заблужденій. Наше вниманіе будетъ сосредоточено на раскрытіи самыхъ идей христіанскаго ученія и на выясненіи ихъ соотвѣтствія съ глубочайшими основными чертами и особенностями духовной и тѣлесной природы женщины.

Самый существенный догматъ христіанскій о воплощеніи Второго Лица Св. Троицы отъ Пресвятой Дѣвы Маріи возвышаетъ женщину. Не возгнушавшійся дѣвическаго чрева, Господь, по наитію Духа Святаго, принялъ человѣческую природу отъ Дѣвы Маріи, явился Сыномъ человѣческимъ, какъ Сынъ безневѣстной Дѣвы. Сообщившая совершеннѣйшую человѣческую природу Сыну Божію, очевидно и Сама должна имѣть полную человѣческую природу. Слѣд., въ лицѣ Приснодѣвы христіанство признало женщину за истиннаго человѣка, за нравственную личность. Такъ, по словамъ св. Григорія Нисскаго, жена защитила жену; первая (Ева) открыла путь грѣху, а эта (Марія) послужила явленію правды; та послѣдовала совѣту змѣя, эта представила Истребителя змѣя и произвела на свѣтъ Подателя свѣта⁶⁾. Тѣ нравственныя совершенства, которыя поставляютъ Пречистую Дѣву выше самыхъ близкихъ къ Богу ангеловъ, не только дѣлаютъ ее идеаломъ для всѣхъ женщинъ, но и возвышаютъ женскій полъ, ибо изъ него явилась Матерь Богочеловѣка, виновница и посредница человѣческаго спасенія и блаженства. „Можно сказать, пишетъ одинъ отечественный богословъ, что всѣ возрасты, и состоянія женщины находятъ свой высочайшій образецъ и освященіе въ Богоматери. Марія одновременно является и благородною царскою дочерью и простой женщиной, приобрѣтавшей себѣ пропитаніе трудами рукъ своихъ;

⁶⁾ Ibid. стр. 163.

Она дѣва и мать, супруга и вдова, сама вѣрная ученица Евангелія и путеводительница другихъ ко спасенію⁷⁾.

Христіанство, вопреки всѣмъ древнимъ религіознымъ ученіямъ и философскимъ системамъ, женщину объявило человѣкомъ и указало тѣмъ человѣческія права, которыя должны принадлежать ей на всѣ времена для правильного развитія общественной и семейной жизни. Призывая всѣхъ людей, безъ различія ихъ національности, возраста, пола и соціального положенія, къ вѣрѣ и нравственному совершенству, христіанство признало и женщину такимъ же полноправнымъ членомъ царствія Божія или Церкви, какъ и мужчину (Гал. III, 26, 28, IV, 6—8). Та естественная слабость ея, которая давала право даже цивилизованнѣйшимъ народамъ отстранять женщину отъ участія въ болѣе или менѣе важныхъ общественныхъ дѣлахъ, тѣмъ особенности женской души, которыя выражаются въ нѣжности и интенсивности ея чувства, скорѣе привлекли къ ней благоволеніе Того, Кто призывалъ къ Себѣ всѣхъ страждущихъ и обремененныхъ, Кто требовалъ отъ Своихъ послѣдователей облагороженія и очищенія сердца. Тотъ избытокъ сердечнаго чувства, который выражается въ искренней и пламенной вѣрѣ и самоотверженной любви, приближалъ женщину къ І. Христу и дѣлалъ ее по природѣ преимуущественно удовлетворяющею христіанскому идеалу.

Божественный Учитель нашъ, во время Своей земной жизни, показывалъ, что женщина обладаетъ всѣми совершенствами человѣческой природы, при которыхъ является вполне достойною уваженія. Спаситель возвышаетъ приниженный и отверженный полъ тѣмъ нѣжнымъ вниманіемъ, которое Онъ оказывалъ ихъ чистой вѣрѣ, тѣмъ чувствомъ святого снисхожденія, которое прощаетъ грѣхъ при сознаніи его преступности, — тою терпѣ-

7) Ibid. стр. 164.

ливостію, съ какою научаетъ женщину истинамъ Своего Божественнаго ученія, и тѣмъ христіанскимъ милосердіемъ, которое выражается въ врачеваніи ея недуговъ. Спаситель возвышаетъ женщину тѣмъ, что освящаетъ союзъ мужа и жены благодатію Св. Духа и усвоеніемъ ему высоконравственнаго значенія, при которомъ онъ является основаннымъ на свободномъ согласіи любви и непринужденіи. Иисусъ Христосъ, уничтожая языческую полигамію, такъ унижавшую женщину и отмѣняя ветхозавѣтное право мужей разводиться съ своими женами *по всякой винѣ*, пріучаетъ ихъ смотрѣть съ такимъ же уваженіемъ на подругу своей жизни, съ какимъ они смотрѣли доселѣ лишь на самихъ себя. Христіанство возвышаетъ женщину и дѣлаетъ ея положеніе въ бракѣ совершенно неприкосновеннымъ, совершенно не зависящимъ отъ всякаго рода внѣшнихъ условій и только нарушеніе священныхъ брачныхъ правъ одною изъ сторонъ, да холодная рука смерти могутъ разорвать тѣ тѣсныя узы, которыми соединены мужъ и жена. И если все достоинство женщины въ древнемъ мірѣ опредѣлялось ея брачнымъ положеніемъ, дававшимъ ей возможность являться продолжательницею рода человѣческаго, то христіанство усваиваетъ женщинѣ нравственное достоинство и независимо отъ ея брачнаго сожителства съ мужемъ. Наоборотъ, безбрачное состояніе женщины, которое добровольно принимается ею для достиженія нравственнаго совершенства во Христѣ, признается за состояніе высокое, долженствующее внушать уваженіе къ подвижницѣ. Тотъ низкій взглядъ на женщину, по которому весь смыслъ ея существованія опредѣлялся достоинствами ея физической природы, отвергается Спасителемъ, какъ нечистый съ нравственной стороны. Всякій взирающій на женщину съ вождельніемъ, т.-е. возбуждающій въ себѣ нечистыя мысли созерцаніемъ тѣлесной красоты женщины, признается нарушителемъ седьмой заповѣди и приравняется къ прелюбодѣямъ, которые

царствія Божія не наслѣдять (Мѡ. 5, 28). Итакъ, Спаситель научаетъ уважать женщину не только въ жизни — дѣломъ, но и въ мысляхъ и чувствахъ.

И сколько чудныхъ святыхъ разсказовъ содержитъ въ себѣ Новый Завѣтъ, изображая отношенія І. Христа къ женщинамъ. Вотъ Онъ силою Своего всемогущества утѣшаетъ несчастную мать-вдову, потерявшую свою единственную опору — сына и скорбнымъ воплемъ изливавшую свое горе по поводу этой утраты (Мѡ. XXIII, 14). Здѣсь Онъ шествуетъ, окруженный Своими учениками, сопровождаемый сердечными мольбами скорбящей хананеянки, просившей объ исцѣленіи ея бѣсноватой дочери. Но Спаситель молчитъ, какъ бы не только не обращая вниманія на ея вопли, но и рѣзко отказывая въ исполненіи ея просьбы, дабы обнаружить ту твердость, глубину и постоянство вѣры, какія таились въ душѣ ея. Когда же естественныя богатства нравственной стороны женской натуры были обпаружены во всемъ ихъ блескѣ и силѣ, тогда и Господь произноситъ знаменательныя слова: „о, жено, велія вѣра твоя; буди тебѣ, якоже хочещи“ (Мѡ. 15, 22—28). Безконечное милосердіе Христово врачуетъ простую, но глубоко вѣрующую и благочестивую женщину, въ теченіе 18 лѣтъ страдавшую сведеніемъ членовъ. Святое состраданіе Богочеловѣка врачуетъ тотъ тайный недугъ женщины, который въ теченіе 12 лѣтъ не могъ быть исцѣленнымъ, несмотря на всѣ усилія земныхъ врачей (Мѡ. 9, 20). Но много, безконечно много добра сотворилъ любвеобильный Богочеловѣкъ, и слабому языку человѣческому не изобразить его! А вотъ и другія картины: тщеславныя лицемѣры приводятъ къ І. Христу явную грѣшницу для того, чтобы Онъ произнесъ суровое опредѣленіе закона Моисеева и приговорилъ ее къ побіенію камнями. Трепещущая, волнуемая стыдомъ и страхомъ, она стоитъ предъ Божественнымъ Учителемъ подъ лицемѣрно негодующими и злорадными взорами свидѣтелей своего позора... Но Онъ молчитъ... молчитъ,

видя въ душѣ женщины искру святого раскаянія, горькое сознание своей порочности и безпощадное самообвиненіе во грѣхѣ. „Кто изъ васъ безъ грѣха, пусть первый бросить камень въ нее, говоритъ Спаситель тѣмъ, кому такъ хотѣлось заставить милосердаго Учителя отречься отъ Своихъ всепрощающихъ отношеній къ мытарямъ и грѣшникамъ. Но тутъ заговорилъ въ душахъ свидѣтелей нелицепріятный судія человѣческихъ дѣйствій — совѣсть, указавшая въ жизни обвинителей не мало преступныхъ дѣяній, за которыя они должны бы были подвергнуться не менѣе тяжкому наказанію по закону... Прислушиваясь къ этому голосу, обвинители одинъ за другимъ оставляютъ мѣсто суда; тогда Сердцевѣдецъ произноситъ Свои безконечно-милосердыя слова: „и Я тебя не осуждаю; иди и впредь не грѣши“ (Іоан. 8, 3—10). — Предъ нами рисуется еще образъ женщины порочной, презираемой, одинъ видъ которой былъ оскорбленіемъ для фарисеевъ и одно прикосновеніе которой уже было оскверненіемъ для мнимыхъ праведниковъ іудейскихъ. Она въ глубочайшемъ раскаяніи, съ искреннѣйшимъ намѣреніемъ оставить путь порока, повергается къ ногамъ Христовымъ, принося Ему въ жертву не одно благоуханное миро, которымъ помазываетъ Его святыя стопы, но и очистительныя слезы покаянной любви, струящіяся неудержимымъ потокомъ отъ полноты вѣрующей, взволнованной души. И Онъ не отвергаетъ ея покаянія, но прощаетъ ей безъ сомнѣнія потому, что ея грѣхи не успѣли омрачить всей ея души, что подъ пепломъ порока теплилась въ душѣ ея вѣра и стремленіе къ нравственному совершенству (Мѡ. 26, 10). Женщины являются въ числѣ послѣдователей Христовыхъ, усвояютъ Его ученіе наравнѣ съ мужчинами, ходятъ за Нимъ вмѣстѣ съ своими малыми дѣтьми, чтобы не проронить ни одного Его слова, не потерять ни одного нравственнаго урока, добровольно голодаютъ въ путешествіяхъ, и Спаситель, признавая женщину равноправною мужчинѣ въ усвоеніи религіозной

истины, никогда не устраняетъ ее изъ круга Своихъ слушателей и ни однимъ намекомъ не даетъ понять, что она лишена тѣхъ умственныхъ способностей, которыя имѣетъ мужчина. Наоборотъ, нерѣдко самыя возвышенныя истины, какъ напр. о значеніи для жизни человѣка евангельскаго ученія, о служеніи Богу духомъ и истиною, І. Христось сообщаетъ женщинѣ и, несмотря на ея видимую непонятливость и недоумѣніе, спокойно и послѣдовательно приводитъ къ усвоенію той истины, что Онъ есть Богочеловѣкъ, возвѣщающій Божественное откровеніе (Іоан. 4, 7—39). Въ семействѣ Своего вѣанскаго друга, Лазаря, Спаситель высказываетъ то положеніе, что хозяйственныя заботы и занятія не должны быть исключительнымъ дѣломъ женщины, что есть нѣчто высшее для нея — это именно забота о своемъ религіозно-правственномъ развитіи, достигаемомъ путемъ сосредоточенія ума и сердца на Божественномъ ученіи (Лук. 10, 38—40). Многія изъ женщинъ оставляли все для І. Христа, служа Ему своими имѣніями (Лук. 8, 2—4), и живя жизнью Христовою, онѣ скорбятъ и горько плачутъ, видя своего Наставника окровавленнымъ, сгибающимся подъ непосильною ношею тяжелаго креста, изможденнаго и кощунственно поруганнаго возложеніемъ терноваго вѣнца (Лук. 23, 27). Послѣ крестной смерти Его онѣ идутъ съ благоговѣніемъ помазать ароматами Его тѣло, не смущаясь присутствіемъ стражи и размѣрами огромнаго камня, приваленнаго ко гробу (Мрк. 16, 18 и 7). Но зато женщина первая и удостоивается радости слышать вѣсть о воскресеніи Христовомъ, которую, въ противоположность сомнѣвающимся и колеблющимся ученикамъ, мурносицы принимаютъ съ сердечною вѣрою и радостію.

Такимъ образомъ, положеніе и права женщины, по христіанскому ученію, настолько возвышаются надъ ея прошедшимъ, что между ея положеніемъ внѣ христіанства и въ христіанствѣ нѣтъ ничего общаго. Получивъ

всѣ общечеловѣческія права, женщина-христіанка явилась въ религіознонь отношеніи предметомъ неизмѣнной любви мужа, какъ вѣрная подруга его жизни, какъ благожелательный искренній совѣтникъ и помощникъ ему, — устроительницей и душой того маленькаго міра, который называется домомъ, воспитательницей и предметомъ уваженія своихъ дѣтей. Оттого-то исторія представляетъ намъ тѣ величавые, исполненные высокихъ нравственныхъ достоинствъ, женскіе образы, какихъ мы не видимъ въ древнемъ мірѣ. Кому не извѣстны имена современницъ ап. Павла Лидіи, Прискиллы, Фивы и Персиды? Кто не слышалъ о трудахъ равноапостольной Елены, св. Нины, Клотильды, Берты, равноапостольной Ольги и др., обезсмертившихъ свои имена самоотверженною дѣятельностію въ распространеніи христіанства? Кто не поражался величіемъ и силою вѣры христіанской, которую выразили въ своихъ страданіяхъ свв. Потамина, Перепегуя, царица Александра, Анастасія, великомуч. Екатерина, Варвара и другія, перечислять имена которыхъ не достанетъ мнѣ времени? Кому не извѣстны имена великихъ матерей-христіанокъ Емилиі, Нонны, Анеусы, Моники, воспитавшихъ своимъ примѣромъ и жизнію великихъ отцовъ и учителей церкви? Кто не изумлялся той беззавѣтной любви къ страждущимъ и обремененнымъ, какую проявили въ своихъ подвигахъ свв. муч. Наталія, Олимпіада, Меланія и сонмъ подвижницъ-дѣвъ, о которыхъ можно сказать словами Аѳинагора, что онѣ подтверждаютъ дѣломъ нравственную благотворность христіанскаго ученія, ибо онѣ не слова затверживаютъ, а совершаютъ добрыя дѣла? Поэтому совершенно справедливо говоритъ Фарраръ: „христіанскія женщины достойно выступали какъ матери, которыя воспитывали для Церкви своихъ взрослыхъ мужей, и какъ діакониссы въ служеніи милосердію, какъ мученицы, которыя боролись изъза вѣчнаго неуывадаемаго вѣнца, служа повсюду, молясь, трудясь и терпя. На всѣхъ этихъ поприщахъ онѣ вмѣстѣ

съ мужчинами вели великую борьбу, и поистинѣ немалая часть побѣды, одержанной христіанствомъ надъ язычествомъ, принадлежала именно имъ ⁸⁾“.

Несмотря на то, что христіанство возвысило женщину, какъ человѣка, и дало возможность опредѣлить ея права, мыслителями XVIII и XIX вв. высказываются два діаметрально-противоположныхъ взгляда на природу и права женщинъ, не вполне согласующіеся съ христіанскимъ ученіемъ. Сторонники перваго взгляда держатся того убѣжденія, что физическая и духовная природа женщины значительно ниже мужской, а отсюда кругъ дѣятельности ея ограничиваютъ исключительно сферой семейной и домашнехозяйственной. Представители противоположнаго направленія, не признавая никакихъ особенностей, отличающихъ духовную природу женщины отъ мужской, и придавая условное значеніе особенностямъ ея физической природы, требуютъ полного уравненія правъ женщины съ правами мужчины и призываютъ ее къ дѣятельности на всѣхъ поприщахъ общественной жизни. Энциклопедисты XVIII в.: Монтескьё, Руссо, Вольтеръ и Дидро были врагами женской самостоятельности и защитниками ея униженнаго положенія. Монтескьё ограничивалъ вліяніе женщины ея природными прелестями и на ея духовную природу смотрѣлъ, какъ на дѣтски-несовершенную. Руссо выражался, что женщина создана собственно для того, чтобы нравиться мужчинѣ. Вольтеръ говорилъ съ ядовитымъ сарказмомъ о женщинахъ, видя въ нихъ умственное и нравственное ничтожество, а Дидро проповѣдывалъ животный сенсуализмъ, какъ единственное назначеніе женщины ⁹⁾. Въ XIX в. Огюсть Контъ, основываясь на томъ, что женщина слабѣе мужчины, и указывая на то, что чувство у нея всегда беретъ верхъ надъ разсуд-

⁸⁾ *Фарраръ*, Первые дни христіанства, С.-Пб. 1888, стр. 112.

⁹⁾ *Леувэ*, пят. соч. стр. 10, 11, 138.

комъ, находилъ справедливою и естественною подчиненность женщины мужчинѣ и мысль о социальномъ равенствѣ обоихъ половъ считалъ пагубною для женщинъ¹⁰⁾. Шопенгауэръ назначеніе женщины ограничивалъ исключительно служеніемъ ея своею физическою природою цѣлямъ развитія человѣческаго рода. Послѣдователи Дарвина, принявшіе за догматы его взгляды на борьбу за существованіе и теорію естественнаго подбора, находятъ совершенно естественнымъ подчиненное положеніе въ обществѣ женщины, какъ существа слабого. Извѣстный социологъ Прудонъ на томъ основаніи, что въ женщинѣ господствуютъ одни низшіе животныя инстинкты, находить, что кромѣ природной склонности къ любви, находящей свое выраженіе въ семьѣ, для нея не можетъ быть никакой другой жизни и дѣятельности. Проф. Риль и Фейлингъ высказываются въ томъ смыслѣ, что назначеніе женщины состоитъ въ томъ, чтобы быть матерью и хозяйкою дома, а отнюдь не общественнымъ дѣятелемъ. Къ этому же лагерю принадлежитъ и графъ Л. Н. Толстой, который хотя и защищаетъ нравственную личность женщины противъ матеріалистическаго отношенія къ ней мужчины, однако дѣятельность ея ограничиваетъ семейнымъ кругомъ, гдѣ материнскія обязанности возвышаютъ ее болѣе, чѣмъ всякая общественная дѣятельность. Нитцше смотритъ на женщину чрезвычайно низко. Изображая ее сотканною, какъ бы, изъ однихъ недостатковъ (мелочность, капризы, беззаботность, жажда къ наслажденіямъ, стремленіе украшать себя и пр.), онъ утверждаетъ, что главное назначеніе женщины — быть матерью и женою, почему слѣдуетъ путемъ развитія чувственныхъ наклонностей содѣйствовать сохраненію идеальнаго типа вѣчной женственности,

¹⁰⁾ Излагаемъ взгляды поименованныхъ мыслителей главн. образомъ на основаніи книги проф. В. Г. Щелова: Положеніе и права женщины въ семьѣ и обществѣ въ древности, въ средніе вѣка и новое время. Ярослав. 1898 г.

прославленнаго Гёте. Максъ Нордау, держась того взгляда, что женщина должна развивать свою дѣятельность только въ семьѣ, находить, что всѣ женщины однообразны, лишены оригинальности, являются врагами всякаго прогресса во всѣхъ областяхъ и потому слѣпо привязаны къ старинѣ и считаютъ всякое новшество чуть ли не личнымъ оскорбленіемъ, за исключеніемъ модъ, съ помощью которыхъ онѣ надѣются придать новый эффектъ своимъ прелестямъ. Вообще же женщины — интеллектуальные автоматы, которые двигаются только туда, куда направляетъ ихъ заведенная пружина, и не могутъ произвольно измѣнить своего характера.

Защитники противоположнаго взгляда на права женщины находятъ, что христіанское ученіе о положеніи и правахъ женщины нуждается въ поправкахъ и измѣненіяхъ, ибо оно подчиняетъ женщину мужчинѣ и тѣмъ лишаетъ ее человѣческаго достоинства. Еще въ XVIII в. Кондорсе требовалъ во имя человѣческаго достоинства женщины уравнианія правъ ея съ правами мужчины. Въ XIX в. г-жи Сталь и Ж. Зандъ ратовали за свободу женскаго чувства и брачныхъ отношеній въ томъ убѣжденіи, что эта свобода проложитъ женщинѣ путь къ дальнѣйшему развитію самостоятельности. Лабулэ и Лерувэ, допуская существованіе отличительныхъ свойствъ женской природы по сравненію съ мужской, настаивали на уравнианіи семейныхъ и общественныхъ правъ женщины съ правами мужчины. Но особенно рѣзко эту мысль выражалъ Д. С. Милль, который подчиненность женщины объясняетъ исключительно историческими обстоятельствами, созданными въ интересахъ мужчинъ совершенно искусственно. Милль находитъ совершенно ненормальнымъ положеніе женщины въ брачномъ союзѣ: „Законъ, говоритъ онъ, кладетъ такую тяжелую гирю на одну сторону вѣсовъ, когда сдѣлка заключается между двумя личностями, изъ которыхъ одной закономъ дается право на все, а другой не только не дается

правъ ни на что иначе, какъ по доброй волѣ и усмотрѣнію первой, но кромѣ того внушается, какъ сильнѣйшее нравственное и религіозное обязательство, не возмущаться, какъ бы тяжело ее ни угнетали¹¹⁾. Взгляды Милля развивались многими другими мыслителями, которые лишь варіировали и подтверждали новыми данными его воззрѣнія. Такъ противникъ Шопенгауэра, Дюрингъ, возмущаясь систематическимъ устраненіемъ женщины отъ общественной дѣятельности, на основаніи отвлеченныхъ соображеній, требуетъ полной независимости женщины въ нравственномъ и экономическомъ отношеніяхъ и духовнаго ея развитія. Женщина, если вѣрить Дюрингу, не можетъ найти удовлетворенія въ современномъ бракѣ, который даже и теперь не имѣетъ характера свободнаго союза, ибо мужъ обладаетъ въ немъ большими правами надъ женой, которая обыкновенно вступаетъ въ бракъ ради пріобрѣтенія экономической и общественной самостоятельности. Пользуясь своеобразно указаніями исторіи и другихъ областей знанія, Л. Франкъ повторяетъ высказанное Миллемъ положеніе, что женская природа есть искусственный продуктъ насильственнаго стѣсненія умственныхъ способностей женщины и развитія ея дурныхъ наклонностей; на этомъ основаніи онъ призываетъ женщину къ проявленію своихъ способностей во всѣхъ областяхъ чело-вѣческой дѣятельности. Ж. Лурбэ выражаетъ увѣренность, что физическая и умственная слабость, какъ отличительная черта женщины, должна исчезнуть въ недалекомъ будущемъ, благодаря измѣнившимся условіямъ общественной жизни въ европейскомъ обществѣ и вѣроятному уничтоженію престижа физической силы. Изъ нашихъ соотечественниковъ поборниками феминизма являются Шашковъ, Брадтъ и Безобразовъ¹²⁾. На-

¹¹⁾ Д. С. Милль, О подчин. женщ. С.-Пб. 1896, стр. 102.

¹²⁾ См. его Публичныя лекціи о современномъ положеніи женщины. М. 1893, и О правахъ женщины. М. 1895.

конецъ и ходячее довольно общеизвѣстное мнѣніе допускаетъ, что заповѣдь ап. Павла о повиновеніи жены мужу является унижительною для женщины и поставленіе мужа во главу жены противорѣчитъ ея общечеловѣческому достоинству, дѣлая женщину второстепеннымъ и какъ бы пассивнымъ членомъ общественной и семейной жизни.

Разъяснимъ сначала христіанское ученіе о брачномъ положеніи женщины, а затѣмъ коснемся прочихъ правъ ея. Не оспаривая того, что Слово Божіе дѣйствительно не уравниваетъ въ общественной жизни женщину съ мужчиною, мы утверждаемъ, что мысль о подчиненномъ положеніи женщины въ христіанствѣ значительно преувеличивается противниками его, незнакомыми съ самою сущностью христіанской морали, не углублявшимися въ его идеальное содержаніе и выдающими себя за лучшихъ друзей женщины, по существу же — волками въ овечьей шкурѣ. Христіанство въ своихъ взглядахъ на положеніе и права женщины основывается на глубокомъ знакомствѣ съ ея психическими особенностями, зависящими отчасти отъ особенностей ея физической организаціи.

Каковы же эти психическія особенности женщины, которыя имѣются въ виду христіанскимъ ученіемъ при опредѣленіи правъ и положенія женщины?

Въ противоположность мужчинѣ, обладающему большею физическою силою и большими активными способностями, женщина надѣлена меньшею физическою силою и способностями характера пассивнаго. Способная скорѣе приспособляться и помогать, чѣмъ управлять и распоряжаться самостоятельно, женщина обнаруживаетъ болѣе способностей къ внутренней жизни, чѣмъ къ внѣшней борьбѣ, какова бы она ни была. „И если мы, по Аристотелю, назовемъ главную особенность мужчины мужествомъ, говоритъ Мартенсенъ, то главное свойство женщины можно назвать нѣжностію, или нѣжнымъ сердцемъ,

вслѣдствіе чего женщина и дѣлается способною быть помощницею своего мужа, — тихой, спокойной энергіей, которая проявляется въ любезности и приличіи и не только способна терпѣть, привязываться, но и господствовать производимыми ею впечатлѣніями, исходящими отъ нея дѣйствіями, которыя столь же связываютъ, сколько упрощаютъ и смягчаютъ¹³⁾. Поэтому женщина свою дѣятельность стремится развивать не въ столь широкой сферѣ, какъ мужчина, а вблизи себя; не сложныя функціи государственнаго организма и широкой общественной жизни привлекаютъ вниманіе женщины, а болѣе тѣсный строй домашней и семейной жизни. Неутомимость въ изслѣдованіи, широта и общность взгляда, глубина анализа, сила въ постиженіи общихъ началъ и законовъ бытія, точность и строгая послѣдовательность выводовъ и, наконецъ, прочное обладаніе и цѣлесообразное употребленіе познаній при нерѣдкой односторонней привязанности къ общимъ началамъ характеризуютъ мужской правильно организованный умъ. Между тѣмъ съ этой стороны женщина обнаруживаетъ вниманіе къ подробностямъ и частностямъ, ясное пониманіе мѣры, неотлучное движеніе сердца при всѣхъ движеніяхъ ума и вслѣдствіе этого тонкое чувство истины, нравственнаго достоинства, красоты и приличія и иногда складывающееся изъ всѣхъ этихъ неуловимыхъ свойствъ и поражающее своею вѣрностію предчувствіе или даръ предугадывать послѣдствія еще до полнаго появленія или развитія причинъ¹⁴⁾. Будучи сравнительно малоспособною къ отвлеченному мышленію, женщина обнаруживаетъ однако большую живость представленій, гибкость, остроту и находчивость соображенія и мысли ея, по выраженію Лотце, имѣютъ больше созерцательно-художествен-

13) Г. Мартенсенъ, Христ. ученіе о нравственности. Т. II, стр. 13. С.-Пб. 1890.

14) Высокопреосвящ. Америкій, Проповѣди. М. 1883 г., стр. 7.

ное направлѣніе; особенно это замѣчается при усвоеніи ею высшихъ идей¹⁵⁾. Вообще же интеллектуальныя стороны женщины слабѣе проявляются; она менѣе способна къ продолжительной умственной работѣ, но зато обнаруживаетъ стремленіе къ развитію сердечной жизни. „Идѣйствительно, говоритъ высокопреосвященный Амвросій, женщина есть по преимуществу человѣкъ сердца. Сердцемъ вѣрующимъ, покорнымъ, смиреннымъ, уединеннымъ, долготерпѣливымъ относится она къ Богу; тѣмъ же сердцемъ довѣрчивымъ, сострадательнымъ, выносливымъ, всепрощающимъ относится она и къ людямъ“¹⁶⁾. Хотя существуютъ и тѣневныя стороны женскаго чувства, выражаемыя въ формѣ хитрости, притворства, лжи, интриганства, ненависти и мстительности, но эти демоническія ужасающія страсти указываютъ на то, какая глубина чувствъ можетъ скрываться въ сердцѣ женщины, какой пылъ можетъ проникать его. Съ другой стороны исторія показываетъ намъ въ многочисленныхъ примѣрахъ и весьма различныхъ формахъ, какой героизмъ можетъ проявлять женщина къ добру¹⁷⁾. Преобладаніе сердечной жизни выражается между прочимъ и въ склонности женщины къ религіи и въ большой твердости ея религіозной вѣры. Весьма часто лучшія свойства женской природы являются предметомъ грубыхъ насмѣшекъ и глумленія и нерѣдко выставляются въ качествѣ признаковъ низшей природы женщины. Но Кантъ справедливо замѣчаетъ: „надъ чертами женственности подшучиваютъ и глупцы издѣваются надъ ними, но болѣе разумные очень хорошо знаютъ, что эти именно черты и суть тѣ рычаги, которыми она руководить и направляетъ мужественность къ выполненію своихъ цѣлей“¹⁸⁾.

¹⁵⁾ Н. Страховъ, Христ. ученіе о бракѣ и его противники. Харьковъ 1895, стр. 33.

¹⁶⁾ Цит. соч., стр. 283.

¹⁷⁾ Мартенсенъ, цит. соч., стр. 19, 20.

¹⁸⁾ См. Страхова, цит. соч., стр. 34, примѣч.

Преобладаніе чувства можетъ служить только къ чести женщины, потому что роль ея въ семьѣ и обществѣ требуетъ отъ нея въ нѣкоторомъ родѣ безграничнаго развитія сердечной жизни и нравственной силы. Можно сказать, что особенности женской природы восполняютъ особенности мужской и въ своемъ взаимодействіи даютъ полнаго человѣка, со всѣмъ богатствомъ его силъ и способностей. Но само собою понятно, что женщина, какъ существо, слабѣйшее мужчины, не можетъ имѣть первенства тамъ, гдѣ требуется проявленіе и дѣятельность могучей силы мужчины, и какъ существо, надѣленное въ большей степени чувствомъ, женщина не можетъ главенствовать тамъ, гдѣ требуется твердая дѣятельность разсудка, а это слѣдуетъ сказать о жизни, которую уже теперь называютъ борьбою за существованіе¹⁹⁾... Эти особенности женской природы, какъ мы увидимъ далѣе, имѣются въ виду св. ап. Павломъ при изображеніи имъ взаимнаго отношенія между мужемъ и женою.

Всѣмъ хорошо извѣстны слова ап. Павла: „мужья, любите своихъ женъ, какъ и Христосъ возлюбилъ Церковь и предалъ Себя за нее“... такъ должны мужья любить своихъ женъ, какъ свои тѣла; любящій свою жену любить самого себя (Еф. V, 25, 28); и жены повинуйтесь своимъ мужьямъ, какъ Господу, потому что мужъ есть глава жены, какъ и Христосъ Глава Церкви и Онъ же Спаситель тѣла (22, 23). Такимъ образомъ

¹⁹⁾ Бракъ въ его первоначальномъ установленіи является первичною формою человѣческихъ союзовъ, тою ячейкою, изъ которой въ послѣдствіи выработалось все разнообразіе формъ общественной человѣческой жизни. Но во всякомъ организованномъ обществѣ порядокъ и благосостояніе основываются на единствѣ власти, поэтому и гарантію правильности семейной жизни является именно сосредоточеніе власти въ рукахъ мужа.

Прекрасное по полнотѣ и жизненной правдѣ изображеніе особенностей духовной природы женщины см. въ книгѣ П. Е. Астафьева. „*Психическій міръ женщины*“. Москва. 1882.

мужу усвоится главенство, а женѣ заповѣдуются повиновение. Не останавливаясь долго на порядкѣ творенія, именно на томъ положеніи, что не мужъ отъ жены, а жена отъ мужа, и не мужъ созданъ для жены, а жена для мужа (1 Кор. XI, 8; 9), въ силу чего она должна имѣть какъ бы второстепенное значеніе, и не выясняя подробно роли ея въ исторіи грѣхопаденія, вслѣдствіе которой ей волею Творца суждено было имѣть влеченіе къ мужу, получившему права господства надъ ней (Быт. III, 16), — мы однако въ правѣ замѣтить, что этими двумя моментами въ значительной степени опредѣляется брачное положеніе женщины въ томъ видѣ, какъ оно указывается вышеприведенными словами апостола языковъ. Но такъ какъ основою, проникающею взаимныя отношенія людей, и силою, создающею единеніе, является любовь; то она является силою, создающею нормальный брачный союзъ и вмѣстѣ съ тѣмъ существеннѣйшею обязанностію, которая налагается на обоихъ супруговъ. Имѣя это въ виду, мы должны сказать, что главенство мужа слѣдуетъ понимать въ смыслѣ своеобразнаго выраженія его любви къ женѣ, соответствующаго особенностямъ его природы, и повиновеніе жены, очевидно, должно быть только своеобразнымъ выраженіемъ ея любви къ мужу, соответствующимъ природнымъ ея особенностямъ²⁰⁾. Такимъ образомъ указанная противоположность въ положеніи мужа и жены должна находить свое примиреніе въ общеніи и взаимности любви. Но еще болѣе эта мысль выясняется у апостола указаніемъ на то, что всякій христіанскій брачный союзъ является образомъ святѣйшей тайны духовнаго союза Христа съ Церковію; отсюда отношеніямъ мужа и жены усвоится тотъ высшій идеальный характеръ, при которомъ главенство и повиновеніе теряютъ свое естественное значеніе и принимаютъ высшій и нравственный смыслъ.

²⁰⁾ Страховъ, стр. 45.

Мужъ есть глава жены, какъ и Христосъ Глава Церкви и Спасительъ тѣла (Еф. I, 23). По ученію апостола, Господь явился Главою Церкви, потому что, сойдя съ неба на землю по волѣ Отца Своего, принявъ видъ раба, уничижилъ Себя, самоотверженно и терпѣливо несъ крестъ скорбей и лишеній, отъ смиреннаго вертепа вилеемскаго до подножія кровавой Голговы; поэтому Богъ Его превознесъ и покорилъ все Его Богочеловѣческой природѣ (Филип. II, 7—11). Отсюда и слова апостола о главенствѣ мужа имѣютъ не тотъ смыслъ, что мужъ имѣетъ право проявлять въ семейныхъ отношеніяхъ деспотизмъ, а что ему принадлежитъ — главенство, основаніе котораго должно заключаться въ покорности и всецѣлой преданности Богу, одушевляемой самоотверженной преданностію и любовію къ женѣ. Главенство мужа должно выражаться въ неизмѣнно благожелательной, всесторонней заботливости о женѣ, въ благоразумномъ, дружески снисходительномъ руководствѣ ею, въ принятіи на себя всѣхъ тягостей и трудовъ, которые бываютъ связаны съ благоустройствомъ дома и семьи и обезпеченіи жены и дѣтей. „Хочешь, говоритъ св. I. Златоустъ, чтобы жена повиновалась тебѣ, какъ Христу повинуется Церковь? Заботься и самъ объ ней, какъ Христосъ о Церкви. Хотя бы нужно было пожертвовать за нее жизнью... или потерпѣть и пострадать, что бы то ни было, не отказывайся“²¹⁾. „Если намъ заповѣдано, говорить тотъ же св. отецъ Церкви, оставлять для жены, отца и мать... то не крайнее ли безуміе и безчестіе оскорблять ту, для которой Богъ повелѣлъ оставлять родителей? Такой мужъ, если только можно назвать его мужемъ, а не звѣремъ, по моему мнѣнію, равенъ отцеубійцѣ и матереубійцѣ“²²⁾. При такомъ пониманіи главенства мужа, не трудно будетъ

²¹⁾ Злат. Бес. 20 на Ефес. § 2.

²²⁾ Бес. 26 на I Кор. § 7.

выяснить и смыслъ апостольской заповѣди о повиновеніи жены своему мужу. Будучи въ своемъ существѣ своеобразнымъ выраженіемъ любви къ мужу и одухотворяясь религіозною идеею (ибо апостоль говоритъ: жены повинуйтесь своимъ мужьямъ какъ Господу... какъ Церковь повинуется Христу, такъ и жены своимъ мужьямъ во всемъ) — повиновение является не слѣпою покорностію или послушаніемъ по принужденію, но разумно-нравственнымъ, сознательнымъ отношеніемъ со стороны жены къ взглядамъ и дѣйствіямъ своего мужа, выраженіемъ единомыслія съ нимъ. Жена въ брачномъ союзѣ сохраняетъ значеніе нравственной личности и не принижается до степени безотвѣтной, робкой рабыни мужа. Какъ нравственно свободная личность, она имѣетъ право оказывать доброе нравственное вліяніе на своего мужа, высказывать свои личные взгляды и совѣты, которыхъ мужъ долженъ слушаться, ибо апостоль заповѣдуетъ христіанскимъ супругамъ повиноваться другъ другу въ страхъ Божіемъ (Еф. V, 21), хотя и законъ Божій и природа научаютъ жену болѣе повиновенію, чѣмъ господству и главенству. Вызывающее во многихъ недоумѣніе апостольское выраженіе: „жена да боится своего мужа“, вовсе не означаетъ страха физическаго, а тотъ нравственный страхъ, который равносильнъ уваженію. Блаженный Иеронимъ слова апостола: „да боится“, замѣняетъ выраженіемъ: да чтить своего мужа²¹⁾. И дѣйствительно, жена христіанка, сознавая свою немощь и видя въ мужѣ своего главу, призваннаго Богомъ для ея счастья и защиты, свои нравственныя отношенія выражаетъ тѣмъ, что боится, остерегается сдѣлать противное его любви къ ней, или подать поводъ къ проявленію въ немъ какого-либо рѣзкаго порыва и къ нарушенію гармоніи въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ и, наконецъ, снисходительно

²¹⁾ Церк. Вѣстн. 1898 г. № 51 столб. 1758.

относится къ его человѣческимъ недостаткамъ. „Богъ подчинилъ тебѣ жену, говорить Златоустъ, для того, чтобы она была болѣе любима; а любить тебя, жена, внушилъ онъ мужу для того, чтобы тебѣ легче было подчиняться. Не бойся подчиненія, ибо подчиняться любящему нисколько не трудно“²⁴⁾.

Углубляясь болѣе въ сущность отношеній, заповѣдующихъ апостоламъ для христіанскихъ супруговъ, нельзя не видѣть глубочайшаго соотвѣтствія ихъ съ особенностями человѣческой природы. Нерѣдко приходится видѣть, что мужчина неразвитой, грубый бываетъ способенъ къ проявленію своей силы и деспотизма къ женѣ; поэтому словомъ Божиимъ ему внушается то теплое, мягкое чувство, которое выражается въ заботливости и попечительности о женѣ, дается ему заповѣдь о любви къ женѣ. Неразвитая же нравственно женщина бываетъ нерѣдко способна къ тупому упорству, сварливости и заносчивости въ отношеніи къ мужу; поэтому христіанство устами ап. Павла внушаетъ ей покорность, предостерегаетъ отъ слишкомъ сильнаго развитія дурныхъ чувствъ, способныхъ нарушить гармонію въ семейныхъ отношеніяхъ²⁵⁾. При указанныхъ выше отношеніяхъ мужа къ женѣ, послѣдней нечего бояться суроваго деспотизма со стороны своего главы, тѣмъ болѣе, что слово Божіе осуждаетъ его, какъ ненормальность. Мужья, любите своихъ женъ и не будьте къ нимъ суровы, говоритъ ап. Павелъ (Кол. III, 19); мужья, обращайтесь благоразумно съ женами, внушаетъ христіанамъ ап. Петръ, какъ съ немогущимъ сосудомъ, оказывая имъ честь, какъ сонаслѣдницамъ благодатной жизни (1 Петр. III, 17). Но, съ другой стороны, и женщинѣ воспрещается обнаруживать то стремленіе къ преобладанію надъ мужемъ, которое въ обычной жизни обозначается терминомъ „имѣть мужа подѣ

²⁴⁾ Бес. на посл. къ Колос., 10, § 1.

²⁵⁾ *Надеждинъ*, стр. 209.

башмакомъ “ : женѣ властвовать надъ мужемъ не позволяю, говоритъ ап. Павелъ въ 1 посл. къ Тимоѳею (II, 11). Такимъ образомъ, взаимныя обязанности мужа и жены, основывающіяся на регулирующемъ значеніи любви, которая не превозносится, не ищетъ своего, все покрываетъ и все переноситъ (1 Кор. XIII, 5, 7), — являются проникнутыми высшимъ началомъ христіанской нравственности, а особенности женской природы создаютъ въ бракѣ специфическое положеніе женщины, совершенно согласное съ ея общечеловѣческимъ достоинствомъ.

Опредѣляя положеніе жены, христіанство очень серьезно смотритъ на средства, которыми женщина можетъ вліять на мужчину. Оно не благопріятствуетъ тѣмъ средствамъ, которыя даются лишь одною внѣшностію: молодостію, красотою, кокетствомъ и блескомъ нарядовъ, но находитъ необходимыми для всякой христіанки духовныя совершенства, которыя естественно могутъ производить сильное воздѣйствіе на мужа. Не запрещая вообще заботъ о красотѣ и приличіи, но осуждая излишнюю заботливость о нихъ, христіанство совершенно справедливо находитъ названныя выше средства вліянія слишкомъ поверхностными и лишенными истинно-нравственнаго характера, а потому всю силу женскаго вліянія полагаетъ въ той духовной красотѣ, которая выражается въ добродѣтеляхъ женщины. Желая, пишетъ св. ап. Павелъ, чтобы жены въ приличіи, со стыдливостію и цѣломудріемъ украшали себя не плетеніемъ волосъ, не золотомъ, не жемчугомъ, не многоцѣнною одеждою, но добрыми дѣлами (1 Тим. II, 9, 10; ср 1 Петр. III, 3—5; Тит. II, 5). „Видя въ нарядахъ главную цѣль своей жизни, въ наружной красотѣ — первое изъ человѣческихъ достоинствъ, женщина естественно дѣлается пуста, мелочна, тщеславна“²⁶) и тѣмъ самымъ роняетъ себя въ глазахъ муж-

²⁶) *Надеждинъ*, стр. 231.

щины. Правда, она находитъ для себя удовольствіе въ льстивыхъ комплиментахъ своихъ поклонниковъ, въ ихъ видимомъ преклоненіи предъ чарами красоты и въ ихъ взаимномъ соперничествѣ; но такое удовольствіе бываетъ непродолжительно. Миловидность обманчива и красота суетна, говоритъ ветхозавѣтный мудрецъ (Притч. XXXI, 30). Неумолимое время стираетъ своюе безжалостною рукою всю внѣшнюю красоту женщины; наступаетъ тотъ роковой возрастъ, когда въ душѣ прежней кокетки и красавицы возбуждается чувство горькаго разочарованія и ѣдкой злобы противъ соперницъ, блистающихъ прелестью свѣжести и юности, и когда сама она дѣлается предметомъ явнаго пренебреженія. Добродѣтельная женщина воздѣйствуетъ на душу мужчины своимъ нѣжнымъ, отзывчивымъ, кроткимъ и чистымъ сердцемъ, каковыя свойства ап. Петръ называетъ по-таеннымъ сердца челоуѣкомъ въ нетлѣнной красотѣ кроткаго и молчаливаго духа. Кротость, какъ одно изъ обнаруженій христіанской любви, даетъ силу твердаго вліянія, и, какъ выраженіе души мирной и доброй, всегда отпечатлѣвается на лицѣ женщины, часто дѣлая непривлекательное лицо красивымъ. Средствомъ вліянія женщины на мужчину является молчаливость, подъ именемъ которой разумѣется способность добрыя качества своей души доказывать не пышными фразами, а соответственными поступками; молчаливость есть та особая осторожность въ словѣ, которая является плодомъ женской наблюдательности и сосредоточенности въ самой себѣ, — та способность, обладая которою женщина можетъ всегда вѣрно опредѣлять свое мѣсто и значеніе между людьми. „Еще древніе говорили, пишетъ современнѣй архипастырь - проповѣдникъ, что сосудъ съ благовоніями, часто открываемый, скоро выдыхается, что нѣжные и дорогіе плоды на деревьяхъ отъ птицъ закрываютъ сѣтью. Нынѣ мы видимъ, какъ отъ излишней развязности теряется въ женщинахъ скромность и

стыдливость, и жадными птицами расхищаются лучшіе плоды незащищаемаго молчаливостію женскаго сердца. Нѣжность, женственность — человекъ сердца глубокой, искренній, надежный, вотъ что истинно драгоцѣнно для всѣхъ въ женской природѣ²⁷⁾, вотъ прочнѣйшее и вѣрнѣйшее средство воздѣйствія ея на мужа.

Тѣ природныя особенности женщины, о которыхъ мы говорили ранѣе, дѣлають совершенно неопровержимымъ то положеніе, что наиболѣе естественною средою для женщины является семья, гдѣ она выступаетъ въ роли матери и хозяйки дома. На первую изъ этихъ обязанностей указываетъ ап. Павелъ неоднократно и между прочимъ въ своемъ посланіи къ Тимоѣю словами, которыя не всегда правильно понимаются читающими Слово Божіе безъ руководства Церкви. Эти слова: жена спасется чрезъ чадородіе, если пребудеть въ вѣрѣ и любви и въ святости съ цѣломудріемъ (1 Тим. II. 14, 15). Не самый процессъ дѣторожденія и материнства даетъ надежду на спасеніе, но пребываніе въ добродѣтели. Златоустъ внушаетъ: „о добродѣтельной матери говоритъ апостоль, а не о всякой, что она получить за дѣтей великую награду и воздаяніе“²⁸⁾. Христіанство возвышаетъ значеніе матери, возлагая, на нее не только трудъ физическаго питанія дѣтей, но и отвѣтственную обязанность нравственнаго воспитанія ихъ. „Дѣло матери не родить, говоритъ Златоустъ, это дѣло природы, но воспитывать — вотъ дѣло матери, потому что это зависитъ отъ произволенія. А чтобы тебѣ увѣриться, послушай Павла, который вѣнчаетъ вдовицу не за рожденіе, но за воспитаніе дѣтей“²⁹⁾. Христіанская семья должна быть малою церковію, гдѣ мать должна являться въ качествѣ первой учительницы своихъ дѣ-

²⁷⁾ Архіеп. *Амеросій*, стр. 288.

²⁸⁾ Злат. Бес. 9 на 1 Тим. § 2.

²⁹⁾ Бес. о Маккавейхъ и ихъ матери.

тей. „Такъ какъ мать даетъ первое вещественное питаніе изъ своей груди, говоритъ Мартенсенъ, то она призвана и къ тому, чтобы дать ребенку первое духовное питаніе, которое она беретъ изъ своего собственнаго сердца. И если всегда нужно жалѣть о томъ, что она не всегда въ состояніи сама кормить свое дитя, то еще гораздо болѣе нужно жалѣть о томъ, если она не можетъ удовлетворить и питать его въ духовномъ отношеніи“⁸⁰⁾.

Не будемъ подробно выяснять причины, по которымъ первоначальное воспитаніе дѣтей лежитъ на обязанности матери и почему ея воздѣйствіе на дѣтей можетъ быть особенно сильнымъ и полезнымъ. Это слишкомъ ясно для разсудка и слишкомъ понятно для сердца матери! Одна великая мать христіанка высказала это въ порывѣ скорби своему великому сыну въ такихъ словахъ: „сынъ мой, одно мое утѣшеніе было смотрѣть на тебя. Съ самаго твоего младенчества, когда ты еще говорить не умѣлъ, въ ту пору, когда дѣти наиболѣе даютъ радости, въ тебѣ одномъ я находила все свое утѣшеніе“⁸¹⁾. Да! эта вложенная Творцомъ сила материнской любви пламенной и нѣжной должна побуждать матерей вліять на своихъ дѣтей и воспитывать ихъ въ наставленіи и ученіи Господнемъ (Еф. VI, 4). И если ароматные лепестки нѣжной розы раскрываются подъ вліяніемъ ласкающихъ лучей яркаго солнца, то лучшія и благороднѣйшія силы человѣческаго духа пробуждаются въ ребенкѣ при добромъ воздѣйствіи его матери. Въ этомъ отношеніи совершенно справедливо выраженіе Наполеона: „будущее дитяти всегда есть произведеніе его матери“⁸²⁾. А такъ какъ все будущее поколѣніе въ первый періодъ своего развитія находится

⁸⁰⁾ *Мартенсенъ*, цит. соч., II, стр. 494.

⁸¹⁾ *Е. П. Побѣдоносцевъ*, *Исторія христ. Церкви*, стр. 143.

⁸²⁾ *Надеждинъ*, стр. 292.

въ рукахъ матери, то въ ея рукахъ, можно сказать, находится и благословеніе и проклятiе для потомства, смотря по тому, какова она будетъ сама по своему нравственному состоянію и какъ она будетъ относиться къ задачѣ воспитанія дѣтей⁸³⁾. Ж. де Местръ говоритъ: „женщины не создали никакого образцоваго произведенія: онѣ не написали Иліады, ни Освобожденнаго Іерусалима, ни Гамлета, онѣ не построили храма св. Петра, не сочинили Мессіады, не создали Аполлона Бельведерскаго, не написали Страшнаго суда, онѣ не изобрѣли ни алгебры, ни телескоповъ, ни паровой машины, но женщины сдѣлали нѣчто гораздо большее и лучшее, чѣмъ все это: на ихъ колѣняхъ воспитались самые честные и добродѣтельные мужчины и женщины — самый лучший продуктъ на свѣтѣ“⁸⁴⁾. И вообще, по выраженію Фуллѣ, женщина всегда была героиней семейной, и пока она будетъ матерью, въ этомъ будетъ состоять главный центръ ея привлекательности⁸⁵⁾.

Являясь женою и матерью женщина естественно должна принять на себя заботу по управленію домоуъ. Здѣсь, въ этомъ маломъ мірѣ, женщина можетъ найти лучшую сферу для проявленія своихъ богатыхъ силъ, являясь совершенно самостоятельнымъ лицомъ. Болѣе сродная къ семейной жизни и по большей части не имѣющая какихъ-либо постороннихъ общественныхъ занятій, женщина естественно призывается стоять настражѣ домашнихъ семейныхъ интересовъ и проявлять здѣсь свою терпѣливость, природный вкусъ, изящество и любовь къ порядку. Существуетъ во всемъ и вездѣ раздѣленіе обязанностей; оно должно существовать и въ семьѣ. Если мужчинѣ приходится принимать на себя заботы объ общемъ содержаніи и управленіи дома; то

⁸³⁾ Страховъ, стр. 56.

⁸⁴⁾ Надеждинъ, стр. 294.

⁸⁵⁾ Фуллѣ, Психологія мужчины и женщ. и ея фізіологич. основы. 1894, стр. 59.

естественно, что и жена должна принять на себя заботы о внутреннемъ состояніи дома и семьи. Вирховъ совершенно правильно замѣчаетъ: „Правда, что отецъ есть глава семьи, но собственно мать образуетъ центръ ея, къ которому все стремится; чувство семейной домашней жизни полно только въ присутствіи матери. Въ общемъ домашнемъ хозяйствѣ мужу естественно принадлежать внѣшнія заботы, а женѣ — внутреннія. Обратный порядокъ никогда не превратится въ общее правило, хотя въ отдѣльныхъ случаяхъ онъ возможенъ и совершенно законенъ“³⁶). Сѣдая древность представляетъ поучительные примѣры внимательнаго отношенія женщины къ домашнему хозяйству. Александръ Македонскій носилъ платье, сдѣланное руками его сестры. Плутархъ рассказываетъ, что императоръ Августъ не носилъ другихъ одеждъ, кромѣ сшитыхъ руками его сестры, дочери и другихъ членовъ его семейства. А Климентъ александрійскій замѣчаетъ, что благородное попеченіе о семьѣ и о домѣ есть какъ бы малое отображеніе надъ всѣмъ управляющаго Провидѣнія³⁷). Этотъ малый міръ домашній въ состояніи занять женщину и труды ея спасутъ ее отъ болѣзненной мечтательности, отъ нравственной порчи и дадутъ ей трезвость и чистоту мысли, чувства и воображенія, укрѣпятъ ея волю, сохранять тѣлесное здоровье и равновѣсіе силъ душевныхъ и тѣлесныхъ. Однако, въ этомъ отношеніи слѣдуетъ помнить правило истинно нравственной христіанской жизни, выражаемое словами апостола: все мнѣ позволительно, но не все полезно (1 Кор. X, 23): слѣдовательно, та лишняя хозяйственная попечительность, которая препятствуетъ женщинѣ употреблять время на развитіе и усовершенствованіе духовныхъ силъ, которая совершенно отрываетъ ее отъ исполненія лежащей

³⁶) *Державинъ, А.*, Доблестная жена по Соломону, М. 1868, стр. 77.

³⁷) Strom. L. VII, 741. Цит. взята у *Надеждина*, стр. 304.

на ней, какъ на человѣкѣ, обязанности расширять свой умственный и нравственный кругозоръ, не будетъ согласна съ христіанскимъ ученіемъ. Кромѣ своего хозяйства и дома, христіанка должна помнить о томъ, что есть *едино на потребу* — удовлетвореніе высшихъ потребностей духовныхъ и живое стремленіе къ идеаламъ; эта *благая часть* никогда не отыметса отъ нея...

