

ГОДЪ

Л

ЛХ

РУКОВОДСТВО ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣсть
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 37.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года сентября 14-го дня.

Содержаніе: I. Депутатъ. Николай К—осовъ.—II. Современное декадент-
ство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н. Стеллецкій.—III.
Праздникъ Успенія Божіей Матери и Успенскій постъ. (Продол-
женіе). М. Скабаллановичъ.

Д е п у т а т ь .

Очеркъ.

Безъ привычки на первыхъ порахъ все въ городѣ было какъ-то не хорошо. Въ номерѣ гостиницы все было скучно, тѣсно, неуютно и сыро. На улицѣ тоже чувствовалось не по себѣ. Всѣ прохожіе обрацали вниманіе на незнакомаго, цо-ваго человѣка. Нѣкоторые даже останавливались и смотрѣли взадъ. О. Павелъ очень безнокоился:

— Все ли у меня въ порядкѣ? Не осталось ли чего такого въ бородѣ? На рясу не сѣла ли какая этакая дрянь?

И онъ оглядывалъ себя, конфузился, спѣшилъ, и отъ быстрой ходьбы ноги запутывались въ широкихъ полахъ рясы.

И на съѣздѣ сначала было такъ натянуто и холодно. Собрались священники съ разныхъ концовъ епархіи, старые и молодые, ученые и простые, знакомые и незнакомые. При первыхъ встрѣчахъ и при знакомствѣ все было церемонно и официально. И роскошный залъ въ новомъ епархіальномъ училищѣ, большой, въ два свѣта, съ лѣпными украшеніями и величественными портретами государей и архіереевъ, не смотря на свою обширность и на обиліе свѣта, какъ-то давилъ, словно въ немъ было душно и тѣсно. Особенно тяжело чувствовалось при представленіи архіерею. Становились предъ архіереемъ всѣ въ рядъ, онъ сидѣлъ рядомъ, совершенно рядомъ и, обратившись къ депутатамъ съ рѣчью, держалъ ихъ около двухъ часовъ. И все время переводилъ строгія, понижающіе и испытующіе глаза съ одного депутата на другого. И каждого словно обжигалъ своимъ взглядомъ, предупреждалъ и даже грозилъ. Такъ казалось о. Павлу, и минутами ему становилось почти жутко. Ужъ очень близко былъ архіерей. Совсѣмъ рядомъ.

Но послѣ торжественнаго приѣма у архіерея становилось легче, чувствовалось бодрѣе и смѣлѣе. И номеръ не казался уже такимъ тѣснымъ и неуютнымъ, какъ раньше, и на улицѣ становилось привычнѣе, проще, сглаживалась неловкость и на самомъ съѣздѣ. И уже совсѣмъ хорошо было, когда начинались занятія и стали выбирать предсѣдателя и дѣлопроизводителей. Когда же все это было оформлено, стали выступать ораторы. Это были все деревенскіе священники, и о. Павель зналъ ихъ лично. Въ обычной жизни простые, скромные, всегда съ утра до вечера занятые дѣлами, то приходскими, то школьными, то хозяйственными, то семейными, они—казалось бывало о. Павлу—могли говорить и разсуждать только о своихъ нуждахъ, доходахъ, прислугѣ, сѣнѣ, овсѣ, амбарахъ, о дѣтяхъ. Но теперь всѣ они какъ будто преобразились. На нихъ залегла печать особой возвышенности и серіозности. И говорили они не о чемъ либо практическомъ и обыденномъ, а больше парили въ области отвле-

ченнахъ идей, указывали на основныя принципы христіанства, на верховныя цѣли пастырства, убѣждали, призывали, вдохновляли... Начинали съ блѣдными лицами, говорили волнующимися, прерывающимися голосами, запинались, путались, но потомъ постепенно оправлялись, воодушевлялись, говорили громко, логично, убѣжденно и убѣдительно, выглядывали мужественными, дерзновенными, готовыми на подвигъ...