Однако условія современной жизни таковы, что не всякая женщина можетъ являться въ роли жены и хозяйки: многимъ приходится вести безбрачную жизнь, при избраніи которой элементъ нравственной свободы не имѣетъ рѣшающаго значенія. Нерѣдко встрѣчаются особы, лучшія чувства которыхъ не нашли отвѣта или съ которыми эгоисты мужчины не захотѣли связать своей судьбы, такъ какъ не находятъ возможнымъ жить внѣ той обезпеченной матеріальной обстановки, къ которой уже привыкли и т. п. Эта причина невольнаго дѣвства женщины въ нашъ узко-практическій вѣкъ съ его культомъ золотого тельца, возлагая жизненный крестъ на многихъ и не лишая слѣдовательно ихъ безбрачное состояніе того высокаго значенія, по которому оно вообще, какъ Божественный даръ (1 Кор. VII, 7—8), поставляется выше супружества, — налагаетъ на женщину новыя обязанности, заставляя ее цѣль своей жизни искать внѣ родной семьи и находить нравственное удовлетвореніе, а иногда и средства къ жизни путемъ личнаго труда. Въ силу этого, женщина путемъ образованія и всесторонняго развитія своихъ природныхъ силъ должна готовиться къ той или иной дѣятельности на пользу ближнихъ. При этомъ, однако, ей надлежитъ запастись нравственною христіанскою разборчивостію и осторожностію, тою мудростію змія и простотою голубя, при которыхъ она, занимаясь честнымъ трудомъ и отдаваясь дѣлу, можетъ сохранить чистый аромать женственности, удержать всѣ лучшія свойства своего пола, соблюсти нетлѣнную красоту кроткаго и молчаливаго духа и всѣ

пути своей жизни и дѣятельности освѣщать немерцающимъ свѣтомъ единой истины, открываемой въ Словѣ Божіемъ. При этомъ для нея, какъ человѣка, откроются обширные горизонты умственныхъ и высшихъ нравственныхъ интересовъ, а также широкія пространства для практической дѣятельности.

Въ этомъ отношеніи намъ остается намѣтить тѣ роды занятій, которымъ женщина можетъ посвятить свою жизнь³⁸. Не будемъ много говорить о педагогически-воспитательной дѣятельности: она такъ сродна ея природѣ, запечатлѣна святымъ возвышеннымъ характеромъ, какъ стремленіе къ воссозданію *новаго* человѣка и развитію лучшихъ силъ его природы, и настолько благотворна для дѣтей, что всегда приходится жалѣть о тѣхъ изъ нихъ, которыхъ не коснулось женское нѣжное вліяніе и душа которыхъ осталась не растворенною теплыми лучами любящаго женскаго сердца. Со славою всегда женщина подвизалась и будетъ подвизаться, и на почвѣ общественной благотворительности и на поприщѣ врачебно-медицинскомъ, какъ заботливый, самоотверженный врачъ (для женщинъ и дѣтей), и какъ попечительная сестра милосердія, и какъ сострадательная сидѣлка. Отзывчивое женское чувство и сердечный уходъ всегда способны облегчить тяжелыя страданія и пролить росу утѣшенія въ сердце страждущихъ и обремененныхъ; на этомъ поприщѣ мужчина всегда долженъ отдать пальму пер-

† ³⁸⁾ Отъ іерархически-церковной дѣятельности женщина устранилась на томъ основаніи, что она, какъ проникнутая властительно-учительнымъ характеромъ, несродна для женской природы. Жены ваши въ церкви да молчатъ, говорить ап. Павелъ, ибо неприлично женѣ говорить въ церкви (1 Кор. XIV, 34, 35). Евангельская женщина не обнаруживаетъ стремленія къ публичному церковному учительству, но проявляетъ неотразимое вліяніе своею живію, самоотверженіемъ и покорностію. Если же и существовали въ древней церкви діакоиссы, то, какъ объясняетъ бл. Епифаній, не для священнодѣйствія, но ради скромности женскаго пола во время крещенія (Haeges 79) и для домашняго наученія оглашаемыхъ женщинъ истинамъ вѣры.

венства мягкосердечной, сострадательной и терпѣливой женщиной. Литературная, художественная и артистическая дѣятельность, при соблюденіи вышеупомянутыхъ условій, также можетъ служить прекраснымъ поприщемъ для развитія богатыхъ дарованій женщины и въ настоящее время многія женщины уже успѣли приобрѣсти вполне заслуженную извѣстность своими трудами въ этой области; думается, что дѣтская образовательная литература должна въ большей части своей принадлежать перу женщины. Въ настоящее время мы видимъ женщину на торгово-промышленномъ поприщѣ, въ качествѣ продавщицы, конторщицы, телеграфистокъ, телефонистокъ и пр., при чемъ женское трудолюбіе, аккуратность, привычка къ порядку, трезвость и исполнительность все болѣе и болѣе распространяютъ эту сферу дѣятельности женской. Фабрично-промысловой трудъ женщины считаемъ не всегда безопаснымъ въ нравственномъ отношеніи и не всегда посильнымъ для ея организациі. Другія сферы для дѣятельности женщины, какъ не соответствующія особенностямъ ея природы, не представляются доступными ей.

Смотря на женщину съ точки зрѣнія особенностей ея психо-физической природы, Слово Божіе естественно не можетъ покровительствовать ученію о женской эмансипаци, подъ которою разумѣется не только освобожденіе женщины изъ-подъ опеки и власти мужчины, но и уравненіе первой съ послѣднимъ въ правахъ и преимуществахъ⁸⁹⁾. Развивая это стремленіе, женщина прежде всего отрицаетъ бракъ, какъ отжившее установленіе, и на мѣсто его старается поставить тотъ принципъ свободной любви, при которой ея союзъ съ мужчиною основывается на измѣнчивомъ чувствѣ. Въ дальнѣйшемъ же своемъ и окончательномъ развитіи эмансипація выражается

⁸⁹⁾ „Христ. Чтеніе“ 1898, № 4, стр. 539, ст. проф. А. А. Бронзова, къ вопросу объ условіяхъ нормальнаго теченія жизни христіанской семьи.

въ желаніи женщины пріобрѣсти себѣ широкія права въ общественной дѣятельности, которыя бы положеніе ея дѣлали совершенно равнымъ положенію мужчины. Эмансипаціонное движеніе въ этомъ смыслѣ успѣло до нѣкоторой степени развиться въ Сѣверной Америкѣ. Данные, сообщаемыя докладомъ 2-й всенародной переписи, констатируютъ тотъ фактъ, что въ теченіе десятилѣтія, отъ 1880—1890 г., число самостоятельно трудящихся женщинъ возросло до громаднхъ размѣровъ, составляя $\frac{1}{8}$ всего количества лицъ, занятыхъ профессиональнымъ трудомъ. И въ то время, какъ число работающихъ мужчинъ возросло за десятилѣтіе на 27,64%, число женщинъ увеличилось на 47,88%. По статистическимъ даннымъ мы видимъ въ Америкѣ женщинъ-архитекторовъ, гражданскихъ инженеровъ, адвокатовъ, правительственныхъ чиновниковъ, машинистовъ, полицейскихъ, лоцмановъ, кузнецовъ, каменотесовъ, штукатуровъ и др. ремесленницъ, не говоря уже о томъ, что женщины занимаютъ должности, доступныя имъ и въ Европѣ⁴⁰⁾. Трудясь вмѣстѣ съ мужчиною на поприщѣ промышленности, торговли, техники и администраціи, женщина пріобрѣтаетъ и новыя характерныя черты въ своей нравственной физиономіи. Въ этомъ отношеніи нельзя не указать на стремленіе къ освобожденію отъ узъ брака и на прогрессивное умноженіе разводовъ при параллельно возрастающемъ увеличеніи внѣбрачныхъ связей. Напр. въ штатѣ Огайо въ 1865 г. одинъ разводъ приходился на 26,52 брака, но въ 1894 г. на одинъ разводъ приходилось уже 12,29 брака⁴¹⁾ Правда, условія заселенія Америки послужили причиною измѣненія взгляда на женщинъ: женщина была деспотомъ, диктовавшимъ свои условія грубей половинѣ человѣческаго рода; она была всегда правосильная своею рѣд-

40) „Вѣст. Европы“ 1898 г., № 6, стр. 572, 573.

41) „Сѣверный Вѣстн.“ 1897 г., № 6, стр. 268.

костію, и всякое ея требованіе было закономъ для ново-устройавшихся общинъ, — однако прогрессивное развитіе женской свободы сдѣлалось нормальнымъ для сѣверо-американской жизни ⁴⁹⁾ и возбудителемъ „женскаго вопроса“ въ старомъ свѣтѣ.

Не будемъ много говорить о свободной любви: съ точки зрѣнія христіанской это явленіе совершенно ненормальное, осуждаемое чистою моралью его; да и женщины, проповѣдающія это чувство свободной любви, едва ли въ состояніи предвидѣть крайнія послѣдствія, неизбѣжно вытекающія изъ ихъ проповѣди объ этомъ предметѣ, а между тѣмъ они таковы, что должны бы заставить ихъ серіозно призадуматься. Стремленіемъ къ свободной любви женщина ставитъ себя еще въ болѣе подчиненное положеніе въ отношеніи къ мужчине и затягиваетъ мертвою петлею свою личную свободу. Свободные союзы мужчинъ съ женщинами отличаются вообще непрочностію: при неизбѣжно встрѣчающихся въ жизни недоразумѣніяхъ и размолвкахъ не найдется такого могущественнаго средства, которое могло бы возстановить нарушенный миръ и изгладить дурныя послѣдствія порванныхъ отношеній; поэтому сторонѣ слабѣйшей — женщины въ всякомъ случаѣ придется ожидать поправанія своего достоинства и положенія. Урегулировать внутреннія семейныя отношенія можетъ только христіанская религія, начала которой содѣйствуютъ гармоническому развитію всѣхъ силъ человѣка въ ихъ идеальномъ, высшемъ направленіи и которая поставляетъ супругамъ на видъ идею взаимнаго долга, освящаемаго благодатію Божіею. Такимъ образомъ, защитники свободной любви въ сущности отрицаютъ единственное средство, могущее исцѣлить или смягчить страданіе. Основанное на гордости стремленіе эмансипироваться отъ узъ брака нерѣдко приводитъ женщину

⁴⁹⁾ Ibid., стр. 284.

къ печальнымъ результатамъ, къ какимъ всегда приводитъ самовозношеніе всякаго существа надъ предписанными Творцомъ законами, повергающее его въ глубокое униженіе и лишающее того достоинства, которое было предназначено для него. При свободной любви женщина становится въ ложную зависимость отъ мужчины, сама однако не дѣлаясь мужчиною и не теряя своихъ женскихъ слабостей. Отбросивъ свой лучший щитъ и оборону—христіанство, и данную ей природой скромность и сорвавъ съ себя покрывало женской застѣнчивости и стыдливости, женщина можетъ сдѣлаться добычей такихъ напастей, которыя лежатъ совершенно за предѣлами ея соображеній. „Какое право, говорить Мартенсенъ, имѣетъ она жаловаться, если случайно ея сердце будетъ охвачено дѣйствительною любовію къ мужчинѣ, которому она отдала все, что только могла отдать, и который теперь въ низкой невѣрности предоставляетъ ее одинокости ея глубоко уязвленнаго сердца? Истинная любовь, этотъ признакъ ея женственности, становится для нея наказаніемъ⁴³⁾“. Итакъ, принципъ свободной любви, приводя въ разстройство соціальную жизнь, тяжело отражается на положеніи самой женщины.

Насколько Слово Божіе не благопріятствуетъ свободной любви, на столько же оно не одобряетъ стремленія къ уравниенію общественныхъ правъ женщины съ правами мужчины, имѣя въ виду естественную слабость женщины, по которой она должна являться помощницею мужчины въ жизни. Это стремленіе въ сущности основывается на непониманіи важности и трудности обязанностей, свойственныхъ женщинѣ, и является возмущеніемъ ея противъ воли Творца, указавшей ей извѣстный кругъ обязанностей. „Если, говоритъ Милль, въ придачу къ физическимъ страданіямъ по дѣторожде-

⁴³⁾ *Мартенсенъ*, пят. соч., стр. 479, 485, 486, ср. „Хр. Чт.“ 539—546 (1898 г. № 4).

нію, заботамъ о дѣтяхъ въ раннемъ возрастѣ, жена присоединяетъ еще умѣнье распоряжаться заработкомъ мужа, такъ что семья ни въ чемъ не терпитъ недостатка, то она не только достаточно работаетъ умственно и физически, но и несетъ на своихъ плечахъ самую тяжелую часть труда совмѣстной супружеской жизни. Женскій трудъ въ семьѣ, часто не замѣчаемый мужчиною, трудъ тяжелый, кропотливый ⁴⁴⁾). Если, по словамъ пресловутаго защитника женскихъ правъ, женщина въ настоящее время имѣетъ много обязанностей, то зачѣмъ же ей возлагать на свои плечи новыя, способности еще болѣе обременить ее?! Но, неужели, спросимъ мы, управленіе какимъ-либо учрежденіемъ будетъ болѣе важнымъ дѣломъ, чѣмъ завѣдываніе домою, неужели воспитаніе дѣтей маловажнѣе, чѣмъ напр. чтеніе лекцій въ какой-либо аудиторіи или судопроизводство? Воспитаніе дѣтей такое трудное и отвѣтственное дѣло, что даже самая даровитая женщина должна смотрѣть на него, какъ на едва выполнимую задачу ⁴⁵⁾). И если главною индивидуальною чертою женщины является именно ея женственность съ ея преобладающимъ развитіемъ чувства, то эта ея особенность можетъ быть для нея роковою въ томъ случаѣ, если бы она стала руководиться ею въ дѣлахъ общественныхъ, напр. въ судѣ. „Если бы наша юриспруденція, говоритъ проф. Бронзовъ, утверждалась на этой зыбкой почвѣ чувства, то дѣло свелось бы къ столь же нежелательному концу, сколь нежелателенъ былъ бы Шемякинъ судъ ⁴⁶⁾“. Кромѣ того, занятая исключительно разборомъ преступленій съ ихъ уродливою и гнусною психологіей, всецѣло погруженная въ изученіе нравственной грязи, обнаруживаемой судебными процессами и криминалами, женщина взя-

⁴⁴⁾ Д. С. Милль, О подчиненіи женщины. С.-Пб. 1896, стр. 57.

⁴⁵⁾ М. А. Олонецкій, Нрав. богословіе. Кіевъ 1893, стр. 270.

⁴⁶⁾ „Хр. чт.“ 1898 г., стр. 543.

лась бы за такое дѣло, противъ котораго громко стала бы взывать ея духовная природа. Впрочемъ и всякія другія общественныя занятія, требующія рѣшительности, смѣлости, исключительно разсудочной дѣятельности и другихъ специфически административныхъ способностей, будутъ всегда непосильны, или чрезвычайно обременительны для женщины. Добившись уравненія правъ съ мужчиною, женщина становится какимъ-то страннымъ безполымъ существомъ, полумужиною, у котораго работаетъ одна голова, а сердце исполняетъ однѣ чисто фізіологическія функціи, теряетъ привлекательность истинной женственности, приобретаая взгляды, понятія и вкусы какіе-то странные, полумужскіе⁴⁷⁾, лишается твердой почвы въ своей духовной и практической дѣятельности, растеніемъ, вырваннымъ изъ родной почвы и не принявшимся на новой. Лаура Маргольмъ доказываетъ, что всѣ смѣлыя искательницы счастья, новыхъ путей для женщинъ (въ родѣ М. Башкирцевой, С. Ковалевской, Леффлеръ, Э. Дузе) рано или поздно чувствовали разочарованіе, разбили свою жизнь, оказавшуюся пустыми поисками за фиктивными цѣлями⁴⁸⁾. По словамъ проф. Сикорскаго, психо-фізическое вырожденіе не требуетъ продолжительнаго времени — годовъ или поколѣній, оно развивается и у безусловно здороваго человѣка, если только онъ подвергается вреднымъ фізическимъ или нравственнымъ вліяніямъ, и отражается затѣмъ на потомствѣ. Это относится въ гораздо большей степени къ нервной системѣ женщины, чѣмъ мужчины, и, быть можетъ, то традиціонное охраненіе, которымъ окружена женщина во всѣхъ культурныхъ обществахъ, и устраненіе ея отъ трудныхъ и тяжелыхъ занятій является выраженіемъ безсознательнаго постиженія этой истины, добытой вѣковыми опытомъ человѣчества⁴⁹⁾. Поэтому

47) „Вѣстн. Европы“ 1898 г. № 6, стр. 569—570.

48) *Лаура Маргольмъ*, Книга о женщинахъ. С.-Пб. 1897, стр. 38—70.

49) Изъ ст. „Отвѣтственность родителей предъ потомствомъ“, помѣщ. въ „Вѣстн. Воспит.“.

женщина, принявъ на себя исполненіе общественныхъ обязанностей мужчины, несомнѣнно въ будущемъ должна вести родъ человѣческой къ вырожденію тѣмъ болѣе скорому, чѣмъ болѣе сложны и отвѣтственны будутъ ея новыя обязанности.

Человѣчество есть сложный организмъ, гдѣ общечеловѣческія обязанности и функціи равномерно распределены между мужчиною и женщиною, при чемъ для того и другого пола указаны свои сферы дѣятельности. Нарушеніе нормальныхъ отношеній между тою и другою стороною будетъ сопровождаться ущербомъ для всего человѣчества. Пусть же развивается человѣчество, пусть ярче горитъ звѣзда прогресса; мы вѣримъ, что въ его исторіи женщина всегда будетъ проявлять свое смягчающее, облагораживающее значеніе. Но только въ Новомъ Заветѣ и ученіи св. Церкви она должна видѣть то высокое ученіе, которое спасло ее отъ вѣковѣчнаго гнета и приниженности. Въ немъ она пусть находитъ указаніе тѣхъ идеальныхъ началъ, при которыхъ получаетъ свой истинный смыслъ женская свобода, ту спасительную силу Божію, которая всегда будетъ охранять ее отъ печальныхъ послѣдствій, къ которымъ приводитъ неразумное слѣдованіе мечтателямъ и учителямъ, выдающимъ себя за защитниковъ ея правъ, въ сущности же желающихъ вывести ее на тотъ путь, гдѣ свобода проявляется въ полной разнузданности мысли и чувства и въ презрѣніи ко всему святому, чистому и возвышенному. Этимъ волкамъ въ овечьей шкурѣ хочется развѣнчать женщину, лишить ее тѣхъ чарующихъ прелестей истинной женственности, которыя создаютъ прочное положеніе для нея и всегда будутъ могучею пружиною въ моральномъ развитіи человѣчества.

Священникъ А. Никитинъ.

О христіанскомъ милосердіи.

Да не жните, яко придохъ разорити законъ или пророки: не придохъ разорити, но исполнити (Мате. V, 17).

Будите убо милосерди, якоже и Отецъ вашъ милосердъ есть (Луки VI, 36).

III.

Итакъ, древній дохристіанскій міръ представлялъ разительное зрѣлище людской вражды, ненависти и жестокости. Духъ зла въ полномъ смыслѣ былъ „княземъ міра сего“. Но эта власть „князя міра“ не была властью неограниченной, абсолютной. Какъ ни покорна была ему земля, какъ ни раболѣпствовали предъ нимъ люди, но голосъ милосердаго Бога все же достигалъ время отъ времени слуха грѣшнаго человѣчества; различными путями Господь будилъ заснувшую и обуздывалъ развращенную совѣсть падшаго члвѣка. Сильнѣе всего звучалъ Божественный голосъ въ огненныхъ словахъ пророковъ. Они были глашатаями того великаго нравственнаго закона, который Богъ возвѣстилъ члвѣку въ то время, когда „создалъ его изъ праха земного и вдунулъ въ лицо его дыханіе жизни, и сталъ члвѣкъ душою“ (Быт. 2, 7): „Сотворимъ члвѣка по образу Нашему, (и) по подобію Нашему; и да владычествуетъ онъ надъ рыбами морскими, и надъ птицами небесными, (и надъ звѣрями), и надъ скотомъ, и надъ всею землею, и надъ всѣми гадами, пресмыкающимися по землѣ“ (Быт. I, 26).

Итакъ, вотъ къ чему предназначенъ человѣкъ милосердымъ Творцомъ: онъ долженъ быть владыкой земли; но это владычество должно быть отобразомъ и подобіемъ владычества Божія. Только при этомъ условіи все созданіе Божіе могло быть „добро зѣло“. Люди не захотѣли владычествовать землею по образу и подобію Божію, они сами захотѣли быть какъ боги: захотѣли познать не только добро, но и зло. И они познали и стали горячо любить второе и смутно сознавать и помнить первое.

Черезъ избранныхъ людей Богъ напоминалъ людямъ объ ихъ назначеніи: „Я Господь, Богъ твой, Который вывелъ тебя изъ земли Египетской, изъ дома рабства, да не будетъ у тебя другихъ боговъ предъ лицомъ Моимъ“ (Исх. XX, 2, 3).

„Итакъ, Израиль, чего требуетъ отъ тебя Господь Богъ твой? Того только, чтобы ты боялся Господа Бога твоего, ходилъ всѣми путями Его, и любилъ Его, и служилъ Господу Богу твоему отъ всего сердца твоего и отъ всей души твоей“ (Второз. 10, 12).

„Почитай отца твоего и мать твою, (чтобы тебѣ было хорошо и) чтобы продлились дни твои на землѣ, которую Господь Богъ твой даетъ тебѣ. Не убивай. Не прелюбодѣйствуй. Не кради. Не произноси ложнаго свидѣтельства на ближняго твоего. Не желай дома ближняго твоего; не желай жены ближняго твоего, (ни поля его), ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, (ни всякаго скота его), ничего, что у ближняго твоего“ (Исходъ XX, 12—17).

„Не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоемъ; обличи ближняго твоего и не понесешь за него грѣха. Не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего, но люби ближняго твоего, какъ самого себя“ (Лев. XIX, 17, 18).

„О человѣкъ! сказано тебѣ, что добро и чего требуетъ отъ тебя Господь: дѣйствовать справедливо, любить дѣла милосердія и смиренномудренно ходить предъ Богомъ твоимъ“ (Мих. VI, 8).

„Обратись и ты къ Богу твоему: наблюдай милость и судъ и уповай на Бога твоего всегда“ (Ос. XII, 6).

„Соблюденіе правды и правосудія болѣе угодно Господу, нежели жертва“ (Притч. XXI, 3). „Я милости хочу; а не жертвы, и Боговѣдѣнія болѣе, нежели все-сожженій“ (Ос. VI, 6).

Какъ и евреи, язычники не могли не слышать въ душѣ отголоска тѣхъ божественныхъ звуковъ, которые человѣкъ слышалъ, когда былъ еще „душой живой“. Отдѣльные лица слышали этотъ голосъ болѣе явственно. Они принимали на себя роль глашатаевъ нравственнаго закона, разъясняли и преподавали своимъ соотечественникамъ, то въ формѣ нравоучительныхъ наставленій, то въ формѣ цѣлыхъ поэтическихъ и философскихъ произведеній. Подъ вліяніемъ вдохновенныхъ рѣчей еврейскихъ пророковъ, которыя не могли не доноситься до нѣкоторыхъ языческихъ мыслителей и нравоучителей, ученіе послѣднихъ получало еще болѣе возвышенный характеръ. „Не нужно простирать руки къ небу, не нужно умолять жреца, чтобы онъ допустилъ насъ къ самому идолу, какъ будто тогда Богъ скорѣе услышитъ насъ: Богъ близокъ къ тебѣ, онъ съ тобою, онъ въ тебѣ. Да, о Люцилій, это такъ: въ насъ обитаетъ святой духъ, блюститель и стражъ всякаго блага и зла внутри насъ. Какъ мы ведемъ себя по отношенію къ Нему, такъ и Онъ поступаетъ относительно насъ. Никто не можетъ быть хорошимъ помимо Бога; никто не можетъ стать выше судьбы безъ Его помощи. Только Богъ подаетъ намъ прекрасные, возвышенные совѣты. Въ каждомъ доблестномъ мужѣ Богъ обитаетъ, хотя не извѣстно какой“ ¹⁾. „Человѣкъ есть существо разумное. А потому онъ достигаетъ высшаго блага, если выполняетъ свое прямое назначеніе, для котораго родился. Чего же требуетъ отъ него разумъ? Самой легкой вещи — жить

¹⁾ Сенека, Письмо къ Люц. XLI.

сообразно съ природой. Только общее безуміе сдѣлало это труднымъ¹⁾.

„Хорошо только то, что праведно. Что праведно, того нельзя измѣрить ни величиной, ни числомъ, ни временемъ. Того нельзя ни продолжить, ни сократить. Сократи сто лѣтъ праведной жизни, въ какой хочешь, короткій промежутокъ времени, хоть въ одинъ день; она останется одинаково праведна. Широко ли разливается добродѣтель, управляетъ ли она царствами, городами, странами, устанавливаетъ ли законы, собираетъ ли друзей, проявляется ли въ отношеніи ближнихъ и дѣтей, или сжимается въ тѣсномъ кругѣ бѣдности, ссылки, одиночества — она одна и та же“²⁾. „Если бы намъ можно было видѣть душу человѣка добродѣтельнаго, то какой бы прекрасный, какой святой и лучезарный въ (своемъ) величіи кротости ликъ мы увидѣли!“³⁾

„Не отступай: продолжай свое дѣло и стремись къ жребію мужа добродѣтельнаго. Подавай помощь: кому средствами, кому кредитомъ, кому расположеніемъ, кому совѣтомъ, кому полезными наставленіями“⁴⁾.

„Мы поставили себѣ цѣлю жить сообразно съ природою вещей и слѣдовать примѣру боговъ. А какую цѣль преслѣдуютъ боги во всѣхъ своихъ дѣлахъ, кромѣ самаго содержанія этихъ дѣлъ? Развѣ только ты, быть можетъ, полагаешь, что они получаютъ плодъ своихъ трудовъ отъ дыма приносимыхъ въ жертву внутренностей и благоуханія еиміама? Посмотри, какіе труды они ежедневно предпринимаютъ, сколько раздаютъ даровъ, какимъ множествомъ плодовъ исполняютъ землю, какими благоприятными вѣтрами, несущимися во вѣ стороны, они волнуютъ моря, какимъ множествомъ внезапно выпадающихъ дождей умягчаютъ почву, возстановляютъ пере-

1) Тамъ же, LXXVI.

2) Тамъ же.

3) Тамъ же.

4) *Сенека*, De beneficiis, lib. I, 2.

сыхающія жилы источниковъ и обновляютъ ихъ содер-
жаніемъ, наливаемымъ сокровенными путями“.

„Все это они дѣлаютъ безвозмездно, безо всякой для себя выгоды. Это же самое долженъ наблюдать и нашъ разумъ, если не уклоняется отъ своего идеала, дабы не итти къ добродѣтели въ качествѣ наемника. Да устыдится какое-либо благодвореніе быть продажнымъ: мы имѣемъ безкорыстныхъ боговъ!“¹⁾

Мы видѣли, какъ враждебно относилось дохристианское человѣчество къ голосу богоизбранныхъ мужей и возвышенныхъ умовъ: только отдѣльныя лица сообразовали свою жизнь съ голосомъ нравственнаго закона. Большая же часть жила или по влеченію страстей, или же по указанію не имѣющихъ ничего общаго съ нравственнымъ закономъ предписаній жестокихъ и себялюбивыхъ правителей. Къ концу „исполненія временъ“ нравственному закону былъ противопоставленъ законъ римскаго императора. На мѣсто воли Божественной стала воля „божественнаго кесаря“. И этой волѣ должно было подчиняться почти все человѣчество, не исключая и богоизбраннаго народа еврейскаго. Среди послѣдняго не раздавался уже голосъ боговдохновенныхъ мужей: ихъ замѣнили лицемерные „друзья кесаря“, которымъ невыгодно было напоминать людямъ о вѣчномъ нравственномъ законѣ; и они не напоминали, а только лицемерно строили гробницы пророкамъ и украшали памятники ихъ (Мѡ. 23, 29). Будучи сами сыновьями тѣхъ, которые избили пророковъ, они тѣмъ не менѣе лицемерно говорили: „Если бы мы были во дни отцовъ нашихъ, то не были бы сообщниками ихъ въ пролитіи крови пророковъ“ (Мѡ. 23, 30).

Вмѣсто вѣчнаго нравственнаго закона — закона пророковъ, „друзья кесаря“ создали свой законъ, руководясь которымъ людямъ было легко оправдать какое угодно без-

¹⁾ *Сенека, De beneficiis, lib. IV, 25.*

законіе. Такъ „на Моисеевомъ сѣдалищѣ сѣли книжники и фарисеи“ (Мѣ. 23, 2), „связывавшіе бремена тяжелыя и неудобноносимыя и возлагавшіе на плечи людямъ, а сами не хотѣвшіе и перстомъ двинуть ихъ“ (Мѣ. 23, 4). „Всѣ же дѣла свои дѣлали съ тѣмъ, чтобы видѣли ихъ люди; расширяли хранилища свои и увеличивали воскрилія одеждъ своихъ; также любили предвозлежанія на пиршествахъ, и предсѣданія въ синагогахъ, и привѣтствія въ народныхъ собраніяхъ, и чтобы люди звали ихъ: учитель, учитель!“ (Матѣ. 23, 5—7). Все учительство этихъ „порожденій ехидны“ заключалось въ томъ, что они поѣдали дома вдовъ (23, 14) и развращали народъ — затворяя царство небесное человекамъ (Мѣ. 23, 13), обходя море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случалось, дѣлали его сыномъ геенны, вдвое худшимъ, чѣмъ они сами“ (Мѣ. 23, 15). Это были окрашенные гробы, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвыхъ и всякой нечистоты“ (Мѣ. 23, 27).

Угнетаемый властью жестокаго Рима и руководимый слѣпыми вождями, народъ еврейскій былъ жалокъ и несчастенъ: „они были изнурены и разсѣяны какъ овцы, не имѣющія пастыря“ (Мѣ. 9, 36).

Въ самомъ центрѣ владычества кесаря, въ Римѣ, вмѣсто доблестныхъ слугъ народа и честныхъ его руководителей, стали продажныя чиновники. Все отношеніе ихъ къ народу выражалось въ презрѣніи и обираниіи, извѣстномъ подъ именемъ сбора дани кесарю: „управители народовъ господствовали надъ ними, и вельможи властвовали ими“ (Мѣ. 20, 25). На всѣ жестокости, которыми сопровождались эти сборы, „презрѣнный“ народъ отвѣчалъ своей затаенной злобой, а иногда и бурными волненіями. Каждое волненіе обыкновенно быстро и жестоко подавлялось, и рабское положеніе народа еще болѣе ухудшалось.

Угнетенный народъ страдалъ и жаждалъ облегченія своей горькой участи. Среди всѣхъ язычниковъ носились

смутные слухи и толки объ имѣющемъ явиться въ Іудеѣ Царѣ-Праведникѣ, который уничтожить власть свирѣпаго Рима и оснуетъ вмѣсто него царство правды и милости. Языческіе волхвы внимательно приглядывались къ небу, ожидая на немъ „возсіянія звѣзды отъ Іакова“.

Слухи и толки оказались справедливыми. Звѣзда возсіяла. Въ землѣ іудейской родился всѣми ожидаемый Избавитель. Разказы вилеемскихъ пастуховъ „о глаголь, глаголаннѣмъ имъ о отрочати“, приводили всѣхъ въ удивленіе и наполняли сердце таинственнымъ предчувствіемъ (Лук. 2, 17—18). Появленіе волхвовъ и ихъ разспросы о томъ, „гдѣ родившійся царь іудейскій“, и ихъ увѣреніе, что они видѣли звѣзду Его на востокѣ и пришли поклониться Ему (Мѣ. 2, 2) — придавали извѣстію вилеемскихъ пастуховъ еще большее значеніе.

Избіеніе младенцевъ кровосійцею Иродомъ „въ Вилеемѣ и во всѣхъ предѣлахъ его“ не прекратило слуховъ о родившемся царѣ іудейскомъ: они хотя робко, но настойчиво передавались и переходили изъ устъ въ уста. Народъ былъ въ ожиданіи (Лук. 3, 15).

Услышавъ, что въ пустынѣ появился пророкъ, проповѣдывавшій крещеніе покаянія для прощенія грѣховъ, „всѣ помышляли въ сердцахъ своихъ: не Христосъ ли онъ“ (Лук. 3, 15), и народъ потянулся къ нему. Вмѣстѣ съ народомъ къ пророку приходили мытари и воины. Всѣ они спрашивали: что намъ дѣлать? т.-е. въ какое отношеніе стать къ Риму, требовавшему отъ нихъ служенія, тяготившаго ихъ. „Ничего не требуйте болѣе опредѣленнаго вамъ“, наставлялъ Іоаннъ мытарей (Лук. 3, 13). „Никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своимъ жалованьемъ“, училъ Іоаннъ воиновъ (Лук. 3, 14). А народу Іоаннъ говорилъ такъ: „у кого двѣ одежды, тотъ дай неимущему, и у кого есть пища, дѣлай то же“ (Лук. 3, 11).

Наставленія Іоанна не могли вполнѣ удовлетворить вопрошавшихъ. Да и самъ Іоаннъ это зналъ и говорилъ

народу: „Я крещу васъ водою, но идетъ сильнѣйшій меня, у Котораго я недостойнъ развязать ремень обуви; Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ и огнемъ. Лопата Его въ рукѣ Его, и Онъ очиститъ гумно Свое и соберетъ пшеницу въ житницу Свою, а солому сожжетъ огнемъ неугасимымъ“ (Лук. 3, 16—17).

Народу не долго пришлось ждать своего Избавителя. Въ то время, когда свидѣтельствовалъ о Немъ Іоаннъ, Онъ стоялъ уже среди народа: „стоитъ среди васъ Нѣкто, Котораго вы не знаете. Онъ-то идущій за мною, но Который сталъ впереди меня“ (Іоан. 1, 26—27).

Скоро разнеслась молва по всей землѣ іудейской о новомъ пророкѣ, Который Самъ свидѣтельствовалъ о Себѣ, какъ о народномъ Избавителѣ: войдя однажды въ началѣ Своего служенія въ Назаретскую синагогу, Онъ взялъ книгу пророка Исаи и прочиталъ изъ нея слѣдующія слова: „Духъ Господень на мнѣ; ибо Онъ помазалъ Меня благовѣствовать нищимъ и послалъ Меня исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывать плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпустить измученныхъ на свободу, проповѣдывать лѣто Господне благоприятное“ (Лук. 4, 18—19). „Нынѣ, прибавилъ Христось, исполнилось писаніе сіе, слышанное вами“ (Луки 4, 21).

Слыша дивныя слова благодати, видя многочисленныя чудеса и наблюдая Его жизнь, народъ не сомнѣвался болѣе въ томъ, что среди него находится давно ожидаемый Мессія-Христось. Онъ со дня на день ждалъ своего избавленія. А болѣе нетерпѣливые хотѣли помимо Его воли провозгласить Его своимъ царемъ: Сына Человѣческаго оскорбляли и огорчали такія надежды Израиля; и Онъ говорилъ народу по поводу его намѣренія, послѣ чудеснаго насыщенія пятью хлѣбами, „нечаянно взять Его и сдѣлать царемъ“: „Истинно, истинно говорю вамъ: вы ищете Меня не потому, что видѣли чудеса, но потому, что ѣли хлѣбъ и насытились.

Старайтесь не о пищу тлѣнную, но о пищу пребывающей въ жизнь вѣчную, которую дастъ вамъ Сынъ Человѣчскій; ибо на Немъ положилъ печать Свою Отецъ Богъ“ (Іоан. 6, 26—27). Итакъ люди должны отказаться отъ представленія объ истинномъ благѣ, какъ о чемъ-то внѣшнемъ: такое благо призрачно, оно прельщаетъ только издали. Какъ только человѣкъ получаетъ это благо, оно перестаетъ удовлетворять его. Такъ не удовлетворило бы людей царство Мессіи въ томъ видѣ, въ какомъ рисовалъ его себѣ плѣненный, угнетенный и измученный народъ. И Христосъ разъясняетъ народу, что Онъ пришелъ основать не внѣшнее, только издали привлекательное царство: Онъ пришелъ утвердить другое царство, царство, въ которомъ труждающіеся, обремененные и сокрушенные сердцемъ получаютъ не призрачное, а истинное счастье. Царство это не приходитъ примѣтнымъ образомъ, и не скажутъ: вотъ, оно здѣсь, или: вотъ, тамъ. Ибо вотъ, царствіе Божіе внутри васъ есть (Лук. 17, 20, 21). Его человѣкъ получаетъ не чрезъ удовлетвореніе тѣхъ или другихъ удовольствій, а чрезъ исполненіе воли Божіей. Такое царство дано человѣку вмѣстѣ съ его „душою живою“. И пока человѣкъ прислушивался къ голосу Бога, слѣдовалъ Его велѣнію, онъ зналъ и постигалъ царство Божіе. Извращенная грѣхомъ душа человѣка перестала слѣдовать голосу Бога, и царство Божіе ей стало невѣдомо. Она стала искать его въ томъ, что не имѣетъ ничего общаго съ нимъ: въ богатствѣ, земной славѣ, удовольствіяхъ, словомъ во всемъ томъ, чѣмъ хотѣлъ соблазнить Сына Человѣческаго сатана.

Чтобы возвратить падшему человѣку утраченное царство Божіе, нужно было научить его исполнять волю Божію, т.-е. вѣчный нравственный законъ. Пророки еврейскіе учили людей этому исполненію, но они не могли дать силы для его исполненія. Ихъ ученіе было направлено главнымъ образомъ на воспитаніе въ евреяхъ

благоговѣнія къ закону, къ охраненію его чистоты и святости. „Знай, что Господь Богъ твой есть Богъ, Богъ вѣрный, Который хранитъ завѣтъ Свой“ (Второз.).

Съ этою цѣлю Моисей оградилъ неприкосновенность основныхъ положеній Божественнаго закона, начертанныхъ на двухъ каменныхъ скрижаляхъ, цѣлымъ рядомъ угрозъ и наказаній. „Чтобы страхъ Его (Бога) былъ предъ лицомъ вашимъ, дабы вы не грѣшили“ (Исх. 20, 20) ¹⁾.

IV.

Ученіе Христа о царствѣ Божіемъ, какъ царствѣ духовномъ, находящемся внутри человѣка, уясняло людямъ самый жгучій вопросъ — какъ должно относиться угнетенному народу къ римскому владычеству и кесарю, что должно имъ дѣлать, когда деспотическій Римъ требовалъ отъ нихъ полной покорности. Какъ и во всей своей дѣятельности, христіанинъ долженъ руководиться однимъ только вѣчнымъ, Божественнымъ закономъ и сообразно ему строить свои отношенія къ своимъ притѣснителямъ. Когда власть жестокаго Рима предъявляла къ своимъ подданнымъ такія требованія, исполненіе которыхъ нисколько не противорѣчило Божественному закону, тогда христіанинъ, по смыслу всего евангельскаго ученія, не долженъ былъ отказываться отъ исполненія требованій. Къ числу такихъ требованій относится напр. уплата подати. Когда „лукавые люди“, подсланные первосвященниками и книжниками, обратились къ Иисусу съ вопросомъ: слѣдуетъ ли платить

1) Сынъ Божій явился на землю возвѣстить вѣчный законъ во всей его божественной чистотѣ, и вмѣстѣ съ этимъ дать людямъ силы для его исполненія. „Не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить“ (Мф. 5, 17). Вотъ этимъ-то исполненіемъ вѣчнаго закона, какъ онъ исполненъ былъ Сыномъ Человѣческимъ, человѣкъ и можетъ возвратить утраченное имъ царствіе Божіе.

дань кесарю, или нѣтъ, то Онъ, взявъ у нихъ динарій и указавъ на немъ изображеніе кесаря, сказалъ имъ: „Итакъ отдавайте кесарево кесарю, а Божіе Богу“ (Лук. 20, 24—25). Въ другой разъ сборщики дани обратились къ Петру съ вопросомъ: „Учитель вашъ не дастъ ли дидрахмы?“ и Петръ отвѣтилъ: да. Тогда Христось сказалъ Петру: „Какъ тебѣ кажется, Симонъ: цари земные съ кого берутъ пошрины, или подати? съ сыновъ ли своихъ, или съ постороннихъ?“ Петръ отвѣтилъ Ему: „съ постороннихъ“. Иисусъ сказалъ ему: „Итакъ сыны свободны; но чтобы намъ не соблазнить ихъ, пойди на море, брось уду и первую рыбу, которая попадется, возьми, и, открывъ у ней ротъ, найдешь стирь; возьми его и отдай имъ за Меня и за себя“ (Матѳ. 17, 24—27). Уплата дани кесарю, хотя бы и незаконно взимаемой, не противорѣчитъ Божественному закону. Зато, когда власть требуетъ для себя того, что слѣдуетъ воздавать только „Богамъ“, тогда подчиненіе власти было бы измѣною волѣ Бога. Душа человѣка всецѣло должна принадлежать Богу. Людямъ она должна отдавать себя по стольку, по сколько ихъ требованія согласны съ волей Божественной; если ихъ воля противорѣчитъ волѣ Божіей, то имъ человѣкъ не долженъ подчиняться.

Христось не скрываетъ отъ Своихъ учениковъ, что такое противленіе *волѣ* человѣка будетъ сопровождаться для нихъ цѣлымъ рядомъ гоненій; притѣсненій: „Люди будутъ отдавать васъ въ судилища и въ синагогахъ своихъ будутъ бить васъ, и поведутъ васъ къ правителямъ и царямъ за Меня, для свидѣтельства предъ ними и язычниками“ (Мѳ. 10, 17—18). Но, рисуя въ столь яркихъ чертахъ судьбу своихъ первыхъ послѣдователей, Христось выясняетъ имъ, что эти гоненія не такъ страшны, какъ они могутъ казаться людямъ міра сего: убійцы могутъ погубить только тлѣнное тѣло, но они не въ состояніи убить, погубить душу. „Не

бойтесь убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить; а бойтесь болѣе Того, Кто можетъ и тѣло и душу погубить въ гееннѣ“ (Мѡ. 10, 28).

Примѣромъ такого противленія злу является для христіанъ Сынъ Человѣческій. „Написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи (Мѡ. 4, 10)“, — отвѣтилъ Господь на коварное предложеніе сатаны. И вся жизнь Сына Человѣческаго была исполненіемъ воли Отца: „Я сошелъ съ небесъ не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшаго Меня Отца“ (Іоан. 6, 38). Ужасная чаша страданій, которую князь міра сего приготовилъ Сыну Человѣческому, отказавшемуся поклониться ему, не смутила Христа: „Отче Мой! если не можетъ чаша сія миновать Меня, чтобы Мнѣ не пить ея, да будетъ воля Твоя“ (Мѡ. 26, 42). Христу слѣдовали и апостолы: „Не запретили ли мы вамъ накрѣпко учить о имени семъ?“ говорили имъ первосвященники. „Должно повиноваться больше Богу, нежели людямъ“, отвѣчали апостолы (Дѣян. V, 28—29) и безтрепетно умирали за слово истины, возвѣщенной Христомъ. Такъ же умирали и тѣ первенствующіе христіане, которымъ приходилось выбирать одно изъ двухъ: или мученическую кончину, или отреченіе отъ Христа¹⁾.

Въ готовности христіанъ умирать за Христа позорною, мученическою смертію язычники видѣли одинъ только безсмысленный и безумный фанатизмъ. Они не понимали той нравственной силы, которая лежала въ основѣ этого „фанатизма“²⁾.

1) Общее настроеніе первенствующихъ христіанъ прекрасно выразилъ Тертуліанъ въ своей апологіи. Вооружаясь противъ поклоненія императору, какъ богу, онъ говорилъ между прочимъ: „Отдай деньги твои кесарю, а себя самого Богу. Но если все будешь отдавать кесарю, что же останется для Бога? Я хочу, замѣчаетъ Тертуліанъ, называть императора владыкой, но только въ обыкновенномъ смыслѣ, если я не принуждаюсь поставлать его владыкой на мѣсто Бога“.

2) На всѣ поворныя казни, въ родѣ распятія и др., язычники смотрѣли, какъ на величайшее зло, которымъ боги поражали только самыхъ пре-

Если бы христіане были только фанатики, то они умирали бы такъ же, какъ умирали и язычники — съ проклятіемъ на устахъ; тогда ихъ смерть была бы безплодна и даже бессмысленна. Такую смерть именно имѣлъ въ виду апостоль Павелъ, когда писалъ въ своемъ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ: „Если я отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы“ (13, 3). Христіане шли на мученическую смерть, тая въ своихъ сердцахъ то, чего не имѣли не только фанатики, но и самыя лучшіе, въ родѣ Сократа, Сенеки, язычники: послѣдователи Сына Божія были преисполнены милосердія къ своимъ учителямъ.

Охраняя вѣчный законъ отъ извращенія со стороны жестокосердаго Израиля, Моисей ввелъ въ составъ гражданскаго кодекса постановленіе о личномъ возмездіи „око за око“. Законъ этотъ сдерживалъ грѣховную природу человѣка, но не исправлялъ ее. Пришедши на землю, чтобы возродить, обновить человѣка, Христосъ исторгаетъ зло въ самомъ его корнѣ. Почвой, на которой врагъ человѣка съ успѣхомъ сѣетъ зло, служитъ чаще всего гнѣвъ: отъ него возникаетъ вражда, ненависть, злоба, месть въ самыхъ разнообразныхъ проявленіяхъ и видахъ: „какъ толчокъ въ носъ, говоритъ Соломонъ, производитъ кровь, такъ и возбужденіе гнѣва производитъ ссору“ (Притч. 30, 33).

Чтобы сдѣлать послѣдователей Своихъ сынами свѣта, Господь наставлялъ ихъ подавлять гнѣвъ въ самомъ первомъ его зародышѣ: „Вы слышали, что сказано древнимъ: не убивай; кто же убьетъ, подлежитъ суду. Я говорю вамъ что всякій, гнѣвающийся на брата своего, подлежитъ суду“ (Мѡ. 5, 21, 22)¹). Противодѣйствіемъ

зрѣвшихъ людей или же своихъ слушниковъ. Позорную смерть ветхій человѣкъ принималъ не иначе, какъ съ злобой и проклятіемъ на устахъ.

¹) Въ богословской литературѣ неоднократно высказывалось мнѣніе, — будто гнѣвъ не всегда противенъ ученію Христа; на ряду съ незаконнымъ, такъ сказать, гнѣвомъ есть будто бы гнѣвъ законный, который

гнѣвному настроенію является кротость и смиреніе, выражающіяся въ незлобивомъ перенесеніи всякой обиды: „Вы слышали, что сказано: око за око, и зубъ за зубъ, а Я говорю вамъ: не противься злomu. Но кто ударить тебя въ правую щеку твою, обрати къ нему и другую; и кто захочетъ судиться съ тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто припудитъ тебя итти съ нимъ одно поприще, иди съ нимъ два“ (Мѡ. 5, 38—41). Живое воплощеніе кротости и смиренія христіане находятъ въ самомъ Господѣ: „Научитесь отъ Мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ“ (Мѡ. 11, 29).

Подавленіе гнѣва кротостью и смиреніемъ есть первая ступень къ духовно-нравственному обновленію, а вмѣстѣ съ нимъ и духовному покою. Полное возрожденіе наступаетъ только тогда, когда человѣкъ искореняетъ въ себѣ и самый источникъ гнѣва — эгоизмъ. Самымъ вѣрнымъ средствомъ въ борьбѣ съ послѣднимъ является любовь и милосердіе къ врагу. Ихъ-то и заповѣдуетъ намъ Христосъ. „Вы слышали, что сказано: люби ближняго твоего, и ненавидь врага твоего. А Я говорю вамъ:

проявилъ же Христосъ. Ничего не можетъ быть ошибочнѣе такого толкованія. Гнѣвъ есть явленіе болѣзненное, грѣховное; поэтому законнымъ онъ быть никогда не можетъ. Изгнаніе изъ храма торгующихъ, на которое указываютъ, какъ на выраженіе гнѣва, было сдѣлано не въ гнѣвѣ, а съ негодованіемъ. Послѣднее рѣзко отличается отъ гнѣва. Если гнѣвъ имѣетъ тѣсную связь съ безсильемъ и бевпомощностью, то негодованіе служить выраженіемъ силы и могущества. Гнѣвающимся человѣкъ жалокъ, ничтоженъ; негодующій — возвышенъ и величественъ. Устами гнѣвающегося человѣка говоритъ злоба и страсть; устами негодующаго заявляетъ о себѣ любовь и благородство.

Поводомъ къ защитѣ грѣха: служить слова: „всякій, гнѣвающийся на брата своего напрасно, подверженъ суду“ (Мѡ. 5, 22). Выходитъ, что гнѣвъ можетъ быть и не напраснымъ. Но слова *напрасно* ставящаго 22-й стихъ въ противорѣчіе съ послѣдующими стихами 23—24 и съ духомъ всего ученія Христа, нѣтъ въ древнѣйшихъ спискахъ Евангелія — Ватиканскомъ и Синайскомъ. Очевидно, это слово было внесено переписчиками впоследствии.

любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ“ (Мѡ. 5, 43—44). „Ибо, если вы будете любить любящихъ васъ, какая вамъ награда? Не то же ли дѣлаютъ и мытари? И если вы привѣтствуете только братьевъ вашихъ, что особеннаго дѣлаете? Не такъ же ли поступаютъ и язычники?“ (46—47). Любя своихъ враговъ, христіане дѣлаются сынами Отца своего небеснаго, Который повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ (Мѡ. V, 45). Во всемъ трогательномъ величїи и полнотѣ любовь и милосердіе къ врагамъ проявилъ Единородный Сынъ Божїй: „Отче! прости имъ, ибо не знаютъ, что дѣлаютъ“ (Лук. 24, 34). Примѣру Господа слѣдовали всѣ истинные христіане. „Господи! не вмѣни имъ грѣха сего“, съ такой молитвой за своихъ убійцъ, умеръ св. первоученикъ Стефанъ; съ такой же молитвой умирали въ римскихъ амфитеатрахъ и всѣ христіане.

Черезъ милосердіе къ врагамъ душа человѣческая освобождается отъ той духовной болѣзни, которой имя есть грѣхъ. Человѣкъ, свободный отъ грѣха, восходитъ на ту ступень нравственной высоты, которая извѣстна подъ именемъ святости. Отличительная черта послѣдней состоитъ въ томъ, что, когда ополчается на святую душу духъ вражды и злобы, онъ не находитъ въ ней ничего, чѣмъ бы могъ овладѣть. „Идетъ князь міра сего, и во Мнѣ не имѣетъ ничего“ (Іоан. 14, 30) — вотъ живое воплощеніе идеала святости. Идеаль этотъ предносился и ветхозавѣтному человѣку: „Святы будьте, ибо святъ Я, Господь Богъ вашъ“ (Лев. 19, 2); но только для обновленнаго человѣка онъ сталъ живымъ образомъ въ лицѣ Единороднаго Сына Божїя. Въ Немъ человѣчество впервые воочію увидѣло не только Святаго Іегову, но и милосердаго Отца. Отсюда-то, чтобы быть святымъ, нужно прежде всего быть милосердымъ; почему Христось и говорилъ

людямъ: „Будьте милосерды, какъ Отецъ вашъ небесный милосердъ“. И милосердые христіане первенствующей Церкви были святы, какъ бы въ самомъ существѣ своемъ.

„Вы родъ избранный, царственное священство, народъ святыи, люди вѣрные въ удѣлъ, дабы возвѣщать совершенство Призвавшаго васъ изъ тьмы въ чудный Свой свѣтъ“ (1 Петр. 2, 9). „Привѣтствуйте другъ друга лобзаніемъ святымъ“ (1 Коринѣ. 16, 20). И для апостоловъ „вѣрующій во Христа“ и „святой“ — понятія тождественныя: „Всѣмъ находящимся въ Римѣ возлюбленнымъ Божиимъ, призваннымъ *святымъ*: благодать вамъ и миръ отъ Бога Отца нашего и Господа Іисуса Христа“ (Рим. 1, 7) „Павель, волею Божіею апостоль Іисуса Христа, находящимся въ Ефесѣ *святымъ* и вѣрнымъ во Христѣ Іисусѣ“ (Еф. 1, 1). „Привѣтствуйте всякаго *святого* во Христѣ Іисусѣ. Привѣтствуютъ васъ всѣ *святыя*, а наипаче изъ Кесарева дома“ (Фил. 4, 21—22) и мн. др.

Достигши святости, человѣкъ испытываетъ высочайшую духовную радость о Дусѣ Святѣ. Эта радость, имѣющая нѣчто общее съ религіознымъ экстазомъ, и есть тотъ внутренній миръ, то „царство внутрь васъ“, которое принесъ на землю Христосъ Своимъ ученіемъ о любви и милосердіи: „Если заповѣди Мои соблюдете, пребудете въ любви Моей, какъ и Я соблюлъ заповѣди Отца Моего, и пребываю въ Его любви. Сіе сказалъ Я вамъ, да радость Моя въ васъ пребудеть, и радость ваша будетъ совершенна“ (Іоан. 15, 10—11). Такую радость, такой внутренній миръ испытывали христіанскіе мученики, начиная съ апостоловъ.

Въ глазахъ язычниковъ такая радость могла быть только проявленіемъ религіознаго безумія, сумасшествія. Но это „безуміе“ побѣдило „мудрыхъ“. „Пусть, писалъ Тертуліанъ, насъ называютъ вязанками дровъ, употребляемыхъ на сожженіе, и пестями, къ которымъ насъ привязываютъ, — это наша побѣдная одежда, это наша

тріумфальная колесница“. Въ исторіи христіанскаго мученичества можно найти множество краснорѣчивыхъ примѣровъ, подтверждающихъ истинность словъ знаменитаго учителя Церкви. Незлобіе и всепрощающее милосердіе христіанъ пробуждало *человѣческія* чувства даже въ самыхъ жестокихъ мучителяхъ, и они изъ гонителей добровольно обратились въ гонимыхъ.

V.

Исполненные духа любви, милосердія, христіане положили начало новой, христіанской общественной жизни, которая рѣзко отличалась отъ государственно-общественной жизни языческой. Взаимныя отношенія членовъ христіанской общины точно опредѣлилъ и установилъ Христосъ. Когда между учениками на послѣдней вечери зашелъ споръ, „кто изъ нихъ долженъ почитаться большимъ“, Господь сказалъ имъ: „Цари господствуютъ надъ народами и владѣющіе ими благодѣтелями называются; а вы не такъ: но кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій, какъ служащій“ (Лук. 22, 25—26).

Изъ послѣднихъ словъ Христа видно, что Онъ не отрицаетъ различія во внѣшнемъ положеніи челоуѣка. Онъ ясно различаетъ „большихъ и меньшихъ“, „начальствующихъ и служащихъ“. Это различіе такъ же естественно, какъ естественно различіе прирожденныхъ способностей и склонностей челоуѣка. Но это различіе, по смыслу ученія Христа, есть только внѣшнее, а не существенное. По существу взаимныя отношенія людей между собою должны быть свободны отъ всякой розни: каждый долженъ смотрѣть на себя, какъ на слугу ближняго. Только на этомъ взаимномъ *служеніи* людей другъ другу и можетъ правильно созидаться и развиваться общественная жизнь. Это есть тоже вѣчный нравственный

законъ, не безызвѣстный и древнему человѣку. Весь строй государственно-общественной жизни евреевъ и язычников поддерживался только благодаря тому, что между гражданами на ряду съ *только* владѣствующими были и служащіе, которые заявляли о себѣ или геройской защитой отечества, или мудрыми законодательствами, или честнымъ управленіемъ, или добросовѣстнымъ служеніемъ. Всѣ такіе граждане и есть именно тѣ десять праведниковъ, ради которыхъ Господь миловалъ отдѣльные города и цѣлыя государства. Когда въ государствѣ или городѣ не находилось и десяти праведниковъ, то ихъ постигала участь Содома и Гоморры.

Христосъ служеніе ближнему возвелъ въ принципъ; и оно стало не доблестной заслугой человѣка, а его нравственной обязанностью. Живымъ образомъ такого служенія является служеніе Сына Человѣческаго, Который „не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ“ (Мѡ. 20, 28).

Духъ этого служенія рѣзко долженъ отличаться отъ духа служенія древняго человѣка. Послѣдній *служилъ* ближнему, не какъ отдѣльной личности, а какъ члену государства, города и семьи. Человѣческая личность въ дохристіанскомъ мірѣ въ общемъ цѣнилась мало. Вотъ почему герой, который служилъ до самопожертвованія своему отечеству, относился часто жестоко къ гражданамъ отечества. И это совмѣщеніе гражданскаго геройства съ деспотизмомъ считалось самымъ обычнымъ и нормальнымъ явленіемъ: „владѣющіе народами благодѣтелями называются“ (Лук. 22, 25).

Между христіанами не должно быть такъ (Лук. 22, 26). Для нихъ *личность* человѣка должна сама по себѣ представлять нѣчто высокое; и служеніе ближнему должно быть понимаемо не какъ служеніе чему-то отвлеченному, въ родѣ отечества, человѣчества, а какъ служеніе человѣку, существу живому, индивидуальному, нуждаю-

щемуся въ реальной помощи, — въ услуженіи. Такое служеніе у язычниковъ и евреевъ возлагалось на рабовъ. Христось вмѣняетъ его въ нравственную обязанность всѣмъ Своимъ ученикамъ: „Кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій, какъ служащій“ (Лук. 22, 26).

Чтобы нагляднѣе уяснить смыслъ послѣднихъ словъ, Христось „всталъ съ вечера, снялъ съ Себя верхнюю одежду и, взявъ полотенце, препоясался; потомъ влилъ воды въ умывальницу и началъ умывать ноги ученикамъ и отирать полотенцемъ, которымъ былъ препоясанъ“ (Іоан. 13, 4—5). Такой видъ служенія ближнему былъ настолько новъ и необычаенъ въ глазахъ учениковъ, что они не могли никакъ примириться съ нимъ. Слова апостола Петра, „Господи! Тебѣ ли умывать мои ноги“: выражали общее настроеніе учениковъ. Они слышали ученіе Господа о любви, милосердіи; но представляли эту любовь въ формѣ доблестнаго служенія, окружающаго человѣка ореоломъ величія и славы. Своимъ омовеніемъ ногъ Христось раскрылъ ученикамъ, что христіанское служеніе ближнему должно быть скромно, смиренно, такъ же какъ скромно и смиренно служеніе рабовъ. Разъясняя христіанамъ сущность этого служенія, апостоль Павелъ писалъ въ послѣдствіи, что оно „не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего“ (1 Кор. 13, 4—5).

Такое служеніе не уничтожаетъ власти, не ведетъ къ отмѣнѣ раздѣленія людей на господъ и слугъ: „Вы называете Меня учителемъ и Господомъ и правильно говорите, ибо Я точно то“ (Іоан. 13, 13). Но христіанское служеніе уравниваетъ людей по существу: „Я далъ вамъ примѣръ, чтобы и вы дѣлали то же, что Я сдѣлалъ вамъ. Истинно, истинно говорю вамъ: рабъ не больше господина своего, и посланникъ не больше послававшего его“ (Іоан. 13, 15—16).

Исполненіе заповѣди о любви къ ближнему, какъ

живому, индивидуальному существу, соединяется со множеством затрудненій, преодолѣть которыя бываетъ не легко. Потому-то Свое наставленіе объ омовеніи ногъ Христосъ закончилъ такими словами: „Если вы это знаете, блаженны вы, когда исполняете“ (Іоан. 13, 17). Какъ существо *реальное*, человѣкъ слабъ, грѣховенъ, „боленъ, по мѣткому выраженію одного изъ нашихъ духовныхъ пастырей, горячкою грѣховною, слѣпотою грѣховною, одержимъ бѣшенствомъ грѣха“, и подъ влияніемъ этого „бѣшенства“ онъ постоянно уклоняется съ истиннаго пути. Древній гражданскій законъ, особенно римскій, относился къ этимъ уклоненіямъ со всею строгостью. Въ христіанской общинѣ такая строгость должна смягчаться чувствомъ состраданія къ человѣку, какъ существу отъ природы грѣховному и потому духовно-большому.

Когда книжники и фарисеи упрекали Христа за Его снисходительное отношеніе къ грѣшникамъ, то Онъ отвѣчалъ имъ: „Не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но больные. Я пришелъ призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію“ (Мѡ. 9, 12—13).

И все ученіе Христа и вся жизнь Его дышать состраданіемъ къ людямъ. Онъ въ полномъ смыслѣ скорбѣлъ скорбями всего міра и былъ, по выраженію Іоанна Крестителя „Агнецъ Божій, взявшій на себя грѣхи міра“ (Іоан. 1, 29).

Чувство состраданія къ людямъ и вообще ко всѣмъ живымъ существамъ проповѣдывалъ задолго до Христа основатель буддизма. Но это состраданіе было болѣзненное, приводящее къ полной апатіи и даже ненависти къ жизни. Христосъ на чувствѣ состраданія построилъ Свое полное жизни и силы ученіе о милосердіи. Такъ какъ всѣ люди грѣшны и всѣ чѣмъ-нибудь несчастны; то всѣ должны возбуждать къ себѣ чувство состраданія, а вмѣстѣ съ нимъ и милосердія. Прежде, чѣмъ изрекать суровый приговоръ „злomu“ человѣку, христіанинъ дол-

женъ вспомнить слова Христа, сказанныя Имъ книжникамъ и фарисеямъ, приведшимъ къ Нему женщину, взятую въ прелюбодѣянїи: „Кто изъ васъ безъ грѣха, первый брось на нее камень“ (Іоан. 8, 7).

Духомъ милосердія, съ какимъ Христосъ относился къ падшимъ, несчастнымъ и ко всѣмъ вообще грѣшнымъ людямъ, и должно быть проникнуто христіанское служеніе или, что то же, любовь къ ближнему. Христіанская любовь по самому существу своему милосердна. Она „долготерпитъ, милосердствуетъ, не раздражается, не мыслить зла“ (1 Кор. 13, 4—5).

Поводы къ проявленію милосердія для христіанина столь же многочисленны, сколь многочисленны грѣхи и нужды человѣка. И чѣмъ человѣкъ грѣшнѣе, чѣмъ положеніе его бѣдственнѣе, тѣмъ участіе къ нему должно быть больше и милосердіе выше: когда умножается грѣхъ, тогда преизобилуетъ благодать (Рим. 5, 20).

Преизобиліемъ милосердія было спасено погибавшее человѣчество. Преизобиліемъ же милосердія можетъ водвориться въ человѣчествѣ и тотъ миръ, Который завѣщалъ намъ Христосъ, оставляя землю: „Миръ оставляю вамъ, миръ Мой даю вамъ; не такъ какъ міръ даетъ, Я даю: да не смущается сердце ваше, и да не устрашается“ (Іоан. 14, 27).

Въ години умноженія грѣха и въ години тяжкаго общенароднаго горя человѣческое сердце особенно склонно бываетъ смущаться и устрашаться. Такъ смущаются и устрашаются теперь сердца гражданъ великой русской земли, слыша вопли голодающихъ братьевъ. Но избыточествующее милосердіе спасало народъ и въ болѣе тяжелыя години. О, если бы и теперь во всей полнотѣ Христова ученія не перестало проявляться это милосердіе въ сынахъ святой православной Руси!...

А. Рождественск.

Поклоненіе Богу Духомъ и Истиною (Іоан. IV, 24)¹).

II.

Выслушавъ ученіе Господа о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, самарянка сказала: *вѣмъ, яко Мессія приидетъ, глаголемый Христосъ; и егда Той приидетъ, возвѣститъ намъ вся.* Ясно, что если въ этихъ словахъ и нѣтъ прямого исповѣданія Іисуса Христомъ, есть предчувствіе этой истины, какъ бы предугадываніе ея; по крайней мѣрѣ въ такомъ именно смыслѣ она отозвалась объ Іисусѣ своимъ согражданамъ, говоря: *егда Той естъ Христосъ*, т.-е. не Христосъ ли Онъ. А Самъ Господь, въ отвѣтъ на приведенныя слова самарянки, прямо сказалъ ей: *Азъ есмь, глаголюй съ тобою.* Достойно вниманія, что такъ прямо и такъ рѣшительно Господь очень рѣдко говорилъ о Себѣ даже тогда, когда Его спрашивали объ этомъ, особенно въ Іудеѣ; поэтому свидѣтельство это, многознаменательное и само по себѣ, придаетъ особенное значеніе и тому ученію, которое было заключено и, какъ бы, запечатлѣно имъ. Высказанное въ заключеніе этого ученія, оно и утверждаетъ

¹) Окончаніе, — см. впрѣльскую книжку.

собою его именно, какъ мессіанское ученіе, какъ такое, которое не только превосходить собой все, до чего могъ или можетъ когда-либо додуматься разумъ человѣческой, а и всѣ откровенныя вѣщанія закона и пророковъ, выше и глубже котораго никогда не было и не будетъ, въ которомъ сокрыты всѣ сокровища разума и премудрости. Ибо Иисусъ Христосъ, именно какъ *Христосъ Сынъ Бога живаго*, пришелъ не разорить законъ или пророковъ, но исполнить ихъ, т.-е. восполнить, возвысить тождественное въ своей сущности съ Его ученіемъ ученіе ветхозавѣтное. Онъ пришелъ возвысить это ученіе, представляющее собою какъ бы низшую ступень божественнаго Откровенія, сообразную съ степенью восприимлемости человѣческой, — возвысить до тѣхъ идеальныхъ предѣловъ его, конецъ которыхъ въ божественной безконечности. Какъ Христосъ, Онъ — пророкъ, но не какъ другіе пророки ветхаго завѣта, ибо пріялъ Духа Святаго не въ мѣру; Онъ есть Первосвященникъ выше всѣхъ ветхозавѣтныхъ первосвященниковъ, ибо Онъ Самъ Себя принесъ въ жертву Богу Отцу; Онъ Царь всего міра, ибо Онъ Сынъ Бога живаго, Богъ единосущный Богу Отцу, сіяніе славы Его, образъ уподобленія Его, Онъ есть вѣчное и безконечное слово Отчее. Таково, слѣдовательно, по своему достоинству и содержанию, и слово Его о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною.

Но можно ли было бы назвать такимъ вѣчно новымъ и безконечно совершеннымъ божественнымъ словомъ Христовымъ ученіе Спасителя о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, если бы въ этомъ ученіи не было другого смысла, неизмѣримо высшаго того, какой указанъ выше? Нѣтъ, конечно, сомнѣнія, что и до Христа точно такъ же, какъ и при Немъ, и при насъ, и послѣ насъ — всегда были и будутъ люди, которые поклоненіе Богу понимаютъ внѣшне-механически, во внѣшней обрядовой дѣятельности полагая всю его суть; но несомнѣнно также и то, что не только теперь — спустя 2000 лѣтъ послѣ

Христа есть, а и за столько же лѣтъ до Него, и не въ іудействѣ только, а и въ язычествѣ были люди, которые понимали поклоненіе Богу, какъ обращеніе къ Нему искреннимъ сердцемъ, разумомъ и волею, внѣшними обрядами лишь выражаемое, и такъ именно молились. Таковы во времена Господа несомнѣнно были свв. Симеонъ Богопріимецъ, Анна пророчица, Захарія и Елизавета, Іоаннъ Предтеча и Сама Матерь Божія, величавшая Бога Спасителя духомъ своимъ, яко призрѣ на смиреніе рабы Своея. Таковы несомнѣнно были и всѣ ветхозавѣтные праведники и между ними царь и пророкъ Давидъ съ его духоносными пѣснями псаломскими... И какъ высоко, широко и глубоко это поклоненіе Богу Духомъ и Истиною въ псалмахъ Давидовыхъ, если этими псалмами, и ими попреимуществу, по заповѣдямъ святоотеческимъ, молимся въ своихъ православныхъ храмахъ и мы всѣ, вѣрующіе во Христа, и если у насъ доселѣ нѣтъ и никогда, безъ сомнѣнія, не будетъ молитвъ лучше псаломскихъ!... Даже въ мірѣ языческомъ не разъ бывали такія высокія молитвенныя возбужденія, которыя смѣло могутъ быть названы въ указанномъ смыслѣ поклоненіемъ Богу духомъ и истиною. *Услыши, Господи, такъ молился Соломонъ при освященіи созданнаго имъ храма Іерусалимскаго, всякаго, иже нѣсть отъ людей Божіихъ, когда они обратятся къ Тебѣ вѣмъ сердцемъ своимъ и всею душею своею.* И слышалъ Онъ, Милосердый, такую молитву и Навуходоносора, царя вавилонскаго, и корабельщиковъ іопійскихъ, и ниневитянъ, и Корнилія сотника, и многихъ другихъ.

О чемъ свидѣтельствуютъ всѣ эти факты и соображенія по отношенію къ вопросу о смыслѣ ученія Господа о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, какъ не о томъ, что ученіе это, будучи вполне истиннымъ и удобопріемлемымъ духомъ человѣческимъ даже на низшихъ ступеняхъ его развитія, какъ ученіе мессіанское, должно

заключатъ въ себѣ другой, еще болѣе глубокой и высокоїи смыслъ, чѣмъ указанный выше, — такой, выше котораго и быть не можетъ?

Въ чемъ же состоитъ этотъ высшій истинно и, такъ сказать, исключительно христіанскій смыслъ ученія Господа о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною? Чтобы уяснить себѣ этотъ смыслъ, разберемъ повнимательнѣе, что такое богослуженіе въ его существѣ и въ отличіи отъ молитвы частной, или домашней.

Богослуженіе, или церковная молитва, со стороны участвующаго въ немъ есть такая же молитва, какъ и молитва частная, — есть обращеніе ума и сердца чело-вѣка къ Богу. Чѣмъ же она отличается отъ частной молитвы? Тѣмъ ли только, что совершается не каждымъ молящимся отдѣльно отъ себя только, а въ сообществѣ съ другими и въ нарочито устроенномъ для того храмѣ, какъ домъ молитвы? Но и въ храмѣ возможно молиться не церковною, а частною молитвою, какъ молилась напр. Анна, мать пр. Самуила, въ скиніи Силомской, и молитва цѣлымъ соборомъ молящихся не будетъ молитвой церковной, если ни въ томъ ни въ другомъ случаѣ между молящимися, съ одной стороны, и между Богомъ, съ другой, не будетъ посредника въ лицѣ священнослужителя, который является, съ одной стороны, предстоятелемъ и предстателемъ предъ Богомъ отъ лица молящихся, а съ другой — лицомъ облеченнымъ божественною властію и силою и этою властію и силою ниспосылающимъ на молящихся благословеніе Божіе отъ лица Его.

Конечно, и въ богословскихъ чтеніяхъ или бесѣдахъ, и въ благоговѣйныхъ размышленіяхъ о Богѣ и дѣлахъ Его, и въ благочестивыхъ чувствованіяхъ и даже въ нравственной дѣятельности чело-вѣка, направленной на ближнихъ ли то, или на себя самого, поскольку она является выполненіемъ воли Божіей, выражается религіозность чело-вѣка, какъ отношеніе чело-вѣка къ Богу;

въ нравственной дѣятельности это отношеніе еще полнѣе охватываетъ собою существо человѣка и несомнѣннѣе отражаетъ въ себѣ его богоподобіе, чѣмъ другія проявленія религіозности; но и въ этомъ, какъ и въ тѣхъ случаяхъ въ ихъ отдѣльности, это отношеніе нельзя назвать въ собственномъ смыслѣ религіею, какъ союзомъ человѣка съ Богомъ; непосредственнаго отношенія духа человѣческаго къ Богу, какъ личному Духу, ни тутъ ни тамъ нѣтъ. Человѣкъ имѣетъ дѣло съ свойствами и дѣйствіями Божиими въ ихъ, такъ сказать, отвлеченіи и не относится прямо къ Богу, какъ къ живому лицу. Такое непосредственное отношеніе духа человѣческаго къ Духу Божію можетъ быть только въ молитвѣ и именно въ молитвѣ церковной, или въ богослуженіи, которое тѣмъ именно и отличается отъ частной молитвы, что въ немъ выражается не обращеніе только духа человѣческаго къ Богу съ изліяніемъ предъ Нимъ своихъ мыслей и чувствъ, а и откликъ на это обращеніе со стороны Самого Бога, — откликъ, даваемый отъ лица Его священнодѣйствующимъ, то какъ поученіе во имя Отца и Сына и Св. Духа, то какъ миръ и благословеніе и т. п. Такимъ образомъ, если религія есть наивысшее проявленіе жизни человѣческаго духа въ его отношеніи къ источнику жизни — Богу, то молитва вообще можетъ быть названа душою религіи, или, какъ говорятъ свв. отцы, царицею добродѣтелей, а молитва церковная душою этой души, ибо она-то, по самому своему существу, и есть въ собственномъ смыслѣ бесѣда души съ Богомъ. Вотъ почему богослуженіе всегда составляло и составляетъ необходимую и существеннѣйшую часть каждой религіи, начиная съ райскихъ бесѣдъ прародителей съ Богомъ и кончая самыми грубыми и суевѣрными обрядами какихъ-нибудь шамановъ. Все это какое сильное доказательство всеобщности вѣры въ Бога, какъ первообраза человѣка!

Отсюда самое существенное въ каждомъ богослуженіи,

языческомъ ли то и самарянскомъ, или іудейскомъ, христіанскомъ, — то, чѣмъ оно отличается отъ частной молитвы, не въ тѣхъ изліяніяхъ мыслей и чувствъ, какія отъ души молящихся несутся къ Богу, а въ тѣхъ благословеніяхъ, обѣтованіяхъ и отношеніяхъ, какія священнодѣйствующимъ изрекаются молящимся отъ Бога. Мы участвуемъ въ богослуженіи, стремимся въ храмъ Божій къ службѣ церковной не за тѣмъ только, чтобы излить свои чувства — хваленія, прошенія и благодаренія предъ Богомъ, а и для того, чтобы въ отвѣтъ на свое обращеніе къ Богу какъ бы увидѣть свѣтлое лицо Божіе, услышать сладкій гласъ Его, получить отъ Него поученіе, утѣшеніе, помощь и силу... Вотъ почему необходимымъ условіемъ дѣйствительнаго значенія для насъ богослуженія, такъ сказать, вѣры въ него служить вѣра въ законность его совершителей, какъ таковыхъ, и въ правильность его совершенія ими, т. е. увѣренность не только въ томъ, что изрекаемыя священнодѣйствующими слова молитвы и благословенія и совершаемыя ими богослужебно-символическія дѣйствія вполнѣ соотвѣтствуютъ ихъ внутреннему содержанію и разнообразны, такъ сказать, съ даннымъ намъ въ Откровеніи образомъ Бога, отъ лица Коего они изрекаются и совершаются, а и въ томъ, что все это исходитъ именно отъ Бога, по Его велѣнію, Его властію и силою...

Такъ несомнѣнно смотрѣла на богослуженіе и самарянская жена, спрашивавшая Господа о томъ, гдѣ нужно кланяться Богу — на горѣ ли Гаризинъ, гдѣ былъ когда-то храмъ самарянскій, или въ Іерусалимѣ. Слѣдовательно, сущность ея вопроса относительно этихъ богослуженій касается тѣхъ священническихъ благословеній и левитскихъ жертвоприношеній, въ которыхъ и по ея мыслямъ и по существу дѣла долженъ былъ быть откликъ на ея молитву отъ лица Божія, — тотъ откликъ, который долженъ былъ дать миръ ея смущенной совѣсти и божественную силу для борьбы съ грѣ-

хомъ. Какой же, поэтому смыслъ сказанныхъ въ отвѣтъ на ея вопросъ словъ Господа: *жено, вѣру Ми ими, яко грядетъ часъ, егда ни въ горѣ сей, ни въ Иерусалимѣхъ поклонитесь Отцу?*

Конечно, слова эти прежде всего указываютъ на имѣвшую скоро совершиться отмѣну ветхозавѣтнаго ограниченія мѣста богослужебно-молитвенныхъ общеній чело-вѣка съ Богомъ. И подлинно, какое великое преимущество въ этомъ отношеніи новаго завѣта предъ ветхимъ! Тысячи христіанскихъ храмовъ, какъ звѣзды въ ночномъ небѣ, разсѣяны во всякомъ народѣ подъ небесемъ, по лицу всея земли; а св. ап. Павелъ въ одномъ изъ своихъ посланій выражаетъ желаніе, чтобы каждый домъ христіанскій былъ церковію, какъ мѣстомъ явленія славы Божіей. Это ли не наглядное свидѣтельство о всемірности и вѣковѣчности Церкви Христовой?!... Но несомнѣнно все-таки и то, что не въ этомъ обстоятельствѣ преимущество имѣвшаго скоро наступить, по словамъ Господа, измѣненія богослужебнаго культа. Измѣненіе это должно состоять въ отмѣнѣ кровавыхъ жертвоприношеній, которыя составляли, можно сказать, душу дохристіанскаго богослуженія.

Когда пр. Даніиль, въ плѣну вавилонскомъ молитвенно вопрошалъ Господа о концѣ страданій своего народа и очищеніи грѣховъ его, явившійся ему архангелъ Гавріиль именемъ Божиимъ открылъ ему, что семьдесятъ седмиць опредѣлено для народа его и для святаго города до того времени, когда прекратится преступленіе и запечатуются грѣхи... до помазанника (Христа), и въ половинѣ седмины (последней) прекратится жертва и приношеніе (Дан. 9, 24—27). Еще раньше Даніила то же возвѣщаль пр. Давидъ въ псалмѣ 39-мъ, въ словахъ: *жертвы и приношенія не восхотѣлъ; тѣло же совершилъ Ми еси. Тогда рѣкъ: се иду. Въ главизнѣ книжнѣй писано есть о Мнѣ, еже исполнити волю Твою, Боже* (ст. 7—9).

Таково было чаяніе ветхаго завѣта, а вотъ и исполненіе его въ новомъ, по словамъ ап. Павла, предложеннымъ въ его посланіи къ евреямъ (гл. 10). Выясняя превосходство новаго завѣта, принесеннаго на землю Іисусомъ Христомъ, предъ ветхимъ, онъ указываетъ именно на то, что въ новомъ завѣтѣ должны прекратиться жертвы ветхаго завѣта. Ветхозавѣтныя жертвы не могли и не могутъ сдѣлать приходящихъ съ ними къ Богу совершенными и очистить грѣхи ихъ; ибо невозможно, чтобы кровь козловъ и тельцовъ уничтожила грѣхи. Для этого, по предвѣчному совѣту Божию, надлежало воплотиться и пострадать за грѣхи людскія самому Сыну Божию. Такъ толкуетъ при этомъ апостольское приведенное пророчество Давида. И поэтому-то, такъ продолжаетъ онъ свою рѣчь, теперь, когда совершилось единократное принесеніе тѣла Іисуса Христа, доставляющее намъ прощеніе грѣховъ, не нужно стало принесеніе жертвъ; жертвы отмѣнены теперь и мы имѣемъ дерзновеніе входить во святилище (разумѣется, для полученія прощенія грѣховъ и облегченія совѣсти) путемъ новымъ и живымъ — кровію Іисуса Христа.

Не ясно ли, что это ученіе апостольское есть прямое раскрытіе и разъясненіе разсматриваемыхъ нами словъ Господа, сказанныхъ Имъ въ отвѣтъ на вопросъ самарянки о томъ, гдѣ и какъ — черезъ что она можетъ обрѣсти искомое ею очищеніе отъ грѣховъ? Оно разъясняетъ эти слова въ смыслѣ ученія объ отмѣнѣ ветхозавѣтныхъ жертвъ и замѣнѣ ихъ кровію Христовою, единожды пролітою Имъ за грѣхи міра.

Такого смысла разсматриваемыхъ нами начальныхъ словъ Господа къ самарянкѣ не отрицаютъ даже и тѣ, которые предложенное вслѣдъ за этими словами ученіе Господа о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною понимаютъ, какъ отрицаніе всей христіанской, церковно-богослужебной обрядности. Мало того. На этомъ смыслѣ словъ Господа о прекращеніи поклоненія Богу на горѣ

Гаризинъ только и въ Иерусалимѣ, какъ о прекращеніи жертвъ, они особенно настаиваютъ, объясняя это ученіе Его о прекращеніи жертвъ принимаемою будто бы, Имъ мыслию о живости жертвъ и отсюда заключая объ отрицаніи Имъ всякой обрядности вообще.

Вполнѣ конечно справедливо, что въ разсматриваемыхъ словахъ Господь училъ о прекращеніи ветхозавѣтныхъ жертвъ; но Онъ училъ такъ не потому, что считалъ ихъ ложнымъ, не соответствующимъ существу дѣла, выраженіемъ богослужебнаго общенія человѣка съ Богомъ и діаметрально противоположнымъ заповѣдуемому Имъ въ дальнѣйшихъ словахъ поклоненію Духомъ и Истиною. Съ такимъ отрицательнымъ воззрѣніемъ Господа на ветхозавѣтныя жертвы не мирится то положительное отношеніе Его къ этимъ жертвамъ и ко всему вообще ветхозавѣтному богослуженію, свидѣтельствами о которыхъ полны наши Евангелія. Такъ Онъ въ день субботній ходилъ въ синагогу; *по обычаю Своему*, ежегодно являлся въ Иерусалимъ на праздникъ Пасхи, разумѣется, для того, чтобы вкушать пасхальнаго агнца. *Желаніемъ возжелѣхъ*, говорилъ Онъ ученикамъ Своимъ на послѣдней пасхальной вечери, *сію Пасху ясти съ вами*. Нельзя же думать, что Онъ говорилъ такъ лишь въ угоду Своимъ ученикамъ, потворствуя ихъ предразсудкамъ и вопреки Своимъ истиннымъ убѣжденіямъ; такое кощунственное предположеніе совершенно не согласуется съ высокимъ нравственнымъ образомъ Спасителя. Если бы Господь, утверждая объ имѣвшей скоро наступить отмѣнѣ ветхозавѣтныхъ жертвъ, смотрѣлъ на нихъ, какъ на ложь и заблужденіе, то какъ могъ Онъ тутъ же говорить объ этихъ, имѣющихъ скоро быть отмѣненными, жертвахъ: *мы кланяемся, его же стѣмы*, — *ойдарев*, т.-е. не только твердо знаемъ, какія жертвы должно приносить, а и понимаемъ ихъ смыслъ и значеніе.

Значеніе это указано Господомъ въ слѣдующихъ сло-

вахъ: *яко спасеніе отъ іудей есть.* По смыслу этихъ словъ, жертвы суть пророчесвенные образы Христова спасенія; онѣ выражаютъ собою вѣру въ грядущаго Спасителя міра и надежду, что кровію Его убить будетъ грѣхъ, какъ убито жертвенное животное. Не даромъ приносить жертвы Богу научилъ людей самъ Богъ, еще въ раю, тотчасъ по грѣхопадѣніи прародителей; не даромъ жертвы были всеобщимъ явленіемъ и существовали не только у іудеевъ, а и у язычниковъ, не только у дикихъ, а и у образованныхъ народовъ. Факта этого ничѣмъ нельзя объяснить безъ мысли о пророчесвенно-прообразовательномъ значеніи жертвъ по отношенію къ Христову спасенію. Въ язычествѣ и у самарянъ значеніе это было искажено и частію утрачено, въ истинномъ же іудействѣ оно не только твердо помнилось, а и ясно понималось...

Но какъ бы ни было высоко и истинно значеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ и другихъ богослужебныхъ обрядовъ, все же они не могли дать полнаго удовлетворенія религіозному чувству молящихся, не могли просвѣтить разума, согрѣть сердца, успокоить совѣсти и утвердить воли въ добрѣ, точно такъ же, какъ свѣтъ луны, заимствуемый отъ солнца, не уничтожаетъ совсѣмъ ночной темноты и не согрѣваетъ земли... Закономъ, а слѣдовательно и законными жертвами, давалось только познаніе грѣха — сознаніе своей грѣховности и надежда на спасеніе, а не самое спасеніе, ибо у закона не было силъ для усвоенія людямъ этого спасенія. Такъ выясняетъ значеніе ветхозавѣтнаго закона св. ап. Павелъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ, въ седьмой главѣ, а въ восьмой главѣ того же посланія онъ говоритъ, что Христось, искупившій насъ Своею кровію, не только далъ Богу выкупъ за наши грѣхи, а и послалъ отъ Бога Отца божественную силу Духа Святаго, которою мы и можемъ усвоить теперъ себѣ спасеніе Его и въ этомъ восполнить немоцное закона.

Объ этой-то усвояющей намъ Христово спасеніе божественной благодати Духа Святаго, подаваемой намъ въ христіанскомъ богослуженіи, и говорилъ Господь въ своемъ ученіи о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною.

Всмотримся въ дѣло ближе.

Конечно, добровольно пролитая Христомъ Спасителемъ кровь Его, какъ кровь безгрѣшнаго Богочеловѣка, сильна искупить собою всѣ грѣхи всѣхъ людей, какіе были, есть и будутъ; но всѣхъ ли она искупляетъ? *Якоже о Адамъ вси умираютъ, такоже и о Христъ вси оживутъ* (I Кор. 15, 22), такъ опредѣляетъ св. Ап. Павелъ условія нашего искупленія кровію Христовою. По этимъ словамъ Апостола, для того, чтобы мы могли стать участниками искупленія Христова, намъ нужно стать въ такое же отношеніе ко Христу, въ какомъ мы стоимъ къ Адаму. Мы грѣшимъ не по подобію только преступленія Адамова, а и потому, что отъ него приходимъ; слѣдовательно, для того, чтобы участвовать въ искупленіи Христовомъ и обѣтованной славѣ Его, мы должны прежде всего вѣровать въ Него, т.-е. не въ умѣ только содержать Его ученіе, а и сердцемъ любить Его, и волею своею стараться уподобляться Ему — *распинать плоть свою со страстьми и похотьми* и даже больше — вступать въ полное единеніе со Христомъ, пить Его плоть и кровь, словомъ, быть въ такомъ же отношеніи къ Нему, какъ тѣло къ главѣ, какъ вѣтка къ лозѣ, жить одною жизнію со Христомъ.

Но кто доволенъ къ сему? Кто способенъ не только выполнить все это, а и усвоить хотя бы то сердцемъ?!

Если для того, чтобы человѣкъ могъ только сознать нужду божественной помощи вслѣдствіе своей безысходной грѣховности и пожелать этой помощи, потребно было нарочитое и долговременное приготовленіе рода человѣческаго; ибо въ этомъ приготовленіи заключался, конечно, весь смыслъ до-христіанскаго божественнаго домостроительства; то что сказать о самомъ воспріятіи этой

божественной помощи — Христова спасенія? Поистинѣ для самого человѣка ничто изъ этого невозможно, если въ немъ не будетъ дѣйствовать самъ Богъ Своєю божественною силою, животворящею силою Духа Святого. *Аминь, аминь глаголю тебѣ, говоритъ Господь Никодиму, аще кто не родится свыше, не можетъ видѣти царствія Божія* (Іоан. 3, 3). *Еще много имамъ глаголати вамъ, говоритъ Онъ же ученикамъ Своимъ въ прощальной бесѣдѣ съ Ними, но не можете носити нынѣ. Егда же придетъ Онъ, Духъ Истины, наставитъ вы на всяку истину* (Іоан. 16, 13).

И подлинно. Въ тѣхъ же новозавѣтныхъ Писаніяхъ есть не мало и фактическихъ подтвержденій истинности этихъ словъ Господа объ ученикахъ Его. Такъ, по Евангеліямъ, апостолы, три года ходившіе съ Господомъ, слушавшіе Его ученіе, нерѣдко имъ нарочито отъ народа преподаваемое, и видѣвшіе чудеса Его, такъ неразумивы были въ пониманіи этого ученія и такъ бессильны въ своей любви къ Господу, что на первый взглядъ кажется даже страннымъ. На тайной, напр., вечери они просятъ Господа, чтобы Онъ показалъ имъ Отца (Іоан. 14, 8), при вознесеніи Господа на небо, спрашиваютъ Его, не въ сіе ли лѣто устроитъ Онъ царство (Дѣян. I, 6) и т. п. Что же касается безсилія ихъ въ слѣдованіи за Христомъ, на что убѣдительнѣе того примѣра, какъ ап. Петръ, одинъ изъ приближенныхъ учениковъ Господа, трижды съ клятвою отрекся отъ Него, а всѣ остальные разбѣжались, а послѣ заперлись въ одномъ домѣ страха ради іудейска! Но вотъ прошло послѣ этихъ событій всего лишь нѣсколько дней, апостолы получили Духа Святаго и *все начаша глаголати иными языки, якоже Духъ дающе имъ проповѣдати* (Дѣян. 2, 4). Первосвященники и книжники запрещаютъ имъ проповѣдывать, грозятъ имъ наказаніями и даже заключаютъ ихъ въ темницу, они безбоязненно продолжаютъ свою проповѣдь и съ радостію идутъ на страданія и смерть

за имя Христово. Съ проповѣдью этого имени они обходятъ всѣ концы земли и не только устно вѣщаютъ, а и оставляютъ въ писаніи, которое служитъ для насъ первымъ источникомъ вѣры Христовой.

Изъ всѣхъ этихъ свидѣтельствъ съ очевидной несомнѣнностію слѣдуетъ, что въ дѣлѣ усвоенія нами Христова спасенія все отъ начала до конца можетъ быть совершаемо нами не иначе, какъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Духа Святаго. Если же такъ, если и вѣра и добрыя дѣла возможны только при дѣйствіи въ насъ, или на насъ Духа Святаго; то не тѣмъ ли больше молитва, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ добродѣтелей и вмѣстѣ вѣнчаетъ ихъ собой? А такъ какъ молитва церковная есть и должна быть наивысшимъ проявленіемъ общенія человѣка съ Богомъ; то не ясно ли, что на этой именно молитвѣ должно быть, такъ сказать, нарочитое дѣйствіе Духа Святаго, посланнаго отъ Отца Небеснаго Спасителемъ нашимъ? Слѣдовательно, объ этомъ благодатномъ воздѣйствіи Духа Святаго на молящихся богослужебной молитвой и говоритъ Господь самарянкѣ въ словахъ: *грядетъ часъ и нынѣ есть, егда истиннии поклонницы поклонятся Отцу Духомъ и Истиною; ибо Отецъ таковыхъ ищетъ поклоняющихся Ему.*

Въ истинности такого пониманія этихъ словъ Господа убѣждаетъ насъ и контекстъ рѣчи и снесеніе ихъ съ другими параллельными мѣстами новозавѣтныхъ писаній.

Самарянка, спрашивая Господа о томъ, гдѣ нужно кланяться Богу, на горѣ ли Гаризинѣ, или въ Іерусалимѣ, хотѣла узнать отъ Него, какъ отъ прозорливца; какіе богослужебные обряды и жертвы могутъ успокоить ея мятущуюся совѣсть и дать ей силы бороться съ грѣхомъ. Въ отвѣтъ на это Господь сказалъ ей, что никакіе изъ извѣстныхъ ей самарянскихъ обрядовъ, ни самыя жертвы, по закону Моисееву приносимыя въ храмъ іерусалимскомъ, не дадутъ ей облегченія совѣсти и укрѣпленія воли; ибо это возможно только дѣйствіемъ Духа

Святого. Но она не должна смущаться этимъ; ибо скоро придетъ время, и оно частію настало уже, когда поклоненіе Богу будетъ совершаться именно Духомъ Святымъ.

Что въ данномъ случаѣ рѣчь именно о Духѣ Святомъ, это ясно изъ предшествующихъ словъ Господа, которыя говоритъ Онъ въ началѣ Своей бесѣды съ самарянкой. Такъ, когда на просьбу Господа, обращенную къ самарянкѣ объ утоленіи Его жажды, самарянка отвѣчала Ему отказомъ, Онъ сказалъ: *аще бы въдала еси даръ Божій и кто есть глаголюй ти, даждь Ми пити, ты бы просила у Него, и далъ бы ти воду живу. Затѣмъ: Всякъ пійй отъ воды сея, вжаждется паки. А иже піетъ отъ воды, юже Азъ дамъ ему, не вжаждется во вѣки; но вода, юже Азъ дамъ ему, будетъ въ немъ источникъ воды текущія въ животъ вѣчный.*

Что это за вода, текущая въ жизнь вѣчную, это ясно изъ того же евангелія отъ Іоанна. Въ седьмой главѣ этого евангелія повѣствуется объ ученіи Господа въ храмѣ іерусалимскомъ въ праздникъ потченія сѣней; въ этотъ праздникъ, по закону Моисееву, священники ходили на источникъ Силоамскій и брали тамъ воду для обрядовъ очищенія. Праздникъ этотъ продолжался восемь дней, *Въ послѣдній же день великій праздника, такъ говоритъ евангелистъ, стояше Іисусъ и зваше глаголя: аще кто жаждетъ, да приидетъ ко Мнѣ и да піетъ. Вѣруй въ Мя, якоже рече Писаніе, рѣки изъ чрева его истекуть воды живы (ст. 37 и 38).* Приведа эти, очевидно, совершенно аналогичныя съ разсматриваемыми нами, слова Господа о водѣ живой, евангелистъ прибавляетъ отъ себя: *сіе же рече о Дусѣ, якоже хотяху примати вѣрующіи во имя Его; не убо бѣ Духъ Святыи, яко Іисусъ не у бѣ прославленъ (ст. 39).* То же и въ бесѣдѣ Господа съ Никодимомъ, гдѣ Господь также прямо говоритъ, что для полученія царства небеснаго нужно *родиться отъ воды и Духа (Іоан. 3, 5).* — Ясно, что и въ бесѣдѣ Господа съ самарянкой подъ водой, текущей

въ жизнь вѣчную, нужно разумѣть благодать Святаго Духа.

Самарянка не поняла того, что подъ водой живой разумѣется благодать Святаго Духа, обѣщанная Господомъ молящимся Ему, сочтя эту воду чудесной, въ родѣ муки и масла вдовицы сарептской. И это вполнѣ естественно; ибо, по Господнему же слову, только возрожденные отъ Духа могутъ *видѣть* царствіе Божіе (Іоан. 3, 3. 5); а для этого нужна вѣра въ Иисуса, какъ Христа Сына Божія; вѣра же не можетъ быть безъ покаянія. Вотъ почему Господь, въ отвѣтъ на просьбу самарянки дать ей воды живой, просьбу, показывавшую сердечную расположенность этой женщины къ вѣрѣ, велѣлъ пригласить ей мужа своего. Этимъ неожиданнымъ оборотомъ рѣчи Господь велѣ и, какъ мы знаемъ, привелъ самарянку къ покаянію; поѣтому-то, когда она, уже раскаявшаяся, спросила Его объ истинномъ поклоненіи Богу, Онъ и отвѣтилъ ей словомъ обѣтованія о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною. *Грядетъ часъ и нынѣ есть, егда истиннии поклонницы поклонятся Отцу Духомъ и Истиною.*

Такъ, контекстъ рѣчи въ бесѣдѣ Господа съ самаряною, по снесеніи этой бесѣды съ другими, параллельными ей мѣстами того же евангелія отъ Іоанна, ясно указываетъ, что здѣсь подъ поклоненіемъ Богу Духомъ и Истиною нужно разумѣть то, что съ пришествіемъ Христа Спасителя для истинно вѣрующихъ въ Него богослужебно-молитвенное поклоненіе Богу, должно быть поклоненіемъ силою и дѣйствіемъ Св. Духа.

Св. ап. Павелъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ, сказавъ, что Христосъ, искупивъ вѣрующихъ въ Него Своею кровію, подаетъ намъ то, чего не могъ дать законъ, — именно прощеніе грѣховъ и силу для борьбы съ нимъ, прямо называетъ это освящающее насъ дѣйствіе дѣломъ Духа Святого, посланнаго отъ Отца, и изображаетъ это дѣйствіе Св. Духа въ истинно-вѣрую-

щихъ во Христа такъ: *сице и Духъ способствуетъ намъ въ немощехъ нашихъ; о чесомъ бо помолимся, якоже подобаетъ, не въмы; но Самъ Духъ ходатайствуетъ о насъ въздыханіи неизглаголаннми* (8, 26). Объ этихъ-то неизглаголаннхъ въздыханіяхъ Святаго Духа, способствующихъ намъ въ немощахъ нашихъ и просвѣщающихъ насъ въ самыхъ молитвахъ нашихъ, и говорить Господь въ бесѣдѣ съ самарянкой.

Истинность такого толкованія словъ Господа о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, какъ ученія о томъ, что съ пришествіемъ Его, Спасителя міра, богослужбно-молитвенное общеніе человѣка съ Богомъ не призрочное только и кажущееся, какъ было то въ язычествѣ и у самарянъ, и не уповательное только, какъ было у иудеевъ, а дѣйствительное, совершаемое Духомъ Святымъ, ясно и непоколебимо подтверждается и святоотеческими свидѣтельствами.

Такихъ свидѣтельствъ въ святоотеческихъ твореніяхъ можно встрѣтить не мало. Есть они въ твореніяхъ св. Іоанна Златоустаго, въ его толкованіяхъ на Евангеліе отъ Іоанна и посланія ап. Павла, и въ твореніяхъ св. Григорія Богослова, пр. Ефрема Сирина, Іоанна Лѣствичника, Нила Синайскаго, Исаака Сирина и многихъ другихъ. Особенно же много говорится объ этомъ въ твореніяхъ св. Макарія Великаго, въ его ученіи о духовной молитвѣ. Достойно вниманія, что всѣ они въ своемъ ученіи объ освящающемъ насъ въ нашемъ богослуженіи дѣйствіи Святаго Духа исходятъ именно изъ даннаго слова Господа о поклоненіи Богу Духомъ, а одинъ изъ свв. отцовъ древней Церкви, св. Кирилль Александрійскій, самое твореніе свое объ этомъ предметѣ прямо называетъ ученіемъ „О поклоненіи Богу Духомъ и Истиною“.

Много подтверждающихъ истинность предложеннаго толкованія словъ Господа о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, свидѣтельствъ можно найти и въ твореніяхъ

свв. отцовъ и учителей нашей отечественной Церкви, въ твореніяхъ св. Димитрія Ростовскаго, св. Тихона Задонскаго, еще ближе къ намъ — въ твореніяхъ приснопамятнаго Филарета митрополита Московскаго и, наконецъ, еще ближе — въ твореніяхъ преемника митрополита Филарета — святителя Иннокентія Московскаго.

Между твореніями этого великаго святителя-миссіонера, въ словахъ и дѣйствіяхъ котораго поистинѣ слышится отголосокъ вѣка апостольскаго, есть одно, дивное въ своей мудрой простотѣ, и названное имъ: „Указаніе пути въ царство небесное“. Нельзя удержаться, чтобы, въ заключеніе своего обозрѣнія святооческой литературы о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, не привести изъ этого творенія хоть нѣсколько строкъ. „Никто, говоритъ онъ, пока не получитъ Духа Святого, не можетъ молиться такою молитвою, которая истинно-пріятна Богу; потому что ежели кто, не имѣя въ себѣ Духа Святого, начнетъ молиться, то душа его разсѣвается въ разныя стороны отъ одной вещи къ другой и онъ никакъ не можетъ удержать свои мысли на одномъ; и притомъ онъ не знаетъ должнымъ образомъ ни самого себя, ни своихъ нуждъ, ни того, какъ просить и чего просить отъ Бога, да и не знаетъ, что такое Богъ. Но человекъ, въ которомъ обитаетъ Духъ Святой, и знаетъ Бога и видитъ, что Онъ есть Отецъ его, и знаетъ, какъ приступить къ нему, какъ просить и чего просить. Мысли его въ молитвѣ стройны, чисты и устремлены къ одному Богу; молитвою своею онъ точно можетъ сдѣлать все, даже переставить горы съ мѣста на мѣсто... Не легко достигнуть такого состоянія, особенно тому, кто съ дѣтства давалъ полную волю страстямъ своимъ и тѣснилъ свою совѣсть. Впрочемъ, что же на свѣтѣ, или какая наука и искусство, или какое утѣшеніе достаются намъ легко, скоро и безъ труда? И потому молись, несмотря на то, что ты въ молитвѣ кромѣ трудовъ не видишь никакого утѣшенія, молись и молись прилежно,

и съ возможнымъ усердіемъ... И ежели ты будешь объ этомъ заботиться искренно, то Духъ Святой, видя твое стараніе и искренность желанія твоего, скоро поможетъ тебѣ и потомъ, войдя въ тебя, будетъ учить тебя молиться молитвою истинною“.

Эти великія слова мужа духа апостольскаго служатъ нагляднымъ разъясненіемъ словъ св. апостола о неизглаголанныхъ въздыханіяхъ Святаго Духа и прямо подтверждаютъ, что изреченное Господомъ въ бесѣдѣ Его съ самарянкой ученіе о поклоненіе Богу Духомъ и Истиною есть ученіе о христіанской молитвѣ Духомъ Святымъ. По этимъ словамъ ясно не только то, что молитва христіанская совершается Духомъ Святымъ, а и то, что нельзя представлять себѣ это дѣйствіе Духа Святого какимъ-то внѣшне-механическимъ, безъ всякаго участія духа, или что то же, души молящагося совершаемымъ. Это дѣйствіе Духа Святого не ведетъ насъ къ нравственному усыпленію и духовной бездѣятельности, а, наоборотъ, вызываетъ и даже предполагаетъ, какъ необходимое условіе дѣйствія въ насъ Духа Святого, чтобы и сами мы духомъ своимъ шли какъ бы навстрѣчу Духу Святому, звали Его, стремились очистить душу свою и чрезъ то сдѣлать ее достойною пріятія Св. Духа.

Истинно-мессіанское значеніе изреченнаго Господомъ въ бесѣдѣ Его съ самарянкою обѣтованія Духа Святого молящимся Отцу небесному во имя Его свидѣтельствуется и тѣмъ, что именно наитія Духа Святого отъ своихъ молитвенныхъ обращеній къ Богу ждали, ждутъ и будутъ ждать всѣ носящіе на себѣ имя Христово, начиная съ святыхъ апостоловъ¹⁾ и кончая разнаго рода сектантами духоборческаго направленія, и, странное явленіе, особенно тѣми, которые, именуя себя духовными христіанами, съ такимъ усердіемъ порицаютъ нашу церковную обрядность, будто бы осужденную Христомъ.

¹⁾ См. Дѣян. 34, 24—31.

Но насколько страстны и ревнивы, настолько же и бесплодны тѣ исканія Духа Святого, которыя у нѣкоторыхъ изъ нашихъ сектантовъ составляютъ, можно сказать, главный предметъ ихъ богослужебныхъ собраний. И какъ грубы иногда способы, ведущіе якобы къ искомому ими наитію Духа Святого! Въ доказательство этого нѣтъ нужды указывать на такихъ сектантовъ, какъ хлысты, скопцы и т. п., которые, сходясь на свои молитвенныя собранія, совершаютъ верченія, скаканія и другія подобныя имъ нервовозбудительныя дѣйствія, приводящія скачущихъ и прыгающихъ въ какое-то возбужденное противоестественное состояніе изступленія и въ этомъ состояніи низводящія будто бы на нихъ Духа Святого. Безсвязныя и бессмысленныя рѣчи, которыя произносятъ при этомъ изступленные, выдавая ихъ за дѣйствія якобы накатившаго на нихъ Духа Святого, могутъ ли быть названы достойными быть не только вѣщаніями Духа Святого — Духа Премудрости и Разума, а и выраженіемъ здраваго разума человѣческаго?!.. Что нѣтъ истины въ подобнаго рода сектантскихъ исканіяхъ Духа Святого, это, конечно, очевидно для всякаго; но несомнѣнно нѣтъ истинно-духовнаго поклоненія Богу и въ тѣхъ мечтательныхъ воздыханіяхъ сердечныхъ, которыми улаживаютъ себя разные самозванные учителя вѣры, обольщая своими мечтаніями и нѣкоторыхъ изъ православныхъ. Говоря это, мы разумѣемъ послѣдователей лорда Редстока и его выученика Пашкова, которыхъ такъ много въ послѣднее время у насъ среди образованнаго общества. Уже одно то ясно для здраваго разума и не лгущей совѣсти говорить противъ истинной духовности этихъ молитвенныхъ собраний, что они приводятъ участниковъ ихъ къ нравственному самодовольству и усыпленію.

Духъ Святой есть Духъ Истины, какъ назвалъ Его самъ Господь Иисусъ Христосъ, пославшій Его намъ отъ Отца небеснаго (Іоан. 16, 13). Онъ есть Духъ

истины, потому что наставляетъ насъ на всякую истину; ибо не отъ Себя говорить, но говорить то, что слышать. Всѣмъ, что дѣлаетъ Духъ Святой, Онъ прославляетъ Сына Божія, Спасителя нашего, потому что то, что Онъ возвѣщаетъ и подаетъ намъ, принимаетъ отъ Сына. Наставляя насъ на всякую истину, Онъ лишь напоминаетъ намъ то, что говорилъ Христосъ Сынъ Божій. Такое объясненіе названія Духа Святого Духомъ Истины дано въ словахъ Господа въ Его прощальной бесѣдѣ съ учениками (Іоан. 14, 26; 16, 13—15). Духъ Святой, возвѣщающій намъ Христово ученіе и усвоющій намъ спасеніе Его, потому есть Духъ Истины, что Истина есть Христосъ, какъ самъ Онъ назвалъ Себя въ той же прощальной бесѣдѣ (Іоан. 14, 6). *Аще пребудете въ словеси Моимъ, воистину ученицы Мои будете и уразумѣете истину, и истина свободитъ васъ* (Іоан. 8, 31. 32), такъ Онъ же говорилъ іудеямъ, ясно давая тѣмъ разумѣть, что для того, чтобы благодать посланнаго Имъ отъ Отца Духа Святого, освободила насъ отъ грѣховъ, и успокоила насъ надеждою спасенія, нужно пребывать въ словеси Христовомъ, т.-е. не только принимать Духомъ Святымъ сообщенное намъ чрезъ апостоловъ ученіе Христово во всей его полнотѣ и цѣлости, а исполнять его — проводить его въ своей жизни — жить этимъ ученіемъ. Ученіе же это, данное намъ въ боговдохновенномъ писаніи и именуемое Евангеліемъ царствія, говорить намъ не только о спасеніи нашемъ, но и о нашей грѣховности. Ибо что значить вѣровать во Христа? Значить признавать, что безъ Него — безъ Его искупительныхъ страданій, мы не можемъ спастись, ибо не можемъ получить Духа Святого, обѣщаннаго вѣрующимъ во Христа; другими словами, вѣровать во Христа — значить признавать себя грѣшникомъ, значить сознавать свою крайнюю грѣховность и всѣми силами души стремиться къ освобожденію отъ этой грѣховности кровію Христовою. Такъ вѣра во Христа

неразлучна съ покаяніемъ, которое лежитъ въ основѣ самой вѣры. Поэтому-то и Господь началъ свое Евангеліе царствія словомъ о покаяніи: приблизилось царствіе Божіе, покаяйтесь, вотъ первая Его проповѣдь Евангелія (Мрк. 1, 15). Этимъ же словомъ о покаяніи началъ первую послѣ сошествія Св. Духа проповѣдь о Христѣ и св. ап. Петръ (Дѣян. 2, 38).