О. Павелъ смотрѣлъ на нихъ, вслушивался въ ихъ красивыя, звучныя слова, и на душѣ у него зарождалось что-то хорошее такое, праздничное, загоралось молодое, прежнее. Припоминалась семинарія, объясненіе преподавателей—тогда „професоровъ“—рѣчи архіереевъ, товарищескіе шумныя споры, и такъ хорошо становилось на душѣ, свѣтло, отрадно. И о. Павелъ смотрѣлъ на ораторовъ почти какъ на героевъ, съ признательностью, съ восторгомъ. И когда ораторы кончали свои рѣчи, всѣ—и о. Павелъ—ихъ благодарили, горячо пожимали имъ руки, всѣ оживлялись и начинали говорить все о хорошемъ, высокомъ и идеальномъ.

Послѣ отвлеченныхъ рѣчей о цѣляхъ и задачахъ пастырскаго служенія, о пастырскомъ объединеніи приступали къ рѣшенію практическихъ вопросовъ: о свѣчномъ заводѣ, о семинаріи, объ епархіальномъ училищѣ и проч.

Здѣсь ораторы смущались. Къ разсмотрѣнію бюджета въ епархіальномъ училищѣ и къ критикѣ педагогическихъ мѣропріятій въ семинарскомъ пансіонѣ приступали съ своими деревенскими критеріями. Смѣту училища разсматривали при свѣтѣ своего маленькаго опыта въ своихъ крохотныхъ—сравнительно съ училищнымъ—хозяйствахъ, семинарское начальство критиковали съ точки зрѣнія своей педагогической практики въ своихъ церковно-приходскихъ школахъ и подъ старымъ впечатлѣніемъ отъ педагогическихъ пріемовъ своихъ прежнихъ семинарскихъ учителей,—давно умершихъ, работавшихъ въ своей особой обстановкѣ, въ совершенно особыхъ условіяхъ. Какъ бы то ни было, собравшись въ массѣ, вспомнивъ былое, юношеское, школьническое, всѣ загорались

школьническимъ же задоромъ и всѣ хотѣли критиковать и говорить.

И говорили, и критиковали.

А въ концѣ концовъ кто-нибудь изъ ораторовъ предлагалъ:

— Нужно пригласить ректора. Нужно выяснить вопросъ.

И всѣ вторили:

— Пригласить, пригласить.

— Пусть дастъ объясненіе.

Приходилъ ректоръ, почтенный, важный старикъ, и начиналъ говорить тихо, но вѣско, съ достоинствомъ.

— Ректоръ!—мелькало въ головѣ о. Павла, и онъ припоминалъ своего прежняго ректора, строгаго и суроваго архимандрита. Отъ этого воспоминанія о. Павелъ сразу начиналъ чувствовать себя какъ напавшій школьникъ и весь съеживался, притихалъ, но въ душѣ все же былъ доволенъ, что ректоръ пришелъ и по его, о. Павла требованію, и потомъ, когда ректоръ уходилъ, и депутаты дѣлали перерывъ, чтобы отдохнуть, покурить и подѣлиться впечатлѣніями, о. Павелъ, весь сіяя и торжествуя, какъ побѣдитель, говорилъ:

— А? Каково? Пришелъ небось! Вотъ что значить... И какъ мы его... того... здорово...

А потомъ приглашали инспектора, потомъ смотрителя завода, смотрителя пансіона и т. дал. И всѣхъ допрашивали объ ихъ служебныхъ дѣлахъ, у всѣхъ просили отчетовъ, обвиняя ихъ то въ одномъ, то въ другомъ, но не вдумываясь глубоко въ сущность и мотивы обвиненій. Для этого просто не доставало времени. Въ городѣ нужно было сходить къ давнишнимъ знакомымъ, сдѣлать нужныя покупки, исполнить необходимыя порученія сосѣдей. А ассигнованныя на содержаніе въ городѣ деньги приходили къ концу. Мысль депутатовъ невольно обращалась къ деревнѣ, къ дому, къ женѣ, дѣтямъ, хозяйству, приходу, и уже на третій—четвертый день занятій они начинали спрашивать у предсѣдателя:

— Скоро ли по домамъ-то? Поскорѣе бы. Дѣла вѣдь. Да и деньги-то тоже истаяли.