Такъ безъ покаянія нѣтъ истинной вѣры во Христа, — не можетъ быть и освящающаго насъ Духа Святого.

Гдѣ же оно — это искреннее сознаніе своей крайней грѣховности и дѣятельное стремленіе къ очищенію себя отъ нея кровію Христовою, гдѣ исходное покаяніе въ самоублаженіяхъ духоборческихъ искателей Духа Святого? Если безъ покаянія нѣтъ истинной вѣры во Христа, нѣтъ Истины Христовой, которая есть самъ Христосъ, то какъ будетъ у нихъ Духъ Христовъ, освящающая и усвояющая спасеніе благодать Св. Духа? Она есть, она можетъ быть только тамъ, гдѣ истина Христова хранится во всей ея неприкосновенной и неизмѣнной чистотѣ и полнотѣ. Сокровищница же этой истины, непрерывно отъ свв. апостоловъ идущей и неизмѣнно въ апостольскомъ духѣ хранимой, есть наша святая православная Церковь; слѣдовательно въ ней — въ ея церковно-богослужебной молитвѣ вѣдетъ та благодать Духа Святого, которая обѣщана Господомъ истиннымъ поклонникамъ Отцу Небесному въ бесѣдѣ съ самарянкую.

Это ясно сознаютъ, живо чувствуютъ и иногда искренно исповѣдуютъ тѣ изъ отметающихся благодати православной Церкви, которые когда-либо видѣли или слышали наше богослуженіе и какъ бы коснулись его благодатной сладости.

Вотъ нелестливое свидѣтельство объ этомъ мужа высокой духовной жизни, досточтимаго о. архимандрита Павла (Пруссака), обратившагося изъ раскола: „Гонитель я былъ православной Церкви, такъ говоритъ онъ въ своей исповѣди, и такъ тяжело, если бы вы знали,

было тогда у меня на душѣ!.. Умирать страшно и жить не хочется; потому что какъ же было жить и не мучиться върующему человѣку безъ таинствъ, безъ священства, при гнетущемъ сознаниі, что нѣтъ въ тебѣ спасающей благодати. Соберемся, бывало, мы, наставники еедосеевщины, и начнемъ толковать о томъ, какіе мы несчастные, почему это мы не родились раньше времянь Никона, а живемъ теперь, когда оскудѣла благодать на землѣ... И вотъ съ такимъ-то настроеніемъ пріѣзжаю въ первый разъ въ столицу Москву и вижу благолѣпіе храмовъ, величіе служенія, соборъ архіереевъ и іереевъ, и думаю, да гдѣ же и въ чемъ видно это оскудѣніе благодати въ православной Церкви... Явилось сомнѣніе въ справедливости раскольническихъ навѣтовъ на Церковь православную, а затѣмъ и увѣренность въ заблужденіи и вѣра въ православіе... Исповѣдую это предъ всѣми вами съ открытой совѣстію и прошу вашихъ молитвъ обо мнѣ“...

Особенно много такихъ исповѣдей въ печатаемыхъ въ „Братскомъ словѣ“ воспоминаняхъ о жизни въ расколѣ и обращеніи въ православіе. Приведемъ еще хоть одно напечатанное въ № 3-мъ 1897 года означеннаго журнала. „Въ своемъ обществѣ я зналъ — пишетъ нѣкто Е. Антоновъ, бывшій раскольникъ — только одного человѣка, съ которымъ можно было душевно поговорить о существующемъ у насъ недостаткѣ: это былъ крестьянинъ подмосковной деревни Новинокъ Ив. Ѳ. Андреевъ, человѣкъ умный и религіозный. Онъ часто ходилъ къ намъ и обыкновенно обращался къ Швецову за разъясненіемъ своихъ недоумѣній и сомнѣній относительно правоты старообрядческой именуемой Церкви. Когда при встрѣчѣ мы по обычаю спрашивали его о здоровьѣ, онъ большею частію отвѣчалъ: тѣломъ-то я здоровъ, да душой очень болѣю. Писаніе свв. отецъ свидѣтельствуесть, что безъ епископа не можетъ быть истинной Церкви; а въ нашей Церкви его не было;

значить состояніе нашей Церкви не согласуется писанію. А безъ истинной Церкви нѣтъ спасенія и разрѣшенія грѣховъ. Вотъ объ этомъ-то я и скорблю душою и васъ прошу успокоить меня писаніями“. Къ сожалѣнію, покоя не давали ему объясненія Швецова“.

Подобное же приведеннымъ свидѣтельство пришлось намъ прочитать въ одномъ протестантскомъ сочиненіи, вышедшемъ въ Берлинѣ еще въ 1870 году: *Der protestantische Standpunct. Bedenken eines Protestanten*. Въ этой книжкѣ протестантъ, высказывая горькое сѣтованіе о безжизненной и безжалостной пустотѣ протестантскихъ обрядовъ погребенія усопшихъ, съ умиленіемъ вспоминаетъ объ „обычаяхъ восточной Церкви при погребеніи усопшихъ“. „Сколько утѣшенія, говоритъ онъ объ этихъ обычаяхъ (разумѣется церковно-богослужбныхъ обрядахъ), вливаютъ они въ душу осиротѣлыхъ!.. Становится жалко, что нѣтъ у насъ этого“. — А кто не помнитъ, какое впечатлѣніе на англійскую королеву Викторію произвела наша зауспокойная пѣснь: „Со святыми упокой“, пропѣтая въ ея присутствіи въ сороковой день по кончинѣ въ Бозѣ почившаго государя Александра III! Говорать о введеніи ея въ англиканское богослуженіе.

Итакъ люди, не принадлежащіе къ православной Церкви, свидѣлствуютъ, что, по ихъ убѣжденію, въ богослуженіи православной Церкви есть какая-то неземная, утѣшающая человѣка, сила. Понятно, что нельзя сомнѣваться въ искренности и безпристрастіи этихъ свидѣтельствъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ, не говорятъ ли они въ подтвержденіе того, что эта именно сила и есть та благодать Св. Духа, которая обѣцана Господомъ истиннымъ поклонникамъ Отцу въ бесѣдѣ съ самаряночкой!

Въ самомъ дѣлѣ, прислушаемся къ словамъ молитвословій и пѣснопѣній нашего богослуженія, взглянемся въ его символическіе обряды и дѣйствія.

Первое и необходимѣйшее средство и залогъ вѣчной

жизни, по прямому слову Господа, есть вкушеніе Его пречистой Плоти и Крови (Іоан. 6, 33—58); поэтому, величайшее таинство нашей церкви, замѣнившее собою ветхозавѣтныя жертвы, есть божественная литургія, на которой хлѣбъ и вино пресуществляются въ истинное Тѣло и истинную Кровь Христовы; а сіе совершается Духомъ Его Святымъ, какъ это прямо и значитъ въ нашихъ богослужебныхъ книгахъ. „Сотвори убо хлѣбъ сей честное Тѣло Христа Твоего, а еже въ чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ, произносить священнодѣйствующій при совершеніи самаго таинства; а напередъ того, предъ самымъ совершеніемъ его, онъ проситъ, чтобы Господь послалъ Духа Святого не только на дары, но и на него, приносящаго эти дары. „Укрѣпи насъ силою Святаго Твоего Духа, — молится священникъ предъ херувимской пѣснью, — въ службу сію и даждь намъ слово во отверженіе устъ нашихъ, во еже призывать благодать Святаго Твоего Духа на хотящія предложитися дары“.

Необходимое условіе преподаваемаго въ этомъ таинствѣ Духомъ Святымъ единенія со Христомъ есть нравственное очищеніе и разрѣшеніе отъ узъ грѣховныхъ; ибо, какъ говоритъ апостоль, *ядый и нійи недостойнн судъ себѣ ястъ и пїетъ* (1 Кре. 11, 27). Поэтому предъ вкушеніемъ Тѣла и Крови Христовыхъ, мы, по уставу православной Церкви, исповѣдуемъ грѣхи свои и получаемъ разрѣшеніе отъ нихъ въ таинствѣ покаянія, которое также совершается по прямому велѣнію Господа Духомъ Святымъ; ибо Онъ, явившись ученикамъ Своимъ по воскресеніи, дунулъ на нихъ и сказалъ: *прїимите Духъ Святъ. Имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже держите, держатся* (Іоан. 20, 22, 23).

Духомъ Святымъ совершается заповѣданное Господомъ (Ме. 28, 16) крещеніе, которое, по Его же слову, есть возрожденіе водою и Духомъ (Іоан. 3, 5), и миропомазаніе, которое есть *печать дара Духа Святаго*

(2 Кор. 1, 22; 5, 5), и всё вообще таинства православной Церкви. Всё они суть священнодѣйствія, которыя таинственно, т.-е. непостижимымъ для насъ образомъ, чрезъ тѣ или иныя внѣшнія средства, свв. апостолами же заповѣданныя, освящаютъ насъ наитіемъ Св. Духа.

Но какъ для того, чтобы вдыхаемый нами воздухъ оживилъ, освѣжилъ и укрѣпилъ наше тѣло, нужно, чтобы органы этого тѣла открыты были для воздуха, такъ и для спасительнаго дѣйствія въ насъ подаваемой намъ въ таинствахъ и другихъ обрядахъ церковныхъ благодати Св. Духа нужно имѣть душу открытую для воспріятія этой благодати, чуждую гордой и самодвольной замкнутости въ себѣ, мягкую, покорную и смиренную; ибо *гордымъ Богъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать* (Притч. 3, 34; Іак. 4, 6). А это по силамъ ли намъ, безъ нарочитой благодатной помощи Духа Святого? Поэтому св. Церковь не оставляетъ насъ одинокими и въ этомъ дѣлѣ привлеченія насъ ко Христу. Къ этому направлены всё другія священнодѣйствія, именуемая службами и обрядами церковными и нерѣдко по самому внѣшнему виду своему напоминающія собою таинства церковныя. И всё они, вѣруемъ мы, также совершаются Духомъ Святымъ и истинны; ибо совершаются согласно ученію Христову и отъ Христа чрезъ апостольское преемство облагодатствованными пастырями.

Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца и причастіе Святаго Духа буди со всеми вами, такъ словами апостола говоритъ священникъ предъ совершеніемъ таинства Евхаристіи, благословляя вѣрующихъ и тѣмъ предуготовляя ихъ души къ участию въ таинствѣ. И мы вѣруемъ, что не тщетно это благословеніе, низводящее миръ на душу принимающаго его, по слову Господа, сказанному Имъ апостоламъ предъ отправленіемъ ихъ на проповѣдь: *входяще же въ домъ, цѣлуйте его, глаголюще: миръ дому сему; и аще убо будетъ домъ достоинъ, придетъ миръ вашъ*

нанъ; аще ли же не будетъ достоинъ, миръ вашъ къ вамъ возвратится (Мѣ. 10, 12. 13). Вотъ то слово Господне, которое лежитъ въ основѣ преемственно отъ апостоловъ идущаго благословенія архіерейскаго и чрезъ него и іерейскаго, которое низводитъ благодать Св. Духа на принимающихъ его съ вѣрою смиренною и любовію нелицемѣрною; поэтому-то или, лучше, для выраженія этой вѣры и любви вѣрующіе обыкновенно на благословеніе отвѣчаютъ наклоненіемъ главы, цѣлованіемъ благословляющей десницы и словами: „и со духомъ твоимъ, т.-е. да будетъ благодать. — То же несомнѣнно слово Христово лежитъ въ основѣ и такъ называемаго отпуста богослужебнаго, когда священникъ, въ заключеніе службы, обратившись къ народу, говоритъ: *Христосъ истинный Богъ нашъ... помилуетъ и спасетъ насъ, яко благо и человеколюбецъ*. Не оттого ли принимающіе это напутственное благословеніе съ вѣрою смиренною и любовію, съ такимъ миромъ душевнымъ и умиленіемъ сердечнымъ и уходятъ обыкновенно въ дома свои? Не оттого ли, расширенная благодатію Св. Духа, сердце такого богоносца особенно открыто бываетъ для благодѣянія нищимъ и убогимъ, которые, зная это и имѣють обычай просить милостыню Христа ради на паперти церковной?

Приди и нынѣ и наитіемъ Святаго Твоего Духа освяти воду сію, произноситъ священникъ при водоосвященіи, въ день Богоявленія, крестообразно освящая воду благословляющею десницею. Не ясно ли, какъ это водоосвященіе и вкушеніе этой освященной воды стоитъ въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что сказалъ Господь въ послѣдній день праздника кущей: *жаждай да приидетъ ко Мнѣ и да пьетъ, и рѣки отъ чрева его потекутъ воды живой* (Іоан. 7, 37—39)? *Благодать Святаго Духа*, говоритъ поэтому священнодѣйствующій, кропя насъ освященною водою. И кто изъ пріемлющихъ ее съ вѣрою не испыталъ на себѣ ея благодатнаго дѣйствія?

То же самое увидимъ, если обратимся и къ другимъ церковно-богослужебнымъ обрядамъ. Самый употребительный изъ нихъ есть каждение. Совершаемое предъ святыми иконами, оно должно служить выраженіемъ возношенія молитвъ нашихъ къ Богу, а обращенное къ самимъ молящимся оно есть символъ благодатнаго дѣйствія на нихъ Святого Духа. Самыя наши святыя иконы, предъ которыми совершается каждение, суть не только наглядныя напоминанія о Богѣ и святыхъ Его, а и сосуды благодати Святого Духа, изливающейся на насъ чрезъ нихъ отъ Бога и святыхъ Его. Такое же значеніе имѣютъ для насъ и мощи святыхъ, которыя, какъ говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, „аки спасительныя источники дарова намъ Владыка Христосъ, яже много-различныя благодѣянія источаютъ“. Въ этомъ отношеніи не лишены значенія даже такіе, повидимому, маловажные предметы, какъ свѣтъ лампы или восковой свѣчи, возженной предъ иконой, благовѣсть, или звонъ церковнаго колокола, ибо „Господь, какъ читается въ молитвѣ на освященіе колокола, не точію умными и одушевленными созданіями Своими, но и бездушными преславная творить и чудодѣйствуетъ“.

Да, въ службѣ церковной все, вѣруемъ мы, имѣетъ освящающее насъ значеніе; ибо все, до малѣйшаго предмета, освящается силою и дѣйствіемъ Святого Духа окропленіемъ воды освященныя. Св. Церковь заповѣдуетъ освящать Духомъ Святымъ самое приступаніе наше къ священнымъ богослужебнымъ собраніямъ. „*Научи мя творити волю Твою, яко Ты еси Богъ мой*,“ говоритъ словами псалмопѣвца отъ лица всѣхъ молящихся учиненный братъ въ шестопсалміи. *Духъ Твой благий поставитъ мя на землю праву*. А священникъ, стоящій въ это время предъ царскими вратами, какъ посредникъ между Богомъ и молящимися, тайно молится: „Не навѣтну жизнь нашу, Боже, соблюди печатію Святого Твоего Духа“... „Боже и Отче Господа нашего Иисуса

Христа, собравый насъ въ часъ сей молитвы, даждь намъ благодать во отверженіе устъ нашихъ и пріими наши по силѣ благодаренія и научи ны оправданіемъ Твоимъ; зане якоже помолитися подобаетъ не вѣмы, аще не Ты, Господи, Святымъ Твоимъ Духомъ наставиши насъ“. — Вотъ почему и въ богослуженіи православной Церкви установлено, а ею и намъ въ домашней нашей молитвѣ заповѣдано всѣ свои моленія начинать молитвою Св. Духу: *„Царю небесный, Утѣшителю, Душе Истины... прииди и вселися въ ны и очисти ны отъ всякія скверны“*. Не потому ли наконецъ за богослуженіемъ православной Церкви и употребляется такъ часто, какъ не употребляются даже новозавѣтныя писанія, Псалтирь царя Давида, которая по справедливости можетъ быть названа молитвою къ Богу или, что то же, поклоненіемъ Отцу Небесному Духомъ Святымъ, какъ Имъ вдохновенная?

Если же въ оправданіе истинности предложеннаго пониманія значенія нашего православнаго богослуженія, какъ наивысшаго выраженія поклоненія Богу Духомъ и Истиною, нужно еще свидѣтельство священнаго преданія древней Церкви, то да позволено будетъ сослаться на недавно праздновавшееся нами „торжество православія“. Начало свое оно ведетъ отъ послѣдняго, предъ отдѣленіемъ отъ союза съ православною восточною Церковію западныхъ христіанъ, седьмого вселенскаго собора, который, какъ извѣстно, собранъ былъ противъ иконоборческой ереси. Поборниками этой ереси явились византійскіе императоры: Левъ Исаврянинъ, Константинъ Копронимъ и Левъ Хозаръ, возмечтавшіе, сообразно съ своими іудейско-магометанскими воззрѣніями на св. иконы и всю вообще обрядность, очистить церковь отъ этой якобы плотности. Ревнуя, какъ казалось имъ, объ одухотвореніи церковнаго богопочтенія, они воздвигли на иконопочитаніе и всю вообще церковно-богослужебную обрядность такое гоненіе, которое жестокостію своею не уступало гоненіямъ языческихъ императоровъ. Во главѣ защит-

никовъ иконопочитанія стали патр. Германъ и особенно преп. Іоаннъ Дамаскинъ; затѣмъ императрицею Ириною, супругою Льва Хозара, по смерти его, въ 787 году въ Никеѣ собранъ былъ вселенскій соборъ, который осудилъ иконоборство, какъ ересь, какъ ученіе душепагубное, и утвердилъ иконопочитаніе въ смыслѣ выраженія не только нашихъ чувствъ богопочтенія, а и нашей вѣры въ ниспосылаемую на насъ чрезъ святыхъ иконы и другіе священные предметы божественную благодать Святого Духа. Въ этомъ смыслѣ седьмой вселенскій соборъ по справедливости можетъ быть названъ достойнымъ заключеніемъ предыдущихъ: тѣ утвердили правое ученіе о Лицѣ и искупительномъ значеніи страданій воплотившагося Сына Божія, этотъ утвердилъ и раскрылъ истину объ освящающей насъ и усвояющей намъ спасеніе Христово благодати Св. Духа.

Но спокойствіе, возстановленное соборомъ, спустя лишь пятьдесятъ лѣтъ послѣ него снова было нарушено и на иконопочитаніе снова воздвигнуто было гоненіе имп. Львомъ Армяниномъ и Теофиломъ. Въ 840 году снова поэтому собранъ былъ соборъ помѣстный Константинопольскій; на этомъ соборѣ ересь иконоборческая снова была осуждена и въ утвержденіе иконопочитанія въ указанномъ выше смыслѣ установлено было на всѣ времена ежегодное церковное торжество. Это-то торжество, извѣстное подъ именемъ „торжества православія“, и совершается теперь — въ первое воскресенье Великаго поста. Оно состоитъ въ томъ, что въ этотъ день совершается въ соборныхъ храмахъ особенное чествованіе святыхъ иконъ поклоненіемъ имъ, кажденіемъ предъ ними, возженіемъ свѣтильниковъ, лобызаніемъ св. иконъ, пѣнопѣніями въ честь ихъ съ торжественнымъ возглашеніемъ православія такой вѣры.

Итакъ сущность нашей православной вѣры въ отношеніи къ святымъ иконамъ и всей вообще церковно-богослужбной обрядности не въ томъ только состоитъ,

что мы принимаемъ иконы и всю вообще обрядность, какъ неотъемлемыя выраженія нашихъ молитвенныхъ чувствъ къ Богу и святымъ Его; въ этомъ смыслѣ ни того ни другого не отвергаютъ и нѣкоторые изъ протестантовъ, не признающіе седьмого вселенскаго собора и даже смѣющіеся надъ нашимъ „торжествомъ православія“. Мы почитаемъ св. иконы, равно какъ и святыя мощи и другіе священные предметы орудіями освящающей насъ, усвояющей намъ Христово спасеніе благодати Святого Духа. Неисчерпаемое море чудесъ, совершенныхъ и совершающихся чрезъ св. мощи и св. иконы, суть неложные свидѣтели истинности нашей вѣры въ ихъ благодатную силу и дѣйствительности нашего поклоненія чрезъ нихъ Богу Духомъ Святымъ. И какъ много не только въ исторіи, а и въ жизни пожалуй cadaго изъ насъ найдется примѣровъ того, что благодатная сила Св. Духа, дѣйствующая на насъ чрезъ св. иконы и другіе священные предметы, смягчала гордость, обращала ко Христу невѣрующихъ, исправляла падшихъ и вообще возрождала духовно грѣшную душу, бѣсовъ же прогоняла и всѣ замыслы ихъ посрамляла и т. п.!

Тѣ же, которые не хотятъ видѣть этого, пусть вспомнить и въ евангельской исторіи крещеніе Іоанново, съ одной стороны, и заповѣданное Господомъ—съ другой. Съ внѣшней стороны и то и другое были одинаковы; но въ существѣ между ними несоизмѣримое различіе. Крещеніе Іоанново было крещеніемъ покаянія, крещеніе же Христово есть крещеніе Духомъ Святымъ. Христосъ отмѣнилъ крещеніе Іоанново, какъ не дававшее очищенія грѣховъ, такъ что крестившіеся этимъ крещеніемъ снова должны были креститься христіанскимъ крещеніемъ. Но и христіанское крещеніе не можетъ быть безъ крещенія Іоаннова; ибо покаяніе, которое было исходнымъ пунктомъ и необходимымъ условіемъ дававшася въ немъ обѣтованія, и въ христіанскомъ

крещеніи является такимъ же необходимымъ исходнымъ пунктомъ его со стороны человѣка; только вода крещенія, бывшая лишь нагляднымъ выраженіемъ надежды спасенія въ Іоанновомъ крещеніи, въ крещеніи Христовомъ стала освященною, силою и дѣйствіемъ Духа Святаго таинственно очищающею насъ отъ грѣховъ и возрождающею насъ.

Мы оковчили свой экзегетико-апологетическій очеркъ. Какой выводъ изъ него по отношенію къ вопросу о смыслѣ и значеніи ученія Христова о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною? Какъ можно кратко изложить это ученіе?

Вотъ защищаемыя нами положенія.

Согласно святоотеческому толкованію Христова ученія о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною, данному намъ въ твореніяхъ свв. отцовъ и въ богослужебныхъ обрядахъ и пѣснопѣвнѣхъ православной Церкви, какъ неизмѣнной хранильницы Христовой истины, обѣтованное Имъ въ бесѣдѣ съ самарянкою и принесенное поклоненіе Богу Духомъ и Истиною, — поклоненіе, котораго не было въ язычествѣ и которое недостаточествовало въ іудействѣ, выражается въ богослуженіи православной Церкви, какъ такомъ священнодѣйствіи, которое освящаетъ насъ благодатною силою Святого Духа. Но это освящающее насъ въ нашемъ богослуженіи дѣйствіе Духа Святого, по святоотеческому же толкованію этого ученія, совершается не внѣшне-механически за одно лишь видимое участіе въ богослуженіи, а и внутренне-духовно — подъ условіемъ личнаго, живого участія въ немъ вѣрующею душою — *втрою*.

Безъ молитвы, какъ обращенія человѣка къ Богу, живому Отцу нашему, не можетъ быть истинно духовной жизни; а это молитвенное обращеніе къ Богу души человѣческой не можетъ быть безъ внѣшняго его обра-

руженія; человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, а потому и молитва его здѣсь на землѣ можетъ быть не исключительно только духовною, а и внѣшнею. Это со стороны человѣка. Но истинная религія, какъ союзъ человѣка съ Богомъ, есть не обращеніе только человѣка къ Богу, а и обращеніе Самого Бога къ человѣку, общеніе человѣка съ Богомъ. Общеніе это, бывшее въ раю, утрачено человѣкомъ вслѣдствіе грѣха, какъ дѣйствія, удалившаго человѣка отъ Бога и лишившаго его духовной силы и жизни; но оно снова принесено на землю Іисусомъ Христомъ, Сыномъ Бога живаго; Онъ Своими страданіями и смертію искупилъ грѣхъ нашъ, послалъ въ міръ Духа Святого. Дѣйствіе этого Духа на духъ человѣка, таинственно-непостижимое въ своемъ существѣ, должно быть воспринимаяемо человѣкомъ чрезъ внѣшнія средства церкви Христовой въ непрерывно отъ апостоловъ идущемъ богослуженіи подѣ условіемъ истинной вѣры во Христа. Первая же ступень и необходимое условіе этой вѣры есть покаяніе, какъ нелицемѣрное сознаніе своей безысходной грѣховности и стремленіе къ очищенію себя отъ нея кровію Христовою.



ПРАВОСЛАВІЕ ВЪ СВЯТОЙ ЗЕМЛѢ.

Событіе, взволновавшее Палестину въ истекшемъ году. — Значеніе Сирии для Палестины. — Положеніе православія въ Сирии и Палестинѣ въ его отношеніи къ римскому католицизму и протестантству. — Святогробское Братство и дѣятельность Императорскаго Палестинскаго Общества. — Поѣздка въ Св. Землю германской императорской четы и возможное значеніе этой поѣздки.

Страстная и Свѣтлая седмицы и Пятидесятница — время преимущественной памяти христіанскаго міра о мѣстѣ страданія и воскресенія Спасителя и основанія христіанской церкви; это — время особенно усиленнаго паломничества въ св. Землю; къ началу этого періода Императорское Православное Палестинское Общество приурочиваетъ свой ежегодный церковный сборъ пожертвованій на нужды православія въ Палестинѣ, рассылая воззванія для чтенія по церквамъ Россіи съ изложеніемъ этихъ нуждъ и краткимъ отчетомъ въ томъ, что уже сдѣлано. Но осенью прошлаго года св. Земля привлекала къ себѣ въ необычное время вниманіе всѣхъ интересующихся палестинскими дѣлами, такъ какъ въ ней совершилось крупное политическое и отчасти религіозное событіе, обѣщавшее имѣть важныя и многообразныя послѣдствія для жизни страны, именно пріѣздъ въ св. Землю германской императорской четы для присутствованія при освященіи евангелической церкви.

Въ двухъ брошюрахъ, составляющихъ перепечатку писемъ гг. Хитрово и Вожина, помѣщенныхъ сначала въ *Моск. Вѣдомостяхъ* и *Новомъ Времени* по поводу этого путешествія и вошедшихъ также въ „Сообщенія Имп. Палестинскаго Общества“, мы находимъ новый пересмотръ положенія православія по отношенію къ прочимъ религіямъ въ Палестинѣ въ связи съ вопросомъ о вліяніи на палестинскія дѣла указаннаго событія. Пользуемся этими брошюрами, а также книгою г. Хитрово „Православіе въ Св. Землѣ“ (Православный Палестинск.

Сборникъ. Вып. I. Спб. 1888 г.) и нѣкоторыми изъ „Сообщеній Палест. Общества“, чтобы представить вкратцѣ положеніе православія среди прочихъ религій въ св. Землѣ и роль Палестинскаго Общества въ дѣлѣ поддержанія его.

Палестина, по обстоятельствамъ своей долгой политической жизни, является до сихъ поръ только частью Сиріи, всецѣло подчиненной вліянію послѣдней; Дамаскъ, а не Іерусалимъ политическій центръ Палестины. Поэтому и ходъ дѣлъ въ Палестинѣ, взаимныя отношенія народностей и религій, успѣхи или неудачи тѣхъ или другихъ христіанскихъ миссій въ очень большой степени зависятъ отъ того, какъ все это сложилось и сложится въ Сиріи. То, что имѣетъ корни въ послѣдней, является болѣе крѣпкимъ и живучимъ въ первой. Собственно въ Сиріи населеніе по религіямъ распредѣляется приблизительно такъ: изъ 1,200,000 жителей — православныхъ до 160,000 т.-е. около 13%; латинянъ до 380 тыс. (около 32%), изъ которыхъ чистыхъ латинянъ не болѣе 3000, а около 300 тыс. маронитовъ и до 80 тысячъ уніатовъ; магометанъ до 600 тыс. т.-е. около 50%; протестантовъ не болѣе 4000 человекъ. Въ самой Палестинѣ православные составляютъ до 10% всего населенія, исчисляемаго тысячъ въ 350, католики съ уніатами и маронитами около 6% (тыс. 20), протестантовъ пока меньше всего, около 3 тысячъ; затѣмъ идутъ армяне, евреевъ до 80 тысячъ и около $\frac{2}{3}$ всего населенія — магометане. — Зависимость Палестины отъ Сиріи кромѣ политическихъ причинъ кроется въ той разницѣ, какая поражаетъ пристального наблюдателя въ степени благосостоянія населенія той и другой страны. Жители Сиріи гораздо зажиточнѣе, культурнѣе, независимѣе, чѣмъ ихъ единоплеменники и единовѣрды въ Палестинѣ. Мусульмане, зажиточные въ Сиріи, въ Палестинѣ принижены въ экономическомъ отношеніи и зависятъ отъ христіанъ. Православная община Палестины состоитъ, не считая греческихъ монаховъ, изъ нищенствующихъ феллаховъ, т.-е. туземной исконной массы рабочаго населенія, ведущей свое существованіе и почти не измѣнившейся отъ временъ установленія христіанства. Между тѣмъ среди православныхъ въ Сиріи много людей, считающихъ свои доходы тысячами, и нѣсколько милліонеровъ. На приниженное положеніе православнаго феллаха въ Палестинѣ, не только угнетаемаго мѣстными властями, но даже своими духовными пастырями — иноплемениками (греками), непохоже положеніе православнаго въ Сиріи, болѣе самостоятельное вслѣдствіе достатка и живущаго одной душой съ единоплеменнымъ духовенствомъ.

Благодаря такому отношенію двухъ сосѣднихъ и родственныхъ странъ, христіанскія миссіи уже давно поняли ту истину, что кто владѣеть Сиріей, тотъ владѣеть и Палестиной. Несомнѣнно латиняне имѣющіе въ Сиріи такую огромную массу прозелитовъ, представляютъ особенную опасность для православія и въ Сиріи и въ Палестинѣ, — тѣмъ большую, что ряды ихъ пополняются въ большей части случаевъ бывшими православными. Главная масса латинянъ въ Сиріи — марониты не были православными, а моноелитами, но они уже около 300 лѣтъ въ союзѣ съ Римомъ, съ начала появленія латинянъ въ странѣ. Но греко-уніаты перешли изъ православія за послѣднія 1½ столѣтія и продолжаютъ переходить теперь, главнымъ образомъ, въ видѣ протеста противъ иноплеменныхъ духовныхъ представителей, которыхъ имъ навязываютъ греки.

Дѣло въ томъ, что когда съ завоеваніемъ Константинополя турками, константинопольскій патріархъ сдѣлался передъ султаномъ представителемъ всего православнаго населенія имперіи и значеніе прочихъ патріарховъ стало вполне подчиненнымъ и зависимымъ, самое назначеніе ихъ стало зависѣть отъ Константинополя: въ то время греки добились того, что всѣ патріаршія каѳедры стали замѣщаться ихъ единоплеменниками, а относительно каѳедры Іерусалимской въ половинѣ XVI вѣка установлено правило, соблюдаемое и до сихъ поръ, по которому высшія іерархическія мѣста не могутъ замѣщаться туземцами. Къ этимъ иноплеменнымъ пастырямъ, какъ нельзя болѣе, примѣнима Христова притча о наемникѣ, „ему же не суть овцы своя“, который „оставляетъ овцы и бѣгаетъ“, не заботясь о томъ, что „волкъ расхититъ ихъ“. Іерусалимскіе патріархи греки, до недавняго сравнительно времени, жили въ Константинополѣ, и нѣкоторые во всю жизнь не видали Іерусалима. Нынѣшніе патріархи совершенно въ рукахъ святогробскаго греческаго братства, которое, пользуясь всеильной въ Турціи системой подкуповъ, по своему произволу ставитъ и свергаетъ патріарховъ и архіереевъ.

Святогробское братство, много сдѣлавшее для православія сохраненіемъ за нимъ важнѣйшихъ священныхъ мѣстъ Палестины, совершенно пренебрегло священнѣйшей задачей — сохраненія для православія паствы: проникнутое эллинской идеей, оно смотритъ на православныхъ туземцевъ — арабовъ и феллаховъ, съ нескрываемымъ презрѣніемъ и даже русскихъ продолжаетъ, какъ во времена Фотія, считать варварами, завидуетъ и противодѣйствуетъ всякимъ успѣхамъ и попыткамъ русской дѣятельности въ Палестинѣ, тогда какъ

русскія именно деньги служили всегда главнымъ средствомъ его обогащенія. „Насколько узко понимаютъ іерусалимскіе патріархи задачи православіи, пишетъ г. Вожинъ, лучше всего показываетъ примѣръ блж. Никодима, открыто утверждавшаго, что въ Св. Землѣ православіе не нуждается въ паствѣ, и ставившаго себя въ образецъ армянскаго патріарха, — простого хранителя нѣсколькихъ христіанскихъ святынь, связаннаго съ армянскимъ міромъ единственно только деньгами которыя онъ оттуда получаетъ.“ Бѣдность храмовъ, отсутствіе или невѣжество приходскихъ пастырей, отсутствіе православныхъ школъ и благотворительныхъ учреждений — вотъ результаты дѣятельности святогробцевъ, отвѣчающихъ на обвиненія въ этомъ, что и они не чужды просвѣтительныхъ заботъ, такъ какъ содержатъ школы... въ Константинополѣ для грековъ. „Когда, читаемъ у того же автора, гуртовый переходъ мѣстнаго православнаго населенія побудилъ Палестинское Общество взять на себя тяжелый и неблагодарный трудъ учрежденія православныхъ школъ, греческое духовенство враждебно отнеслось къ этому доблестному дѣлу. Лишь благодаря случайнымъ обстоятельствамъ, въ антиохійской патріархіи удалось побороть это теченіе. И вотъ результаты. За 10 лѣтній періодъ своей дѣятельности Общество успѣло устроить болѣе 65 превосходно поставленныхъ школъ, въ которыхъ считается до 7000 учениковъ. Отклоненіе отъ православія почти прекратилось въ Сиріи. Между тѣмъ въ іерусалимскомъ престолѣ патріархъ до сихъ поръ не даетъ разрѣшенія на открытіе школы. Въ святомъ градѣ и его окрестностяхъ существуетъ всего 3 православныхъ школы, когда кругомъ все набито латинскими, протестантскими, англиканскими, и американскими учебными заведеніями.“ (Въ Іерусалимѣ 13 протестантскихъ и 12 латинскихъ школъ, въ которыхъ не менѣе 600 православныхъ; изъ 3-хъ православныхъ одна русская, открытая 5 сентября 1898 года; противъ открытія ея патріархъ протестовалъ).

Святогробское братство простираетъ свою власть и на антиохійскую церковь; деньгами и интригами оно достигаетъ того, что и на этотъ престолъ выбираютъ иноземные греки, члены братства, хотя среди туземцевъ — арабовъ и грековъ есть въ высшей степени достойные, близкіе населенію, архипастыри, составляющіе притомъ большинство въ антиохійскомъ синодѣ, который по праву долженъ выбирать патріарха. Послѣдніе два года, протекшіе со времени сверженія патр. Спиридонія, дѣйствительно иноземнымъ грекамъ въ синодѣ противопостав-

лена сильная оппозиція, которая, наконецъ, въ самое лишь послѣднее время одержала верхъ: патриархомъ антиохійскимъ выбранъ туземецъ, не изъ членовъ святигробскаго братства. Нужно надѣяться, что это благодѣтельно отзовется по крайней мѣрѣ въ томъ отношеніи, что уменьшится переходъ православныхъ въ унию.

Изъ примѣра польской униі мы видимъ, какъ легко переходъ изъ православія въ полудлатинство; теперь онъ еще упростенъ: обряды, языкъ, свое духовенство, даже догматы остаются у униатовъ тѣ же; нужно только признать главенство папы, и это совершается въ Палестинѣ и Сиріи часто просто въ минуты вспышекъ противъ греческаго духовенства. Обратный же переходъ въ православіе не такъ простъ; такъ какъ нужно принимать все православіе *). Поэтому самымъ опаснымъ латинскимъ учрежденіемъ въ Св. Землѣ слѣдуетъ считать іерусалимскую семинарію св. Анны, такъ называемыхъ алжирскихъ или бѣлыхъ братьевъ, которая имѣетъ цѣлю приготовить изъ православныхъ дѣтей будущихъ дѣятелей униі.

Теперь повидимому на эту почву становится и протестантизмъ, покрайней мѣрѣ англиканскій. Съ самаго начала появленія англиканъ (сначала американцевъ) въ Св. Землѣ (въ 30-хъ годахъ), они были приняты радушно греками, пріютившими ихъ въ своемъ монастырѣ и разрѣшившими имъ даже собирать мѣстныхъ жителей для чтенія имъ св. Писанія. Только когда обнаружили ихъ протестантскія миссіонерскія тенденціи, греки стали держаться по отношенію къ нимъ осторожно. Въ самое послѣднее время вновь англикане на почвѣ движенія къ соединенію съ православной церковью стали дѣлать попытки къ сближенію съ греческимъ духовенствомъ. Лѣтъ 10 тому назадъ англиканская церковь обратилась къ тогдашнему іерусалимскому патриарху Никодиму съ предложеніемъ денежной помощи при условіи передачи въ ея полное завѣдыванье православныхъ учебныхъ заведеній, но получила отказъ. Пріѣхавшій два года тому назадъ въ Св. Землю епископъ солсберійскій Іоаннъ Водсвортъ, потерпѣвшій пока неудачу въ своемъ предложеніи антиохійскому синоду заняться вопросомъ о соединеніи, хлопочетъ вновь о раз-

*) Въ восточныхъ церквахъ требуется даже перекрещиваніе, на которое обыкновенно не соглашаются женщины, при переходѣ же въ римско-католичество не совершается даже муропомазанія. Два года назадъ изъ-за перекрещиванья не состоялся въ Назаретѣ переходъ 400 латинянъ, около $\frac{1}{6}$ всего латинскаго населенія города.

рѣшеніи англиканамъ открывать православныя школы и между прочимъ обѣщаетъ отъ имени епископа Кентерберійскаго учредить въ Дамаскѣ православную семинарію, при чемъ не только содержаніе, но и учительскій составъ англичане берутъ на себя.

Патріархъ іерусалимскій Даміанъ относится благосклонно къ англиканамъ, указывая, что ихъ епископъ въ Іерусалимѣ не носитъ титула „іерусалимскаго“ и что на освященіи своей церкви они поминали православнаго патріарха.

Инославное школьное дѣло, несомнѣнно, главное орудіе противъ православія. Школы иновѣрцевъ за отсутствіемъ у православныхъ своихъ, переполнены православными дѣтьми, хотя въ нѣкоторыхъ протестантскихъ интернатахъ принимаются только протестанты и перешедшіе въ протестантизмъ. Зажиточные жители Сиріи, стремясь дать дѣтямъ, особенно дѣвочкамъ, свѣтскій лоскъ и знаніе французскаго языка, который въ большомъ ходу въ крупныхъ центрахъ, отдаютъ ихъ въ французскіе пансіоны, гдѣ дѣти утрачиваютъ во многихъ случаяхъ свою вѣру или, по крайней мѣрѣ, привязанность къ ней. Одинъ изъ нашихъ представителей на Востокѣ говорилъ В. Н. Хитрово: „мнѣ нужно, чтобы дѣвочки мои были воспитанныя, а выйдутъ ли онѣ православными или католичками, для меня безразлично.“

Уже въ 1882 году на 13 тыс. протестантовъ и католиковъ, при чемъ до 8000 составляли бывшіе православные, было болѣе 80-ти воспитательныхъ учреждений, рассчитанныхъ слишкомъ на 5000 чел. Одинъ только нѣмецкій женскій пансіонъ „Талиеа Куми“, правда первый по качеству, за 35 лѣтъ существованія въ Іерусалимѣ, выпустилъ не менѣе 600 дѣвочекъ, ставшихъ затѣмъ во главѣ семей и школъ. Но не смотря на хорошее устройство этихъ школъ и прекрасный подборъ ревностныхъ и самоотверженныхъ преподавателей и особенно преподавательницъ, православныя школы, гдѣ онѣ открываются рядомъ съ иновѣрными, значительно парализуютъ ихъ успѣхи. Выше уже сказано было, что 65 существующихъ въ настоящее время школъ Палестинскаго Общества значительно остановили успѣхи пропаганды между православными. Такъ изъ отчета сѣверо-сирійскихъ школъ Общества за 1897 годъ видно, что въ нѣсколькихъ мѣстностяхъ съ открытіемъ православныхъ школъ стали закрываться иновѣрныя; цифры учащихся по школамъ довольно крупныя: ни въ одной нѣтъ менѣе 100, въ 8 школахъ не менѣе 270; замѣчается общій подъемъ православія.

Но въ Палестинѣ только Галилея, благодаря исключительно

почившему уже теперь митрополиту Назаретскому Нифонту, который единственный из грековъ святогробцевъ рѣшился выйти изъ путь, связывающихъ всякую самодѣятельность въ членахъ братства, — только одна Галилея доступна русскому школьному дѣлу. Въ ней дѣйствуютъ успѣшно уже 22 школы. Въ Иудеѣ же, не считая вновь открытой въ Иерусалимѣ, о которой говорилось выше, существуютъ лишь прекрасныя женскія школы въ двухъ селеніяхъ, Бейтъ-Джалъ и Бейтъ-Сауръ. Изъ болѣе благоустроенныхъ и съ болѣе обширнымъ курсомъ учебныхъ заведеній, каковы женское Бейтъ-Джалъ-ское, мужское Назаретское, школы въ Бейрутѣ и Дамаскѣ, уже выходятъ учителя и учительницы для начальныхъ школъ.

Поэтому, не смотря на неравныя силы въ борьбѣ съ инославной пропагандой, Палестинское Общество не слагаетъ оружія, съ надеждой на благополучный исходъ борьбы. А насколько неравны силы, видно изъ расчета, сдѣланнаго еще въ 1892 году (Сообщ. Имп. Пр. Пал. Общ. 1892 г. іюнъ, стр. 302) на основаніи латинскихъ данныхъ. Ежегодно римская „пропаганда вѣры“ располагаетъ 4 милл. франковъ, только два латинскія государства ассигнуютъ 2¹/₂ милл. фр.; прибавляя остальные европейскія и американскія государства, тысячи сборщиковъ, сотни монашескихъ орденовъ, дойдемъ почти до той цифры, которую тратятъ протестанты, до 40 милл. руб. Такимъ образомъ противъ 80 милл. руб. для инославныхъ школъ православныя располагаютъ 150 тыс. руб. т.-е. въ 533 раза менѣе.

Опираясь на школьное дѣло въ Сиріи и Галилеѣ, на единичныя школы въ Иудеѣ, а затѣмъ на другія русскія учрежденія, какъ страннопріимныя дома, амбулаторіи и проч. и на все прибывающихъ, благодаря организованному Обществомъ удешевленному проѣзду, паломниковъ, число которыхъ перешло теперь за 5 тыс. въ годъ, Общество должно мало-по-малу побѣдить противодѣйствіе грековъ и, по осуществленному уже латинянами плану перваго по возобновленіи ихъ патріархата въ Иерусалимѣ патріарха Велерги, окружая все болѣе тѣснымъ кольцомъ своихъ учрежденій Иерусалимъ, должно наконецъ и въ немъ противопоставить иновѣрію уравновѣшивающую православно-миссіонерскую силу. Пока въ іудейскихъ паломническихъ центрахъ Общество занято весьма успѣшно устройствомъ быта русскихъ паломниковъ и охраненіемъ ихъ отъ обмановъ и поборовъ. И на эту сторону дѣла не хватаетъ средствъ. Помѣщенія русскаго дома въ Иерусалимѣ не были рассчитаны на слишкомъ большое увеличеніе числа богомоль-

цевъ. Приходилось нѣсколько разъ на ограниченномъ пространствѣ выстраивать все новыя временныя помѣщенія, сначала желѣзныя, а потомъ и деревянныя, съ неизбѣжнымъ нарушеніемъ требованій гигиены относительно свѣта, воздуха, чистоты и съ большой опасностью въ пожарномъ отношеніи. „Легкія деревянныя постройки, говорится въ отчетѣ за 1897 г., въ которыхъ скучиваются до 2000 нашихъ простонародныхъ паломниковъ, дѣлають всегда возможною опасность такого несчастія“.

Острая нужда въ практической помощи Палестинѣ заставляетъ Общество ограничивать дѣятельность того отдѣла, который занятъ теоретическимъ изученіемъ Св. Земли. Впрочемъ Общество съ начала своей дѣятельности, когда другіе отдѣлы не требовали еще особыхъ расходовъ, успѣло издать уже много важныхъ для изучающаго Палестину матеріаловъ.

Для удовлетворенія всѣхъ этихъ нуждъ, и обращается Общество ежегодно къ русскимъ людямъ за помощью, которая и идетъ довольно щедро (до 300.000 р. въ годъ), особенно вслѣдствіе развитія въ Россіи мѣстныхъ отдѣловъ Общества, имѣющихъ задачею распространять свѣдѣнія о немъ и привлекать новыхъ членовъ. Такихъ отдѣловъ около 35. Населеніе Сири и Палестины съ надеждой и сочувствіемъ слѣдитъ за работой Общества и оказало бы ему болѣе дѣятельную поддержку, если бы не греческая неприязнь къ русскимъ и тираниннн по отношенію къ туземцамъ.

Путешествіе въ Палестину германской императорской четы не могло не встревожить и не взволновать не только политиковъ, но и всѣхъ дѣятелей Палестины. Объявленное задолго до осуществленія, оно дало время составиться множеству толковъ, ожиданій, опасеній, слуховъ. Говорили о пангерманизмѣ. Указывали главнымъ образомъ на то, что императоръ имѣетъ въ виду объявить себя покровителемъ всѣхъ нѣмцевъ Востока безъ различія религій, что не могло не волновать Ватиканъ и Францію, признанную защитницу католиковъ всѣхъ народностей. Былъ даже слухъ о намѣреніи султана предложить имп. Вильгельму громкій титулъ *покровителя христіанства*. Представители вѣроисповѣданій, имѣющихъ въ Св. Землѣ постоянныхъ паломниковъ и поклоняемую уже два тысячелѣтія святыню, были изумлены и возмущены предложеннымъ опущеніемъ въ маршрутѣ посѣщенія главнѣйшей святыни — храма Воскресенія, съ замѣной его посѣщеніемъ

такъ называемой гробницы Гордона, которую этотъ англійскій генералъ выставилъ противъ признаннаго всѣми дѣйствительнымъ гробомъ Господнимъ, не доказавъ ничѣмъ убѣдительнымъ своей гипотезы. При равнодушіи протестантизма къ св. мѣстамъ и реликвіямъ, въ этомъ справедливо видѣли намѣреніе вмѣстѣ съ основаніемъ первой евангелической церкви въ Іерусалимѣ (которая должна, по мысли императора, послужить знакомъ вѣроисповѣдной общности всего протестантскаго міра въ мѣстѣ страданій Христа Спасителя и удовлетворить духовнымъ нуждамъ палестинскихъ нѣмецкихъ колонистовъ) выставить и первенство въ открытіи дѣйствительнаго якобы мѣста Воскресенія Христова т.-е. цѣль національную.

Говорить теперь о результатахъ совершеннаго императоромъ паломничества конечно преждевременно, но кое что уже выясняется изъ впечатлѣній очевидцевъ. Вполнѣ обнаружилось, что цѣлю его было не поклоненіе святынямъ и не прогулка туриста, какъ императоръ и его свита старались показать въ Константинополѣ на глазахъ дипломатовъ. Во время пребываній въ Сиріи и Палестинѣ выяснилось, что многое изъ того, о чемъ носились слухи, пытались осуществить. Изъ самыхъ рѣчей и дѣйствій императора и лицъ, съ которыми онъ имѣлъ сношенія, видно, что преслѣдовались цѣли серьезныя и практическія: ростъ Германіи за ея предѣлами, въ частности массовая нѣмецкая и еврейская колонизація Сиріи и Палестины, приобрѣтеніе портовъ въ Хайфѣ и Кесаріи, построеніе дороги отъ Хайфы къ Багдаду черезъ Дамаскъ, — дороги, долженствующей открыть рынки нѣмецкой торговлѣ и вытѣснить могущественное теперь французское вліяніе. — Съ удивительнымъ тактомъ и удивительной эластичностью германскій императоръ сумѣлъ обласкать и очаровать всѣ народности и религіи въ Св Землѣ въ лицѣ ихъ главныхъ вождей и представителей. Предпринявъ поѣздки изъ-за нѣмецкихъ протестантовъ, онъ нашелъ способъ привязать къ себѣ и нѣмецкихъ католиковъ, отдавъ имъ подаренный султаномъ участокъ, — мѣсто дома св. Іоанна и успенія Богоматери. Оказавъ почетъ православному патріарху, онъ не поощрилъ выраженныхъ послѣднимъ не разъ попытки выставить свою независимость отъ Россіи и покорность султану, сказавъ, что вполнѣ раздѣляетъ, по отношенію къ православію, чувства Всероссійскаго Императора, и замѣтилъ впоследствии: „Странно, что когда я говорю о Русскомъ Государѣ, греки немедленно заводятъ рѣчь о падишахъ“. Онъ не оста-

вилъ безъ вниманія патріарховъ латинскаго и армянскаго. Былъ и молился на русскомъ подворьѣ. Принялъ депутацію отъ евреевъ. Посѣтилъ и гробъ Господень и гробницу Гордона. Въ Дамаскѣ былъ какъ паломникъ на гробѣ Салахъ-ед-Дина, героя ислама, выгнавшаго крестоносцевъ изъ Св. Земли, и не посѣтилъ ни одного христіанскаго храма или учрежденія. Очаровалъ при вѣздѣ въ Палестину и въ Сирию нотаблей и народъ военнымъ блескомъ и небывалой на Востока простотой обращенія. Лаская всѣхъ порознь, императоръ во всѣхъ возбудилъ какія-то особыя надежды. Даже православный патріархъ своимъ нетактичнымъ поведеніемъ, какъ будто, хотѣлъ показать, что ждетъ отъ протестантскаго государя чего-то, что должно, какъ бы помимо покровительства русскаго Царя и даже вопреки ему, создать какое-то германское покровительство православію. Въ разговорѣ съ корреспондентомъ „Новаго Времени“ г. Вожинымъ онъ высказалъ, что въ паломничествѣ германскаго государя онъ видитъ только возвеличеніе св. Земли. Рознь и вражда, существующія тамъ, несомнѣнно усилятся. Выставленъ принципъ народности въ религіи, тотъ принципъ, который какъ нельзя болѣе враждебенъ духу католицизма и болѣе опасенъ для него. Насколько онъ уже возобладавъ въ нѣмецкомъ католицизмѣ, видно хотя бы изъ слѣдующаго: въ 1892 году при первомъ объявленіи императоромъ о желаніи своемъ построить евангелическій храмъ въ Іерусалимѣ, латинствующіе нѣмцы видѣли въ этомъ „посыгательство одвали не на самыя основы христіанства“ (*Хитрово*, Письма); теперь же императоръ Вильгельмъ имѣетъ сильную латинскую партію, покровительствуемую имъ самимъ. Латинскій патріархъ, итальянецъ монсиньоръ Піави убѣжденный поклонникъ тройственнаго союза, во время пребыванія императора въ Іерусалимѣ, работалъ не на пользу Ватикана. Все это не можетъ не ослабить вліянія послѣдняго и Франціи, какъ покровительницы всѣхъ латинянъ безъ различія національностей. Латинство сильно главнымъ образомъ своей безнародностью, централизаціей, единствомъ; народныя тенденціи должны его ослабить. Въ Палестинѣ давно уже латинскія національности враждуютъ. Между прочимъ евангелистическій латинскій конгрессъ обнаружилъ большую рознь между разными латинскими униатами: греко-латинами, маронитами, латино-сиріянами и пр. Но насколько можетъ православіе рассчитывать на усиленіе этого теченія въ католицизмѣ и считать себя обязаннымъ въ этомъ путешествіи германскаго императора, покажетъ будущее.

Протестантское же и нѣмецкое дѣло несомнѣнно должно выиграть отъ поѣздки императора: онъ внимательно изучилъ пункты колонизаціи, удачно намѣтилъ пути и центры торговли; особенное вниманіе, оказанное имъ Дамаску, и стремленіе подчеркнуть именно тамъ свою дружбу съ султаномъ, покровительство, оказанное имъ исламу въ этомъ главномъ очагѣ его, глубокое впечатлѣніе, произведенное этимъ на магометанъ, — все это показываетъ, какъ вѣрно поняли нѣмцы, куда должны направлять они главные силы. Со времени открытія Суэцкаго канала, Сирія и Палестина, бывшія въ давнее время центромъ міровой торговли, снова приобрѣтаютъ выдающееся значеніе въ торговыхъ и культурныхъ сношеніяхъ съ дальнимъ Востокомъ. Этимъ объясняется нѣмецкая и еврейская колонизація больше, чѣмъ религиозными мотивами. И протестанты и храмовники*), изъ которыхъ почти исключительно состоятъ нѣмецкіе колонисты, по самому характеру своихъ вѣрованій, равнодушны къ религиозному значенію св. мѣстъ, но по нѣмецкой практичности неравнодушны къ возможности экономической ихъ эксплуатаціи. Впрочемъ ихъ колоніи не оказываютъ пока замѣтнаго вліянія въ смыслѣ германизаціи туземнаго населенія, да и сами колонисты, явившіеся ни съ чѣмъ въ Св. Землю, не смотря на наружное благосостояніе, не благоденствуютъ въ Палестинѣ. Располагая огромными средствами для пропаганды, нѣмцы своимъ слишкомъ сухимъ вѣроученіемъ достигаютъ однако менѣе плодотворныхъ результатовъ, чѣмъ можно бы ожидать. Въ этомъ отношеніи колонисты помогаютъ миссіонерамъ, давая примѣръ, — и эту задачу напомнилъ имъ императоръ, — чистой, семейной, хозяйственной, благоустроенной жизни. Торговля нѣмцевъ въ Палестинѣ также пока еще весьма слаба сравнительно съ торговлей другихъ странъ. Въ Сиріи нѣмцы и вообще протестанты пока еще совсѣмъ въ незначительномъ количествѣ. В. Н. Хитрово склоненъ думать, что неблагоприятные примѣры колонизаціи, отсутствие вывоза и проч. едва ли могутъ поощрить неудержимую колонизацію въ эти мѣста. Но быстрые успѣхи, которые дѣлаетъ всюду, главнымъ образомъ въ Турціи, германская торговля, особенно ввозная, и нѣмецкое вліяніе, привилегированное за послѣднее время положеніе нѣмецкихъ колоній въ Палестинѣ, горячка покупки земель, поднимавшаяся среди нѣмецкихъ и частію ан-

*) Секта храмовниковъ крайне раціоналистична и названіемъ своимъ указываетъ на то, что каждый человѣкъ самъ есть храмъ Божій.

глійскихъ капиталистовъ, въ связи съ вопросомъ о портахъ и желѣзныхъ дорогахъ — все это заставляетъ сомнѣваться въ томъ, чтобы поѣздка имп. Вильгельма не дала существенныхъ результатовъ для успѣховъ нѣмецкаго дѣла и въ частности колоній. Приливъ протестантовъ не можетъ не отразиться и на повышеніи ихъ миссіонерской дѣятельности, хотя несомнѣнно, что не эту идеальную цѣль имѣло путешествіе императора. Въ самомъ пренебреженіи со стороны протестантовъ христіанскихъ святынь, формальности ихъ проповѣди, въ ихъ все болѣе современемъ долженствующахъ обнаружиться матеріальныхъ стремленійхъ — залогъ того, что съ ихъ пропагандой можно бороться и впредь. „Ихъ идея, говорить г. Возжинъ, ничего общаго со Св. Землей не имѣетъ. Меркантильные интересы, фабричная труба рядомъ съ храмомъ Воскресенія, пивной заводъ на Елеонской горѣ — вотъ ихъ идеалы“.

Пожелаемъ же самага широкаго сочувствія всѣхъ словъ русскаго общества и всего православнаго міра доблестному труду Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества, какъ можно болѣе обильнаго притока пожертвованій въ его кассу, всегда щедро истощаемую для истинныхъ нуждъ Восточнаго православія и русскихъ паломниковъ въ св. мѣстахъ, чтобы еще тверже и неуклоннѣе шло оно къ осуществленію взятой имъ на себя великой задачи поддержанія и распространенія тамъ православія.



ИЗЪ ЦЕРКОВНОЙ ЛѢТОПИСИ.

Положеніе церковнаго и школьнаго строительства въ районѣ Сибирской желѣзной дороги. Минувшій пятый отчетный годъ существованія фонда имени императора Александра III, образованнаго по мысли нынѣ благополучно царствующаго Государя Императора Николая Александровича, начался при весьма благоприятныхъ условіяхъ, — въ январѣ и февралѣ мѣсяцахъ 1898 года на церковно-строительное дѣло въ Сибири поступило нѣсколько крупныхъ суммъ. Тѣмъ не менѣе изъ 138 заложенныхъ храмовъ окончено постройкою только 59. Остается достроить 79 церквей и при многихъ изъ нихъ устроить помѣщеніе для причта, безъ чего не можетъ быть назначенъ въ церковь священникъ и начато совершеніе богослуженія.

Какъ ни велика нужда въ Сибири въ умноженіи числа храмовъ, тѣмъ не менѣе въ настоящее время все усилія должны быть направлены на довершеніе уже начатыхъ церквей, которыя, если будутъ стоять недостроенными, рискуютъ поддаться разрушительному дѣйствию сибирскихъ буръ и непогодъ.

Многіе изъ помянутыхъ 79 храмовъ очень недалеко отъ окончанія и, въ случаѣ поступленія новыхъ пожертвованій, могли бы быть освящены въ теченіе настоящаго же 1899 года. Изъ такихъ церквей прежде всего слѣдуетъ указать на три лучшіе по архитектурѣ храма, строящіеся на средства фонда при станціяхъ: Петропавловскъ, Омскъ и Обь (въ поселкѣ Ново-Николаевскомъ).

Въ этихъ многолюднѣйшихъ пунктахъ Великаго Сибирскаго пути церкви пришлось строить увеличенныхъ размѣровъ, вслѣдствіе чего необходимо для ихъ окончанія доассигновать еще около 64.000 руб.

Кромѣ упомянутыхъ трехъ храмовъ, окончить которые тѣмъ болѣе желательно, что одинъ изъ нихъ (въ поселкѣ Ново-Николаевскомъ) строится въ особливую память въ Бозѣ почившаго Царя-Миротворца, а другой (при станціи Петро-

павловскъ) посвященъ св. Маріи Магдалинѣ, имя которой носить Е. И. В. Государыня Императрица Марія Феодоровна, особенно нуждаются въ средствахъ на достройку и другія, болѣ скромныя сибирскія церкви.

По 1 января сего года на построение церквей въ Сибири собрано свыше 765.000 руб. Нынѣ вся эта сумма израсходована полностью, и дальнѣйшій ходъ дѣла всецѣло зависитъ отъ поступленія новыхъ пожертвованій. Чтобы была возможность продолжить и окончить постройку начатыхъ на средства фонда имени императора Александра III церквей, необходимо собрать сумму въ размѣрѣ 223.071 руб. Другихъ средствъ на церковное строительство въ переселенческихъ поселкахъ въ Сибири — нѣтъ. Переселенцы — новоселы слишкомъ бѣдны, чтобы созидать храмы на собственные средства. Самое большое, что могутъ дать они, — это свой личный трудъ, и такимъ трудомъ они всегда и вездѣ помогаютъ. Изъ государственнаго казначейства въ текущемъ году на церковное строительство въ Сибири отпущена крайне незначительная сумма въ 25.000 руб., являющаяся однако по состоянію фонда вспомогательныхъ предпріятій, связанныхъ съ постройкою Сибирской желѣзной дороги, предѣльною суммою возможнаго ассигнованія изъ означеннаго источника.

До сего времени дѣло церковнаго строительства въ районѣ Сибирской желѣзной дороги пользовалось полнымъ сочувствіемъ со стороны общества. Кто могъ, жертвовалъ деньгами, другіе присылали иконы, утварь, предметы церковнаго обихода; наконецъ, на мѣстѣ, въ Сибири, всякій, кто имѣлъ возможность, помогалъ своимъ личнымъ трудомъ. Благодаря такому сочувственному отношенію со всѣхъ сторонъ, дѣло пока шло вполне успѣшно.

Съ своей стороны Подготовительная при Комитетѣ Сибирской желѣзной дороги Комиссія, на которую Высочайше возложено завѣдываніе и распоряженіе суммами фонда имени императора Александра III, прилагаетъ всѣ старанія къ тому, чтобы и на будущее время успѣхъ церковно-строительнаго дѣла въ районѣ Сибирской желѣзной дороги не ослабѣвалъ. Помимо важности самаго дѣла, къ такому отношенію еще особенно обязываетъ то вниманіе и живой интересъ, съ которыми относится къ духовному просвѣщенію нашей окраины Государь Императоръ. Его Величество, пожаловавшій для сибирскихъ церквей и серебро на утварь, и матеріи для облаченій, и, кромѣ того, по всеподданнѣйшему докладу бывшаго военнаго министра генераль-адъютанта Ванновскаго, по-

велѣвшій отпустить изъ артиллерійскихъ складовъ 16.000 пуд. мѣди-латуни, изъ которой былъ отлить 61 звонъ колоколовъ, и въ минувшемъ году Высочайше соизволилъ пожертвовать для сибирскихъ школъ 475 экземпляровъ описанія путешествія Его Величества на Востокъ въ 1890—91 г., изданнаго княземъ Ухтомскимъ. Кромѣ того, Августѣйшее вниманіе Государя Императора къ нуждамъ церковнаго строительства въ районахъ Сибирской желѣзной дороги выражалось и въ Высочайшихъ отмѣткахъ по означенному вопросу. Такъ, напримѣръ, на всеподданнѣйшемъ рапортѣ о состояніи Томской губерніи за 1895 г., противъ упоминанія о недостаткѣ въ церквахъ и школахъ для переселенческихъ селеній Его Императорскому Величеству благоугодно было собственноручно начертать: *Вопросъ о постройкѣ церквей въ Сибири, въ особенности въ новыхъ поселкахъ, очень близокъ моему сердцу.*

Засимъ на всеподданнѣйшемъ докладѣ о поступившихъ въ январѣ и февралѣ 1897 г. крупныхъ пожертвованіяхъ въ фондъ имени императора Александра III, и приступивъ къ сооруженію новыхъ 20 храмовъ Государю Императору благоугодно было собственноручно начертать: *Искренно радуюсь столь обильнымъ пожертвованіямъ на святое дѣло сооруженія церквей и при нихъ школъ въ районѣ Сибирской желѣзной дороги. Надѣюсь на скорое совершение предпринятыхъ построекъ.*

Въ минувшемъ году на всеподданнѣйшемъ отчетѣ о состояніи Акмолинской области за 1896 г. противъ объясненія о томъ, что въ переселенческихъ поселкахъ Акмолинской области строится 41 церковь и 18 школъ, послѣдовала Высочайшая Его Императорскаго Величества отмѣтка: *Желаю, чтобы при каждой церкви была школа. Обращаю на это вниманіе статсъ-секретаря Куломзина.*

Къ сожалѣнію, въ этомъ году недостатокъ средствъ не позволилъ заложить ни одной новой школы: едва хватало средствъ на достройку начатыхъ, такъ какъ почти всѣ поступившія пожертвованія приходилось пересылать на продолженіе постройки церквей.

Между тѣмъ это дѣло настолько важно, что нельзя къ нему относиться безучастно, нельзя забывать, что церковь и школа въ Сибири — это два апостола вѣры и просвѣщенія, которые призваны въ то же время скрѣпить связь между этой окраиной и Европейской Россіей; съ проведеніемъ желѣзной дороги — Сибирь пробуждается для новой культурной дѣятельной жизни, и тѣмъ болѣе важно теперь, чтобы въ этой

богатою странѣ, имѣющей впереди такую великую и блестящую будущность, твердо стояло православіе, и всюду господствовала русская рѣчь. Безъ школы, безъ церкви этого достигнуть трудно. Внося съ собою свѣтъ истины и ученія, сибирскія церкви служатъ въ то же время часто памятниками различныхъ событій, знаменательныхъ для Царскаго нашего Рода. Кромѣ того, при выборѣ святыхъ, которымъ посвящаются церкви въ районѣ Сибирской желѣзной дороги (если только жертвователи сами не назначаютъ, кому долженъ быть посвященъ храмъ), всегда руководствуются правиломъ, предложеннымъ покойнымъ митрополитомъ Палладіемъ, чтобы церковь сооружалась или въ честь святого, имя котораго носить одинъ изъ членовъ Императорской Фамиліи, или въ честь святыхъ, извѣстныхъ каждому православному своею просвѣтительною дѣятельностью среди язычниковъ, каковы, напри- мѣръ, преп. Зосима и Савватій, св. Стефанъ Пермскій, а также другихъ чисто-русскихъ святыхъ, каковы святители московскіе Филиппъ, Алексій, Петръ, Иона и др.

Всего выстроено и строится еще при станціяхъ желѣзной дороги 24 церкви, въ Тобольской губ. — 28, въ Томской губ. — 24, въ Акмолинской обл. — 39, въ Забайкальской обл. — 4, въ Енисейской губ. — 5, въ Приморской обл. — 13 и въ Амурской обл. — 1.

Для сохраненія этихъ церквей отъ бѣдствій пожаровъ, по совѣту покойнаго московскаго митрополита Сергія, сдѣлано распоряженіе о томъ, чтобы вокругъ каждой церкви былъ насаженъ рядъ деревьевъ, которыя послужатъ для церкви живою зеленою изгородью и, украшая храмъ, оградятъ его отъ огня въ случаѣ пожара по сосѣдству. Кромѣ того, въ виду невозможности страховать церкви на счетъ фонда имени Императора Александра III, циркулярно предложено рекомендовать переселенцамъ — самимъ страховать всѣ церковныя зданія на свой счетъ. Переселенцы настолько дорожатъ своею церковью, что охотно принимаютъ вездѣ это указаніе, и такимъ образомъ можно рассчитывать, что огонь не будетъ оказывать своего губительнаго дѣйствія на сибирскія церкви.

Къ сожалѣнію, при этомъ приходится указать на одно несчастіе, которое уже постигло населеніе поселка Сперанскаго въ Тобольской губерніи. Въ поселкѣ этомъ церковь была окончательно готова, и уже шли переговоры о застрахованіи ея, которое было рѣшено по приговору общества съ принятіемъ на его счетъ страховыхъ расходовъ. Но въ то время, какъ шло разрѣшеніе этого вопроса, вслѣдствіе несчастной

случайности, въ церкви произошелъ въ ночь на 28-е декабря 1898 года пожаръ, и, къ великому отчаянію переселенцевъ, церковь сгорѣла до тла, не будучи еще застрахованной. Населеніе поселка, съ такою радостью взиравшее на окончаніе давно желаннаго храма, теперь въ большемъ уныніи, такъ какъ средствъ на возобновленіе церкви у нихъ нѣтъ, а въ фондѣ имени императора Александра III, какъ уже сказано, всѣ деньги израсходованы, и въ наличности не осталось почти ничего.

Въ такихъ трудныхъ обстоятельствахъ одна надежда на прежнихъ благотворителей фонда имени Императора Александра III, и на всѣхъ ревнителей и поборниковъ вѣры, свѣта, добра и истины. Да помогутъ они своими посильными жертвами святому дѣлу, подъятому во славу Божию, на благо скудныхъ средствами и просвѣщеніемъ меньшихъ братьевъ нашихъ, — переселенцевъ далекой Сибири.

Пожертвованія на дѣло церковнаго и школьнаго строительства въ Сибири принимаются въ Канцеляріи Комитета Министровъ (С.-Петербургъ, Маріинскій дворецъ) и, согласно сдѣланному Министромъ Финансовъ распоряженію, во всѣхъ казначействахъ губернскихъ и уѣздныхъ — на депозитъ названной Канцеляріи. Для сбора пожертвованій выставлены кружки во всѣхъ конторахъ и отдѣленіяхъ Государственнаго Банка.

Духовно-просвѣтительная дѣятельность Отдѣла по распространенію духовно-нравственныхъ книгъ. 30 апрѣля состоялось общее годичное собраніе Отдѣла Московскаго Общества любителей духовнаго просвѣщенія по распространенію духовно-нравственныхъ книгъ. Благая дѣятельность этого Отдѣла на пользу духовнаго просвѣщенія русскаго народа, продолжающаяся вотъ уже почти 30 лѣтъ и все болѣе и болѣе развивающаяся, даетъ полное право на сочувственное вниманіе къ ней всѣхъ, кому дороги утвержденіе истинной вѣры и сила Христовой Церкви въ родной землѣ. Вотъ краткія свѣдѣнія объ учрежденіи Отдѣла, задачахъ его и дѣятельности.

Отдѣлъ учрежденъ былъ въ 1870 году, по благословенію приснопамятнаго митрополита Московскаго Иннокентія, съ цѣлю расширенія дѣятельности Московскаго Общества любителей духовнаго просвѣщенія. Выходя изъ той мысли, что между средствами для этой дѣятельности въ уставѣ Общества постановлено „изданіе и распространеніе сочиненій и краткихъ общевразумительныхъ книжекъ и сочиненій ду-

ховно-нравственнаго содержанія для назиданія народа“, не-
 большой кружокъ лицъ изъ членовъ Общества, въ видахъ
 противодѣйствія распространенію въ народѣ ученій, против-
 ныхъ православію, собралъ 109 р. 54 к.; купленные на эти
 деньги книги и были первыми книгами, распространенными
 въ народѣ путемъ продажи ихъ. Благословеніе Божіе видимо
 почило на этомъ добромъ началѣ. Уже на второй годъ послѣ
 этого дѣятельность ревнителей такого распространенія духов-
 наго просвѣщенія въ народѣ значительно увеличилась: книгъ
 продано было на 3104 рубля. Отдѣлъ образовался официально.
 Увеличившійся въ числѣ членовъ, Отдѣлъ удостоенъ былъ Вы-
 сочайшаго покровительства Государыни Императрицы; между
 почетными членами его изъявили согласіе зачислиться нѣко-
 торыя Августѣйшія Особы; на ряду съ книгами, приобрѣ-
 тавшимися покупкою, въ складѣ Отдѣла появились и соб-
 ственныя его изданія; такъ что отведенное для этого склада
 помѣщеніе въ одной изъ залъ московской епархіальной биб-
 ліотеки оказалось недостаточнымъ. Для устройства склада
 Петровскимъ монастыремъ, въ зданіяхъ котораго устроена
 епархіальная бібліотека, Отдѣлу уступлены были подвальные
 помѣщенія со стороны Петровки, съ ежегодною платою въ
 100 рублей. Чтобы приспособить эти помѣщенія для книж-
 наго склада, пришлось произвести нѣкоторыя передѣлки, на
 которыя (въ связи съ передѣлкой бібліотеки) израсходовано
 было около 8000 рублей; изъ нихъ 4000 руб. пожертвованы
 были покойнымъ митр. Иннокентіемъ и болѣе 3000 — бывшимъ
 казначеемъ Отдѣла В. Дм. Аксеновымъ († 1890).

За время своего почти тридцатилѣтняго существованія От-
 дѣломъ распространено болѣе пяти милліоновъ книгъ изданія
 Свят. Синода и собственнаго; послѣднихъ изданій въ настоя-
 щее время около 400 названій. Кромѣ Европейской Россіи
 книги Отдѣла выписывались и выписываются и въ Сибирь, и
 въ Туркестанъ, и въ Закавказье, и нашими миссіонерами
 даже въ Китай и Америку. Отдѣлъ посылалъ и посылаетъ
 свои книжки и для даровой раздачи, преимущественно въ на-
 родныя школы, братства, больницы и другія учрежденія;
 всего такимъ путемъ разошло болѣе полумилліона экзем-
 пларовъ. Въ первое время даровыя книги разсылались только
 на суммы, пожертвованныя кѣмъ-либо изъ членовъ; но
 съ 1882 г. Отдѣлъ тратитъ на это дѣло и собственныя сред-
 ства, приурочивая свои жертвы къ какимъ-либо знаменатель-
 нымъ событіямъ. Составляемые членами Отдѣла и издавае-
 мыя имъ книжки содержатъ въ себѣ историческія свѣдѣнія о

событіяхъ главнѣйшихъ праздниковъ, рассказы изъ священной и церковной исторій, объясненіе богослуженія, истинъ вѣры и нравственности, примѣры благочестія въ жизнеописаніяхъ святыхъ, объясненіе нѣкоторыхъ псалмовъ, уроки изъ евангельскихъ и апостольскихъ чтеній въ воскресные и праздничные дни всего года, избранныя мѣста изъ твореній св. отцовъ и т. п. Благодаря такому содержанію, книжки эти вполне пригодны для чтенія въ школахъ и по выходѣ изъ школы, понятны и для дѣтей, поучительны и для взрослыхъ. По объему своему онѣ по большей части представляютъ собою небольшія брошюры отъ 4 до 50 страницъ; впрочемъ есть изданія и въ нѣсколько печатныхъ листовъ. Изъ всѣхъ 400 изданій Отдѣла Училищнымъ Совѣтомъ при Св. Синодѣ и Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія большинство *одобрены* для библиотекъ учительскихъ и начальныхъ училищъ, а также для бесплатныхъ и народныхъ библиотекъ и читаленъ. Циркуляромъ г. Министра внутреннихъ дѣлъ книги Отдѣла пользуются правомъ распространенія по всей имперіи ¹⁾.

На происходившемъ 30-го апрѣля годичномъ общемъ собраніи Отдѣла о. предсѣдателемъ его, священникомъ о. І. Н. Бухаревымъ, прочитанъ былъ отчетъ о дѣятельности Отдѣла за истекшій годъ ²⁾ и затѣмъ священникомъ о. Н. М. Миловскимъ — рефератъ посвященный памяти Параскевы Алексѣевны Мухановой, завѣщавшей Отдѣлу капиталъ въ 20 тысячъ рублей. Имѣя въ виду въ слѣдующей же книжкѣ помѣстить полностью воспоминанія о. Миловскаго о почившей высокопросвѣщенной представительницѣ высшаго русскаго общества, достойной общественной памяти по своей глубокой религіозности и *благой* дѣятельности на пользу духовнаго просвѣщенія, въ настоящее время позволимъ себѣ сказать о дѣятельности Отдѣла въ истекшемъ году по отчету за этотъ годъ.

Въ истекшемъ году Отдѣломъ напечатано 46 изданій, изъ которыхъ 36 вновь, а 10 повторены; все это небольшія брошюры нравственно-поучительнаго и историческаго содер-

¹⁾ Желающіе быть пожизненными членами Отдѣла вносятъ одновременно 100 р., дѣйствительными членами — ежегодно 5 р. и соревнователями — 3 рубля.

²⁾ На этомъ же собраніи произведены были выборы предсѣдателя (опять о. І. Н. Бухарева) казначея и членовъ распорядительвой и ревизіонной комиссій.

жанія, цѣной отъ 2 до 15 к. Кромѣ того, Отдѣлу пожертвовано разными духовными писателями нѣсколько печатныхъ и рукописныхъ произведеній съ правомъ изданія ихъ; отъ нѣсколькихъ лицъ, по большей части пожелавшихъ остаться неизвѣстными, получено около 200 р. деньгами на даровую раздачу изданій Отдѣла; отъ правленія Московско-Ярославско-Архангельской желѣзной дороги полученъ бесплатный билетъ для книгоношъ Отдѣла; сверхъ прежде одобренныхъ Училищнымъ Совѣтомъ при Свят. Синодѣ и Ученымъ Комитетомъ М. Н. Пр. еще 41 изданіе получили такое же одобреніе въ истекшемъ году. Что же касается дѣятельности Отдѣла собственно по распространенію духовно-нравственныхъ книгъ, прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что въ истекшемъ году имъ пожертвовано въ бібліотеки при школахъ, монастыряхъ, церквахъ и обществахъ трезвости собственныхъ изданій 14.584 экз. на сумму 468 р. 40 к.; продажю же изъ магазина Отдѣла распространено какъ собственныхъ, такъ и другихъ изданій 422.787 экз. на сумму 12.527 р. 95 к., съ уступкою же изъ нихъ 1762 р., на 10.765 р. 95 к. Для усиленія распространенія книгъ въ прошломъ году взяты были другой книгоноша; книгоноши эти распространяютъ книги главнымъ образомъ на вокзалахъ желѣзныхъ дорогъ, на фабрикахъ, заводахъ и въ войскахъ и, нужно сказать, довольно успѣшно; каждымъ изъ нихъ въ теченіе мѣсяца продавалось не менѣе какъ на 100 рублей. Въ прошломъ году одна изъ московскихъ городскихъ учительницъ, въ каникулярное время путешествовала по нѣкоторымъ мѣстностямъ съ изданіями Отдѣла и, хотъ незначительный, имѣла успѣхъ. Желая поощрить подобнаго рода дѣятельность ревнителей духовнаго просвѣщенія народа и расположить къ ней другихъ, Отдѣлъ предоставляетъ такимъ лицамъ, равно какъ и своимъ книгоношамъ, право продавать книги и по болѣе удешевленнымъ цѣнамъ, а бѣднымъ даже раздавать даромъ. „И какъ умножилось бы, пишетъ въ своемъ отчетѣ о. предсѣдатель, число такихъ дѣятелей, если бы оо. настоятели церквей и гг. церковные старосты и въ селахъ и особенно въ городахъ пожелали посодѣйствовать благому дѣлу Отдѣла открытіемъ небольшихъ складовъ книгъ Отдѣла при своихъ храмахъ!“. Разказавъ далѣе со словъ одной газеты о томъ, съ какою охотою приобрѣтаются и съ какою духовною пользою читаются книжки Отдѣла, онъ говоритъ: „А отсюда убѣждаешься, что *жатва* въ отношеніи распространенія духовно-нравственныхъ книгъ среди простого народа *многа*, и

нужно молиться Господу жатвы, *да изведетъ Онъ побольше дѣлателей* для сего благого дѣла!...”

Въ имущественномъ отношеніи состояніе Отдѣла къ 1-му января текущаго года представляется въ такомъ видѣ: къ 1-му января прошлаго года капитала Отдѣла вмѣстѣ съ неприкосновенными суммами г. Мухановой (20.000 р.) и Ляминой (1000 р.) состояло 5.588 р. 72 к.; въ теченіе года поступило членскихъ взносовъ, отъ продажи книгъ и пр. 11.769 р. 16 к. Израсходовано на изданіе и покупку книгъ и на содержаніе служащихъ 11.725 р. 42 к. Къ 1-му января текущаго года денежнаго капитала въ Отдѣлѣ 25.932 р. 46 к. Кромѣ того, въ Отдѣлѣ имѣется собственныхъ изданій на 28.233 р. 34 коп.

Высокопреосвященнѣйшій Владиміръ, митрополитъ Московскій, при отбытіи своемъ изъ собранія членовъ Отдѣла вручилъ о. предсѣдателю для даровой раздачи изданій Отдѣла 200 руб.

Публичныя богословскія чтенія въ Москвѣ. Еще въ позапрошломъ году, съ разрѣшенія въ Бозѣ почившаго митрополита Сергія, подѣ руководствомъ покойнаго о. прот. Гр. П. Смирнова-Платонова, въ Москвѣ — въ залѣ Синодальнаго училища открыты были публичныя богословскія чтенія, имѣющія своєю задачею отвѣчать на запросы религиозно-нравственной мысли свѣтскаго образованнаго общества, разъяснять недоумѣнія, разсѣивать сомнѣнія, порождаемыя въ этомъ обществѣ разными самозванными учителями вѣры и невѣрующими учеными, и въ общедоступной формѣ, но съ научной обоснованностью раскрывать положительное ученіе православной Церкви, касающееся этихъ вопросовъ. Въ первый годъ чтенія эти происходили въ теченіе Великаго поста; лекторами явились извѣстные въ Москвѣ или литературной или проповѣднической дѣятельностію пастыри съ о. прот. Гр. П. Смирновымъ-Платоновымъ во главѣ и нѣкоторые изъ профессоровъ Московской духовной академіи. Всѣхъ чтеній было 10 и они касались самыхъ разнообразныхъ и насущныхъ вопросовъ вѣры и духовной жизни. Съ какимъ сочувствіемъ свѣтское образованное общество отнеслось къ этому дорогому почину московскаго духовенства — внѣбогослужебнаго учительства, обращеннаго именно къ образованному обществу, можно судить по тому, что бывали чтенія, на которыхъ въ такой сравнительно обширной залѣ, какъ зала Синодальнаго училища, не доставало мѣстъ для слушателей, а по окончаніи всѣхъ чтеній о. прот. Смирнову-Платонову, бывшему, такъ сказать, душою

этого дѣла, былъ поднесенъ благодарственный адресъ, покрытый множествомъ подписей высокопоставленныхъ и высокообразованныхъ лицъ. Такой добрый пріемъ видимо воодушевилъ духовенство, и на слѣдующій (прошедшій) годъ публичныя богословскія чтенія происходили уже не Великимъ только постомъ, а и рождественскимъ и для правильности веденія дѣла былъ организованъ особый кружокъ лекторовъ богословскихъ чтеній, составившій собою особый отдѣлъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія. Во главѣ отдѣла по смерти о. Смирнова-Платонова сталъ о. прот. І. Д. Петропавловскій, которому собственно и принадлежала инициатива чтеній. Благодаря энергичной дѣятельности о. Петропавловскаго, въ настоящее время выработанъ уже и уставъ кружка лекторовъ богословскихъ чтеній, утвержденный высокопреосвященнѣйшимъ митрополитомъ Владиміромъ. Въ истекшемъ академическомъ году чтенія происходили въ продолженіе двухъ семестровъ — рождественскаго и великопостнаго, и имѣли точно такъ же большой успѣхъ. Объ этомъ успѣхѣ съ внѣшней стороны можно судить по тому, что за покрытіемъ всѣхъ расходовъ по устройству чтеній, отдѣлъ могъ 600 рублей удѣлить въ пользу нуждающагося духовенства въ мѣстностяхъ недорода. Въ числѣ лекторовъ были не одни уже духовныя особы и профессора духовныхъ академій, а и лица свѣтскаго общества. На этотъ разъ въ качествѣ лектора богословскихъ чтеній выступилъ профессоръ Московскаго университета графъ Л. А. Комаровскій, лекція котораго, привлекая особенно многочисленныхъ слушателей и принятая ими съ восторгомъ, напечатана въ 3 ей книгѣ нашего журнала. О характерѣ содержанія и достоинства этихъ чтеній читатели *Вѣры и Церкви* могутъ судить по тѣмъ изъ нихъ, которыя частію (7) уже были, а частію будутъ напечатаны въ нашемъ журналѣ. Думаемъ, что читатели нашего журнала вмѣстѣ съ нами дѣйствительно найдутъ въ нихъ богословско-апологетическіе отвѣты на насущные духовные запросы времени. На послѣднемъ собраніи лекторовъ публичныхъ богословскихъ чтеній, бывшемъ 27 апрѣля, назначенъ уже рядъ чтеній и на будущій академическій годъ.



А. С. ПУШКИНЪ.

Значеніе. — Неосновательность обвиненій П. — Народность. — Защита православія. — О проповѣди высокопр. Филарета. — „Церковь и школа“. — Патриотизмъ. — П. какъ предшественникъ Каткова. — Екатерина. — О дух. семинаріяхъ. — Петръ. — Выпущенныя строки „Мѣдн. Всад.“. — Необходимость цензуры. — Выпущенное въ изданіяхъ мѣсто „мыслей на дорогѣ“. — Книгопечатаніе. — Особенности творчества. — О монархической власти. — Любовь къ Библіи. — Святѣи Москвы. — Образъ подвижника у П. — Исламъ и миссія. — Судьба П. — Поэт. призваніе. — Мнѣніе о „Пророкѣ“. — Преданность судьбѣ. — О храмѣ Вознесенія. — Иерусалимъ. — Конецъ земного странствія. — О евангеліи. — „Человѣкъ-христіанинъ“. — О „Распятіи“. — Зрѣлость П.: отзывъ Гоголя. — „Отче нашъ“. — Данныя въ пользу принадлежности Пушкину.

26 мая исполнилось столѣтіе со дня рожденія величайшаго русскаго поэта. Его не понимали въ его время, унижали въ послѣдствіи, въ эпоху литературнаго одичанія, начали болѣе цѣнить потомъ, хотя и теперъ слышны обвиненія, которыхъ онъ не заслужилъ, и восхваленія, отъ которыхъ его можно бы избавить. Нельзя прославлять его за „либерализмъ“ въ современномъ смыслѣ, на основаніи нѣсколькихъ юношескихъ стихотвореній, когда этому противорѣчитъ не только духъ его созданій, но и всѣ заявленія*) по вопросамъ, сюда относящимся, во вторую, лучшую половину его творчества, пору

*) Ср. о цинизмѣ и тиранствѣ демократіи, Джонъ Теннеръ (Изд. Лит. Фонда, V, 312), о Радищевѣ: его „полупросвѣщеніе“, „невѣжественное презрѣніе ко всему прошедшему, слабоумное изумленіе передъ своимъ вѣкомъ“ и т. п.; незрѣлость — „моложавыя мысли... всегда имѣютъ что-то странное и смѣшное. Глупецъ одинъ не измѣняется, ибо время не приносить ему развитія, а опыты для него не существуютъ“. „Гр. Завадовскій удивился молодости его сѣдранъ“ (355, 353, 354); о прогрессѣ: „не должно торопить времени; лучшія и прочнѣйшія измѣненія суть тѣ, которыя происходятъ отъ одного *улучшенія нравовъ*, безъ насильственныхъ потрясеній политическихъ, страшныхъ для человѣчества...“ (240); о франц. философіи XVIII в.:

блости ума и таланта. Въ это время онъ высказывалъ убѣжденія, что у насъ „свободы“ болѣе, чѣмъ гдѣ-либо. Въ „Мысляхъ на дорогѣ“ онъ говоритъ: „взгляните на русскаго крестьянина: есть ли и тѣнь рабскаго униженія въ его поступи и рѣчи?“ (Соч. изд. Лит. фонда 1887, V, 239) „Что можетъ быть свободнѣе его обращенія съ вами?“ (ib. 243). Поэзія Пушкина мила, родна намъ, сдѣлалась необходимою и благотворною стихіей нашего воспитанія, и значеніе ея все растетъ. Онъ долженъ быть дорогъ намъ не только по своей исторической заслугѣ, потому, что освободилъ нашъ языкъ отъ французскаго ига, вознесши его на несравненную высоту благородства, мощи и красоты, и тѣмъ облагородилъ, обогатилъ, возвысилъ самую душу народную, снабдилъ ее несокрушимымъ оружіемъ, обезопасилъ отъ паденія, отъ преклоненія передъ чужими и звуками и идеалами: но и потому, что въ духовномъ отношеніи является создателемъ, строителемъ русской земли, высоко стоитъ среди тѣхъ, кто, по выраженію Майкова, „Русь собирали и скрѣпляли, и ковали броню ей... подъ рукой ея царей“. То, на чемъ основано наше историческое существованіе, наша народная личность, — вѣру и государственное устройство П. сознательно принялъ, исполнилъ образы, данные имъ въ Борисѣ Годуновѣ, Капитанской дочкѣ и др. пр., доселѣ не превзойденные, свидѣлствуютъ о глубокомъ сочувствіи древне-русскимъ началамъ. П. неоднократно выражалъ мысль, что „неуваженіе къ предкамъ есть первый признакъ дикости и безнравственности“ (Р. Стар. 1884, ноябрь, 367). Сочиненія его учатъ любви къ царю, отечеству, вѣрѣ, самопожертвованію, самоограниченію, видятъ чувство нравственнаго долга. Это тѣмъ болѣе важно, что П. долженъ былъ оказать и оказалъ рѣшительное влияніе на всю послѣдующую русскую литературу. Онъ и Гоголь, два исполина, доселѣ царятъ въ ней. Но и Гоголь считалъ П. своимъ наставникомъ, заимствовался у него и обязанъ ему сюжетомъ лучшихъ твореній, „Мертвыхъ душъ“, которыхъ, по его словамъ, онъ бы не отдалъ другому никому, а также и „Ревизора“. Объ этомъ рассказываетъ Анненковъ

ея соблазнъ „для развивающихся умовъ“. „Другія мысли, столь же *дѣтскія*, другія мечты замѣнили мысли и мечты учениковъ Дидрота и Руссо“ (350); о запискѣ Карамзина „О древней и новой Россіи“, которую К. „написалъ со всею искренностію прекрасной души, со всею смѣлостію убѣжденія сильнаго и глубокаго“ (297) и др.

въ своихъ матеріалахъ для біографіи Пушкина (1873, 359), которыя доселѣ остаются лучшимъ источникомъ для знакомства съ поэтомъ. Но впервые сгруппированы и ясно выставлены православно-русскіе идеалы П., сколько намъ извѣстно, въ прекрасной рѣчи покойнаго проф. С.-Пб. академіи В. Никольскаго 1881 г. (3 изд. 1899 г.).

Что касается до обвиненій, то П. обвиняли и въ развращеніи общества безнравственными стихотвореніями и въ безвѣрїи и въ порицаніи правительства и чуть ли не въ возмущеніи противъ него. Посмотримъ, насколько онъ виновенъ въ этомъ. Всего цѣннѣе его собственныя показанія. П. не отрекался отъ нѣкоторыхъ легкомысленныхъ произведеній въ первой юности, хотя и отвергалъ съ негодованіемъ многія возмутительныя произведенія, ему приписанныя. Но спрашивается, многимъ ли изъ самыхъ почтенныхъ лицъ не случалось, особенно въ молодости и въ своемъ кругу, высказывать легкомысленныя, рѣзкія слова? Только онъ оставались неизвѣстны. Другое дѣло поэтъ, такой какъ Пушкинъ — горячій, пылкій, обращавшій всякую мысль въ звуки, жившій, особенно въ юности, совсѣмъ нараспашку. Всякое его слово, хотя и легкомысленное, но мѣткое, остроумное, подхватывалось и распространялось и безъ его вѣдома. Но признаваясь въ нѣкоторыхъ необдуманыхъ произведеніяхъ, П. рѣшительно утверждалъ, что никогда не имѣлъ дурного намѣренія, не проповѣдывалъ ни противъ религіи ни противъ государства*) и объяснял шуткою тѣ двѣ строки извѣстнаго письма (съ юга), гдѣ говорятъ, что беретъ уроки чистаго атеизма**). Но зато какъ горько раскаивался онъ потомъ въ своихъ иногда невольныхъ грѣхахъ, въ какихъ яркихъ краскахъ изображалъ терзанія совѣсти, которымъ не мало отведено мѣста въ его произведеніяхъ.

*) „Покойный императоръ сослалъ меня за двѣ строчки — нерелигіозныя; другихъ художествъ за собой не знаю“ (VII, 172). Никогда я не проповѣдывалъ ни возмущеній, ни революцій, напротивъ (174). *Кинжалъ* не противъ правительства писанъ, и хоть стихи и не совсѣмъ чисты въ отношеніи слога, но намѣреніе въ нихъ безгрѣшно (130). Бунтъ и революція мнѣ никогда не нравились (183). Осмѣливаюсь замѣтить, что ни въ одномъ изъ моихъ сочиненій, даже и въ тѣхъ, въ коихъ... не видно ни направленія къ безвѣрїю, ни кощунства надъ религіей (набросокъ карандашемъ 207).

**) „Можно ли школьническую шутку взвѣшивать какъ преступленіе, а двѣ пустыя фразы судить какъ всенародную проповѣдь?“ (V, 38).

„Чѣмъ ночь темнѣй, тѣмъ ярче звѣзды“: послѣ бурнаго начала жизни поэта, отдавашаго дань всѣмъ увлеченіямъ своего времени, особенно поучительнымъ, трогательнымъ является ея продолженіе. Всѣми грѣхами молодости П. обязанъ страстной африканской крови, своему воспитанію, о которомъ незлобивый поэтъ отзывается рѣзко, и окружавшему его обществу; всѣми достоинствами, всѣмъ усовершенствованіемъ и перерожденіемъ — себѣ самому да водителству Промысла. Самъ онъ такъ говоритъ о самовоспитаніи въ письмѣ къ Дельвигу относительно брата Льва: „боюсь за его молодость; боюсь воспитанія, которое дано будетъ ему обстоятельствами его жизни и имъ самимъ. Другого воспитанія нѣтъ для существа, одареннаго душою“ (VII. 16). — Довольно было бы его собственныхъ словъ для ниспроверженія указанныхъ обвиненій. „Дарованіе возвышенное“, говоритъ Вяземскій, „двуязычнымъ быть не можетъ“ (*В. Стоюнинъ*, „Пушк.“ 1881, стр. 181). Геній простодушенъ, чуждъ коварства и лести, по взгляду самого П. („Моцартъ и Сальери“ и др.). Красота и величіе его твореній также громко говорятъ противъ подозрѣнія въ неискренности или нечистомъ побужденіи. Но есть еще сильныя доказательства. Его личное благородство стоитъ выше всѣхъ сомнѣній. Искреннее стремленіе къ добру и негодование на его оскорбленіе, прямота, честность, великодушіе, мужество безъ всякаго расчета (подъ Эрзерумомъ его насильно вывели изъ схватки IV, 437); состраданіе къ несчастію (онъ хлопочетъ о сиротахъ, помогаетъ пострадавшимъ отъ наводненія, выписываетъ нѣсколько экз. книги, изданной слѣпымъ священникомъ); поддержка падающимъ (Гоголь говорить, что П. весь одушевлялся и вспыхивалъ, когда представлялась возможность помочь падшему, изгнаннику (изд. Тихонр., IV, 51); глубокое уваженіе въ другомъ человѣческаго достоинства, напр. чрезвычайная деликатность и тайна при оказаніи помощи, внимательность ко всѣмъ, даже незнакомымъ (такъ одному молодому человѣку при первой просьбѣ онъ далъ свой „Трудъ“ для альманаха, который такъ и не вышелъ); простота и близость обращенія (поразившая между прочимъ поэта Кольцова); глубина, нѣжность и постоянство чувства въ отношеніи друзей, товарищей и воспитавшаго его заведенія — Царскосельскаго Лицея: вотъ черты его нравственнаго облика. Отношеніе къ друзьямъ представляетъ особенно свѣтлую страницу его жизни. Любопытно почитать письма ихъ, ему адресованныя. Они дышатъ обожаніемъ. Время, проведенное съ нимъ, кажется имъ свѣтлымъ лучомъ. Вотъ

что писалъ ему изъ Сибири школьный товарищъ Кюхельбекеръ, надъ которымъ П. постоянно подшучивалъ.

Чья рѣзче всѣхъ рисуются черты
 Предъ взорами моими? Какъ перуны
 Сибирскихъ грозъ, его златяя струны
 Рокочуть. Пѣсноиѣвецъ, это ты!
 Твой образъ свѣтъ мнѣ въ морѣ темноты,
 Твой живыя вѣщія мечты
 Меня не забывали въ ту годину,
 Когда уединенъ, ты пилъ кручину*).

Если таково было очарованіе личности поэта, не удивительны мольбы — друзей хоть вспоминать о нихъ, написать хоть строчку, но удивительно то вниманіе, съ какимъ онъ исполнялъ и эти ихъ просьбы и порученія.

Но есть еще безонибочный способъ повѣрки убѣжденій. Если всмотрѣться въ кругъ ближайшихъ друзей и частію покровителей П., то еще яснѣе станетъ, къ какой высокой, свѣтлой атмосферѣ онъ принадлежалъ. По характерамъ и свойствамъ тѣхъ, кому онъ сочувствовалъ, передъ кѣмъ преклонялся, справедливо заключать и о его собственныхъ чувствахъ. Какое удивительное это было общество, какая счастливая, золотая пора нашей литературы! Карамзинъ, Жуковский, Вяземскій, Дельвигъ, Гнѣдичъ, Плетневъ, Баратынскій, позже Гоголь — возвышенныя, чистыя души. Гоголь могъ сказать поэтому, что „духовное благородство есть уже свойственность почти всѣхъ нашихъ писателей“, а П., какъ онъ же выразился, „былъ знатокъ и оцѣнщикъ вѣрный всего великаго въ человѣкѣ“ (IV, 52). Сочувствіе между нимъ и ими было полное, сердечность отношеній изумительная. Друзья всячески успокоиваютъ, оберегаютъ его, какъ младенца. П. рвался изъ своего Михайловскаго изгнанія и готовъ былъ надѣлать неосторожностей. „Великій Пушкинъ, маленькое дитя“, пишетъ Дельвигъ, „чего тебѣ недостаетъ? Маленькаго снисхожденія къ слабымъ? Не дразни ихъ годъ или два ради Бога“. „Чего тебѣ недостаетъ“ пишетъ и Вяземскій (*Стопоницъ*, 214, 275) Около того же времени (1825 г.) П. писалъ Жуковскому: „Отче! не брани меня и не сердись, когда я бѣшусь“ (VII, 164). Отношенія къ Жуковскому и Карамзину особенно почтительны. Въ письмахъ къ друзьямъ П. спрашиваетъ постоянно, что дѣлаетъ Жу-

*) „Русскій Арх.“ 1881. I, 143. См. тамъ же письма Алексѣева, Катенина.

ковскій, почему не пишетъ, называетъ его своимъ гениемъ-хранителемъ, святымъ, отъ него готовъ все снести, ему даже хотеть быть обязанъ благодѣяніемъ, которыхъ не любилъ сносить ни отъ кого. Точно такъ же интересуется онъ въ своихъ письмахъ и Карамзинымъ, неоднократно признается въ любви къ Карамзинымъ. Болѣзнь Кар. его беспокоитъ. П. восхищался Исторіей Кар. и не разъ называлъ ее безсмертной книгой, а автора великимъ человѣкомъ. Извѣстно, что жену его, Екатерину Андреевну, онъ пожелалъ видѣть передъ смертью и просилъ благословить его.

Наконецъ сочиненія Пушкина, какъ увидимъ, вполне опровергаютъ вышеупомянутыя нареканія и заставляютъ признать его нашимъ истинно народнымъ поэтомъ, выразителемъ русскихъ думъ и чувствъ. Я говорю не только о сочиненіяхъ второй половины творчества, но и первой, менѣе зрѣлой. Народность П. опредѣляетъ такъ: „Есть образъ мыслей и чувствованій, есть тѣмъ обычаевъ, повѣрій и привычекъ, принадлежащихъ исключительно какому-нибудь народу. Климаты, образъ жизни, *въра* даютъ каждому народу особенную фizioномію, которая болѣе или менѣе отражается и въ поэзіи“ (V, 31). А „греческое вѣроисповѣданіе, говоритъ онъ же, отдѣльное отъ всѣхъ прочихъ, даетъ намъ особенный національный характеръ“ (V, 13). Онъ призналъ доброе вліяніе православія во всѣхъ этихъ особенностяхъ и усвоилъ себѣ его міровоззрѣніе. По его мнѣнію, „мы обязаны монахамъ нашей исторію, слѣдственно и просвѣщеніемъ“. „Въ Россіи вліяніе духовенства столь же было благотворно, сколько пагубно въ земляхъ римско-католическихъ“ (V, 13, 14, см. еще 249). Въ письмѣ Чаадаеву П. защищаетъ православіе противъ католичества, и высказывается такъ: „клянусь тебѣ честью, что ни за что на свѣтѣ я не желалъ бы перемѣнить отечество или имѣть другую исторію помимо исторіи нашихъ предковъ, какой Богъ далъ намъ ее“ (VII, 411, ср. 275). Съ глубокимъ сочувствіемъ писана его статья „О сочиненіяхъ Георгія Конишскаго“, гдѣ говорится о его подвигахъ въ защитѣ православія отъ католичества. „Проповѣди Георгія просты и даже нѣсколько грубы, какъ поученія старцевъ первоначальныхъ; но ихъ искренность увлекательна“. Но рѣчи Георгія Екатеринѣ въ Мстиславлѣ въ 1787 г. П. предпочитаетъ „привѣтствіе, коимъ высокопреосвященный Филаретъ встрѣтилъ государя императора, пріѣхавшаго въ Москву въ концѣ 1830 г.“ и которое „въ своей умиленной простотѣ заключаетъ гораздо болѣе краснорѣчія“ (V, 287 сл.). Говоря о памятникѣ

Румянцева, онъ замѣчаетъ: „церковь и при ней школа полезнѣй колонны съ орломъ и длинной надписью“ (V, 210). Въ 1831 году, живя въ Царскомъ Селѣ на дачѣ съ Жуковскимъ, П. пишетъ, состязаясь съ нимъ, русскія сказки. Жалуясь на отсутствіе хорошихъ нянекъ и помня доброе вліяніе своей Арины Родіоновны, П. какъ будто хотѣлъ замѣнить дѣтямъ своими сказками отсутствіе у нихъ хорошей русской няни. Сказки проникнуты русскимъ старо-церковнымъ духомъ. Все освящается молитвой. Бракъ — дѣло святое. „Жена не рукавица: съ бѣлой ручки не стяхнешь“. Мать благословляетъ Гвидона иконой: „надъ главою ихъ покорной Матъ съ иконой чудотворной Слезы льетъ и говоритъ: Богъ васъ дѣти наградитъ“ (Сказка о царѣ Салтанѣ, III, 444).

Въ поэтѣ пробуждается публицистъ и историкъ. Здравый политическій взглядъ и горячій патріотизмъ вызвали у него въ это время знаменитые стихи: „Клеветникамъ Россіи“ и „Бородинская годовщина“. П. возмущался неуспѣхомъ русскаго дѣла и при слухѣ о взятіи наконецъ Варшавы залился слезами. Въ это же время онъ предложилъ правительству свои услуги въ качествѣ политическаго писателя, сознавая, что „общественное мнѣніе имѣетъ нужду быть управляемо“. Невольно приходитъ на мысль, что П. намѣтилъ уже тогда многія наши задачи, и его мысли и планы въ только что сказанномъ смыслѣ живо напоминаютъ позднѣйшаго поборника русскихъ началъ, его горячаго поклонника, М. Н. Каткова. Большинство мнѣній П — на имѣютъ всю важность современности. Таково напр. его сужденіе о необходимости дворянства. Какъ историкъ, онъ отличается свойственными сильнымъ умамъ оригинальностью и самостоятельностью взгляда. Читая Тацита, онъ споритъ съ нимъ и признаетъ великій умъ за Тиверіемъ. Онъ осуждаетъ Екатерину за то, что она „явно гнала духовенство“ и „лишивъ его независимаго состоянія и ограничивъ монастырскіе доходы, нанесла сильный ударъ просвѣщенію народному“, отъ чего „семинаріи*)“ пришли въ совершенный упадокъ“ (V, 13). Преклоняясь передъ Петромъ, П. взялся разрабатывать его исторію. Но здѣсь оказалось, что взглядъ его раздвоился. Онъ не могъ примирить его положительной и отрицательной работы. П. пожалѣлъ старину, которую такъ безжалостно искоренялъ преобразователь. Кажется, нельзя

*) Ср. V, 46. „Преобразование семинарій, разсадника нашего духовенства, какъ дѣло высшей государственной важности, требуетъ полнаго, особеннаго разсмотрѣнія“.

иначе объяснить замыселъ „Мѣднаго всадника“ и возмущеніе бѣднаго Евгенія противъ основателя Петербурга, который жестоко казнить самую мысль о неодобреніи ему. Любопытно, что въ этой поэмѣ до сихъ поръ остается пропускъ чрезвычайно важный и не возстановленный. Кн. П. П. Вяземскій, въ своей брошюрѣ: „Пушкинъ по документамъ Остафьевскаго архива 1826—37“ (стр. 71—72), сообщаетъ, что въ чтеніи поэмы самимъ Пушкинымъ потрясающее впечатлѣніе производилъ *монологъ* обезумѣвшаго чиновника передъ памятникомъ Петра, заключавшій въ себѣ *около тридцати стиховъ*, въ которомъ „слишкомъ энергически звучала ненависть къ европейской цивилизаціи“. — „Мнѣ все кажется, добавляетъ князь, что великолѣпный монологъ таятся вслѣдствіе какихъ-либо тенденціозныхъ соображеній, ибо трудно допустить, чтобы изъ всѣхъ людей, слышавшихъ проклятье, никто не попросилъ Пушкина дать списать эти 30—40 стиховъ. Я помню впечатлѣніе, произведенное имъ на одного изъ слушателей, Арк. Ос. *Росетти*, и мнѣ какъ будто помнится, онъ увѣрялъ меня, что сниметъ копію для будущаго времени“ (См. III, 572 прим.). Въ своемъ „Памятникѣ“ (1836 г.) П. ставилъ себѣ въ заслугу, что въ свой жестокой вѣкъ „возславилъ свободу“ (II, 190). Намъ кажется, что нельзя согласить этого выраженія со всѣмъ тогдашнимъ строемъ мыслей и чувствъ П., если не понимать „свободы“ въ узкомъ смыслѣ освобожденія „народа“ отъ крѣпостной зависимости („Увижу ль я народъ освобожденный“). Свободолюбивый въ юности поэтъ, который самъ осудилъ свободу, вырождающуюся въ произволъ (см. напр. въ „Цыганахъ“: „Ты для *себя* лишь хочешь воли“), уже понималъ невозможность безусловной свободы. Можно думать, что онъ согласенъ былъ ее допустить лишь настолько, насколько она не стѣснила бы дальнѣйшаго воспитанія народа въ русскихъ началахъ.

Такъ въ той области, которая была ему всего ближе, въ печати, онъ рѣшительно былъ противъ свободы, несмотря на то, что самъ много претерпѣлъ отъ цензуры. Его устрашало могущество печати, которое можно направить въ дурную сторону, „къ достиженію цѣли низкой или преступной“ (V, 356. Ср. о „Телеграфѣ“: „мудрено съ большей наглостію проповѣдывать якобинизмъ передъ носомъ правительства.“ V, 204). Писатели „на цѣлыя поколѣнія, на цѣлыя столѣтія налагаютъ свой образъ мыслей, свои страсти, свои предразсудки“. „Никакая власть, никакое правленіе не можетъ устоять противу всеразрушительнаго дѣйствія типографи-

ческаго снаряда. Уважайте классъ писателей, но не допусайте же его овладѣть вами совершенно“ (237).