Предсѣдатель торопился, работа комкалась, сшивалась живыми нитками, и приходившіе для объясненій инспекторъ и смотритель только пожимали плечами и удивлялись, зачѣмъ ихъ беспокоятъ изъ-за необдуманныхъ пустяковъ.

А когда инспекторъ и смотритель уходили, о. Павелъ и другіе опять, потирая руки, говорили:

— А какъ мы инспектора-то! И смотритель на удочку попалъ. Ловко!

И домой о. Павелъ уѣзжалъ съ сознаниемъ исполненнаго долга. Окружные священники встрѣчали его съ любопытствомъ и нетерпѣливо спрашивали:

— Ну что? Какъ?

И о. Павелъ разъ десять съ неизмѣннымъ удовольствіемъ повторялъ:

— Эхъ, какъ мы ректора. А какъ смотрителя свѣчного завода.

И долго еще потомъ о. Павелъ чувствовалъ себя вполне удовлетвореннымъ и счастливымъ депутатомъ. Одно лишь беспокоило и огорчало его. За время его отсутствія по случаю сѣзда получилась бумага изъ уѣзднаго духовнаго училища, гдѣ педагогическое собраніе сообщало, что сынъ о. Павла, ученикъ второго класса, сталъ необычайно дерзкимъ съ начальниками и учителями, грубитъ по всякому поводу и даже безъ повода, готовъ даже обвинять своихъ старшихъ въ разныхъ провинностяхъ, совершенно не отдавая себѣ отчета въ томъ, что онъ говоритъ и что дѣлаетъ.

— Какъ же такъ?—разводилъ руками о. Павелъ:—это же просто возмутительно.

И онъ немедленно позвалъ сына и внушительно, строго сказалъ ему:

— Такъ нельзя, Василій. Нужно думать, что дѣлаешь. А это что же такое? У меня чтобы больше этого не было... Слышишь? Ступай.

А когда приходило время, о. Павелъ опять ѣхалъ на съѣздъ и тамъ только и ждалъ, когда позовутъ высокопоставленныхъ въ епархіи лицъ и будутъ ихъ допрашивать и судить. И, возвращаясь домой, о. Павелъ прежде всего, весь сіяя и торжествуя, какъ побѣдитель, весело рассказывалъ:

— Эхъ, и здорово же мы нынче пошумѣли. Чуть чуть не добрались до самаго архіерея. Да, здорово. Знай нашихъ.

Николай К—осовъ.

Современное декадентство и христіанство.

Критическая оцѣнка декадентства съ христіанской точки зрѣнія.

(Продолженіе ¹⁾).

Изъ всего предыдущаго съ очевидною ясностію слѣдуетъ, что въ великой работѣ своей по созиданію царства Божія на землѣ христіанская Церковь не остается одинокою: все лучшее въ человѣчествѣ вмѣстѣ съ нею, сознательно и безсознательно, работаетъ въ цѣляхъ созиданія на землѣ лучшаго будущаго. Посильную службу царству Божию на землѣ несутъ наука, искусство, литература, общественная дѣятельность въ пользу ближняго, — словомъ, вся человѣческая культура, своими путями ведущая насъ къ одной и той же цѣли постепеннаго утвержденія царства мира и братства на землѣ. И это тѣмъ болѣе вѣрно, что вся современная культура безспорно созидалась на началахъ христіанскихъ. Христіанство неизгладимыми чертами отпечатлѣлось на всей культурѣ новыхъ народовъ; въ періодъ ихъ молодости приняло на себя всѣ столь важныя культурныя функціи, какъ школа, заботы о наукѣ, покровительство искусству, благотворительность, развитіе и охрана права, государственное строеніе. Пусть те-

¹⁾ См. №№ 35—36-й за 1908 г.