Часть 10-й главы „Мыслей на дорогѣ“ — о цензурѣ — не помѣщалась до сихъ поръ въ изданіяхъ сочиненій П., хотя и находится въ рукописи Румянц. музея, и впервые напечатана проф. Незеленовымъ въ 1892 г. („Шесть статей о Пушкинѣ“, 72 слл.). Вотъ любопытныя мѣста этого добавленія: „Долгомъ почитаю сказать, что я убѣжденъ въ необходимости цензуры въ образованномъ, нравственномъ христіанскомъ обществѣ, подъ какими бы законами и правленіемъ они ни находилось. Цензоръ есть важнѣе лицо въ государствѣ, санъ его имѣетъ нѣчто священное“. „Большая часть писателей руководствуется двумя сильными пружинами, одна другою противодѣйствующими: тщеславіемъ и корыстолюбіемъ“. Свѣтская цензура должна быть отдѣлена отъ духовной. „Что было бы верхомъ неприличія въ книгѣ ееологической, то развѣ лицемѣръ или глупецъ можетъ осудить въ комедіи или въ романѣ. Нравственность (какъ и религія) должна быть уважаема писателями; безнравственныя книги суть тѣ, которыя потрясаютъ основанія гражданскаго общества, тѣ, которыя проповѣдаютъ развратъ, разсѣваютъ личную клевету, или кои дѣлюю имѣютъ распаленіе чувственныхъ пріапическихми изображеніями“. Характерно по независимости мысли замѣчаніе объ инквизиціи: „Радищевъ говоритъ (?), что цензура была въ первый разъ установлена инквизиціей. Радищевъ не зналъ, что новѣйшее судопроизводство основано во всей Европѣ по образу и по системѣ судопроизводства инквизиціоннаго (пытка, разумѣется, въ сторону). Инквизиція была потребностью вѣка; исторія ея мало извѣстна и ожидаетъ еще безпристрастнаго изслѣдованія“. На поляхъ: „то, что въ ней отвратительно, есть необходимое слѣдствіе духа кроваваго времени“. Грандіозное созданіе обѣщаль проектъ П. изобразить въ одной картинѣ средневѣковыя силы католицизма и феодализма въ борьбѣ съ открытіями книгопечатанія и пороха и идеями новаго времени. Программа фантастической драмы въ исторіи средневѣковаго просвѣщенія и папства связывается по одной подробности съ планомъ изъ жизни феодальной Европы, частію осуществленнымъ въ „Сценахъ изъ рыцарскихъ временъ“. Подробность эта — ребенокъ, дитя грѣха. Въ первой программѣ „дьяволъ уноситъ его“. Во второй онъ же является въ видѣ Фауста, изобрѣтателя книгопечатанія. Въ „Сценахъ изъ рыц. вр.“ дѣйствуетъ „братъ Вертольдъ“ (Шварцъ, изобрѣтатель пороха), и въ испол-

ненной части плана говорится о взрывѣ осажденнаго замка Бертольдомъ. По плану „пьеса заканчивается размышлениями и прибытіемъ Фауста на хвостъ дьявола (открытие книгопечатанія — этой артиллеріи своего рода) (Анненковъ, „Литер. проекты П.“, „Вѣстн. Евр.“ 1881, июль, 49 слл.). Мысль о темной сторонѣ вліянія печати выразилась здѣсь ясно.

Для правильной оцѣнки Пушкинскаго наслѣдія важно принять въ расчетъ двѣ противоположныя его особенности. По словамъ Анненкова, П. есть смѣшеніе противоположностей. Первая — это непосредственность, случайность, бѣглость, личность, быстрота, съ которой онъ высказывается, подъ вліяніемъ вспышки или искушеніемъ остроты или блеснувшей мысли, отнюдь не выражая глубокаго убѣжденія (см. напр. причину эпиграммы на Карамзина. VII, 102: „Карамзинъ меня отстранилъ отъ себя, глубоко оскорбивъ и мое честолюбіе и сердечную къ нему приверженность“). Помѣстивъ въ письмѣ къ Вяземскому эпиграмму на духовнаго поэта Ѳ. И. Глинку, человекъ оказавшаго ему большую услугу („бормочетъ намъ *растянутый* псаломъ“), П. прибавляетъ: „не выдавай меня милый: глаголь бо (т.-е. Глинка) другъ сердца моего, мужъ благъ, незлобивъ, удаляйся отъ всякаго скверны“ (VII, 106). П. поэтому сердится, когда такіе его отзывы разглашаются. Такъ онъ пишетъ брату: „Зачѣмъ ты показалъ Плетневу письмо мое? Въ дружескомъ обращеніи я предаюсь рѣзкимъ и необдуманнѣйшимъ сужденіямъ: они должны оставаться между нами“ (ib. 42). Этими словами объясняются нѣкоторыя необдуманныя его стихотворенія. Но большинство своихъ лучшихъ, зрѣлыхъ произведеній П. долго обдумывалъ, долго вынашивалъ въ себѣ, а не одно такъ и оставилъ недоконченнымъ. Съ этимъ соприкасается другая особенность его творчества: сдержанность, стыдливость въ выраженіи глубокаго, задупевнаго чувства. Въ своихъ стихотвореніяхъ онъ по большей части уничтожаетъ слѣды личныхъ отношеній и слишкомъ личныхъ чувствъ. Въ извѣстномъ ст. къ м. Филарету къ строфѣ: „Твоимъ огнемъ душа *палима* Отвергла блескъ земныхъ суетъ, И внемлетъ арфѣ *серафима* Въ священномъ ужасѣ поэтъ“, есть варіантъ: *согнѣта, Филарета*. Также откинуты подробности, лично его касавшіяся въ стих. „Когда для смертнаго умолкнетъ шумный день“ и „Опять на родинѣ“. Святыя чувства таятся въ дальнемъ уголкѣ души. Въ „Бахчисарайск. фонт.“ (1822 г.) сказано: „И мнится, въ томъ уединеніи Сокрылся нѣкто неземной. Тамъ день и ночь горитъ лампада Предъ ликомъ Дѣвы Пресвятой;

Души тоскующей отрада, Тамъ упованье въ тишинѣ Съ смиренной вѣрой обитаетъ; И между тѣмъ какъ все вокругъ Въ безумной вѣггѣ утопаетъ, Святыню строгую скрываетъ Спасенный чудомъ *улоокъ*. Такъ сердце, жертва заблуждений, Среди порочныхъ упоений, Хранить одинъ *святой залогъ*, Одно божественное чувство“ (II, 328). Только послѣ смерти П., по словамъ Гоголя, обнаружилась тайна двухъ стих. императору Ник. Павловичу. Одно изъ нихъ „Герой“ прославляетъ подвигъ Наполеона, посѣтившаго чумный госпиталь; и написано 29 сент. 1830 г., день прибытія Ник. Павл. въ Москву, во время холеры (см. выше). Здѣсь читаемъ: „Клянусь, кто жизнію своей Игралъ предъ сумрачнымъ недугомъ, Чтобъ ободрить угасшій взоръ, Клянусь, тотъ небу будетъ другомъ...“ (II, 122). Другое: „Къ Н***“: Государь долго не сходилъ на балъ, на которомъ былъ и Ц., зачитавшись Гомера: „Съ Гомеромъ долго ты бесѣдовалъ одинъ, Тебя мы долго ожидали; И свѣтель ты сошелъ съ таинственныхъ вершинъ И вынесъ намъ свои скрижали. И что жъ? Ты насъ обрѣлъ въ пустынѣ подъ шатромъ, Въ безумствѣ суетнаго пира, Поющихъ буйну пѣснь и скачущихъ кругомъ Отъ насъ созданнаго кумира...“ и пр. (II, 168). Вотъ что Гоголь говорить еще въ той же статьѣ „О лиризмѣ нашихъ поэтовъ“ (IV, письмо 10): „Какъ умно опредѣлялъ Пушкинъ значеніе полномощнаго монарха! И какъ вообще былъ умненъ во всемъ, что ни говорилъ въ послѣднее время своей жизни. „Зачѣмъ нужно, говорилъ онъ, чтобы одинъ изъ насъ сталъ выше всѣхъ и даже выше самаго закона? Затѣмъ, что законъ дерево; въ законѣ слышитъ человѣкъ что-то жесткое и небратское. Съ однимъ букввальнымъ исполненіемъ закона не далеко уйдешь; нарушить же или не исполнить его никто изъ насъ не долженъ; для этого-то и нужна высшая милость, умягчающая законъ... Государство безъ полномощнаго монарха автоматъ... Государство безъ полномощнаго монарха то же, что оркестръ безъ капельмейстера“. Въ другомъ мѣстѣ Гоголь говорить о П.: „Никому не говорилъ онъ при жизни о чувствахъ, его наполнявшихъ, и поступалъ умно... Черезъ то святыня високаго чувства сохранена. И теперь всякъ, кто даже не въ силахъ постигнуть дѣло собственнымъ умомъ, приметъ его на вѣру, сказавши: „если самъ Пушкинъ думалъ такъ, то ужъ вѣрно это сущая истина“. Припомнимъ кстати отвѣтъ на вызовъ написать стихи въ честь государыни Елизаветы Алексѣевны: „Я вдохновенный Аполлономъ, Елизавету *тайнъ* пѣлъ: Любовь и *тайная свобода* Внушали

сердцу гимнъ простой — И неподкупный голосъ мой Быль эхо русскаго народа“ (1819 г., I, 208). Въ объясненіе привычки поэта скрывать лучшія и выставлять на показъ худшія стороны своего характера слѣдуетъ указать на его замѣчательныя слова о Байронѣ. „Душа человѣка есть недоступное хранилище его помысловъ“. „И какъ судить о свойствахъ и образѣ мыслей человѣка по наружнымъ его дѣйствіямъ?“ Часто писатель можетъ „выставлять на позоръ толпѣ не самую лучшую сторону своего бытія; часто можетъ бросать пыль въ глаза черни одними своими странностями“. П. считаетъ возможнымъ, что скептицизмъ его „былъ только временнымъ *своенравіемъ* ума, иногда идущаго *вопреки убѣжденію внутреннему, вѣрѣ душевной*“ (изд. Ефремова, V, 118 — 120).

Присмотрѣвшись внимательнѣе, увидимъ, что П. всегда держался въ глубинѣ души тѣхъ взглядовъ, какіе находимъ у него подъ конецъ жизни. Онъ созрѣлъ рано. Мицкевичъ говоритъ, о времени вслѣдъ за созданіемъ „Бориса Годунова“: „Въ его разговорахъ, которые становились все болѣе и болѣе серіозными, нерѣдко слышались зачатки его будущихъ твореній. Онъ любилъ разсуждать о высокихъ религіозныхъ и общественныхъ вопросахъ, о которыхъ и не снилось его соотечественникамъ“ (*В. Никольскій*, „Идеалы Пушкина“, 1887, 48). Но уже самыя бесѣды съ англичаниномъ Гунчисономъ объ атеизмѣ въ Одессѣ показываютъ, что его интересовало. Въ запискахъ хорошо знакомой съ литераторами своего времени А. О. Смирновой, рожденной Росетти, много важныхъ указаній на взгляды П., на его религіозность, которые имѣютъ полную вѣроятность, такъ какъ подтверждаются мѣстами его сочиненій. Объ урокахъ атеизма онъ сказалъ: „Я очень хорошо сдѣлалъ, что бралъ эти уроки: я увидѣлъ, какія вѣроятности представляетъ атеизмъ, взвѣсилъ ихъ, продумалъ и пришелъ къ результату, что сумма этихъ вѣроятностей сводится къ нулю, а нуль только тогда имѣетъ реальное значеніе, когда передъ нимъ стоитъ цифра“ (С.-Пб. 1894, 160. См. дальше любопытныя подробности о его чтеніи по этому поводу, о религіи, Библии и ея воспитательномъ значеніи и пр.). Не имѣя задачей собрать все, сюда относящееся, оставимся на болѣе любопытныхъ или менѣе извѣстныхъ фактахъ. Слишкомъ часто повторявшееся мнѣніе о вліяніи на Пушкина Байрона, въ сущности, какъ показываетъ г. Сиповскій („Пушкинъ, Байронъ и Шатобрианъ“ С.-Пб. 1899) не довольно основательно. Гораздо яснѣе вліяніе Шато-

бриана, именно его романовъ „Ренэ“ и др., гдѣ дана интрига поэмъ „Кавказскій плѣнникъ“ и „Цыганы“ (стр. 29 слл.). П. хорошо зналъ Шатобриана, не разъ упоминалъ о немъ и въ 1837 г., когда уже давно пересталъ говорить о Байронѣ, еще „называетъ Шатобриана *первымъ изъ современныхъ писателей, учителемъ всего пишущаго поколѣнія*“ (стр. 28). Въ разборѣ его перевода Мильтона П. говоритъ о „красотахъ“ „великаго писателя“, о томъ, что „поминутно изъ подъ пера его вылетаютъ *вдохновенныя страницы*“ (V, 366). Значить этотъ религіозный писатель былъ по сердцу Пушкину. Въ 1828 г. въ Одессѣ былъ писатель и дипломатъ А. С. Стурдза, о которомъ П. сложилъ четверостишіе:

Я вокругъ Стурдзы хожу,
Вкругъ библическаго;
Я на Стурдзу гляжу
Монархическаго.

„Здѣсь, пишетъ Пушкинъ Вяземскому, Стурдза монархическій; я съ нимъ не только пріятель, но кой о чемъ и мыслимъ одинаково, не лукави другъ передъ другомъ“ (VII, 54). Оба эпитета (библич. и монарх.) можно приложить къ самому Пушкину. Библию онъ не только читаетъ, какъ самъ говорить (VII, 74). Въ письмахъ изъ Михайловскаго П. требуютъ Библию. „Библия для христіанина то же что исторія для народа“ (98), но и знаетъ, и проникнуть ей настолько, что библейскіе образы и выраженія не сходятъ у него съ языка. „Я слишкомъ съ Библіей знакомъ“, говоритъ онъ (VII, 65). Рядъ превосходныхъ библейскихъ образовъ въ его стих. болѣе или менѣе извѣстенъ. Одинъ изъ наиболѣе трогательныхъ заключаетъ „Воспоминаніе въ Царскомъ Селѣ“ (1829), куда онъ входитъ съ поникшею главою „Такъ отрокъ Библии — безумный расточитель — До капли истощивъ раскаянья фіаль, Увидѣвъ наконецъ родимую обитель, Главою поникъ и зарыдалъ“ (II, 75). Но не менѣе замѣчательна страсть въ перепискѣ говорить или текстами — рѣже — или библейскими выраженіями, примѣненными къ обстоятельствамъ. Вотъ нѣсколько примѣровъ. Общество „Арзамасъ“ онъ называетъ „Іерусалимъ ума и вкуса“ (VII, 23), Дельвигу пишетъ: „умертви въ себѣ вотхаго человѣка“ (15), Тургеневу: „удалюсь отъ зла и сотворю благо: брошу службу и займусь риемой“ (84); „реку въ сердцѣ своемъ“ (176) и постоянно (см. VII, стр. 7, 15, 17, 23, 59, 79, 84, 91, 92, 129, 130, 150, 165, 170, 174, 187 и др.). Говоря о нѣкоторыхъ вы-

раженіяхъ „Бахчис. фонт.“ П. замѣчаетъ: „Я бы желалъ оставить русскому языку нѣкоторую библейскую откровенность“ (VII, 57). Въ 1823 г. онъ пишетъ Тургеневу объ одѣ на смерть Наполеона: „впрочемъ это мой послѣдній либеральный бредъ; я закаялся“, хотя слѣдующее затѣмъ стих. на текстъ „Изыде съятель“ — „Свободы съятель пустынный, я вышелъ рано до звѣзды...“ еще и отзывается значительнымъ либерализмомъ (VII, 62). Въ „Евг. Онѣг.“ П. тепло отзывается о Москвѣ („Въ изгнаньи, въ горести, въ разлукѣ, Москва, какъ жаждаль я тебя, Святая родина моя“, III, 373). Онѣгинъ поощряетъ ея святыни. „Въ раздумье молча погружень, Онъ видитъ башни Годунова, Дворцы и площади Кремля, И храмъ, гдѣ царская семья Почіетъ близъ мощей святого“ (Чернов. наброс. III, 414) (1829 г.?). Но еще къ 1822 г. относится слѣдующій отрывокъ о Москвѣ:

На тихихъ берегахъ Москвы
Церквей вѣнчанныя крестами
Сіяютъ ветхія главы
Надъ монастырскими стѣнами.
Кругомъ простерлись по холмамъ
Вовѣкъ не рубленныя роши;
Издавна почивали тамъ
Угодниковъ святыя мощи.

(I, 289.)

Характерно, что образъ пустынника, подвижника, монаха издавна и во всю жизнь занималъ Пушкина. Въ черновыхъ строфахъ „Евг. Онѣг.“, писанныхъ въ это время (глава 2), находимъ такія слова:

Пустыми звуками, словами
Вы съете развратно зло...
Пѣвцы любви, скажите сами,
Какое ваше ремесло?
Передъ судилищемъ Паллады
Вамъ нѣтъ вѣнца, вамъ нѣтъ награды.

и дальше:

Но добрый юноша, готовый
Высокій подвигъ совершить,
Не будетъ въ гордости суровой
Стихи порочныя твердить;
Но праведникъ изнеможденный,
Въ дѣпяхъ, на казни осужденный
Съ лампадой, брежжущей во тьмѣ, — ... не склонитъ
На свитокъ вашъ очей своихъ
И на стѣнахъ вашъ вольный стихъ — ... не начертитъ
Грядущимъ узникамъ въ привѣтъ.

(III, 264, 265.)

Въ неоконченномъ „Галубѣ“ П. хотѣлъ вывести монах-миссіонера, которымъ повидимому долженъ былъ стать Та-зить, „черкесъ-христіанинъ“ (?).

Достойно замѣчанія, что мѣсто дѣйствія четырехъ поэмъ П. „Кавк. плѣнникъ“, „Бахчис. фронт.“, „Цыганы“ и „Галубъ“ — то, гдѣ православіе побѣдоносно сталкивалось съ исламомъ. Въ эпиграхахъ П. къ этимъ произведеніямъ видно желаніе связать ихъ съ подвигами русскихъ войскъ. „Во всѣхъ этихъ эпиграхахъ, говоритъ Стоюнинъ („Пушкинъ“, 173), звучитъ одно общее — торжественное стремленіе русской силы на Востокъ — одолѣть силу мусульманскую, стремленіе, сдѣлавшееся національнымъ со времени Мамаева побоища“. Не мудрено, если П. задумывался и о православіи и о мусульманствѣ. Дѣйствовать на послѣднее слѣдуетъ, по его мнѣнію, миссіонерской проповѣдью, о которой есть горячая страница въ „Путеш. въ Арзрумъ“. Въ разборѣ писаннаго черкесомъ разсказа „Долина Ажитугай“ П. замѣчаетъ: „любопытно, какъ магометанинъ съ глубокой душой смотритъ на *крестъ, эту хоруговъ Европы и просвѣщенія*“ (V, 293).

Судьба какъ будто вела П. туда, куда было нужно. Ссылка на югъ избавила его отъ пагубнаго времяпрепровожденія въ Петербургѣ. Изъ Одессы онъ былъ удаленъ какъ разъ передъ тѣмъ, какъ тамъ образовался кружокъ декабристовъ (Стоюнинъ, „Пушк.“ 212) — удаленъ въ среду народа, подъ сѣнь святогорскихъ святыхъ. Чуткій поэтъ не могъ не замѣтить этого и, кажется, рано началъ вѣрить, что судьба его особенная, назначенная. Самое свойство его дарованія должно было его сдѣлать религіознымъ. У „немногихъ родившихся поэтами“, по его собственнымъ словамъ, поэзія „объемлетъ и поглощаетъ всѣ наблюденія, всѣ усилія, всѣ впечатлѣнія ихъ жизни“ (V, 28). „Какой-то демонъ обладалъ“ его играми, досугомъ, и шепталъ ему дивные звуки. Его „высокой страстью“ было „для звуковъ жизни не падать“. Юзефовичъ разсказываетъ, что онъ писалъ „Полтаву“ съ какимъ-то лихорадочнымъ трепетомъ, забывъ о снѣ, пищѣ и питьѣ. Было особенное время, когда приходило вдохновеніе: осень. Кому же какъ не самому поэту было ощутить, что это чрезвычайный божественный даръ; что онъ и выражаетъ неоднократно! И вотъ П. создаетъ своего вдохновеннаго „Пророка“ (1826 г.), о которомъ, по свидѣтельству Смирновой („Записки“, 140), такъ отозвался, отвѣчая Тургеневу на вопросъ, гдѣ онъ искалъ Бога: „Кромѣ моей совѣсти и природы, которая говорила мнѣ о Немъ, я искалъ Его въ книгѣ,

въ которой нашель Пророка, *во имя котораго, кажется,* можно бы и отпустить мнѣ мои грѣхи. Но мои добрые друзья и мои знаменитые критики, забывая о томъ, что я сдѣлалъ хорошаго, помнятъ только о глупостяхъ рѣмоплетствовавшего мальчишки“. — Въ письмахъ онъ уже пишетъ: „я не умру, это не возможно: Богъ не захочеть, чтобы Годуновъ со мною уничтожился“ (VII, 163) Въ другомъ письмѣ онъ говоритъ: „пусть судьба рѣшаетъ относительно моего существованія. Я не хочу въ это вмѣшиваться“ (VII, 155). Онъ повторяеть, что онъ „пророкъ“ (168, 176). И дѣйствительно поразительно его поэтическое ясновидѣніе въ „Евг. Онѣг.“, гдѣ онъ рассказываетъ о смерти Ленскаго, поэтическомъ предвѣщаніи насильственной кончины двухъ великихъ поэтовъ. Особенно замѣчательны слова: „Быть можетъ, онъ для блага міра Иль хоть для славы былъ рожденъ; Его умолкнувшая лира Гре-мучій, непрерывный звонъ Въ вѣкахъ поднять могла... Его страдальческая тѣнь Быть можетъ унесла съ собою Святую тайну, и для насъ Погибъ животворящій гласъ“ (III, 354). П. родился въ день Вознесенія Господня, и день этотъ имѣлъ важное значеніе въ его жизни. „Ты понимаешь, что это не даромъ“, говорилъ онъ одному изъ друзей и выражалъ намѣреніе построить въ своемъ Михайловскомъ храмъ во имя Вознесенія (*Анненковъ*, „Матер.“ 306).

„Галубъ“ и „Путеш. въ Арзерумъ“ были плодомъ второй поѣздки на Кавказъ, въ 1829 г. П. видѣлъ Араратъ. „Какъ сильно дѣйствіе звуковъ! Жадно глядѣлъ я на библейскую гору, видѣлъ ковчегъ, причалившій къ ея вершинѣ съ надеждой обновленія и жизни — и врана и голубицу излетающихъ, символы казни и примиренія“ (IV, 433). Монастырь на Казбекѣ обратилъ его особенное вниманіе. „Утромъ, проѣзжая мимо Казбека, увидѣлъ я чудное зрѣлище; бѣлыя, оборванные тучи перетягивались черезъ вершину горы, и уединенный монастырь, озаренный лучами солнца, казалось, плавалъ въ воздухѣ, несомый облаками“ (ib. 451). Эти впечатлѣнія такъ отразились въ стихахъ: „Высоко надъ семейю горъ, Казбекъ твой царственный шатеръ Сіяеть вѣчными лучами. Твой монастырь за облаками, *Какъ въ небѣ ртутьный ковчегъ,* Парить, чуть видный надъ горами. — Далекій *возделанный берегъ!* Туда бѣ, сказавъ прости ущелью, подняться къ вольной вышинѣ; Туда бѣ въ заоблачную келью, Въ сосѣдство Бога, *скрытъся мнѣ*“ (II, 69). Не сюда ли относится и слѣд. черновой набросокъ (1829): „Во время оное, бывое Въ тѣ дни ты зналъ меня Кавказъ, *Въ свое святилище глухое Ты при-*

зываетъ меня не разъ, Въ тебя влюбленъ я былъ безумно, Меня привѣтствовалъ ты шумно..?“ (II, 84). По возвращеніи съ Кавказа П. просится во Францію или въ Италію, если же не дано будетъ разрѣшенія, то въ Китай съ отправляющеюся туда миссіей (VII, 215). Путешествовать за границей было мечтой П., и можно замѣтить, что она не была лишена религіознаго характера. Смирнова рассказываетъ слѣдующее: П. „говорилъ о Римѣ сперва идолопоклонническомъ, потомъ христіанскомъ, говорилъ также объ Іерусалимѣ, при чемъ я замѣтила, что онъ былъ взволнованъ, глаза его приняли выраженіе, котораго я не видала ни у кого, кромѣ него, и то рѣдко. Когда онъ испытываетъ внутренний восторгъ, у него появляется особенное серьезное выраженіе: онъ мыслить. Я думаю, что П. готовилъ для насъ еще много неожиданнаго“. Здѣсь кстати упомянуть, что у П. былъ широкій планъ изобразить *два Рима*, въ ихъ отношеніи къ смерти, въ который какъ части вошли бы отрывки, извѣстные подъ названіемъ „Цесарь путешествовалъ“ и „Египетскія ночи“. Вотъ содержаніе „второго вечера“ въ его программѣ: „Петроній (впавшій въ опалу у Нерона и готовящійся умереть) приказываетъ разбить драгоценную чашу — диктуетъ Satyricon — разсужденія о паденіи человѣка — о паденіи боговъ, объ общемъ безвѣрїи — о превращеніяхъ Нерона. *Рабъ-христіанинъ*“ (IV, 384. *Анненковъ*, „Матер.“ 389). Взгляду древняго міра предполагалось противопоставить христіанскій взглядъ. — Въ продолженіе бесѣды П. сказалъ: „Я желалъ бы видѣть Константинополь, Римъ и Іерусалимъ. Какую можно бы написать поэму объ этихъ трехъ городахъ, но надо ихъ увидѣть, чтобы о нихъ говорить. Увидѣть Босфоръ, св. Софію, посидѣть въ оливковомъ саду, увидѣть Мертвое море, Іорданъ! Какой чудный сонъ!“ Ему стало грустно, и онъ вздохнулъ“ (стр. 90—91). Этотъ разсказъ о желаніи П. видѣть Св. Землю вполне подтверждается его отзывомъ о книгѣ А. Н. Муравьева „Путешествіе къ св. мѣстамъ“ (1832): „съ удивленіемъ и невольной завистью прочли мы книгу г. Муравьева... Онъ посѣтилъ св. мѣста какъ вѣрующій, какъ смиренный, простодушный крестоносецъ, жаждущій повергнуться передъ гробомъ Христа Спасителя“ и пр. (V, 188). — Съ 1833 года Анненковъ находитъ въ П. новое — точнѣе какъ мы видѣли, особенно ясно выраженное религіозное направленіе. Къ этому году относится „Родригъ“, король, послѣ пораженія спасающійся въ пещерѣ; поэтъ хотѣлъ изобразить „его сны, искушенія“. Онъ нашелъ въ пещерѣ тѣло отшельника, ко-

того не коснулось тлѣнне и похоронилъ его, и „отшельникъ, „за него передъ Всевышнимъ заступился въ небесахъ“. Въ этомъ стих., гдѣ опять является подвижникъ, замѣчательнъ черновой набросокъ („Въ предсмертной тетради“, по показанію г. Бартенева, „Р. Арх.“ 1881) сна, и по библейскому стилю, и по силѣ чувства какъ будто ожидающей кончины души, и по пророческому въ этомъ смыслѣ значенію:

Чудный сонъ мнѣ Богъ послалъ:
 Въ ризѣ бѣлой предо мной
 Старецъ вѣкій предстоялъ
 Съ длинной бѣлой бородой
 И меня благословлялъ.
 Онъ сказалъ мнѣ: „Будь покоенъ,
 Скоро, скоро удостоенъ
 Будешь царствія небесъ,
 Скоро странствію земному
 Твоему придетъ конецъ.
 Ужъ готовить ангелъ смерти
 Для тебя святой вѣнецъ...
 Путникъ — ляжешь на ночлеги,
 Въ пристань плаватель пойдешь,
 Отрѣшишь воловъ отъ плуга
 На послѣдней бороздѣ“.

.....
 Сердце жадное не смѣетъ
 И повѣрить и не вѣрить,
 Ахъ ужели въ самомъ дѣлѣ
 Близокъ я къ моей кончинѣ?
 Казни вѣчныя страшуся,
 Милосердія надѣюсь.
 Успокой меня, Творецъ!
 Но Твоя да будетъ воля,
 Не моя... (Кто тамъ идетъ?)
 (II, 159).

Въ слѣдующемъ году П. написалъ удивительное переложеніе (изъ Буньяна) „Странникъ“: Въ уныніи, въ страхѣ загробнаго суда, онъ бродилъ „Какъ рабъ, замыслившій отчаянный побѣгъ, Иль путникъ, до дождя спышавшій на ночлеги“. (Ср. стих. „Къ женѣ“ (1836 г.), „Давно, усталый рабъ, замыслилъ я побѣгъ“, II, 193). Предыдущее стих., очевидно съ этимъ связанное, судя по образу *путника на ночлеги*, уже общаетъ конецъ *странствію*, и потому должно было явиться позже. П. готовился окончить странствіе, читалъ Евангеліе, Четырехъ Матвеевъ, сдѣлалъ переложеніе житія пр. Саввы изъ Пролога, доселѣ не изданное. — „3-й томъ Современника (1836), говоритъ Анненковъ, проникнуть тѣмъ же нравственнымъ чувствомъ, какое овладѣло и умомъ его вмѣстѣ съ творческою способ-

ностію“ (415). Въ немъ помѣщены были отзывъ о Георгіи Конискомъ, о книгѣ Сильвіо Пеллико, о Словарѣ русскихъ святыхъ. Говоря о Пеллико, П. восторженно отзывается о Евангеліи, книгѣ, которой такова „вѣчно новая прелесть, что если мы, пресыщенные міромъ или удрученные уныніемъ, случайно откроемъ ее, то уже не въ силахъ противиться ея сладостному увлеченію“. Онъ удивлялся незлобію Сильвіо Пеллико, десять лѣтъ проведеннаго въ темницахъ и не сказавшаго о нихъ въ запискахъ горькаго слова; но книга „Объ обязанностяхъ“, говоритъ онъ, „устыдила насъ и разрѣшила намъ тайну прекрасной души, тайну *человѣка христіанина*“ (V, 341). Въ „Словарѣ о святыхъ“ П. самъ принималъ участіе и говорилъ, что издатель „оказалъ важную услугу исторіи“, прибавляя: „между тѣмъ книга его имѣетъ и общую занимательность: есть люди, не имѣющіе никакого понятія о житіи того св. угодника, чье имя носятъ отъ купели до могилы и чью память празднуютъ ежегодно. Не позволяя себѣ никакой укоризны, не можемъ, по крайней мѣрѣ, не дивиться крайнему ихъ нелюбопытству“ (V, 344).

Среди чудныхъ религиозныхъ произведеній послѣднихъ лѣтъ одно изъ лучшихъ начинается такъ: „Когда великое свершалось торжество, И въ мукахъ на крестѣ кончалось Божество, Тогда по сторонамъ животворящаго древа Марія грѣшница и Пресвятая Дѣва, Стояли двѣ жены, Въ неизмѣримую печаль погружены“ (1836 г., II, 186) Стих. писано по случаю выставки картины Брюлова „Распятіе“ и выражаетъ дальше негодованіе, что около картины поставлены были часовые. Пріѣхавъ къ Смирновой съ Жуковскимъ, онъ показавъ ей стихи и волновался, рассказывая объ испытанномъ впечатлѣніи: „Я подумалъ о римскихъ солдатахъ, которые охраняли гробъ и препятствовали Его вѣрнымъ ученикамъ приближаться къ Нему“. „Когда онъ уѣхалъ, Жуковскій сказалъ намъ: Какъ П. созрѣлъ и какъ развилось его религиозное чувство, онъ несравненно болѣе вѣрующій, чѣмъ я“. Онъ во всемъ созрѣлъ въ это время. П. стремился достигнуть мѣткости народнаго слога: „А куды, говоритъ онъ, разумны шутки, Приговорки, прибаутки, Небылицы, былинны *Православной старины!* Слушать такъ душѣ отраднo; Кто придумалъ ихъ такъ складно? И не пилъ бы и не ѣлъ, Все бы слушалъ да глядѣлъ“ (II, 49). Путешествуя съ Далемъ за матеріалами для изображенія Пугачева, П. жаловался ему, что не добьется силы народнаго выраженія (*Л. Майковъ*, Истор.-литер. очерки 1895). Въ то же время, о которомъ мы

говоримъ, по свидѣтельствѣ Гоголя, „набрался онъ много русской жизни и говорилъ обо всемъ такъ мѣтко и умно, что хотъ записывай каждое слово, оно стоило его лучшихъ стиховъ... Много готовилось добра Россіи въ этомъ челобѣтѣ“ (IV, 186).

Въ заключеніе считаемъ не безынтереснымъ сказать о приписываемомъ Пушкину переложеніи молитвы Господней:

Я слышалъ: въ келіи простой
Старикъ молитвою чудесной
Молился тихо предо мной:
„Отецъ людей, Отецъ небесный!
Да имя вѣчное Твое
Святится нашими сердцами!
Да прійдетъ царствіе Твое,
Твоя да будетъ воля съ нами,
Какъ въ небесахъ, такъ на земли!
Насущный хлѣбъ намъ ниспосли
Твоею щедрою рукою,
И какъ прошаемъ мы людей,
Такъ насъ ничтожныхъ предъ тобою
Прости Отецъ своихъ дѣтей;
Не ввергни насъ во искушенье
И отъ лукаваго прельщенья
Избави насъ“. Передъ крестомъ
Такъ онъ молился. Лучъ лампы
Мерцалъ впотѣмахъ издалека,
И сердце чаяло отрады
Отъ той молитвы старика.

В. П. Острогорскій въ своемъ изданіи „Міръ Божій“ (сент. 1898), описывая поѣздку на родину Пушкина, напечаталъ какъ неизданное это стихотвореніе, списокъ съ коего получилъ въ семействѣ барона Вревскаго (Евпраксія Ник. Вульфъ, по мужу Вревская, была сосѣдкой П. по имѣнію). Листокъ со стихами вложенъ былъ въ альбомъ съ извѣстными стих. П. Ему выразили убѣжденіе, что стихи Пушкинскіе, съ чѣмъ г. Острогорскій и самъ согласенъ. Сообщеніе это вызвало рядъ замѣтокъ въ „Нов. Времени“, изъ которыхъ важно показаніе г. А. Б. въ № отъ 25 дек. (8201), который утверждаетъ, что училъ стих. въ дѣтствѣ, въ 50-хъ годахъ, какъ Пушкинское. Въ № 8185 г. А. Ф. П. приводитъ варианты своего списка: „не помню откуда, но съ помѣткою Пушкина“. Оно было уже въ печати. Г. Чириковъ помѣстилъ его въ „Русскомъ Арх.“ (1881, I, 214), замѣтивъ, что оно по всей вѣроятности принадлежитъ П., и прибавилъ: „напечатано до того дважды въ двухъ заграничныхъ изданіяхъ Пушкина 1859 и 1861 гг.“ П. А. Ефремовъ приписываетъ его Глинкѣ (1881 г. V, 540) г. С. П. въ — архіеп. Ана-

толю („Нов. Вр.“ № 8194), въ сборникѣ котораго „Вѣра, Надежда и Любовь“ (1853 и посл.) оно напечатано, и въ 5 изданіи съ вариантомъ послѣдняго стиха. Считаая недоказаннымъ еще принадлежность стих. арх. Анатолю, укажемъ данныя для присвоенія его Пушкину. 1) Оно сильно напоминаетъ по манерѣ извѣстное Пушк. переложеніе молитвы Ефрема Сирина: „Отцы пустынники и жены непорочны“. Такая же сжатость и близость къ подлиннику, почти такъ же мало дополненій ради стиха, и они такъ же удачны. 2) Переложеніе начинается и оканчивается разговоромъ о молящемся старикѣ, который непонятенъ, если представляетъ цѣльное произведеніе, но вполне возможенъ какъ отрывокъ изъ поэмы. 3) Образъ подвижника, старца, какъ мы видѣли, свойственъ Пушкину. См. выше. Ср. еще Пимена. „Надъ озеромъ въ глухихъ дубравахъ спасался нѣкогда монахъ“ (I, 203). „Возстань, боязливый, Въ пещерѣ твоей Святая лампада До утра горитъ“ (I, 326). „Въ пещерѣ тайной въ день говенья читалъ я сладостный коранъ“ и т. д. (I, 335). „Въ еврейской хижинѣ лампада Въ одномъ углу горитъ, Передъ лампадою старикъ Читаетъ библію“ (II, 137). Ср. явленіе духа въ видѣ монаха („Русск. Стар. 1884 сент. стр. 643). 4) У Пушкина по нѣскольку разъ повторяются разъ употребленныя, полюбившіяся выраженія и слова. (См. Проф. *Θ. Е. Коризъ*, „Разборъ вопроса о подлинности окончанія Русалки“, Изв. Отд. р. яз. и слов. Имп. Ак. Н. III т. 633—786. Отд. отд. стр. 129 сл.). О лампадѣ ср. выше изъ „Евг. Онѣг.“, *брежжущей во тьмѣ* и „Бахчис фонт.“. Еще I, 107, 200, 244, 314, 325, 345, 360. Представленіе *кельи* и *лампады* любимое у Пушкина. Онъ и себя не разъ называлъ отшельникомъ и пустынникомъ“ напр. „Келья“ I, 7 сл; 74, 82, 99, пустынникъ, отшельн. I, 8, 75, 156, 244. Что нѣкоторыя выраженія молитвы Господней часто „приходили ему на уста“, видно напр. изъ вышепр. стих. „Родригъ“. *Но Твоя да будетъ воля.* То же выраженіе въ письмахъ VII, 130, 165. Ср. также „Короля въ уединеніи сталъ лукавый искушать“. „Родригъ“. О *прощеніи* ср. Обиды, пѣсни — все прощаю, А мнѣ пускай долги прощать. (I, 147). Ужели Вы не умбете прощать? (I, 157), *Царствіе* небесъ („Родригъ“, см. выше), II, 61 VII, 84. 5) Размѣръ стих. — четырехстопный ямбъ, обычный у П. для поэмъ. Это можетъ быть отрывокъ изъ недоконченнаго или уничтоженнаго произведенія, напр. „Галубъ“ или „Братья разбойника“; къ послѣднему можетъ-быть относится и отрывокъ: „На тихихъ берегахъ Москвы“ (см. выше).

С. Рождественскій.

БИБЛИОГРАФІЯ.

Естественный законъ въ духовномъ мірѣ. Проф. Генри Друммонда. Пер. съ 29-го англійскаго изданія С. Долгова. Москва 1898 г.

Названная книга способна привлечь читателей изъ самыхъ разнообразныхъ круговъ современнаго общества. Вопросы, которые захватываетъ книга, методъ ихъ разрѣшенія въ состояніи заинтересовать и оказать немаловажную пользу многимъ категоріямъ лицъ.

Тѣмъ людямъ, которые стремятся усиленіемъ своей собственной мысли уяснить для себя истины высшаго духовнаго порядка, названная книга представитъ серіозный образчикъ такой попытки, продѣланной человѣкомъ, стоящимъ на высотѣ естественно-научнаго образованія. Тѣмъ людямъ, которые уже нашли для себя истину въ живомъ религіозномъ преданіи, названная книга поможетъ уяснить многія религіозно-нравственныя истины и возвыситъ ихъ на степень разумнаго убѣжденія. Тѣмъ людямъ, которые призваны быть проповѣдниками и провозвѣстниками религіознаго сознанія въ современномъ обществѣ, указанная книга дастъ прекрасный и поучительный примѣръ того, какъ надо излагать и вводить въ сознаніе людей нашего времени духовную истину.

Тѣсныя рамки библиографическаго очерка не позволяютъ намъ изложить содержаніе книги съ тою полнотою, какой она заслуживаетъ, а потому нашу задачу ограничиваемъ лишь изложеніемъ самыхъ основныхъ воззрѣній автора.

Общая мысль книги состоитъ въ утвержденіи гармоническаго единства законовъ духовнаго міра и природнаго бытія. Являясь въ силу этого убѣжденія противникомъ философскаго монизма, какъ онъ выражается въ пантеизмъ и матеріализмъ, авторъ рѣшительно становится на сторону концепціи, по ко-

торой единство зависитъ отъ гармоніи въ разнообразіи, а не отъ тождества частей. „Истинная наука не беретъ за такое всеобщее уравненіе въ какой бы то ни было области. При единствѣ дѣлаго всегда должно быть мѣсто для характеристическихъ особенностей въ частяхъ, и тѣмъ современныя направленія, которыя не обращаютъ вниманія на эти различія, въ своемъ стремленіи къ простотѣ производятъ только путаницу. Всякая попытка придавать низшей наукѣ характерныя отличія высшей, сводитъ химическія измѣненія на механическія, физиологическія на химическія, а тѣмъ болѣе — душевныя на физиологическія, составляетъ прямое нарушеніе кореннаго принципа всякой науки... Требуется лишь единство концепціи, но не такое, которое бы основывалось непремѣнно на абсолютномъ тождествѣ явленій. Полнота единства существуетъ тамъ, гдѣ при безконечномъ разнообразіи явленій и безконечной сложности отношеній господствуетъ великій и простой Законъ“. Эти слова исчерпываютъ философскую сторону разсматриваемой книги, которая вся отъ начала до конца проникнута одною мыслию о гармоническомъ единствѣ вселенной въ двухъ великихъ частяхъ: духъ и матеріи. Равнымъ образомъ, авторъ является принципиальнымъ противникомъ раздвоенности современнаго научнаго сознанія. Эта характеристическая черта научнаго сознанія опредѣлила самую задачу книги, и потому авторъ настойчиво останавливается на ней. Научное міровоззрѣніе нашего времени, какъ извѣстно, не можетъ преодолѣть очевидной для непосредственнаго сознанія противоположности двухъ порядковъ явленій — духовнаго міра и матеріальнаго. Въ то время какъ видимый міръ представляется связаннымъ во всѣхъ своихъ явленіяхъ закономъ причинности, духовный міръ для научнаго міровоззрѣнія является „великимъ исключеніемъ“. По словамъ Друммонда, даже самые тщательные изслѣдователи отношеній матеріальнаго и духовнаго пришли къ убѣжденію въ полной разъединенности законовъ обоихъ міровъ. Авторъ сильно и сжато характеризуетъ современное направленіе научныхъ умовъ: „итакъ духовный міръ лежитъ внѣ естественнаго закона. Богословіе, какъ прежде, такъ и теперь, считается стоящимъ совершенно особнякомъ. Оно попрежнему остается изумительнымъ и величественнымъ зданіемъ, но воздвигнутымъ на совершенно особыхъ основаніяхъ и по своимъ правиламъ... Матерія, говорятъ, слишкомъ удалена отъ духовнаго“.

Являясь убѣжденнымъ противникомъ этого научнаго дуалистическаго міровоззрѣнія, авторъ столь же убѣжденно при-

знаетъ законность и справедливость научныхъ требованій вѣка, предъявляемыхъ къ области религіи научнымъ міровоззрѣніемъ. Современный умъ, стремящійся къ естественно-научной ясности, послѣдовательности и очевидной обоснованности, предъявляетъ эти требованія и къ духовному міру религіозно-нравственнаго сознанія. „Всѣми признано — говоритъ авторъ, — что болѣе молодымъ и сильнымъ умамъ нашего вѣка все труднѣе становится принимать и сохранять установившіяся формы вѣры. Въ особенности это можно сказать о людяхъ съ естественнонаучнымъ образованіемъ. Причина этого весьма понятна. Всякій изучающій естественныя науки непремѣнно испытываетъ перемѣну въ своихъ взглядахъ на истину. Изслѣдуя природу, онъ приходитъ къ убѣжденію въ ея устойчивости. Онъ видитъ себя на твердой почвѣ, среди неизблемыхъ, твердыхъ законовъ, и неотразимость научнаго метода такъ сильно овладѣваетъ имъ, что всѣ остальные формы истины начинаютъ казаться ему сравнительно шаткими; и къ нимъ онъ предъявляетъ требованіе той же неизблемости, очевидности и ясности“. Авторъ приводитъ слова Гаррисона, выражающія общую тенденцію современнаго научнаго мышленія: „Какъ бы ни были возвышенны и остроумны предлагаемыя вами гипотезы, но если онѣ не могутъ быть изложены въ выраженіяхъ, свойственныхъ остальной нашей наукѣ, если онѣ расходятся съ тѣмъ міромъ законоустроеннаго порядка и чувственнаго воспріятія, въ которомъ мы видимъ коренную основу всего нашего дѣйствительнаго знанія, то мы качаемъ головой и отходимъ прочь“.

Авторъ принимаетъ этотъ вызовъ. Мы думаемъ, говоритъ онъ, что религіозная истина или, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые факты духовной жизни могутъ быть изложены языкомъ „остальной нашей науки“. Это и составляетъ задачу настоящаго сочиненія. Уже изъ сказаннаго видно, какая это интересная задача и насколько можетъ быть полезно посильное разрѣшеніе ея при отмѣченной выше раздвоенности научнаго и односторонности философскаго сознанія. Эти характеристическія черты научно-философскаго міросозерпанія опредѣлили и характеръ, и общее направленіе книги: оно во всѣхъ частяхъ книги — популярное и практическое, въ нѣкоторыхъ — частью объяснительнаго, частью апологетическаго характера. А основная мысль, которая комментируется и варьируется на протяжении всей книги, есть то, что духовный міръ не есть область, стоящая особнякомъ, какъ „великое исключеніе“, что религіозное сознаніе не расходится съ принципами научнаго мы-

шленія, а, напротивъ, согласуется со всею истиною и находится въ связи съ общимъ ученіемъ о природѣ.

Но здѣсь является неизбежно вопросъ, на чемъ основана увѣренность автора въ успешности разрѣшенія поставленной имъ себѣ задачи, а прежде всего, чѣмъ можетъ быть оправдана самая возможность постановки ея. Здѣсь мы входимъ въ самую глубь воззрѣній автора. Вообще говоря, возможность такой задачи оправдывается для автора а рiогіі изъ общаго представленія вселенной, какъ космоса. Вселенная есть одно стройное цѣлое: она не есть только видимая природа, или только духовное бытіе, она есть — то и другое вмѣстѣ. Единство вселенной должно быть и представлено въ единствѣ ея законовъ. Въ области явленій внѣшней природы люди понемногу учатся распознавать дѣйствіе законовъ, въ области же духовнаго, ноуменальнаго и нравственнаго міра господство законовъ ускользаетъ отъ вниманія и усилій изслѣдователей. А между тѣмъ необходимо допустить, что законы духовнаго и эмпирическаго бытія, если не тождественны, то не противоположны, ибо представить противное, значило бы представить вселенную разъединенною, двойственною. „Трудно допустить, говоритъ авторъ, чтобы одинъ рядъ законовъ управлялъ жизнь физическую, и чтобы, въ извѣстный періодъ, они вдругъ уступали бы мѣсто другому ряду законовъ, совершенно новыхъ и стоящихъ внѣ связи съ первыми“. Отсюда у автора являются серіозныя основанія думать, что естественные законы не останавливаются у предѣловъ видимаго міра, чтобы уступить затѣмъ мѣсто новому ряду законовъ, хотя и имѣющихъ сильное сходство съ первыми, а, напротивъ, проникаютъ въ духовную область, нисколько не измѣняясь сообразно новымъ условіямъ, но оставаясь такими же, какъ и въ мірѣ естества. Отсюда является возможность разсматривать законы невидимаго міра, сверхъестественные, какъ естественные, простирающіеся только въ высшую область. Одни и тѣ же законы во вселенной, но, по выраженію автора, на одномъ концѣ ея они имѣютъ дѣло съ матеріей, а на другой — съ духомъ. Этими воззрѣніями и объясняется самое названіе книги.

Въ поясненіе этихъ общихъ мыслей авторъ приводитъ слѣдующій примѣръ: „Повидимому, явно противорѣчитъ тому, что было изложено, то, что многіе естественные законы не имѣютъ никакого отношенія къ духовному міру и фактически на него не простираются. Такъ, напр., тяготѣніе — какое непосредственное приложеніе имѣетъ оно къ духовному міру?

Отвѣтить на это можно тройко. Во-первыхъ, нѣтъ доказательствъ, что оно не имѣетъ тамъ силы. Если духъ, въ какомъ бы то ни было смыслѣ, матеріаленъ, то законъ тяготѣнія долженъ простирается и на него. Во-вторыхъ, тяготѣніе можетъ имѣть значеніе въ духовномъ мірѣ, хотя этого и нельзя доказать прямо. Духъ можетъ обладать силами, благодаря которымъ онъ становится выше тяготѣнія. Въ третьихъ, если духовное и не матеріально, то все-таки нельзя еще сказать, что здѣсь непрерывность тяготѣнія кончается. Кончается не тяготѣніе, а матерія“.

Таковы основныя воззрѣнія автора, которыя изложены имъ главнымъ образомъ въ предисловіи и введеніи (3—51); всѣ остальные главы являются только болѣе подробнымъ развитіемъ ранѣе выраженныхъ мыслей и притомъ по поводу специальныхъ вопросовъ. Весь интересъ книги заключается не столько въ этихъ общихъ разсужденіяхъ о возможности введенія въ духовную область естественнаго закона, сколько въ детальной разработкѣ и освѣщеніи основныхъ взглядовъ въ отдѣльныхъ главахъ, изъ которыхъ каждая представляетъ законченное цѣлое по извѣстному вопросу. Такихъ главъ 10: біогенезисъ, вырожденіе, ростъ, смерть, умерщвленіе плоти, вѣчная жизнь, среда, уподобленіе типу, паразитизмъ, классификація и два приложенія подъ заглавіемъ: „Какъ преобразить нашу жизнь“ и „Миръ съ вами“.

Мы не будемъ останавливаться на изложеніи этихъ главъ, такъ какъ интересъ каждой изъ нихъ не поддается краткому изложенію, и, чтобы познакомить читателей съ методомъ разсужденій, принятымъ авторомъ по каждому вопросу, передадимъ лишь содержаніе первой главы — подъ заглавіемъ: біогенезисъ. Біогенезисъ — вопросъ о происхожденіи жизни. Въ области естествознанія на вопросъ: откуда происходитъ органическая жизнь, еще въ недавнее время отвѣчали гипотезой произвольнаго зарожденія. Но въ настоящее время всѣми авторитетными біологами эта гипотеза оставлена, а замѣнѣна признано, что жизнь можетъ возникнуть только изъ соприсоединенія съ существующей уже жизнью. Въ области теологической мысли по вопросу о происхожденіи духовной возрожденной жизни существуютъ, говоритъ авторъ, также два совершенно противоположныя воззрѣнія: одни стоятъ за то, что духовная жизнь въ человѣкѣ можетъ исходить лишь изъ существующей уже жизни, а другіе утверждаютъ, что она можетъ возникнуть самостоятельно, безъ оживотворяющаго дѣйствія Святого Духа. Авторъ не на сторонѣ послѣднихъ. „Ни-

какая органическая переменна, говоритъ онъ, никакое измѣненіе окружающихъ условій, никакая умственная энергія, никакое развитіе характера, никакіе успѣхи цивилизаціи не могутъ одарить хотя единого человѣка атрибутомъ духовной жизни. *Если кто не родится снова... если кто не родится отъ воды и Духа, то не можетъ войти въ царствіе Божіе...* Такимъ образомъ, заключаетъ авторъ, въ двухъ великихъ областяхъ космической жизни въ мірѣ: духовной и натуральной, проявляется одинъ и тотъ же законъ: *omne vivum ex vivo*.

Такова схема этой интересной, какъ и всѣ остальные, статьи, которая въ общихъ чертахъ можетъ характеризовать духъ, общее направленіе всей книги. Подобнымъ образомъ авторъ разсматриваетъ въ соответствующихъ главахъ всѣ основные факты религіозно-нравственной жизни: ея зарожде-ніе, ростъ, вырожденіе, связь съ средой и пр.; такъ что всѣ главы, взятыя въ цѣломъ, представляютъ полный курсъ нравственной философіи, написанный человѣкомъ, одинаково свѣдущимъ какъ въ области естествознанія, такъ и богословія. Въ послѣднемъ отношеніи книга особенно замѣчательна: широта богословскихъ воззрѣній на протяженіи всей книги соединяется съ ясностью, точностью и правильностью (таковы ея воззрѣнія на трудный и спорный въ христіанскомъ мірѣ вопросъ о благодати и объ отношеніи между благодатью и свободой волей).

Изложеніе книги не представляетъ желать ничего лучшаго: оно популярно и въ то же время истинно научно и одинаково интересно во всѣхъ подробностяхъ. Чтеніе книги увлекаетъ, поучаетъ и вдохновляетъ. Всѣ отмѣчаемые нами достоинства книги заставляютъ насъ смѣло рекомендовать русскимъ читателямъ эту прекрасную и убѣжденную книгу въ полной увѣренности ея полезности.

Въ заключеніе необходимо сдѣлать небольшое разъясненіе по поводу изложенія авторомъ общихъ воззрѣній въ введеніи. Въ этомъ изложеніи, убѣжденномъ и интересномъ, авторъ въ выраженіяхъ: „вести естественный законъ въ область религіи“, „въ область богословія“, „естественный законъ въ духовномъ мірѣ“, употребляетъ термины: религія, богословіе, духовный міръ въ синонимическомъ смыслѣ. Помимо того, что самое содержаніе книги, исключительно посвященное объясненію при помощи аналогіи естествознанія коренныхъ фактовъ нравственной жизни, не оправдываетъ такой терминологіи, она въ состояніи вызвать недоумѣнія, не желаемыя и самою книгою. „Вести естественный законъ въ область религіи“, говорящей о Богѣ, о Св. Троицѣ, о воплощеніи, это значитъ

говорить больше, чѣмъ возможно. Истинны религіи суть факты *sui generis*; по своей исключительности онѣ составляютъ область тайны, *открываемой* Самимъ Богомъ для вѣры человѣка. Слѣдовательно, въ сферѣ высшихъ религіозныхъ истинъ, изъ-ятой изъ области космическаго бытія, никакое самое проникновенное знаніе природы и умѣлое пользованіе аналогіей, заимствованной изъ нея, не въ состояніи подвинуть хотя бы на одинъ шагъ разумніе тайны, напр. троичности. Въ этомъ смыслѣ неоднократно высказывается и самъ авторъ, но отдѣльныя, высказываемыя въ разныхъ частяхъ книги этого рода замѣчанія могутъ пропасть для читателя, подавленнаго разнообразіемъ и двусмысленностью терминологіи.

Равнымъ образомъ, методъ автора неприменимъ и къ „богословію“, понимаемому въ смыслѣ науки, трактующей объ истинахъ вѣры. Правда, высшая цѣль научнаго богословія состоитъ въ томъ, чтобы представить систематическое изложеніе нашей вѣры, такъ чтобы всѣ истины, будучи приведены къ единой откровенной истинѣ, составили не рядъ отдѣльныхъ тайнъ, но единую великую тайну (см. Ю. Самарина, Пол. собр. соч., т. V, предисл.), — но эта высшая цѣль богословія можетъ быть достигнута лишь тогда, когда въ предѣлахъ самой религіи будетъ найденъ основной религіозный принципъ, могущій освѣтить своимъ свѣтомъ всѣ другія истины вѣры. Словомъ, богословіе, какъ наука, должна имѣть свой методъ разсужденія о религіи, ни въ какомъ отношеніи не имѣющій точекъ соприкосновенія съ методомъ и областью естествознанія. Совсѣмъ иначе стоитъ вопросъ о нравственной жизни. Такъ какъ эта жизнь начинается, постепенно развивается, подчиняется вліяніямъ среды и пр., то процессъ этой духовной, возрожденной благодатью жизни души можетъ найти аналогію въ природной органической жизни, и получить чрезъ нее нѣкоторое освѣщеніе. Эта сторона вопроса и взята авторомъ, и здѣсь авторъ стоитъ на твердой и вѣрной почвѣ, доказательствомъ чего служитъ широкая европейская извѣстность его книги (рус. изд. переведено съ 29 англійск. изд.).

Было бы желательно, чтобы при слѣдующемъ русскомъ изданіи книги переводчикъ предпослалъ книгѣ обстоятельное предисловіе въ указанномъ выше смыслѣ, или же снабдилъ книгу въ должныхъ мѣстахъ обстоятельными примѣчаніями вмѣсто своихъ двухъ-трехъ подстрочныхъ незначительныхъ оговорокъ, тѣмъ болѣе, что матеріалъ для нихъ онъ могъ бы найти, хотя и разбросаннымъ, въ самой книгѣ.

Книга издана опрyatно. Переводъ вполнѣ литературный.

Памятники древне-русской церковно-учительной литературы. Изданіе журнала „Странникъ“, подъ редакціей проф. *А. И. Пономарева*. Вып. I—IV. С.-Пб. 1894—1898.

Изданіе древне-русскихъ церковно-учительныхъ памятниковъ предпринято редакціей журнала „Странникъ“ въ 1894 г. Съ тѣхъ поръ до настоящаго времени вышли 4 выпуска, печатается выпускъ 5-й, и открыта подписка на 6-й. Содержаніе вышедшихъ въ свѣтъ выпусковъ слѣдующее. *1-й выпускъ:* Древне-русскія поученія XI—XII вв. — новгор. архіеп. Луки Жидяты, пр. Θεодосія Печерск., митр. Иларіона и пр. Кирилла еп. Туровскаго. *2-й и 4-й:* Славяно-русскій прологъ. Части 1 и 2-я (сентябрь — апрѣль; издается въ сокращеніи). *Вып. 3-й:* Поученія о разныхъ истинахъ вѣры, жизни и благочестія. — Слова на св. четыредесатницу. — Поученія и слова противъ язычества и народныхъ суевѣрій. *5-й выпускъ* будетъ содержать послѣднюю треть пролога (апрѣль — августъ), а *6-й* — архипастырскія посланія и поученія іерарховъ древней русской Церкви. Памятники изданы здѣсь въ подлинникахъ, впрочемъ редакція имѣетъ въ виду наиболѣе трудные для пониманія печатать въ переводѣ современную рѣчь. Въ изданныхъ выпускахъ только нѣкоторые тексты въ объяснительныхъ статьяхъ и примѣчаніяхъ приведены въ переводѣ. Эти статьи и примѣчанія являются важной частью изданія. Сочиненія каждаго писателя и каждый большой разрядъ памятниковъ предваряются болѣе или менѣе обширной историко-литературной характеристикой и сопровождаются подробными объяснительными примѣчаніями. Въ большей части этихъ предисловій и комментариевъ видно стремленіе дать объясненіе памятникамъ во всѣхъ ихъ деталяхъ, включая библиографію ихъ и даже исторію изданій, освѣтить критически, рассмотреть въ связи съ исторіей церковной, культурной, литературной, этнографіей. Такъ передъ поученіемъ противъ язычества и суевѣрій находимъ обстоятельный очеркъ русскихъ первоначальныхъ языческихъ вѣрованій, позднѣйшихъ суевѣрій и двоевѣрій, составленный проф. Владиміровымъ; кромѣ того проф. Пономаревъ представилъ въ обширномъ примѣчаніи характеристику отношеній къ народнымъ суевѣріямъ духовенства. Къ составленію руководящей и объяснительной части изданія привлечены хорошія силы, специалисты по тѣмъ вопросамъ, по которымъ пишутъ: профессора — Е. В. Пѣтуховъ,

П. В. Владиміровъ, Н. К. Никольскій (Н. К. Н.), молодые ученые И. Я. Евсѣевъ и Ѳ. Г. Калугинъ; на каждомъ изъ нихъ, повидимому, лежитъ и издательская часть по отношенію къ выбранной имъ группѣ памятниковъ. Обѣщали свое участіе и другіе сотрудники. Болѣе половины всѣхъ выпусковъ всецѣло трудъ общаго редактора, проф. А. И. Пономарева: и изданіе, и предисловіе, и комментаріи. Такъ ему принадлежитъ вполнѣ изданіе Пролога. Такой перевѣсъ тяжести труда на долю одного человѣка дѣлаетъ неизбѣжной нѣкоторую неисправность въ выходѣ изданія. И въ 3-мъ и 4-мъ выпускахъ редакторъ извиняется въ запозданіи ихъ противъ назначеннаго срока, указывая на трудность и сложность изданія при наличности другихъ работъ и служебныхъ занятій.

Цѣль изданія — соединить всѣ выдающіяся произведенія изъ вышеуказанной области древнерусской литературы въ одномъ общедоступномъ сборникѣ. Редакторъ указываетъ на то печальное обстоятельство, что не только неизданные памятники древнецерковной литературы недоступны лицамъ, живущимъ вдали отъ центровъ, но и изданные, какъ находившіеся только въ рѣдкихъ и старинныхъ изданіяхъ; что въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, даже въ семинаріяхъ и гимназіяхъ, при прохожденіи исторіи древней русской литературы, учащіеся знакомятся съ знаменитѣйшими церковными учителями только по именамъ, а произведеній ихъ или совсѣмъ не видятъ, или видятъ только ихъ отрывки въ христоматіяхъ, что часто это случается и съ самими учителями. Изданіе „Странника“ ставитъ своей задачей итти навстрѣчу этой насущной надобности нашихъ школъ и русскаго образованія вообще, а именно: сдѣлать такіе памятники возможно доступными для всѣхъ“.

Имѣя въ виду отсутствіе до сихъ поръ подобнаго сборника по древнерусской духовной литературѣ, трудность для частной инициативы такого предпріятія, отвѣтственность, сложность и кропотливость работы, практическая и научная достоинства помѣщенныхъ въ изданіи трудовъ, — нельзя не сочувствовать въ высшей степени дѣлу изданія и не желать ему возможно широкой поддержки со стороны общества и въ частности учебныхъ заведеній. Это изданіе имѣетъ интересъ и значеніе не только какъ собранія старинныхъ памятниковъ по одной изъ областей русской литературной или церковной исторіи, но оно важно и для читателей богословскаго журнала и для всякаго любителя духовной литературы и вообще для того, кто сколько-нибудь интересуется вопросами духа

и христіанской вѣры: это — сборникъ замѣчательныхъ, хотя малоизвѣстныхъ обычному читателю, образцовъ высокаго духовнаго краснорѣчія, свѣжаго, непосредственнаго пониманія христіанства, пониманія оригинально-образнаго и поэтическаго или дѣтски-простодушнаго и здраваго, цѣнныхъ мыслей, трогательныхъ и поучительныхъ жизненныхъ примѣровъ, въ которыхъ практически съ чисто-евангельской простотой и прямою рѣшаются многіе смущающіе насъ и донныя и иногда кажущіеся неразрѣшимыми вопросы. Недаромъ уже обратили вниманіе на старинный Прологъ тѣ изъ нашихъ свѣтскихъ писателей, которые выбираютъ для рѣшенія въ своихъ повѣстяхъ именно такіе трудные вопросы христіанства, гр. Толстой и покойный Лѣсковъ. И въ сокращенномъ Прологѣ, напечатанномъ въ разсматриваемомъ изданіи, находимъ двѣ повѣсти, обработанныя у этихъ писателей. Изъ сличенія проложныхъ повѣстей съ ихъ литературными обработками можно видѣть, какъ послѣднія, слѣдуя первымъ въ изложеніи внѣшнихъ событій, сохраняя всю послѣдовательность ихъ, отклоняются однако въ указаніи ихъ мотивовъ и нравственнаго приложенія, что въ Прологѣ часто только намѣчено. Здѣсь мы имѣемъ оригиналы весьма извѣстныхъ повѣстей, — Толстого „Два брата и золото“ и Лѣскова „О богоугодномъ древоколѣ“*), озаглавленные въ Прологѣ: „Повѣсть о столпницѣ диниѣ“ (IV вып., стр. 161—163) и „О Муринѣ дровосѣчкѣ“ (II, 130—131). Изъ проложной повѣсти никакъ нельзя сдѣлать вывода, сдѣланнаго Толстымъ изъ своего пересказа, „что не золотомъ, а только трудомъ можно служить Богу и людямъ“, такъ же, какъ оригинальная повѣсть о дровосѣкѣ не даетъ основанія представлять дѣло такъ, что епископъ не могъ умолить небо о ниспосланіи дождя, но долженъ былъ просить о томъ дровосѣка, какъ „наилучшаго богомольца“. Прологъ не дѣлаетъ сравнительной оцѣнки доходности къ Богу молитвъ епископа и богоугоднаго мірянина (напротивъ, доходятъ объ молитвы), но указываетъ лишь въ послѣднемъ нравственный урокъ и духовенству и народу. Жаль, что проф. Пономаревъ не дѣлаетъ ни въ предисловіи ни въ примѣчаніяхъ къ этимъ двумъ повѣстямъ ихъ сравненія съ ихъ видоизмѣненіями у нашихъ современныхъ писателей, но онъ производитъ такое

*) Что мы имѣемъ здѣсь не варианты этихъ оригиналовъ, можно заключить по тому, что и эта повѣсть, какъ большая часть ихъ, перепечатана въ „Памятникахъ“ съ печатнаго церковнаго Пролога, которымъ, безъ сомнѣнія, пользовались и романисты.

сравненіе по поводу третьей повѣсти, представляющей варіантъ къ народному преданію, послужившему темой еще болѣе извѣстной повѣсти Толстого: „Чѣмъ люди живы?“ (*Пам. др. и.-уч. мт.* II, стр. 148—149; этой повѣсти посвящены всѣ примѣчанія къ рассказамъ Пролога въ этомъ вып.: стр. 209—217). Въ своемъ обширномъ предисловіи къ Прологу, представляющемъ еще только половину (другая будетъ въ 5-мъ вып.), А. И. Пономаревъ прекрасно выставляетъ на видъ читателямъ главныя черты, характеризующія міросозерцаніе и идеалы, выраженные въ Прологѣ, ясно, статистическимъ подсчетомъ доказываетъ, насколько въ проложныхъ наставленіяхъ рѣшительно преобладающую роль играетъ высшая христіанская заповѣдь о любви и милосердіи, съ какой настойчивостью выставляется вездѣ въ этой книгѣ образъ „нищелюбца“, какъ таковой, въ которомъ собраны „всѣ идеальныя черты настоящаго христіанина“. Читая самый памятникъ, мы то и дѣло видимъ подтвержденіе этого въ тѣхъ удивительныхъ примѣрахъ самоотверженія въ дѣлѣ милости и милостыни, которые собраны тамъ. Далѣе г. Пономаревъ указываетъ ошибочность мнѣнія, будто Прологъ — книга исключительно аскетическая. Въ самомъ дѣлѣ, въ немъ множество матеріала противоположнаго характера (ср. дровосѣка); въ немъ видимъ гармоническое сочетаніе проповѣди аскетизма съ проповѣдью спасенія каждаго въ своемъ званіи и при своихъ занятіяхъ, признанія возможности епископу получить урокъ жизни и смиренія отъ мірянина и вмѣстѣ необходимости и высоты священства, требованія нищелюбія и уклоненія отъ него въ случаѣ вреда для души (Два брата и золото). Мы остановились на Прологѣ и предисловіи къ нему, но тѣ же и подобныя черты и мысли встрѣчаемъ и въ другихъ церковно-учительныхъ памятникахъ, тѣмъ болѣе, что многими сторонами Прологъ тѣсно соприкасается съ иными изъ нихъ. Отмѣтимъ между ними въ выпускѣ 3-мъ въ I отдѣлѣ нѣсколько поученій отъ отца къ сыну, завершающихся извѣстнымъ поученіемъ Владимира Мономаха и свящ. Сильвестра сыну Анѣиму, къ которымъ впервые присоединены въ одномъ изданіи и другія однородныя. Напомнимъ, что кромѣ нравственныхъ поученій помѣщены въ изданіи и такія, въ которыхъ этотъ нравоучительный элементъ является второстепеннымъ, которыя имѣютъ цѣлью догматическое раскрытіе вѣры, толкованіе (по большей части символическое) Ветхаго и Новаго Завета. Таковы въ особенности знаменитыя слово Иларіона и поученія Кирилла Туровскаго, которыя извѣстнымъ истори-

комъ Церкви признаны не уступающими лучшимъ духовно-ораторскимъ произведеніямъ новаго времени (Голубинскій, „Ист. Ц.“).

Прологъ напечатанъ въ изданіи „Памятниковъ“ съ печатнаго изданія 1675 г., въ сокращеніи, а нѣкоторыя статьи его съ рукописей XII—XIII вѣковъ. Кромѣ того въ 3-мъ выпускѣ впервые напечатанъ рядъ поученій по сборнику „Златая цѣль“ XIV в. (Троицк. л.).

Къ сожалѣнію, несмотря на значеніе и интересъ разсматриваемаго изданія, оно, по словамъ редактора, съ горечью отмѣчающаго фактъ (3-й вып., предисл.), не встрѣтило поддержки со стороны общества, безъ которой частному изданію трудно существовать. Но пока редакція еще не слагаетъ оружія и хочетъ бороться съ равнодушіемъ публики. Въ рецензіи на 3 выпуска „Памятниковъ“, напечатанной въ 1-й книжкѣ „Богосл. Вѣстн.“ нынѣшняго года, причиной такой неудачи изданія, въ которомъ назрѣла потребность, выставляются недостатки самаго изданія. Однако съ этимъ мнѣніемъ можно согласиться лишь отчасти. Въ виду того, что задача изданія, по словамъ редактора, — служить не специалистамъ-филологамъ, а тѣмъ, „кому нужно и кто можетъ цѣнить *содержаніе* издаваемыхъ текстовъ“, самое богатство послѣдняго является достаточной причиною для распространенія „Памятниковъ“. Однако, какъ справедливо замѣчаетъ упомянутый рецензентъ, слишкомъ обильный для вышеуказанной задачи специально-научный матеріалъ въ изданіи „даетъ право предъявлять къ изданію строгонучныя требованія“, которымъ оно не всегда удовлетворяетъ.

Мы уже отмѣтили выше стремленіе издателей „Памятниковъ“ по возможности не обойти ни одного важнаго вопроса безъ объясненія; этимъ, повидимому, объясняется и нежеланіе оставить въ сторонѣ чисто-научные спеціальные вопросы, и та детальность, съ которой нѣкоторые изъ нихъ (А. И. Пономаревъ, И. Е. Евсѣевъ, Ф. И. Калугинъ) стараются возсоздать по имѣющимся въ распоряженіи ученыхъ скуднымъ даннымъ возможно полнѣе черты жизни и дѣятельности авторовъ памятниковъ. При отсутствіи достаточнаго матеріала для сужденій, эти характеристики не вполне удались, почему на нихъ не всегда можно полагаться. Но встрѣчаются промахи и противоположнаго характера. Таково у А. И. Пономарева неправильное объясненіе достаточно выясненныхъ въ наукѣ терминовъ „изгойство, изгой“; онъ считаетъ изгойство преступнымъ дѣяніемъ въ родѣ ростовщичества, а изгой лицомъ, совершающимъ такое дѣяніе, между тѣмъ какъ „изгойство“

есть плата за выкупъ изъ холопства въ состояніе „изгоя“. (2-й вып. стр. XXXIX. Ср. Срезнев., Слов. др.-рус. яз.; т. I). Есть непослѣдовательности въ планѣ изданія; въ расположеніи частей его. Но мы остановимся лишь на недосмотрахъ въ самомъ изданіи текстовъ памятниковъ. Болѣе исправно изданы, кажется, тѣ, которые печатаются съ рукописей (въ 3-мъ вып., гл. обр. у гг. Пѣтухова и Владимірова, и въ Прологѣ нѣкот. статьи, 2-го и 4-го вып.) и ученыхъ изданій (1-й вып. гл. обр.). Отмѣчаемъ только нѣкоторыя изъ тѣхъ погрѣшностей, которыя вредятъ пониманію или чтенію текстовъ. Въ большей части изданія варианты и объясненія словъ вставлены въ скобкахъ въ самый текстъ, что ведетъ ко многимъ неудобствамъ: очень затрудняетъ чтеніе, не всегда даетъ понять, вариантъ ли здѣсь, или объясненіе, и что именно вариантъ? слово ли въ скобкахъ, или въ текстѣ, такъ какъ и это не выдержано. Напр. въ 3-мъ вып., стр. 71 читаемъ: „вспоманемъ отъ злобъ нашихъ (вспомнимъ о злобахъ нашихъ)“. Вариантъ ли здѣсь, или невѣрный переводъ? Тамъ же, 78 стр.: „тою страстью одержимъ... *Ту (то)* убо никая добродѣтель не усгѣеть...“ Что здѣсь вариантъ? — Объясненія даются часто въ понятныхъ мѣстахъ и отсутствуютъ въ трудныхъ. Напр., III, 75 „мачеху (мачиху)“; простое слово *молвълю* (млвлю?), въ фразѣ „и се еще въ молвълю, чада моя милая, послушайте“ безъ нужды замѣняется объясненіемъ: громко, съ шумомъ говорить, *φουρβεῖν* (напеч. *φουρβεῖν*), *tumulare*, съ ссылкой на Миклошича (III, 56); напротивъ „отвѣса не вѣдый“ (III, 274), „къ копасаніемъ“ (I, 41) оставлено безъ объясненія, „трѣпѣніе бо имате трѣваніе“ только переведено „вооружимся терпѣніемъ“ (I, 38), древнія слова Григорія Богослова, полныя неупотребительныхъ выраженій, не объяснены (III, 231 и слѣд. стр.). — Даются объясненія невѣрныя: I, 134, „жидовстїи отроцы“ — жрецы-первосвященники; при двойств. числѣ „есма витала“ объясненіе: жилище, убѣжище (II, 137); непонятное объясненіе: „Христа о семъ подражающе издражати (съ семит. = греч.) (I, 38). Одно и то же объясняется не одинаково въ разныхъ мѣстахъ изданія: *москолудство* = *скряжничество* и *переряживание* (I, 15 и III, 211); у одного и того же комментатора *говоръ* (на водѣ) въ одномъ мѣстѣ значить *шумъ* (III, 77), а въ другомъ — *пузырь* (IV, 84) — въ одинаковомъ контекстѣ. — Есть прямыя ошибки, — напр.: въ недугъ впаде, яко же Бога ради сотворивши дѣло сіе, но по нуждѣ... Очевидно: яко не (IV, 186). Невѣрно озглавлена повѣсть о Іоаннѣ усмарѣ вм. о Іоаннѣ и усмарѣ. Пунктуація часто невѣрна, если не слѣдуетъ иногда старо-

печатному тексту, напр. ставится точка послѣ прилагательнаго въ дательномъ самостоятельномъ, что затемняетъ смыслъ (напр. II, 137). Путаются большія и малыя буквы въ началѣ такихъ словъ, какъ *господи* и *Господи*, и т. п. (II, 181;—147; IV, 191). Много и опечатокъ, особенно въ иностранныхъ словахъ.

Указанные нами недосмотры не мѣшаютъ, конечно, разсмотрѣнному изданію занять почетное мѣсто среди прочихъ изданій памятниковъ русской древности и произведеній новой духовной литературы. Мы же отъ души выражаемъ желаніе, чтобы это дѣло, поддержанное обществомъ, окрѣпло и успѣшно развивалось.

Р.

Жизнь и время Иисуса Мессіи. Сочиненіе магистра Оксфордскаго университета, доктора богословія и философіи, Гренвильскаго въ Оксфордѣ лектора о переводѣ Семидесяти, Альфреда Эдершейма. Переводъ съ 7 англійскаго изданія свящ. Мих. Өивейскаго. Москва 1899 г. Выпуски 1-й и 2-й. Стр. 1—144. Цѣна 90 к.

Только что вышедшіе выпуски названнаго въ заглавіи сочиненія Эдершейма представляютъ собою едва лишь 10-ю часть всей книги, которая въ двухъ томахъ должна будетъ состоять приблизительно изъ 100 печатныхъ листовъ. Изданная часть заключаетъ въ себѣ введеніе въ книгу и посвящена всецѣло изображенію іудейскаго міра предъ временемъ и во дни Христа, долженствующему служить приготовленіемъ къ чтенію Евангелія.

Конечно, по одному началу книги нельзя произносить окончательнаго сужденія о ней; но такъ какъ задача изслѣдованія, характеръ и направленіе его обыкновенно намѣчаются уже во введеніи, то и по нему можно предположительно говорить о самой книгѣ, особенно, если въ введеніи есть уже, такъ сказать, свое положительное содержаніе. Въ данномъ случаѣ за важное значеніе начавшейся изданіемъ книги говорить имя автора, извѣстнаго своей обширной эрудиціей. Будучи евреемъ по рожденію (христіанство принято Эдершеймомъ въ зрѣломъ возрастѣ), онъ (такъ говоритъ въ предисловіи къ изданію книги переводчикъ) имѣлъ полную возможность изучить обширную, малодоступную область традиціонной письменности евреевъ, сопоставить ее съ книгами священнаго писанія съ одной стороны и съ греческою письменностію —

съ другой, и выяснить такимъ образомъ непонятныя, загадочныя и темныя явленія глубокой древности“. Замѣчаніе это имѣетъ свое отношеніе къ изданному уже введенію книги Эдершейма, предметомъ котораго служить характеристика современнаго Іисусу Христу іудейства — господствовавшихъ въ немъ религіозно-правственныхъ и культурно-политическихъ направленій, возрѣвій и письменности.

Дѣйствительно, сдѣланная здѣсь авторомъ характеристика эллинистическаго направленія іудейства, перевода LXX, апокрифической письменности, возрѣвій Филона въ его ученіи о Логосѣ и мессіанскихъ ожиданіяхъ палестинскихъ іудеевъ заслуживаетъ глубокаго вниманія по документальной основательности и обстоятельности; авторъ не оставляетъ ни одного положенія не доказаннымъ многочисленными цитатами и выписками изъ первоисточниковъ, и его слова носятъ на себѣ характеръ строгой научности. Правда, не со всѣми положеніями автора можно согласиться; таковы напр. нѣкоторыя заключенія его относительно перевода LXX и книги Премудрости Соломона; но здѣсь важное значеніе имѣетъ то обстоятельство, что авторъ говоритъ не голословно и догматически, а разсуждаетъ, предполагаетъ, заключаетъ на основаніи туть же представленныхъ данныхъ, такъ что при чтеніи всегда остается мѣсто свободному отношенію къ его слову и спору съ нимъ. Въ этомъ великое преимущество книги Эдершейма предъ однородными съ ней трудами другихъ англійскихъ богослововъ, въ такомъ обиліи въ послѣднее время переводимыми на русскій языкъ. Правда и то, что книга вслѣдствіе строгаго научнаго метода изложенія и обилія цитатъ и выписокъ изъ первоисточниковъ, для пониманія своего требуетъ значительнаго умственнаго напряженія и предварительнаго богословскаго развитія, а это дѣлаетъ ее не совсѣмъ доступною для „обыкновеннаго“ читателя; но и эта черта только еще болѣе оправдываетъ собою появленіе книги въ русскомъ переводѣ для православныхъ читателей: предназначенная, особенно въ замѣчаніяхъ своихъ, только для специалистовъ, книга Эдершейма не можетъ расчитываться на такъ называемую большую публику, которая въ силу самой неподготовленности своей нерѣдко бываетъ слишкомъ легковѣрна и слѣдовательно не можетъ возбуждать собою тѣхъ опасеній, которыя по справедливости иногда вызываются другими переводами...



НОВЫЯ КНИГИ.

В. Соколовъ, Государственное положеніе религіи въ Германіи по дѣйствующему праву. Казань 1899. Цѣна 2 р.

Н. Остроумовъ, Аравія и Коранъ. Казань 1899. Цѣна 1 р. 50 к.

Архим. Палладій, Святый Пахомій Великій и первое иноческое общезжитіе (по новооткрытымъ коптскимъ документамъ). Казань 1899. Цѣна 1 р. 25 к.

Прот. Н. Смирновъ, Высокопреосвященнѣйшій Димитрій (Муретовъ), архіепископъ херсонскій и одесскій. Біографія архіепископа Димитрія. Москва. 476 стр. Цѣна 2 р. 50 к.

Влещъ Паскаль, Мысли (о религіи). Съ предисловіемъ Превосв. Парадоля. Переводъ съ французскаго П. Д. Первова. Москва 1899. 278 стр. Цѣна 1 р. 50 к.

Графъ д'Оссонвилль, Нужда, пороки и благотворительность. Переводъ съ франц. и введеніе Б. К. Ордина. С.-Пб. 1899. 368 стр. Цѣна 1 р.

П. Ганзенъ, Трудовая помощь въ скандинавскихъ государствахъ. Печатано по распоряженію канцеляріи Ея В. Г. И. Александры Теодоровны. С.-Пб. 1899. 279 стр. in 4^o, со многими рисунками. Цѣна 3 р.

Т. Фаулъ, Прізнаніе бѣдныхъ въ Англіи. Переводъ съ англ. А. М. Бѣлова. С.-Пб. 1899. 211 стр. Цѣна 1 р.

Адлеръ, Ф., проф., О нравственномъ воспитаніи. (Лекціи.) Перев. И. Д. Городецкаго. Пособіе для учителя. (Библиотека „Педагогич. Листка“). М. Цѣна 35 к.

Бенкендорфъ, Ш., Объятованная земля. (Изъ Берсье). М.

Далматовъ, Б., свщ., Древнеиндійское въроученіе и сравненіе его съ христіанствомъ. Казань 1899.

Малышевскій, И., Западная Русь въ борьбѣ за веру и народность. С.-Пб.

Никольскій, Православіе и единоверіе въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Ставрополь.

Орловъ, М. Н., Liber pontificalis, какъ источникъ для исторіи римскаго папства и полемики противъ него. С.-Пб. 1899.

Фарраръ, Ф. В., *Голосъ совѣсти.* Бесѣды о нравственности. Съ англ. Ф. С. Конарскаго. С.-Пб. 1899. Цѣна 1 р. 50 к.

А. Преображенскій, *Начало исторіи по ученію Библіи.* Самара. 250 стр.

Антоній, игум., *Вѣчныя загробныя тайны. Какъ живутъ наши умершіе, ихъ союзъ съ живыми, блаженство и муки.* Москва 1899. 163 стр.

Будяковскій, Ю., *Смерть и безсмертіе въ предположеніяхъ древнихъ грековъ.* Кіевъ 1899. 136 стр. Цѣна 1 р.

Владиміръ, митр. Моск., *Бесѣды на семь словъ Спасителя со креста.* С.-Пб. 1899.

Гейгеръ, Л., *Нѣмецкій гуманизмъ.* Перев. съ нѣм. Е. Н. Вилларской, подъ ред. и съ предислов. проф. Г. В. Ферстена. С.-Пб. Цѣна 1 р. 50 к.

Реверсовъ, И. П., проф. Баз. дух. академіи, *Защитники христіанства.* (Апологеты). Изд. Сойкина. С.-Пб. 1899. Цѣна 50 к.

Шеляговскій, Ф. Е., *Паденіе Константинополя.* Историческій очеркъ. Изд. Сойкина. С.-Пб. Цѣна 25 к.

Забѣлинъ, П., *Права и обязанности пресвитеровъ по основнымъ законамъ христіанской Церкви и по церковно-гражданскимъ постановленіямъ русской Церкви.* Въ 3-хъ частяхъ. Изд. 3-е. Кіевъ 1899. Цѣна 3 р.

Маркъ, игуменъ Моск. Симонова монастыря, *Злые души и ихъ вліяніе на людей.* 180 стр. Цѣна 60 к., съ пересылкою 80 к.



Оглавление I тома.

Кн.	Стран.
I. Въѣсто предисловія	V
Письмо къ издателяю <i>В. А. Гриньмута</i>	XXV
Отдѣль I.	
I. Божественно-чудодѣйственная сила Христова. <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	1—5
I. Апостольное исповѣданіе вѣры и обитованіе Спасителя о силѣ Его Церкви. <i>Свящ. I. И. Соловьева</i>	6—58
I. Апологеты древнехристіанской Церкви. <i>Пр. Н. В. Благо-разумова</i>	59—78
II. Тоже	161—192
I. Буддизмъ и современное невѣріе <i>Свящ. I. I. Покровскаго</i>	79—111
II. Тоже	193—230
II. Новая заповѣдь. <i>Е. Н. Сильченкова</i>	231—254
II. Христіанское ученіе о клятвѣ. <i>Свящ. С. В. Страхова</i>	255—277
III. Благодѣтельная сила Христовой Церкви. <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	336—340
III. Конецъ міра по ученію слова Божія и современнымъ гипотезамъ естественныхъ наукъ. <i>А. И. Миловидова</i>	341—380
III. Объ истинномъ счастіи. <i>Свящ. М. И. Соболева</i>	381—402
IV. Тоже	566—600
III. О христіанскомъ милосердіи. <i>А. С. Рождествина</i>	403—418
V. Тоже	757—777
III. Мелкія статьи, замѣтки и извѣстія: Значеніе вѣры въ церковномъ сознаніи. <i>Н. И. Виноградова</i> . — Французскій ученый о потребности вѣры. — Мнѣніе представителя науки объ ея безсиліи въ вопросахъ духовной жизни. — Могутъ ли быть два пути. — Открытіе останковъ Будды. — Погребеніе старыхъ книгъ. — Стоимость вооруженнаго міра. — Судебная статистика	419—436
IV. Дѣйствительность воскресенія Христова. <i>Свящ. Ѳ. Василевскаго</i>	501—519

<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
IV. Воскресеніе Христова въ его изображеніяхъ. <i>Σ</i>	520—539
IV. Поклоненіе Богу духомъ и истиною (Іоан. IV, 24). <i>Свящ.</i> <i>І. Соловьева</i>	540—565
V. Тоже	
IV. Радость Христова Воскресенія. <i>Прот. І. И. Сергіева</i>	601—603
V. Слово о духовномъ возрожденіи и воспитаніи. <i>Его же.</i>	681—684
V. Мысли церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ о государ- ствѣ. <i>А. Т. Виноградова</i>	685—717
V. Христіанскій взглядъ на значеніе и права женщины. <i>Свящ.</i> <i>А. В. Никитина</i>	718—756

Отдѣль II.

I. Религіовно-нравственныя идеи и типы въ произведеніяхъ. <i>Ө. М. Достоевскаго. Свящ. Н. Г. Побѣдинскаго</i>	112—128
II. Тоже	278—301
I. Высокопреосвященный Сергій митрополитъ Московскій. <i>Свящ. Н. М. Миловскаго</i>	129—136
I. Памяти высокопреосвященнаго Палладія митрополита С.-Пе- тербургскаго.	137
II. Протоіерей Григорій Петровичъ Смирновъ-Платоновъ. <i>Свящ.</i> <i>Ө. П. Преображенскаго</i>	302—313
II. Алчущаго напитай	314
III. Идеи мира и Церковь. <i>Проф. гр. Л. А. Комаровскаго</i>	447—457
III. Николай Ивановичъ Ильминскій. <i>А. А. Полозова</i>	458—475
IV. Христіанская религія и современная эстетическая жизнь. <i>В. В. Щукина</i>	604—628
IV. Церковь и школа. <i>С. С.</i>	629—647
IV. Изъ церковной лѣтописи: переходъ 1600 хорватовъ-като- ликовъ въ православіе. — Изъ итоговъ оберъ-прокурор- скаго отчета о состояніи православной россійской Церкви въ настоящемъ году. — Число сектантовъ въ Россіи. — Количество церковно-приходскихъ школь	648—654
IV. Ради свѣтлаго дня. <i>А. С. Рождественскаго</i>	655
IV. Памяти протоіерея Виктора Петровича Рождественскаго	657—662
V. Православіе въ святой землѣ. <i>Н. Р.</i>	
V. Изъ церковной лѣтописи: положеніе церковнаго и школь- наго строительства въ районѣ сибирской желѣзной до- роги. — Отдѣль Общества любителей дух. просвѣщенія по распространенію духовно-нравственныхъ книгъ. — Публичныя богословскія чтенія въ Москвѣ	
V. А. С. Пушкинъ. <i>С. В. Рождественскаго.</i>	

БИБЛІОГРАФІА.

<i>Им.</i>	<i>Стран.</i>
I. Цѣнность жизни. <i>С. Р.</i>	138—154
I. Христіанская семья. <i>А. А. Полозова</i>	154—158
I. Оборона православной вѣры и Церкви христіанской. <i>Х.</i>	158—159
II. Идея Бога и безсмертіе души предъ оудомъ новѣйшихъ критиковъ. <i>А. А. Полозова</i>	316—321
II. Общедоступныя статьи въ защиту христіанской вѣры противъ невѣрія. <i>Свящ. Д. Гр. Оаворскаго</i>	321—325
II. Успѣхи идеи мира. <i>А. Т. Виноградова</i>	326—329
II. Надъ Евангелиемъ. Воскресная ночь <i>II. П. Кудрявцева</i> .	329—335
II. Посobie къ изъясненію книгъ Н. Завѣта и Псалтири . . .	335—
III. Взглядъ на смыслъ и достоинство господствующаго направленія въ новой культурной исторіи человѣчества. <i>А. А. Полозова</i>	476—482
III. Библейская наука. <i>З.</i>	482—486
III. Свидѣтельство Христа и единство христіанскаго міра . .	487—490
III. Новая школа. <i>З.</i>	490—495
IV. Церковная историографія въ главныхъ ея представителяхъ съ IV в. по XX в. <i>А. А. Вьялева</i>	663—673
IV. Къ вопросу о счастьѣ. Въ чемъ истинное счастье. <i>А. А. Полозова</i>	673—678
V. Естественный законъ въ духовномъ мірѣ. <i>А. Т. Виноградова.</i>	
V. Памятники древне-русской церковно-учительной литературы.	
V. Жизнь и время Мессіи Іисуса	
I. Новыя книги	160
II. Тоже	339
III. Тоже	496
V. Тоже	676
V. Объявленія.	



О ВЪЯВЛЕНІЯ.

ВОЗЗВАНІЕ.

Православные христіане!

24-го сентября 1898 года, въ селѣ Лопатинѣ, Самарскаго уѣзда, сгорѣлъ святой храмъ (деревянный) во имя святителя и чудотворца Николая, а вмѣстѣ съ храмомъ и все имущество его. Не осталось ни сосудовъ, ни утвари, ни ризницы, ни звона, ни богослужебныхъ книгъ и ни даже средствъ, чтобъ что-либо приобрести. Прихожане села Лопатина крайне бѣдны, а неурожай хлѣба, въ текущемъ году, совершенно подорвалъ ихъ матеріальныя силы на столько, что они, своими средствами, безъ посторонней помощи, положительно не смогутъ построить себѣ новый храмъ.

Посему усердно прошу всѣхъ, любящихъ благолѣпіе дома Господня, принести отъ усердія своего посильную жертву на построеніе св. храма въ селѣ Лопатинѣ, за что множицею вознаградить ихъ Господь нашъ Праведный Судія и Мздовоздаятель, въ день страшнаго судища Христова.

Пожертвованія можно направлять: 1) въ редакцію „Самарской Газеты“, 2) въ магазинъ церковныхъ вещей купца Ивана Гаврилова Головкина въ Самарѣ и 3) причту церкви с. Лопатина, Самарскаго уѣзда, Черноярченской волости.

Села Лопатина священникъ *Феодоръ Разсудовъ.*

НОВАЯ КНИГА.

ТОЛКОВАНИЕ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТЪ МАТӨЕЯ.

Составилъ священникъ **І. Бухаревъ**, законоучитель Московск. мѣщанск. училищъ. Москва. 1899.

*Продается въ книжномъ магазинѣ Думнова,
въ Москвѣ.*

Цѣна 85 коп.

ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ НОВАЯ КНИГА

ПАМЯТИ

настоятеля Московской Знаменской, въ Зубовѣ, церкви,
священника

Іоанна Іоанновича Крастелева

(† 23 марта 1899 г.). Москва 1899 г.

Цѣна 25 к. съ пересылкой.

Продается въ церкви Знаменія, въ Зубовѣ.

Валовой сборъ съ изданія назначается въ пользу
вдовы и дѣтей покойнаго.

НОВАЯ КНИГА.

ОТВѢТЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ПРОФЕССОРУ МИШО,
по вопросу о *filioque* и пресуществленіи.

Проф. А. Ѳ. Гусева. 171 стр. Харьковъ. 1899. Ц. 1 руб.

Продается въ Казани у книгопродавцевъ: Пр. А. Дубровиной
(Воскр. ул.) и бр. Башмаковыхъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

ОТДѢЛЪ I

Дѣйствительность воскресенія Христова. Свящ. <i>Θ. Василевскаго</i>	501
Воскресеніе Христово въ его изображеніяхъ. <i>Σ.</i>	520
Поклоненіе Богу Духомъ и Истиною (Іоан. IV, 24). Свящ. <i>І. Соловьева</i>	540
Объ истинномъ счастьи. (Окончаніе.) Свящ. <i>М. И. Соболева</i>	566
Радость Христова воскресенія. Прот. <i>Іоанна Ильича Сергіева</i>	601

ОТДѢЛЪ II

Христіанская религія и современная эстетическая жизнь. <i>В. В. Щукина</i>	604
Церковь и школа <i>С. С.</i>	629
Изъ церковной лѣтописи.....	648
Переходъ 1600 хорватъ-католиковъ въ православіе.— Изъ итоговъ оберъ-прокурорскаго отчета о состояніи православной россійской церкви.— Іерархія россійской церкви въ настоящемъ 1899 году.— Число сектантовъ въ Россіи. — Количество церковно-приходскихъ школъ.	
Ради свѣтлаго дня. <i>А. С. Рождествина</i>	655
Памяти протоіерея <i>Виктора Петровича Рождественскаго</i>	657
Библіографія.....	663
Церковная историографія въ главныхъ ея представителяхъ съ IV вѣка по XX. <i>А. А. Бѣляева</i> . — Къ вопросу о счастьѣ. Въ чемъ истинное счастье? <i>А. А. Полозова</i> .	
Новыя книги.	
Объявленія.	

Редакторъ-издатель свящ. *І. И. Соловьевъ*.

Дѣйствительность воскресенія Христова.

Важное значеніе для вѣры во Христа дѣйствительности Его воскресенія. — Отсюда — задача предлагаемаго очерка: обзорніе и разборъ главнѣйшихъ отрицательныхъ гипотезъ относительно факта воскресенія. — Очевидная лживость іудейской молвы о похищеніи тѣла Господа учениками Его. — Неосостоятельность предположенія объ обморокѣ только, а не дѣйствительной смерти Господа. — Разборъ и опроверженіе такъ называемой „визіонерной“ теоріи, или теоріи видѣній. — Невозможность объясненія образованія сказаній о воскресеніи I. Христа теоріею мифа, или легенды. —
Заключительные выводы.

Для вѣры въ Иисуса Христа Его воскресенія значить то же, чтó послѣдній камень въ постройкѣ свода: безъ этого камня сводъ разваливается; а лишь только камень этотъ положенъ на свое мѣсто, сводъ уже можетъ самъ собой поддерживаться. Подобно этому и ученіе I. Христа является непреложнымъ и всѣ обѣтованія Христовы становятся надежными лишь тогда, когда становится несомнѣннымъ воскресеніе Христа изъ мертвыхъ (т.-е. не только Его неуязвленность смертію, но, главнымъ образомъ, и проявленіе высшей формы жизни, — формы, недоступной никакому разрушенію¹⁾).

Намъ, воссавшимъ съ молокомъ матери вѣру во Христа *воскресшаго*, трудно и представить себѣ то, чтó

¹⁾ Это послѣднее необходимо имѣть въ виду, потому что лишь воскресеніе *въ этомъ смыслѣ* есть истинное воскресеніе: простое возвращеніе къ прежней жизни, которая рано или поздно должна окончиться смертію, разрушеніемъ, точнѣе должно быть названо оживленіемъ.

Глагола ѿмъ (ученикамъ Своимъ)
Иисъ: вы же когѠ Мѧ глаголете выти;
Ѡвѣщавъ же Сѧмшнъ Пѣтръ, рече:
Ты еси Хрѣстосъ, Снъ Бѧ живагѠ.
И Ѡвѣщавъ Иисъ рече емъ: влѣченъ
еси, Сѧмшне вѧръ Иѡна, ѧкѠ плѠтъ
и крѠвь не ѧви тебѣ, но Оцъ Мой,
Иже на нѣбѣхъ. И Язъ же тебѣ глголю,
ѧкѠ ты еси Пѣтръ, и на сѣмъ камени
созиждѠ Црковъ Мою, и врата ѧдова
не ѡдолѣютъ ѣй.

(МѠ. XVI, 16—18).

Нѣсть стъ, ѧкѠже Ты, Гди Бже
мѠй, вознесый рѠгъ вѣрныхъ Твоихъ,
Блже, и ѡутвердивый насъ на камени
исповѣданѧ ТвоегѠ.

(Прм. третьей тѣни воскр.
канона шестого гласа).

Слово о духовномъ возрожденіи и воспитаніи¹⁾.

Истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится отъ воды и Духа, не можетъ войти въ царствіе Божіе.

(Іоан. 3, 5).

Что такое въ существѣ своемъ человѣкъ? Образъ живаго Бога, съ простою разумно-свободною и безсмертною душою, но какой образъ? Образъ, поврежденный вольной волей человѣка, падшій, искаженный въ самой глубинѣ, въ корнѣ и — ужасно погибающій отъ безчисленныхъ страстей, въ немъ гнѣздящихся. *Лисицы (разумѣй: страсти или бѣсы) имѣютъ норы и птицы небесныя (они же) гнѣзда, Сынъ же Человѣческій (Господь Иисусъ Христосъ) не имѣетъ идо преклонитъ голову (въ душѣ человѣка) (Мѡ. 8, 20).* Неприглядная картина, — нелѣпый образъ человѣка невозрожденнаго, и между тѣмъ онъ хочетъ казаться себѣ совсѣмъ не тѣмъ, что онъ есть, и мечтаетъ о себѣ высоко. Вотъ почему Создатель и Спаситель нашъ, Господь Иисусъ Христосъ, пришедшій въ нашемъ человѣческомъ образѣ безгрѣшномъ и святомъ — возстановитъ нашъ падшій образъ, говорить: *если кто не родится отъ воды и Духа, не можетъ войти въ царствіе Божіе. Рожденное отъ плоти есть плоть (т.-е. грѣхъ), а рожденное отъ Духа есть*

¹⁾ Произнесено на день рожденія Наслѣдника Цесаревича Великаго Князя Георгія Александровича 27 апрѣля 1899 г.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1899 годъ
на духовно-академическіе журналы

„ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“

и

„ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНІЕ“

СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

ПОЛНАГО СОБРАНІЯ ТВОРЕНІЙ СВ. ЮАННА ЗЛАТОУСТА.

С.-Петербургская Духовная Академія, въ твердой рѣшимости и впредь служить по мѣрѣ силъ тому дѣлу, которому она служила до сихъ поръ посредствомъ своихъ журналовъ, будетъ издавать въ 1899 г. „Церковный Вѣстникъ“ и „Христианское Чтеніе“ по слѣдующей программѣ.

Въ „ЦЕРКОВНОМЪ ВѢСТНИКѢ“ печатаются:

1) *Передовыя статьи*, имѣющія своимъ содержаніемъ обсужденіе богословскихъ и церковно-историческихъ вопросовъ, какъ они выдвигаются запросами времени;

2) *Статьи церковно-общественнаго характера*, посвященныя обсужденію различныхъ церковныхъ и общественныхъ явленій, по мѣрѣ того, какъ выдвигаетъ ихъ текущая жизнь; въ этомъ отдѣлѣ редакция даетъ широкое мѣсто и голосу своихъ подписчиковъ и читателей, которые соблаговолятъ высказаться по тѣмъ или другимъ назрѣвающимъ вопросамъ жизни;

3) *Мнѣнія и отзывы* — отдѣлъ, въ которомъ излагаются и подвергаются критическимъ замѣчаніямъ факты и явленія церковно-общественной жизни, какъ они изображаются въ текущей духовной и свѣтской печати;

4) *„Въ области церковно приходской практики“* — отдѣлъ, въ которомъ редакция даетъ разрѣшеніе недоумѣливыхъ вопросовъ изъ пастырской практики;

5) *Корреспонденціи* изъ епархій и изъ-за границы о выдающихся явленіяхъ мѣстной жизни;

6) *Обозрѣнія книгъ и духовныхъ, а равно и свѣтскихъ журналовъ;*

7) *Постановленія и распоряженія правительства;*

8) *Лѣтопись* церковной и общественной жизни въ Россіи и за границей на пространствѣ всего земного шара;

9) *Разныя извѣстія и замѣтки*, разнообразныя интересныя свѣдѣнія, не укладывающіяся въ вышеозначенныхъ отдѣлахъ.

Въ „ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНІЕ“ входятъ самостоятельныя и переводныя статьи богословскаго, историческаго и назидательнаго содержанія, въ которыхъ съ серьезностью научной постановки дѣла соединяется и общедоступность изложенія, а также критическія замѣчанія о выдающихся новостяхъ отечественной и иностранной богословской литературы.

Примѣчаніе. Въ удовольствіе желанія многихъ подписчиковъ, «Христианское чтеніе» съ 1897 года выходитъ ежемѣсячно книжками отъ 10 до 12 печ. листовъ, что даетъ возможность правильнѣе слѣдить за всѣми выдан-

щимся явленіями въ области богословской науки и церковно-общественной жизни. Такое расширеніе журнала конечно требует удвоенныхъ усилій со стороны редакціи и крайняго напряженія ея матеріальныхъ средствъ. Но смотря на это, цѣна на журналъ, выписываемый отдѣльно, остается прежняя, т.-е. 5 руб. въ годъ, и только тѣ подписчики, которые выписываютъ его совмѣстно съ «Церковнымъ Вѣстникомъ», за дополнительными шесть книжекъ приплачиваютъ одинъ рубль, т.-е. вмѣсто двухъ рублей платятъ три рубля. Редакція приняла всѣ мѣры къ тому, чтобы интересомъ и разнообразіемъ статей съ избыткомъ покрывался этотъ неизбежный, хотя и незначительный расхоль.

Кромѣ того съ 1895 года редакція приступила къ изданію „*Полнаго собранія твореній Св. Іоанна Златоуста*“ въ русскомъ переводѣ на весьма льготныхъ для своихъ подписчиковъ условіяхъ. Именно подписчики на ОБА ЖУРНАЛА получаютъ ежегодно большой томъ этихъ твореній въ двухъ книгахъ (около 1,000 страницъ убористаго, но четкаго шрифта) вмѣсто номинальной цѣны въ ТРИ рубля за ОДИНЪ рубль, и подписчики на одинъ журналъ — за 1 р. 50 к., считая въ томъ и пересылку. При такихъ льготныхъ условіяхъ всѣ подписчики „Церковнаго Вѣстника“ и „Христіанскаго Чтенія“ получаютъ возможность при самомъ незначительномъ ежегодномъ расходѣ приобрести полное собраніе твореній одного изъ величайшихъ отцовъ церкви, — собраніе, которое по богатству и разнообразію содержанія составляетъ цѣлую бібліотеку богословской литературы ея золотого вѣка.

Въ 1899 г. будетъ изданъ ПЯТЫЙ ТОМЪ въ двухъ книгахъ. Въ него войдутъ БЕСѢДЫ СВ. ІОАННА ЗЛАТОУСТА НА ПСАЛМЫ.

Новые подписчики, желающіе получить и ПЕРВЫЕ ЧЕТЫРЕ ТОМА, благоволятъ прилагать къ подписной цѣнѣ по два рубля за томъ, въ изящномъ англійскомъ переплетѣ — по два руб. 50 коп. за томъ съ пересылкой.

Условія подписки.

Годовая цѣна въ Россіи: а) *за оба журнала* 8 (восемь) руб., съ приложеніемъ ТВОРЕНІЙ СВ. ІОАННА ЗЛАТОУСТА — 9 (девять) руб., въ изящномъ переплетѣ — 9 руб. 50 коп. б) *отдѣльно* за „Церковный Вѣстникъ“ 5 (пять) руб., съ приложеніемъ ТВОРЕНІЙ СВ. ІОАННА ЗЛАТОУСТА — 6 руб. 50 коп., въ изящномъ переплетѣ 7 руб.; за „Христіанское Чтеніе“ 5 (пять) руб., съ приложеніемъ ТВОРЕНІЙ СВ. ІОАННА ЗЛАТОУСТА — 6 руб. 50 коп., въ изящномъ переплетѣ 7 руб.

За границей, для всѣхъ мѣстъ: *За оба журнала* 10 (десять) руб., съ приложеніемъ ТВОРЕНІЙ СВ. ІОАННА ЗЛАТОУСТА — 11 руб. 50 коп., въ переплетѣ — 12 руб.; за каждый отдѣльно 7 (семь) руб., съ приложеніемъ ТВОРЕНІЙ СВ. ІОАННА ЗЛАТОУСТА — 9 р., въ переплетѣ — 9 р. 50 к.

Иногородные подписчики надписываютъ свои требованія такъ: *къ редакцію „Церковнаго Вѣстника“ и „Христіанскаго Чтенія“ въ С.-Петербургъ.*

Подписывающіеся въ С.-Петербургѣ обращаются въ контору редакціи (Невскій пр. 151, кв. 7), гдѣ можно получать также отдѣльные изданія редакціи и гдѣ принимаются объявленія для печатанія и разсылки при „Церковномъ Вѣстникѣ“.

Редакторъ проф. А. Лопухинъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1899 годъ НА ДУХОВНЫЙ
ЖУРНАЛЬ

„СТРАННИКЪ“

СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

„ОБЩЕДОСТУПНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ БИБЛИОТЕКИ“.

Духовный журналъ „Странникъ“ будетъ издаваться въ 1899 году по прежней широкой программѣ, обнимающей весь кругъ движеній богословско-философской мысли и церковно-общественной жизни, интересамъ которой онъ неослабно служить въ теченіе почти сорока лѣтъ. Кромѣ того редакція съ прошлаго года приступила къ новому крупному литературному предпріятію, именно къ изданію „Общедоступной Богословской Библиотеки“ имѣющей своею цѣлю сдѣлать болѣе доступными для читателей лучшія и капитальнѣйшія произведенія русской и иностранной богословской литературы. Именно:

1) При редакціи журнала „Странникъ“ издается (съ 1898 года) «Общедоступная Богословская Библиотека» на весьма льготныхъ для его подписчиковъ условіяхъ.

2) Въ нее входятъ лучшія и капитальнѣйшія произведенія русской и иностранной богословской литературы по всемъ отраслямъ богословскаго знанія: по Св. Писанію (гдѣ кромѣ вспомогательныхъ къ его изученію сочиненій имѣется въ виду издать и полное толкованіе на всю Библию), Основному, Догматическому и Правословному богословію (лучшія системы изъ русской и иностранной литературы), Библейской и Церковной исторіи (извѣстнѣйшія произведенія Фаррара, Шаффа и др.), проповѣдничеству и проч., причѣмъ для каждой отрасли представителями будутъ избраны капитальнѣйшіе труды лучшихъ богословскихъ писателей — русскихъ или иностранныхъ.