перь невѣріе отвергаетъ христіанство; но культурные люди продолжаютъ и доселѣ жить на основаніи тѣхъ религіозныхъ началъ, происхожденія которыхъ они не знаютъ или источники коихъ они отвергаютъ¹⁾). Христіанство дѣйствуетъ какъ закваска, постепенно преобразуя и отдѣльнаго человѣка въ глубинѣ его совѣсти, и общество въ его культурной жизни, какъ это показала исторія. Ученіе „варварское“ (βαρβαρῶν δόγμα), какъ называли его виднѣйшіе представители языческаго образованнаго общества, въ родѣ Цельса или Марка Аврелія, оно всетаки побѣдило тогдашнюю культуру, и всѣ понятія образованнаго міра реорганизовало по своему. Христіанство и теперь можетъ выполнять и выполняетъ великую культурную миссію. „Сія есть побѣда, побѣдившая міръ, вѣра наша“ (1 Иоанн. 5, 4). Вотъ гдѣ оправданіе человѣческой культуры съ христіанской точки зрѣнія, вотъ почему Церковь не можетъ не благословить культуры, если она развивается въ духѣ началъ христіанства. „Христіанство за все время пальцемъ не двинуло для общественнаго блага людей“,—говоритъ г. Мережковскій. „Но развѣ для христіанъ не ясно,—возражаетъ его повѣйшій критикъ В. Ф. Эрнъ,—что всѣ современныя стремленія къ общественному благу, весь атеистическій социализмъ лишь есть ни больше

¹⁾ „Христіанство, по словамъ гр. Л. Толстого, есть самое строгое, чистое и полное метафизическое и этическое ученіе..., въ кругу котораго, *не сознавая того, движется человѣческая дѣятельность*“ („Полн. собр. сочиненій гр. Л. Н. Толстого. Сиб. 1907 г., стр. 17). И Кавелинъ, восторженно отзываясь о христіанской этикѣ, между прочимъ, говоритъ: „Какъ неприступная скала, стоитъ она непоколебимо и недостигаемо высоко посреди вѣхъ волненій и бурь историческаго развитія, и къ ней люди въ концѣ концовъ возвращаются изъ своихъ душевныхъ скитаній, какъ къ единственному средству утolenія скорби и мукъ истерзанной души“ („Собраніе сочиненій К. Д. Кавелина“, т. 3. Спб. 1899 г. „Задачи этики“, стр. 940). Отсюда понятны слова Гэте: „какихъ бы успѣховъ ни достигала человѣческая культура, никогда не будутъ превзойдены высота и нравственная культура христіанства“. (A. Bau. „Die Ethik Iesu“. Giessem, 1899, s. 172)

ни меньше, какъ *безсознательное* вскисаніе отъ той самой закваски, которую *изъ* руки Христа бросили въ міровое мѣ-
 сило апостолы? Эту *подпочвенную* силу и дѣйственность хри-
 стіанства Мережковскій игнорир^{уеть} совсѣмъ. Это во-первыхъ.
 А во-вторыхъ, развѣ не ясно, ч^{то} для христіанства созда-
 ніе общественнаго блага возможно только при условіи суще-
 ствованія Церкви? Будетъ время, ког^{да} прекратятся всѣ бѣд-
 ствія, всѣ раны будутъ исцѣлены, всѣ слезы отерты,—но это
 будетъ результатомъ побѣды Церкви¹⁾.