3) Ежегодно издается по два тома отъ 30 до 35 и болѣе печатныхъ листовъ въ томѣ, — всего около 1,000 страницъ убористаго, но четкаго шрифта.

4) Цѣна въ отдѣльной продажѣ на годичной изданіе „Библиотеки“ четыре рубля, а для подписчиковъ журнала „Странникъ“ — одинъ рубль

съ пересылкой, такъ что подписчики нашего журнала, приплачивая по 1 рублю къ подплатной цѣнѣ, ежегодно будутъ получать по два тома лучшихъ произведеній русской и иностранной богословской литературы и такимъ образомъ безъ обремененія себя приобретутъ цѣлую библіотеку этихъ произведеній, которая при отдѣльной покупкѣ потребовала бы громадныхъ расходовъ, непосильныхъ большинству нашихъ пастырей.

5) Для первыхъ двухъ лѣтъ изданія „Общедоступной Богословской Библіотеки“ мы остановились на изданіи «Православнаго Собесѣдовательнаго Богословія» пок. придворнаго протоіерея, бывшаго члена духовно-учебнаго комитета І. В. Толмачева. Это капитальное и единственное въ своемъ родѣ сочиненіе въ нашей духовной литературѣ составляетъ безусловно необходимую книгу для всякаго пастыря, который по долгу служенія и совѣсти не хочетъ оставаться нѣмымъ при возрастающей жаднѣ къ духовному назиданію въ его паствѣ. «Собесѣдовательное Богословіе», заключающее въ себѣ планы и образцы для проповѣдей и собесѣдованій на круглый годъ и на всевозможные случаи пастырской дѣятельности, есть лучший спутникъ и помощникъ для всякаго духовнаго пастыря.

6) Все „Собесѣдовательное Богословіе“ состоитъ изъ 4 томовъ, цѣною по 2 рубля за каждый. Въ будущемъ году редація „Странника“ издастъ два (последнихъ) тома, которые для подписчиковъ нашего журнала вмѣстѣ 4 рублей будутъ стоить только одинъ рубль съ пересылкой. Къ первому тому приложенъ портретъ автора, а къ последнему особое даровое приложение — трактатъ о проповѣдничествѣ.

Журналъ по прежнему будетъ выходить ежемѣсячно книжками въ 10—12 и болѣе печ. листовъ (до 200 стр. въ книжкѣ).

Цѣна въ Россіи: а) за журналъ „Странникъ“ шесть (6) рублей въ годъ, б) съ приложеніемъ „Общедоступной Богословской Библіотеки“ (двухъ томовъ „Собесѣдовательнаго богословія“) семь (7) рублей съ пересылкой; за границей: журналъ 8 рублей, съ „Библіотекой“ 10 рублей.

Желающіе имѣть выпуски „Библіотеки“ въ мящномъ англ. переплетѣ, прилагаютъ по 50 коп. за вышукъ. Можно имѣть также и крышки — по 50 коп. за экз.

Адресоваться: Въ редакцію журнала „СТРАННИКЪ“ С.-Петербургъ, Невскій Пр. д. № 173.

Городскіе подписчики благоволятъ обращаться въ контору редакціи — Телѣжный пер., д. № 3—5.

Редакторъ проф. А. Пономаревъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА
 НА
„БОГОСЛОВСКІЙ ВѢСТНИКЪ“
 СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ
ТВОРЕНІЙ СВЯТАГО ВАСИЛІЯ ВЕЛИКАГО,
 архіепископа Кессаріи Каппадокійскія
 въ русскомъ переводѣ.

Въ 1899 году Московская Духовная Академія будетъ продолжать изданіе Богословскаго Вѣстника ежемѣсячно книжками отъ двѣнадцати до пятнадцати и болѣе листовъ.

Удерживая программу въ прежнемъ объемѣ и прилагая старанія къ наилучшему осуществленію ея на дѣлѣ, Московская Духовная Академія рѣшила съ наступающаго года выдавать имѣющіяся въ ея распоряженіи переводныя творенія Св. Отцовъ IV-го вѣка въ видѣ приложеній къ своему журналу по значительно уменьшенной цѣнѣ. На первый разъ выборъ Академіи остановился на твореніяхъ святаго Василія Великаго архіепископа Кесаріи Каппадокійскія, высокое богословско-образовательное и нравственно-воспитательное значеніе которыхъ не нуждается въ разъясненіяхъ.

Подписная цѣна на Богословскій Вѣстникъ на годъ:

Безъ приложенія твореній св. Василія Великаго: шесть рублей безъ пересылки, семь рублей съ пересылкой внутри Россійской имперіи, восемь рублей за границу.

Съ приложеніемъ двухъ первыхъ томовъ твореній св. Василія Великаго: семь рублей безъ пересылки, восемь рублей съ пересылкою внутри Россіи, девять рублей за границу.

АДРЕСЪ: Сергіевъ-Посадъ, Моск. губ., Редакція Богословскаго Вѣстника.

„ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНІЕ“

въ 1899 году.

Годъ изданія оороковой.

Въ изданныхъ доселѣ *ста шестнадцати* томахъ *Душеполезнаго Чтенія*, уже имѣется достаточное основаніе для сужденія о журналѣ и только для лицъ незнакомыхъ съ нимъ, считаемъ необходимымъ присовокупить, что въ составъ журнала входятъ:

1) Труды, относящіяся къ изученію Св. Писанія, твореній св. отецъ и православнаго Богослуженія. 2) Статьи вѣручительнаго и правочительнаго содержанія, съ обращеніемъ особеннаго вниманія на *современныя явленія въ общественной и частной жизни*. 3) Церковно-историческіе разсказы на основаніи первоисточниковъ и исторически авторитетныхъ памятниконъ. 4) Воспоминанія о лицахъ замѣчательныхъ по заслугамъ для Церкви и по духовно-нравственной жизни. 5) Писма и разныя изслѣдованія преосвященнаго Феофана Затворника, іеросхимонаха о. Амвросія Оптинскаго и преосв. Іереміи Отшельника. „Весѣды“ Вселенскаго патріарха Анѳима VII, достойнаго преемника святѣйшаго патріарха Фотія и мудраго первосвяителя православной Церкви; Уроки благодатной жизни по руководству о. Іоанна Бронштадтскаго; „Цвѣты съ Луга Духовнаго“; Слова, поученія и вѣбгослужебныя чтенія, особенно на основаніи свято-отеческихъ твореній и наиболѣе знаменитыхъ пастырей Церкви. 6) Общепонятное и духовно-поучительное изложене свѣдѣній пзъ наукъ естественныхъ. 7) Описаніе путешествій къ святымъ мѣстамъ и „богоспасаемымъ градамъ“. 8) Новыя данныя о расколѣ. 9) По возможности документальныя и въ то же время *помятыя* свѣдѣнія о *западныхъ исповѣданіяхъ*: римско-католическомъ, англиканскомъ, лютеранскомъ, реформатскомъ, многоразличныхъ сектахъ и разборъ ихъ ученій и обрядовъ. По тому самому, что редакторъ журнала долгое время преподавалъ о *западныхъ исповѣданіяхъ* въ Московской Духовной Академіи и три раза отправлялся за границу, чтобы лучше ознакомиться съ ними на мѣстѣ, — на этотъ отдѣлъ обращено его особенное вниманіе.

Во исполненіе желанія очень многихъ читателей *Душеполезнаго Чтенія*, съ новаго года въ приложеніи къ журналу будетъ печататься съ особымъ счетомъ страниць *полное собраніе резолюцій Филарета митрополита Московскаго*. Трудъ по этому собранію уже принялъ на себя лучший знатокъ жизни и твореній святителя Филарета, — профессоръ Моск. Д. Академіи И. Н. Короунскій.

По примѣру прошлыхъ лѣтъ и въ 1899 году въ *Душеполезномъ Чтеніи* нѣкоторыя статьи будутъ иллюстрироваться соответственными рисунками.

Для лицъ нуждающихся во вѣннемъ свидѣтельствѣ о журналѣ слѣдуетъ присовокупить, что извѣстный всей Россіи преосвященный Феофанъ — докторъ *Богословія и затворникъ*, на обращенный къ нему вопросъ о выборѣ чтенія, писалъ: „Для чтенія выпиоивайте журналъ „*Душеполезное Чтеніе*“. Очень пригодный журналъ и дешевый — 4 рубля съ пересылкой.

Московскія Вѣдомости свидѣтельствуютъ, что „*Душеполезное Чтеніе* вѣсело и исключительно оправдываетъ свое названіе... „Среди журналовъ, избравшихъ для себя нарочито цѣлю — давать своимъ читателямъ назидательное чтеніе, говоритъ Руководство для Сельскихъ Пастырей, на первомъ мѣсѣ мы должны поставить *Душеполезное Чтеніе*“.

И въ Русскомъ Словѣ читаемъ: „*Душеполезное Чтеніе* богато, какъ и всегда, статьями популярными и правоучительными, которыя всѣ читаются легко и съ интересомъ. Большую цѣнность представляютъ печатавшіяся здѣсь письма пресвященнаго Феофана-Затворника и Амвросія Олѣвскаго, этихъ двухъ великихъ знатоковъ души и учителей христіанской мудрости. Въ этихъ письмахъ и поученіяхъ заключается цѣлая система христіанской философіи“... Редакція Троицкихъ Листовъ съ своей стороны присовокупляетъ: „Отъ души советуемъ нашимъ читателямъ выписывать этотъ востановившійся душеполезный журналъ. Это такое чтеніе, которое даетъ пищу уму и сердцу и за которымъ отдыхаетъ душа“...

Опредѣленіемъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ отъ 16—19 іюня сего года за № 477, утвержденнымъ Г. Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода, постановлено: издаваемый въ Москвѣ ежемѣсячный духовный журналъ *Душеполезное Чтеніе* — одобрить, въ настоѣщемъ его видѣ, для библиотекъ церковно-приходскихъ школъ.

Годовая цѣна журнала съ пересылкой за 12 книгъ, въ которыхъ до 2.300 страницъ, 4 рубля. За-границу — 5 рублей.

Адресъ: Москва. Въ редакцію журнала *Душеполезное Чтеніе*, при церкви Святителя Николая въ Толмачахъ.

Можно подписываться и во всѣхъ болѣе извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Редакторъ-издатель заслуж. проф. прот. *Димитрій Касицынъ*.

Открыта подписка на 1898 годъ (шестой годъ изданія) на научно-практической, популярной, иллюстрированной ежемѣсячный журналъ

„ДѢЛО“.

Программа журнала: 1) Изобрѣтенія. 2) Успѣхи наукъ и ихъ приложенія къ практической жизни. 3) Практическія свидѣнія по гигиенѣ, предупрежденію и лѣченію болѣзней. 4) Домъ, садъ, огородъ, поле. 5) Дѣтскія игры, новыя книги, смѣсь, справочный отдѣлъ. 6) Относящіеся къ тексту рисунки. 7) Объявленія. 8) Бесплатныя приложенія.

Всѣ подписчики могутъ обращаться со всевозможными запросами, прилагая три 7-ми коп. почт. марья для отвѣта простымъ письмомъ и 4 такихъ же марки заказнымъ.

Есть полныя экземпляры журнала ДѢЛО за годы: 1894, 1895, 1896 и 1897 — по одному рублю за каждый годъ съ пересылкой, а за 1898 г. — два рубля. За прежніе года журналъ вполне сохраняется интересъ, ибо научно-практическія свидѣнія всегда имѣютъ интересъ. Всѣ требованія исполняются тотчасъ же, съ первою почтой.

Цѣна на 1899 г. съ перес. и доставкой:

На годъ 2 р., на полгода — 1 р. 10 к., на 3 мѣсяца — 60 к. на 1 мѣсяць — 25 к.

Адресъ: Москва, журналу ДѢЛО (Самотецкая Садовая, д. № 245).

Ред.-изд. д-ръ *М. Глубоковскій*.

ИЗДАНИЕ МИССИОНЕРСКАГО ЖУРНАЛА

„ПРАВОСЛАВНЫЙ БЛАГОВѢСТНИКЪ“

будеть продолжаться и въ 1899 году

(СЕДЬМОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ).

„Православный Благовѣстникъ“, какъ органъ Православнаго Миссіонерскаго Общества, попрежнему будетъ имѣть своею цѣлю — съ одной стороны выясненіе великой важности миссіонерскаго служенія для русской православной Церкви и русскаго государства, а съ другой — возможно-полное и вѣрное изображеніе дѣятельности нашихъ отечественныхъ вѣро-проповѣдниковъ (миссіонеровъ) и тѣхъ условій, среди которыхъ она совершается въ настоящее время.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА СЛѢДУЮЩАЯ: I. Отдѣлъ официальный. Постановленія и распоряженія Правительства, касающіяся Миссіонерскаго Общества и его дѣятельности. Распоряженія Совѣта Миссіонерскаго Общества. Его отчеты. Свѣдѣнія о дѣятельности епархіальныхъ комитетовъ Общества. II. Руководящія статьи по вопросамъ, касающимся миссіонерскаго дѣла въ Россіи. III. Современное положеніе отечественныхъ миссій. Географическіе очерки мѣстностей, населенныхъ инородцами и служащихъ поприщемъ дѣятельности для нашихъ вѣропроповѣдниковъ. Очерки этнографическіе, изображающіе религиозно-нравственныя воззрѣнія инородцевъ, ихъ бытъ, а также семейныя и общественныя отношенія въ связи съ религиозными вѣрованіями. Русскіе вѣропроповѣдники въ мѣстахъ ихъ постоянной дѣятельности, внѣшняя сторона ихъ жизни. Проповѣди; условія, благоприятствующія проповѣди или же останавливающія ея успѣхи. Мѣры, принимаемыя къ утвержденію православія между новообращенными инородцами и сближенію ихъ съ русскими. Просвѣдительно-благотворительныя учрежденія въ православно-русскихъ миссіяхъ. IV. Очерки и рассказы изъ исторіи первоначальнаго распространенія христіанства въ разныхъ странахъ свѣта и преимущественно въ Россіи. Судьба отечественныхъ миссій въ ближайшемъ прошломъ. V. Миссіонерская дѣятельность на Западѣ. Свѣдѣнія о католическихъ и протестантскихъ миссіяхъ и ихъ дѣятельности преимущественно въ тѣхъ мѣстахъ и странахъ, гдѣ эти миссии вступаютъ въ соперничество и борьбу съ православіемъ. VI. Извѣстія и замѣтки: краткія отрывочныя свѣдѣнія, относящіяся къ миссіонерскому дѣлу и заимствуемыя изъ газетъ, писемъ и пр. VII. Библіографія. Отзыви о разныхъ книгахъ и статьяхъ, относящихся къ миссіонерству. VIII. Извѣстія о пожертвованіяхъ, поступающихъ въ пользу православно-русскихъ миссій. IX. Объясненія.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ (15 и 30) книжками въ объемѣ не менѣе четырехъ печатныхъ листовъ. Цѣна издавія четыре рубля 50 коп. безъ пересылки и пять рублей съ пересылкою, за границу — шесть рублей. Подписка принимается въ редакціи журнала „Православный Благовѣстникъ“, а также въ канцеляріи Совѣта Православнаго Миссіонерскаго Общества. Адресъ редакціи и канцеляріи: Москва, Срѣтенна, домъ Спасской церкви. Оставшіеся въ небольшомъ количествѣ экземпляры журнала за прошедшіе годы могутъ быть высланы по четыре рубля.

Редакторъ *Н. Комаровъ.*

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОВЕСѢДНИКЪ

ИЗДАНИЕ КАЗАНСКОЙ АКАДЕМІИ

въ 1899 году

будетъ выходить попрежнему *ежемесячно*, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой, и будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученномъ направленіи, какъ издавался доселѣ.

Въ 1899 году къ одной изъ книжекъ Православнаго Сovesѣдника *бесплатно* будетъ приложенъ *второй* выпускъ *Твореній св. Ипполита, епископа Римскаго, въ русскомъ переводѣ*. Въ составъ этого выпуска войдутъ олдующія сочиненія: „О Христѣ и антихристѣ“ (новый переводъ по недавно открытой болѣе древней и исправной редакціи), „О кончинѣ міра, объ антихристѣ и второмъ пришествіи Христовомъ“ (подложное, но имѣющее весьма важное значеніе въ изученіи русскаго раскола), „Противъ Ноэта“, „Слово на день Богоявленія“ и нѣкоторые болѣе важные и интересные, дошедшіе до настоящаго времени, отрывки изъ другихъ его сочиненій.

Всѣ новые подписчики получаютъ также *бесплатно* уже вышедшій первый выпускъ Твореній св. Ипполита, представляющій переводъ недавно открытаго въ полномъ видѣ его „Толкованія на книгу пророка Давида“.

Въ пособіе на изданіе журнала и въ 1899 году ассигнована особая сумма Его Высочайшесвѣтѣнствомъ, Высочайшеосвященнѣйшимъ Арсеніемъ, Архіепископомъ Казанскимъ и Свияжскимъ. На средства Владика будутъ печататься между прочимъ лекціи по Основному Богословію недавно починашаго преемв. Михаила (Грибановскаго), епископа Таврическаго, и др. статьи богословскаго содержанія.

Журналъ *Православный Сovesѣдникъ* рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя библіотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства“ (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи — 7 рублей.

При журналѣ „*Православный Сovesѣдникъ*“ издаются Иавѣстія по Казанской епархіи, выходяшія два раза въ мѣсяцъ, нумерами до 8 печатныхъ листовъ (вмѣсто 2-хъ) въ каждомъ, убористаго шрифта. Размѣръ изданія увеличенъ сравнительно съ прежнимъ на 24 печатныхъ листа въ годъ вслѣдствіе установленнаго по особому распоряженію Высочайшеосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія пособія на изданіе Епархіальныхъ Извѣстій отъ монастырей Казанской епархіи.

Цѣна *Извѣстій* для духовенства Казанской епархіи, съ приложеніемъ журнала „*Православный Сovesѣдникъ*“, и съ пересылкою по почтѣ 8 рублей.

Подписка принимается въ Редакціи *Православнаго Сovesѣдника*, при Духовной Академіи, въ Казани.

О ПРОДОЛЖЕНІИ ИЗДАНІЯ ЖУРНАЛА „ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ“ ВЪ 1899 ГОДУ.

(Годъ изданія сороковой).

Журналъ „ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ“ будетъ издаваться и въ 1899 г. по прежней программѣ. Въ немъ печатаются статьи по воѣмъ отраслямъ науки, преподаваемыхъ въ духовн. академіи, по предметамъ общезанимательнымъ и по содержанію доступнымъ большинству читателей, а также переводы твореній блаж. ІЕРОНИМА и блаж. АВГУСТИНА, которые въ отдѣльныхъ оттискахъ будутъ служить продолженіемъ изданія подъ общимъ названіемъ „БИБЛИОТЕКА ТВОРЕНІЙ СВ. ОЦЕВЪ и УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ ЗАПАДНЫХЪ“.

Указомъ св. Синода отъ 2/29 февр. 1884 г. подписка на „Труды“ и „Библиотеку твореній св. отцевъ и учителей церкви Западныхъ“ рекомендована для духовныхъ семинарій, штатныхъ мужскихъ монастырей, кафедральныхъ соборовъ и болѣе достаточныхъ приходскихъ церквей.

Журналъ выходитъ ЕЖЕМЪСЯЧНО книгами отъ 10 до 12 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе 7 р., а за границу 8 р.

За прежніе годы „Труды“ продаются ПО УМЕНЬШЕННЫМЪ ЦѢНАМЪ, именно: за 1860—1878 гг. по 5 р., за 1879—1893 гг. по 6 р., за 1885—1898 гг. по прежней цѣнѣ, т.-е. по 7 р. съ перес. Эскизы „Трудовъ“ за 1867—68 и 1884 гг. распроданы.

Кромѣ того въ конторѣ редакціи продаются между прочимъ слѣдующія изданія и книги:

„Библиотека твореній св. отцевъ и учителей церкви западныхъ“:
а) св. Кипріяна еп. каре. части 1 и 2, б) блаж. Іеронима части 1—14 и в) блаж. Августина части 1—8. Цѣна каждой части 2 р. съ перес., кромѣ 9-й части творен. блаж. Іеронима, которая стоитъ 1 р. 50 к.

„Опытъ правосл. догматическаго богословія“ еп. Сильвестра. Т. 1 (изд. 3-е) ц. 1 р. 70 к., т. 2 (изд. 3-е) ц. 3 р. 30 к., тт. 3, 4 и 5 (изд. 2-е) по 3 р. каждый.

„Буддизмъ и христіанство. С. Г. Келлола. Перев. съ англійскаго Ф. С. Орнатскаго. Изд. 2-е, исправл. и дополн. К. 1894 г. Ц. 1 р. 75 коп.

Съ требованіями относительно журнала и книгъ редакція проситъ обращаться НЕПОСРЕДСТВЕННО къ ней по слѣд. адресу: ВЪ РЕДАКЦІЮ журнала „ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ“, въ г. КІЕВЪ (Ильин. д. № 5).

Редакторъ проф. В. Ф. Пѣвницкій.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА „ВѢРА И РАЗУМЪ“

ВЪ 1899 ГОДУ.

Издание богословско-философскаго журнала «Вѣра и Разумъ» будетъ продолжаться въ 1899 году по прежней програмѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) церковнаго, 2) философскаго и 3) листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т.-е. годичное издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 руб., а за границу 12 руб. съ пересылкой.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ редакція журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, въ конторѣ В. Гиларовскаго, Столешниковъ пер., д. Корвинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени»

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 гг. включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 г.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 руб. съ пересылкою.

Кромѣ того въ редакціи продаются слѣдующія книги:

- 1) „Живое Слово“. Сочиненіе пресвѣщ. Амвросія. Ц. 50 к. съ пер.
- 2) „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Львовъ Новицкій. Ц. 1 р. 50 к. съ пер.
- 3) Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Ц. 60 к. съ пер.
- 4) Последнее сочиненіе Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Ц. съ пер. 60 к.
- 5) „Панетво, какъ причина раздѣленія церкви, или Римъ въ своихъ отношеніяхъ съ восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1896 г. Ц. 1 руб. съ пер.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на 1899 (четвертый) годъ изданія

ПРОТИВОСЕКТАНТСКАГО ЖУРНАЛА

„МИССИОНЕРСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ“.

„Миссіонерское Обозрѣніе“ и въ 1899 (четвертомъ) году на тѣхъ же основаніяхъ, въ томъ же направленіи, по прежней программѣ и въ томъ же объемѣ и количествѣ листовъ и порядкѣ будетъ выходить ежемѣсячными книжками (12 въ годъ и приложеніями въ количествѣ 4 книгъ — трехмѣсячниками). Независимо отъ сего, въ качествѣ безплатнаго приложенія, редакція будетъ давать подписчикамъ повременные выпуски *миссіонерскихъ листковъ* въ формѣ „Отвѣтъ на Слова Божія“ и таблицъ съ сводомъ текстовъ по пререкаемымъ сектантами вопросамъ вѣры и разсказовъ.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ. Въ новомъ 1899 году за подписную плату въ пять руб. „Миссіонерское Обозрѣніе“ будетъ высылаться подписчикамъ въ количествѣ 12 ежемѣсячныхъ книгъ; желающіе же получить приложенія къ „Миссіонерскому Обозрѣнію“ 4 книги или всѣ 16 книгъ, а также повременные миссіонерскіе листки и таблицы со сводомъ текстовъ, имѣющихъ выходъ при каждой книжкѣ журнала, прилагивать 1 руб., т.-е. всего за полное изданіе съ приложеніями шесть руб., заграничные же подписчики вносятъ восемь руб. Огдѣльно отъ журнала подписывающіеся на приложенія и листки вносятъ три руб. Подписка принимается: въ Петербургѣ, уголъ Невскаго и Тележнаго пер., д. № 8, кв. 4, въ редакціи „Миссіонерскаго Обозрѣнія“. Въ Кіевѣ въ книж. маг. — Оглоблина и Ровова, въ Москвѣ — въ Синодальной типографіи.

Подписавшіеся на журналъ 1899 г. могутъ получить за приплату 1 руб. (къ годовой цѣнѣ изданія 5 р. за 12 книгъ и 6 руб. за 16 книгъ) также и 4 книги приложенія 1898 году, заключающія въ себѣ до 56 печатныхъ листовъ. Выписанныя сразу за весь годъ приложенія обозначать пастырей-проповѣдниковъ и миссіонеровъ годовымъ кругомъ проповѣдей, избѣголюбивыхъ бесѣдъ и чтеніемъ для грамотнаго народа.

Журнальнымъ опредѣленіемъ Училищнаго Совѣта при Св. Синодѣ отъ 30 сентября — 10 октября 1897 года „Миссіонерское Обозрѣніе“ рекомендовано для пріобрѣтенія въ бібліотеки церковно-приходскихъ школъ въ особенности тѣхъ мѣстностей, которыя заражены расколомъ и сектанствомъ; въ упомянутомъ опредѣленіи между прочимъ сказано: „борьба съ расколомъ и сектанствомъ составляетъ насущную потребность нашего времени“.

Учебный Комитетъ при Св. Синодѣ „Миссіонерское Обозрѣніе“ рекомендовалъ для пріобрѣтенія въ бібліотеки духовныхъ семинарій.

Редакторъ-издатель В. Смирновъ.

О ПОДПИСКѢ
НА
БРАТСКОЕ СЛОВО
въ 1899 году.

Братское Слово, журналъ, посвященный изученію раскола, выходитъ книжками (не менѣе 10 печатныхъ листовъ) каждый мѣсяцъ, за исключеніемъ двухъ лѣтнихъ (іюня и іюля). Каждая 5 книжекъ составляютъ томъ изданія, объемомъ не менѣе 50 печатныхъ листовъ, съ однимъ общимъ счетомъ страницъ; два такихъ тома (не менѣе 100 печатныхъ листовъ) составляютъ полное годовое изданіе журнала.

Въ наступающемъ 1899 году подписка объявляется **ТОЛЬКО НА ПЕРВОЕ ПОЛУГОДИЕ**. Цѣна за полгода, т.-е. за пять первыхъ книжекъ *Братскаго Слова*, составляющихъ одинъ томъ, 2 р. 50 к. безъ пересылки, 3 руб. съ пересылкою.

Подписка принимается: въ Москвѣ, въ редакціи (Харитоньевскій пер. церковный домъ, кв. № II), и въ конторѣ Печковской (Петровскія линіи); въ С.-Петербургѣ у И. Л. Тузова (Садовая, Гостинный дворъ, № 45). Иногородные благоволятъ обращаться исключительно въ Редакцію.

Редакція не отвѣчаетъ за исправную доставку журнала подписавшимся въ иныхъ мѣстахъ, кромѣ указанныхъ выше.

Въ Редакціи можно также получать *Братское Слово* за 1883 г. (цѣна безъ пересылки 2 руб. 50 коп., съ пересылкой 3 руб.), за 1884, 1886, 1887, 1888, 1889, 1890, 1891, 1892, 1893, 1894, 1895, 1896, 1897 и 1898 гг. (цѣна безъ пересылки 5 руб., съ пересылкою 6 руб.). Имѣющееся въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ *Бр. Сл.* за 1885 г. можно приобрѣтать безъ перес. за 6 р. съ пересылкою за 7 руб.

Редакторъ *Н. Субботинъ*.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1899 ГОДЪ

НА ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ, РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ, НАРОДНЫЙ
ЖУРНАЛЪ

„КОРМЧИЙ“

(*дванадцатый годъ изданія*).

ЦѢНА: за годъ съ перес. 4 р., за полг. съ перес. 2 р. 50 к.

„Кормчий“ одобренъ и рекомендованъ разными вѣдомствами. Въ 1897 г. журналъ получилъ новое одобреніе Его Императорскаго Высочества, Великаго Князя Сергія Александровича и рекомендованъ Имъ къ выпискѣ по войскамъ Московскаго Военнаго округа.

Адресъ редакціи: *Москва, Ордынка, д. Бажановой (квартира Протоіерея Скорбященской церкви)*.

„КОРМЧИЙ“ предназначается для воскреснаго и праздничнаго Народнаго чтенія. Въ виду этого программа издаванія его носить характеръ общедоступности, какъ въ выборѣ статей для чтенія, такъ и въ формѣ ихъ изложенія.

„КОРМЧИЙ“ имѣетъ главною своею цѣлю, какъ показывается и самое названіе, поведуть православнаго христіанина, т.-е. указывать ему тотъ истинно добрый путь ко спасенію, который Церковію Православною предначертанъ для всѣхъ чадъ ея. „КОРМЧИЙ“ и въ 1899 году будетъ издаваться примѣнясь къ событіямъ недѣли, и такимъ образомъ, можетъ служить удобнымъ подспорьемъ для вѣбогослужебныхъ собесѣдованій съ народомъ на весь годъ, въ особенности духовенству; а для мірянъ и христіанскихъ семей — благовременнымъ и полезнымъ чтеніемъ въ воскресные и праздничныя дни.

№№ журналовъ будутъ украшаться рисунками религиозно-правственнаго содержания съ соответствующими поясненіями въ текстѣ.

Въ журналѣ „КОРМЧИЙ“ попрежнему будетъ принимать участіе своими литературными трудами ИЗВѢСТНЫЙ КРОНШТАДСКІЙ ПАСТЫРЬ ОТЕЦЪ ЮАННЪ.

Въ 1899 г. Редакція „КОРМЧИЙ“ дастъ своимъ подписчикамъ:

52 №№ религиозно-правственнаго чтенія и *обзора* событийъ текущей жизни. 52 №№ иллюстрированнаго безплатнаго приложенія „Воскресныя поученія по житіямъ святыхъ“ и еще 12 №№ иллюстрированныхъ листковъ на дванадцатые праздники.

Въ ряду другихъ статей въ 1899 году въ „Кормчѣмъ“ будетъ печататься „Жизнь современныхъ подвижниковъ благочестія“, „Толкованіе на Апокалипсисъ“, „Батихивическія поученія на заповѣди о блаженствахъ и на 10 заповѣдей Закона Божія“, статьи „Константинопольская древняя христіанская святыня“ и возобновятся прерванныя на время статьи „Древняя святыня Москвы и ея окрестностей“.

Редакція дѣлаетъ скидку 40% съ объявленной цѣны для тѣхъ, которые выписываютъ журналъ сразу за всѣ имѣющіеся въ продажѣ годъ; при выпискѣ же не менѣе 10 экзempl. журнала за 1899 годъ, цѣна за каждый экзemplаръ 8 р. 50 к. вмѣсто 4-хъ рублей.

Протоіерей *С. П. Липидевскій*.
Реданторы-Издатели: Священники $\left\{ \begin{array}{l} \text{I. Н. Бухаревъ.} \\ \text{B. П. Гурьевъ.} \end{array} \right.$

ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ

(изданіе П. П. Сойкина)

подъ редакціею А. И. Поповицкаго

и при участіи

ОТЦА ІОАННА КРОНШТАДТСКАГО.

„Русскій Паломникъ“ представляетъ собой единственный въ Россіи журналъ для семейнаго религіозно-нравственнаго чтенія; по богатству же, разнообразію и занимательности содержанія и художественности рисунковъ его можно смѣло сравнить съ лучшими отечественными изданіями.

Подписчики въ теченіе 1899 года получаютъ: 52 иллюстрированныхъ №№. Каждый номеръ въ размѣрѣ двухъ листовъ большого формата (16 стран. убористой печати) съ 6—8 художественными рисунками, 12 ежемѣсячныхъ книгъ, вѣжливо отпечатанныхъ на плотной бумагѣ, объемомъ каждая 12—16 листовъ (180—240 стран.), и кромѣ того **БЕСПЛАТНО**, исполненная на металлѣ въ 12 красокъ,

копія съ чудотворной курской иконы Пресвятой Богородицы.

Въ 12 книжкахъ „Русскаго Паломника“ будетъ дано: 1) Размышленія о жизни Христа. Оуми Кемпійскаго. Переводъ съ англійскаго сваяц. М. Славитскаго. 2) Ополченцы. Историческая повѣсть изъ гоненія на православныхъ въ Польшѣ, въ 2-хъ частяхъ. С. Л. Астафьева. 3) Святники земли русской. Е. Поселанина. 4) и 5) Царьградскіе иконы. Исторія константинопольскаго монастыря до IX вѣка. Соч. аббата Марена. Перев. съ франц. А. П. Петрова. 6) Сестри Фабіолы. Повѣсть изъ исторіи гоненія на христіанъ. К. И. Семенова. 7) Среди раскольниковъ и сектантовъ Поволжья. С. Александрова. 8) Библія и наука. Историческія разъясненія къ Ветхому Завету. Соч. Раулинсона, профессора древней исторіи въ Оксфордѣ. Перев. А. П. Карлова. 9) Конецъ Іуды. Историческая повѣсть первыхъ временъ христіанства въ Римѣ. С. Кончиловича. 10) Наши заграничныя миссіи. С. Архангелова. 11) Принцези острова. А. П. Березова. 12) Соловецкій бунтъ. Историческая повѣсть въ 2-хъ частяхъ. С. Л. Астафьева.

Подписная цѣна на журналъ „Русскій Паломникъ“ безъ доставки въ С.-Петербургѣ ПЯТЬ руб. Съ доставкой и пересылкой во всѣ города Россійской имперіи ШЕСТЬ руб. За границу ВОСЕМЬ руб.

Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 руб., къ 1-му апрѣлю 2 руб. и къ 1 июля остальныя.

Главная контора: С.-Петербургъ, Стремянная, № 12, соб. домъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1899 Г.

НА

ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЪ
„С.-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ДУХОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“,

издаваемый „Обществомъ распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной Церкви“ въ С.-Петербургѣ.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА СЛѢДУЮЩАЯ:

Слова, поученія, бесѣды и статьи богословскаго характера.

Руководящія статьи по вопросамъ церковно-общественной жизни, особенно же по вопросамъ наставрской практики и религіозно-нравственнаго просвѣщенія народа въ духѣ православной Церкви.

Петербургская хроника, сообщающая свѣдѣнія о выдающихся явленіяхъ церковной и общественной жизни народа, о состояніи церковно-приходскихъ школъ въ С.-Петербургской епархіи, наставрской дѣятельности духовенства въ С.-Петербургѣ и его уѣздахъ, о дѣятельности «Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной Церкви», о мѣстныхъ праздникахъ, мѣстно-чтимыхъ иконахъ, крестныхъ ходахъ, благочестивыхъ обычаяхъ и т. п.

Церковно-историческія и археологическія сообщенія и воспоминанія.

Свѣдѣнія о церковной жизни въ другихъ епархіяхъ.

Извѣстія о церковной жизни за границей.

Библиографическія замѣтки.

Корреспонденціи о предметахъ церковной жизни.

Извѣстія по С.-Петербургской епархіи.

Подписная цѣна въ годъ съ доставкой и пересылкой 5 р., $\frac{1}{2}$ года — 3 р., за границу — 6 р. Въ розничной продажѣ 10 к. за №.

Журналъ выходитъ по пятницамъ, въ размѣрѣ не менѣе $1\frac{1}{2}$ печатнаго листа каждый №.

Адресъ редакціи и конторы: С.-Петербургъ, Николаевская ул., д. № 5. Редакція, для личныхъ объясненій съ редакторомъ, открыта по четвергамъ отъ 2 до 3 час. дня.

Подписка принимается въ конторѣ, которая открыта ежедневно съ 10 час. утра до 4 час. пополудни, кромѣ воскресныхъ и праздничныхъ дней. Въ конторѣ продаются и отдѣльные №№ журнала. Имѣются экземпляры журнала за 1895, 1896, 1897 и 1898 гг. по 5 р.

Редакторъ, протоіерей *Философъ Орнатскій*.

О ПРОДОЛЖЕНІИ ИЗДАНІЯ ПРИ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ

ЖУРНАЛА

„РУКОВОДСТВО ДЛЯ СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ“

въ 1899 году.

Въ 1899 году при Кіевской духовной Семинаріи по-прежнему будетъ издаваться журналъ «Руководство для сельскихъ пастырей» въ видѣ ежемѣсячно выходящихъ номеровъ, ежемѣсячно выходящихъ «Проповѣдей» и «Богословскаго Библиографическаго Листка».

Оставаясь съ самаго начала своего изданія въ 1860 году и до сей неизмѣнно вѣрнымъ своей задачѣ опосредствовать приходскимъ пастырямъ въ ихъ высокомъ и многотрудномъ служеніи, журналъ «Руководство для сельскихъ пастырей» и въ будущемъ 1899 году будетъ заключать на своихъ страницахъ статьи, посвященныя разъясненію православнаго богослуженія, изложенію и уясненію нравственныхъ началъ, обще-каноническихъ требованій и мѣстныхъ церковно-гражданскихъ постановленій, которыми должны руководствоваться православные русскіе пастыри въ своей жизни и дѣятельности. Въ тѣхъ видахъ, чтобы православные приходскіе пастыри могли стоять на высотѣ своего призванія при современныхъ условіяхъ и обстоятельствахъ жизни, журналъ «Руководство для сельскихъ пастырей» не оставитъ безъ своего послышнаго разъясненія и отвѣта вопросовъ, выдвигаемыхъ пастырскою практикою, религиозно-нравственнымъ состояніемъ народа и ходомъ законодательства, а равно богословскихъ и философскихъ вопросовъ, имѣющихъ близкое отношеніе къ пастырскому служенію. Такъ какъ съ развитіемъ и усиленіемъ сектантства чувствуется и сознается пастырями Церкви настоятельная потребность въ руководствѣ относительно ихъ мисіонерскихъ обязанностей, то журналъ «Руководство для сельскихъ пастырей» въ будущемъ 1899 году будетъ давать мѣсто на своихъ страницахъ, между прочимъ, статьямъ, содержащимъ въ себѣ какъ уясненіе наилучшихъ способовъ и средствъ воздѣйствія на сектантовъ и охраненія православныхъ отъ увлеченія современными еретическими заблужденіями, такъ и истолковательный разборъ извращаемыхъ сектантами мѣстъ Свящ. Писанія.

Для поддержанія постоянной духовной связи съ своими подписчиками-пастырями, Редакція журнала предлагаетъ имъ дѣлать сообщенія о религиозной и нравственной жизни пасомыхъ, а также обращаться къ ней съ недоумѣнными вопросами изъ богослужебной, пастырской, мисіонерской и педагогической практики овященника. Сообщенія, по напечатаніи, могутъ быть при извѣстныхъ условіяхъ оплачиваемы гонораромъ, а вопросы будутъ разрѣшаемы на страницахъ журнала съ возможной скоростью.

«Руководство для сельскихъ пастырей» ежемѣсячно будетъ выпускать оборникъ „Проповѣдей“. Въ немъ будутъ помѣщаться: 1) *поученія заимствованныя изъ твореній богомудрыхъ отцевъ и учителей Церкви*; 2) *поученія, на воскресные, праздничные и высокотожественные дни современныхъ проповѣдниковъ (преимущественно сельскихъ пастырей), отличающіяся простотою изложенія и примѣнимою къ народной жизни*; 3) *въбогослужебныя чтенія на воскресные и праздничные дни*; 4) *катехизическія поученія*; 5) *поученія и бесѣды на разные случаи примѣнительно къ религіозно-нравственнымъ потребностямъ современной жизни*; 6) *поученія въ обличеніе ложечуемой раскола и современнаго сектантства*; 7) и чтенія о жизни и чудесахъ святыхъ.

Въ 12-ти выпускахъ „Богословскаго Библиографическаго Листка“ («Руководства») будетъ вестись: книжная глѣтопись — списокъ вновь выходящихъ богословскихъ книгъ съ краткими отзывами о наиболѣе выдающихся изъ нихъ, а также сжатое обзорнѣе статей, печатающихся въ нашихъ духовныхъ журналахъ и заслуживающихъ особеннаго вниманія со стороны пастырей Церкви.

Журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ для приобрѣтенія въ церковныя и семинарскія бібліотеки (Синод. опредѣленіе отъ 4-го февраля — 14 марта 1885 года за № 280).

Подписная цѣна журнала съ означенными приложеніями — ПРОПОВѢДІЯМИ и БОГОСЛОВСКИМЪ БИБЛІОГРАФИЧЕСКИМЪ ЛИСТКОМЪ — 6 руб. съ пересылкою во все мѣста Россійской Имперіи. Плата за журналъ по официальнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ консисторій, правленій духовныхъ семинарій и благочинныхъ, можетъ быть по примѣру прежнихъ годовъ, отсрочена до сентября 1899 года.

Съ требованіями обращаться по слѣдующему адресу: *Кіевъ, въ Редакцію журнала „Руководство для сельскихъ пастырей“.*

„РУССКІЙ ВѢСТНИКЪ“

издаваемый въ Москвѣ подъ редакціей М. М. Катцова.

Открыта подписка на **1899** г.

Годовое изданіе „Русскаго Вѣстника“, состоящее изъ двѣнадцати ежемѣсячныхъ книгъ, стоитъ въ Москвѣ безъ доставки **15 руб. 50 коп.**, съ доставкой на домъ въ Москвѣ и С.-Петербургѣ **16 руб.**, съ пересылкой во всѣ мѣста Россіи **17 руб.**, а за границу **19 руб.**

Принимается также подписка на сроки: на 6 мѣсяцевъ **8 р. 50 к.**, на 3 мѣсяца **4 р. 25 к.** и на 1 мѣсяць **1 р. 50 к.** — съ пересылкой и доставкой.

Для гг. годовыхъ подписчиковъ допускается разсрочка въ платежѣ денегъ, а именно: при подпискѣ вносятся въ контору журнала **9 р.**, а остальная сумма уплачивается къ 1-му іюня.

Для гг. служащихъ допускается разсрочка, за поручительствомъ ихъ казначеевъ, съ уплатой по **1 р. 50 к.** въ мѣсяць, впродѣ до уплаты всей подписной суммы.

Подписка на брѹки менѣе года, а также въ разсрочку, принимается исключительно въ конторѣ журнала.

Редакція покорнѣйше проситъ гг. подписчиковъ имѣть въ виду слѣдующее:

1) При перемѣнѣ адреса гг. подписчики благоволятъ сообщать конторѣ журнала вмѣстѣ съ новымъ адресомъ, по которому желаютъ получать журналъ, и старій адресъ, или же точно обовначать номеръ бандероли, подъ которою получаютъ журналъ.

2) Согласно почтовымъ правиламъ, заявленіе о неполученіи книги журнала допускается не позже полученія слѣдующей книги.

3) Контора журнала не отвѣчаетъ за аккуратную доставку книгъ журнала предъ тѣми лицами, которыя подписались помимо конторы журнала; съ жалобами въ такихъ случаяхъ гг. подписчики благоволятъ обращаться въ тѣ мѣста, гдѣ подписались.

4) За перемѣну адреса уплачивается **40 коп.**, за исключеніемъ перемѣны адресовъ изъ Москвы и С.-Петербурга въ другія мѣста Россіи, за каковую перемѣну доплачивается **1 руб. 50 коп.**

За перемѣну адреса изъ Москвы и С.-Петербурга за границу доплачивается **3 руб. 50 коп.**, а изъ другихъ мѣстъ Россіи за границу **2 руб. 50 коп.**

5) Чтобы ближайшая книжка журнала могла быть отправлена по новому адресу, — заявленіе о перемѣнѣ адреса должно быть получено въ конторѣ журнала не позже 25 числа текущаго мѣсяца.

Адресъ конторы и редакціи: Москва, Малая Дмитровка, 29.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

НА ДВА ЖУРНАЛА:

XXXI. „ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“ XXXI.

И

„ПЕДАГОГИЧЕСКІЙ ЛИСТОКЪ“

НА 1899 ГОДЪ.

Ученнымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія журналъ «Дѣтское Чтеніе» разрѣшенъ къ выпискѣ въ ученическія бібліотеки среднихъ и высшихъ учебныхъ заведеній и въ безплатныя бібліотеки и читальни; журналъ одобренъ Ученнымъ Комитетомъ Собственной Его Императорскаго Величества канцеляріи по учрежденіямъ Императрицы Маріи и Главнымъ Управленіемъ военно-учебныхъ заведеній для воспитанниковъ кадетскихъ корпусовъ.

Въ журналѣ „Дѣтское Чтеніе“ помѣщаются: а) повѣсти, рассказы и сказки (оригинальныя и переводныя); б) стихотворенія; в) историческія очерки и біографіи замѣчательныхъ людей; г) популярно-научныя статьи, знакомящія съ природою и человѣкомъ; д) путешествія; е) мелкія статьи (по близу-свѣту), изъ книгъ и журналовъ; ж) шутки игры и занятія; и) задачи, ребусы, шарady и проч.

„Педагогическій Листокъ“ въ 1899 г. будетъ выходить отъ *четыре* до *шести* разъ въ годъ книжками отъ 4-хъ до 5 листовъ. Разрѣшенъ къ выпискѣ въ учительскія бібліотеки (1896 г.).

Въ „Педагогическомъ Листкѣ“ будутъ печататься статьи по вопросамъ домашняго воспитанія, элементарнаго обученія въ школахъ и дома, по гдгггггг домашней и школьной, законодѣлнннн и общественно-школьнымъ вопросамъ, а также будутъ помѣщаться, кромѣ статей спеціально-педагогическаго характера, и статьи общенаучныя для самообразованія учителя, *періодическій указатель* дѣтской и учебной литературы, содержащій въ себѣ краткое изложеніе и разборъ *новыхъ выходящихъ книгъ* для дѣтей, учебныхъ руководствъ и пособій для родителей, воспитателей и учителей.

Подписная цѣна: „Дѣтское Чтеніе“ съ „Педагогическимъ Листкомъ“— съ перес. 6 руб. — 5 руб. безъ перес. „Дѣтское чтеніе“ безъ „Педагогическаго Листка“— 5 руб. съ перес. и 4 руб. 50 коп. безъ перес. „Педагогическаго Листка“ отдѣльно—2 руб. съ перес. и 1 р. 75 коп. безъ перес.

Адресъ редакціи и главной конторы: Москва, Большая Молчановка, д. 24—Дм. Ив. Тихомирова.

Издательница *Е. Н. Тихомирова*. Редакторъ *Д. И. Тихомирова*.

Съ 1-го декабря текущаго 1898 года въ городѣ Ярославлѣ выходитъ по программѣ большихъ столичныхъ изданій ежедневная политическая, общественная и литературная газета

„СѢВЕРНЫЙ КРАЙ“.

Редакція „Сѣвернаго Края“, не обходя важнѣйшихъ общихъ вопросовъ русской и иностранной жизни, намѣрена посвятить свое служеніе преимущественно пользамъ и нуждамъ Ярославской, Костромской, Вологодской и Архангельской губерній, рибинской биржи и торгово-промышленныхъ центровъ сѣвернаго края. Съ этою цѣлью она уже заручилась согласіемъ на сотрудничество со стороны многихъ столичныхъ и мѣстныхъ ученыхъ, публицистовъ и общественныхъ дѣятелей, а также приобрѣла собственннхъ корреспондентовъ въ столицахъ и мѣстностяхъ сѣвернаго края.

Въ каждомъ № вниманію читателей предоставляется рядъ статей, корреспонденцій, замѣтокъ, дневниковъ, мелкихъ извѣстій и ежедневный фельетонъ въ формѣ романовъ, повѣстей и т. п.

Подписная цѣна на газету „СѢВЕРНЫЙ КРАЙ“.

Безъ доставки и пересылки въ г. Ярославль: на годъ 7 руб., на полгода 4 руб. 20 к., на три мѣсяца 2 руб. 40 к., на одинъ мѣсяць 85 к.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1899 ГОДЪ

(ГОДЪ ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ)

НА ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЬ

„МАЛЮТКА“

ДЛЯ САМЫХЪ МАЛЕНЬКИХЪ ДѢТЕЙ.

12 книжекъ въ годъ крупнымъ, четкимъ прифтомъ, со многими гравюрами.
12 премій-игрушекъ для склеиванія, впрѣзыванія и раскрашиванія.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА: съ доставкой на домъ и пересылкой во всѣ города Россіи 2 руб. 50 коп.

Изгородынятъ просятъ адресовать свои требованія исключительно: въ Москву, въ редакцію журнала „МАЛЮТКА“.

При переимѣнѣ адреса прилагаются три семикопеечныя марки.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1899 ГОДЪ,

ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ,

„ЮЖНЫЙ КРАЙ“

ГАЗЕТА ОБЩЕСТВЕННАЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ,

ВЫХОДИТЪ ЕЖЕДНЕВНО БЕЗЪ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЙ ЦЕНЗУРЫ.

Редакція имѣетъ собственныя корреспондентовъ въ очень многихъ городахъ и торговыхъ пунктахъ Южной Россіи.

Въ „Южномъ Краѣ“ помѣщаются портреты Особъ Императорской Фамиліи, историческихъ лицъ, выдающихся современныхъ дѣятелей и политиковъ, имѣющіе отношеніе къ текущимъ событіямъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА НА 1899 ГОДЪ.

Съ пересылкою иногороднимъ:

на 12 м.	11 м.	10 м.	9 м.	8 м.	7 м.	6 м.	5 м.	4 м.	3 м.	2 м.	1 м.
Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.
11 —	10 50	10 —	9 20	8 50	7 80	7 —	6 —	5 —	4 —	3 —	1 50

Съ доставкою въ Харьковъ:

10 — 9 50 9 — 8 25 7 50 6 75 6 — 5 25 4 50 3 40 2 40 1 20

Допускается разсрочка за годовой экземпляръ по соглашенію съ редакціей.

Подписка и объявленія принимаются въ Харьковѣ — въ главной конторѣ газеты „Южный Краѣ“, на Сумской улицѣ, въ домѣ А. А. Иозефовича, № 18. „Южный Краѣ“ печатается въ размѣрѣ большихъ столичныхъ газетъ, на новой ротационной машинѣ Мариновки, полученной изъ Парижа, которая даетъ до 20.000 оттисковъ въ часъ.

Редакторъ-издатель *А. А. Иозефовича.***„МИССИОНЕРСКІЙ СБОРНИКЪ“**

Въ 1899 году будетъ издаваться по (прежней) слѣдующей, утвержденной Святейшимъ Синодомъ, программѣ:

Отдѣлъ первый (официальный). — Отдѣлъ второй (литературный). — Отдѣлъ третій (епархіальные извѣстія). — Отдѣлъ четвертый (иноепархіальные извѣстія).

Выходитъ разъ въ два мѣсяца, книжками не менѣе 5 печатныхъ листовъ. — Цѣна за годовое изданіе 2 рубля.

Адресъ: Рязань, въ редакцію „Миссіонерскаго Сборника“.

РУССКІЙ ТРУДЪ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1899 ГОДЪ.

«Русскій Трудъ» выходитъ безъ предварительной цензуры еженедѣльно. Въ прошедшемъ году кромѣ обязательныхъ номеровъ, былъ разосланъ цѣлый рядъ отдѣльныхъ безплатныхъ приложений, составляющихъ въ общей сложности не менѣе девяти-двѣнадцати лшнихъ номеровъ. Между прочимъ: Сборникъ изъ произведеній И. С. Аксакова, епископа Порфирія, А. А. Вамнакова, Н. П. Аксакова, П. В. Оля, Г. В. Бутин, К. С. Аксакова; «Кавитали и долги» Георгія Бутина, «Сѣверный морской путь» В. Кельина и Н. Чумалдина, «Деньги земледѣльческой страны» А. Фролова, «Минное перепроизводство серебра» П. Оля и С. Шаранова, «О русскомъ церковномъ управленіи» статьи протоіерея А. М. Иванцова-Платонова; Сборникъ «Теорія государства у славянофиловъ», «Притязанія Германіи на турецкое наслѣдство. Выйдутъ еще въ 1899 году: «Реформа русской грамматики» Н. Лагова, «Мое отрочество» Н. Чумалдина.

«Русскій Трудъ» состоитъ изъ слѣдующихъ отдѣловъ: I. Передовыя статьи по различнымъ выдающимся общественнымъ вопросамъ. II. Общіе вопросы внутренней жизни Россіи, ея просвѣщенія, управленія, науки, быта. III. Церковные вопросы. Религіозная жизнь и бытъ русскаго народа съ точки зрѣнія христіанской любви и свободы. IV. Иностранный отдѣлъ. Разборъ выдающихся явленій во вѣшной политикѣ. Письма изъ иностранныхъ земель и статьи. V. Экономическій отдѣлъ. Статьи по вопросамъ земледѣлія, промышленности, финансовъ. VI. Обмѣнъ мнѣній. Письма и возраженія редактору и отвѣты редактора. VII. По душѣ. Простая и откровенная бесѣда на темы, наиболее набольшія въ общественномъ быту (родъ фельетова). VIII. Литература и искусство. Оригинальныя и переводныя беллетристическія произведенія. Критика и библиографія. Чужія мысли и недомыслия (обзоръ газетъ и журналовъ). IX. Шутки ради. Серьезная политическая и общественная сатира. Шаржи и пародіи. X. За ведѣлю: дома и за границей. Отчетъ о событіяхъ въ сжатомъ видѣ.

На первой страницѣ обыкновенно помѣщаются портреты русскихъ и иноземныхъ выдающихся дѣятелей, художественно выполненныя, а также изображенія важныхъ событий. Статьи технического содержанія иллюстрируются чертежами, картами и пр.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

На годъ (съ 1 января) 8 руб., на полгода 4 руб., на три мѣсяца (съ 1 янв., 1 апр., 1 іюля и 1 октября) 2 руб. съ доставкой и пересылкой.

Контора редакціи: С.-Петербургъ, Захарьевская, д. № 3. Для ознакомленія желающимъ нѣсколько номеровъ высылаются безплатно.

Редакторъ-издатель *Сергій Шарановъ.*