Что православная русская Церковь буд^{то} бы маложизнен-
 на, если не вовсе безжизненна, и не отзывается на всѣ нужды
 въ жизни своихъ чадъ,—это В. В. Розановъ доказываетъ, ме-
 жду прочимъ, тѣмъ, что у нея нѣтъ молитвъ на многіе слу-
 чай частной жизни вѣрующихъ, нѣтъ, напр., молитвы за ро-
 дильницъ. Но съ этимъ нельзя согласиться. И прежде всего,
 если мы обратимся къ разсморѣнію такъ называемаго частна-
 го богослуженія церковнаго, т. е. молитвъ Церкви по ча-
 стнымъ именно нуждамъ христіанъ, то увидимъ, что св. Цер-
 ковь, полная благодатныхъ силъ, „яже къ животу и благоче-
 стію“, не оставляетъ безъ своего молитвенно-любвеобильнаго
 вздоха ни одного шага въ жизни человѣка отъ рожденія и до
 смерти, и не ея вина, если не хотять пользоваться ея любовію.
 Какъ скоро явился человѣкъ на свѣтъ Божій, Церковь уже мо-
 лится: „сохрани сего младенца, котораго родила“ (мать); въ
 непосредственно слѣдующемъ за рожденіемъ таинствѣ креще-
 нія она рождаетъ его въ жизнь духовную, въ мѣропамазаніи
 духовно возвращаетъ и укрѣпляетъ его. Въ покаяніи вѣру-
 ющій врачуется отъ недуговъ души, въ причащеніи таин-
 ственно соединяется со Христомъ и въ этомъ благодатномъ
 общеніи зрѣетъ для вѣчной жизни. Въ бракѣ подается ему
 благодать къ благословенному рожденію и христіанскому вос-
 питанію дѣтей. Въ елеосвященіи врачуется отъ недуговъ

¹⁾ Эрнъ. „Христіанство и міръ“. ж. „Живая жизнь“ 1907 г. № 1,
 стр. 44—45.

тѣла. Въ таинствѣ священства приобщается великому апостольскому служенію. Уснуль человекъ съномъ смерти, Церковь и тутъ не оставляетъ его своею материнскою любовію и поетъ за него прощальную пѣснь-молитву: „со святыми упокой“...

Есть въ Церкви еще особый рядъ молитвъ на разнообразныя случаи человѣческой жизни, даже, повидимому, самыя незначительныя. „Предъ очами Церкви, предъ ея любовію къ ея благодатнымъ чадамъ,—пишетъ профес. Я. К. Амфитеатровъ, — нѣтъ ничего простаго, мелкаго, неважнаго въ жизни христіанина. Ея прозорливый и попечительный взоръ на все обращенъ съ одинаковымъ вниманіемъ и заботливостью. И чѣмъ житейскія потребности наши, повидимому, маловажныѣе, чѣмъ случаи проще и обыкновеннѣе, тѣмъ глубже открываются ея заботы, тѣмъ нѣжнѣе и впечатительнѣе открывается любовь ея. Такъ она освящаетъ не только построеніе домовъ, благоплодіе полей, садовъ и огородовъ, старается содѣлать животворными источники и рѣчки, но тщится очистить и скудельный чванецъ, если онъ окажется нечистымъ,—и мало едея въ чванцѣ, и простой водоносъ, и горсть муки въ водоносѣ и проч... Вы находите себя несовсѣмъ здоровыми, ощущаете тяжесть въ головѣ, или въ груди, или нѣкоторую боль въ костяхъ, или гдѣ бы то ни было, Церковь даетъ вамъ свою трогательную *молитву на всякую немощь*... У васъ нѣтъ покойнаго сна, или вы страдаете бессоницею. Не думайте, чтобъ и въ этомъ, повидимому, до Церкви не касающемся положеніи, Церковь оставила васъ безъ призрѣнія; нѣтъ,—она готова, такъ сказать, просидѣть у изголовья вашего подобно тому, какъ обыкновенныя матери сидятъ у колыбели немощныхъ дѣтей своихъ; она знаетъ, что истинно-полезный сонъ есть одинъ изъ лучшихъ даровъ Божіихъ, и что Богъ даетъ оный только возлюбленнымъ Своимъ. (Псал. 126, 2); что, напротивъ, сонъ безпокойный, или совершенная бессоница есть мучительное состояніе для человекъа. Потому-то она, кромѣ многихъ другихъ молитвъ, ежедневно соверша-

емыхъ (повечерія, на сонъ грядущимъ), положила еще особую молитву на не спящаго¹⁾.

А какую трогательную попечительность проявляетъ Церковь въ отношеніи женъ „рождающихъ“, это выражается—какъ разъ вопреки утвержденію Розанова объ отсутствіи молитвъ за такихъ женъ,—въ слѣдующей церковной молитвѣ: „Врачу души и тѣла, съ умиленіемъ въ сокрушенномъ сердцѣ припадаемъ къ Тебѣ и съ стономъ взываемъ къ Тебѣ: исцѣли болѣзни, уврачуй страданіе души и тѣла рабы Твоей (родильницы) и, какъ благосердый, прости ей всѣ вольныя и невольныя прегрѣшенія, и воздвигни скоро отъ одра болѣзни“²⁾.

Правда, въ чинѣ литургіи нѣтъ особой молитвы за женъ „рождающихъ“. Но это не потому, что Церковь глуха къ нуждамъ и страданіямъ своихъ чадъ, а просто потому, что въ общественномъ богослуженіи она возноситъ моленія общія о всѣхъ христіанахъ, въ противоположность частному богослуженію, объемлющему частныя нужды каждаго вѣрующаго въ отдѣльности. А что мысль о семьѣ и бракѣ не чужда Церкви и въ общественномъ богослуженіи, это видно изъ самаго чина литургіи св. Василія Великаго, въ которомъ священнодѣйствующій читаетъ такія относящіяся сюда слова: „Помяни, Господи, предстоящія люди и ради благословныхъ винъ оставльшихся (разум. дома), и помилуй ихъ и насъ, по множеству милости твоея, сокровища ихъ исполни всякаго блага: *супружества ихъ въ миръ и единомысліи соблюди*: младенцы воспитай, юность настави, старость поддержи“.

Розановъ видитъ аскетическую обособенность нашей Церкви отъ человѣческой жизни еще въ запрещеніи ею второго брака для священнослужителей. Похваливъ въ одномъ изъ рел.-философскихъ собраній свѣтскую интеллигенцію за

¹⁾ Я. К. Амфитеатровъ, „Бесѣды объ отношеніи Церкви къ христіанамъ“. Сиб. 1896 г., стр. 158—160.

²⁾ „Деревскій молитвословъ“, л. 438. Сиб. 1885 г.

ея якобы давнія заботы объ „устроеніи человѣческой жизни“, онъ продолжаетъ: „Итъ, Богъ есть въ интеллигенціи, и крѣпко есть. Только Онъ у нея не на языкѣ, а въ дѣлахъ. Духовный же міръ, по его словамъ, не только къ міру безжалостенъ, но и въ собственной своей сферѣ, раздѣленный на клѣтки, онъ никогда въ одной клѣткѣ не чувствуетъ боли въ другой клѣткѣ... Вдовство, напр., блага духовенства не трогаетъ чернаго. А сколько подъ этимъ слезъ! Сколько муки! Сколько невольнаго безпутства и наконоцъ не воспытанныхъ дѣтей, безъ призора и попеченій рано умершей матери“ 1). Съ легкой руки г. Розанова и его единомышленниковъ быстро развилась у насъ въ послѣднее время литература о второбрачїи духовенства, давшая научную основу для тѣхъ домогательствъ, которыя, опираясь доселѣ на мотивы жизненно-практическаго характера, довольно сильно заявляютъ о себѣ въ извѣстной части нашего духовнаго сословія.

Но въ основѣ категорическаго запрещенія православною Церковью второго брака для священнослужителей лежитъ не „безжалостность“ ея къ людямъ, не аскетическое отреченіе ея отъ любви къ жизни, а ясное и опредѣленное ученіе объ этомъ предметѣ Слова Божія и точное послѣдованіе ея этому ученію. 3 и 6 правила Трульскаго вселенскаго собора противъ второбрачїа блага духовенства прямо основываются на извѣстныхъ мѣстахъ Свящ. Писанія: „епископъ долженъ быть... одной жены мужъ“ (1 Тим. 3, 2); „для того я оставилъ тебя въ Критѣ, чтобы ты... наставилъ... пресвитеровъ..., если кто... одной жены мужъ“ (Тит. 1, 5—6); „діаконъ долженъ быть мужъ одной жены“ (1 Тим. 3, 12). Слова апостола о томъ, что посвященный въ санъ епископа, пресвитера и діакона долженъ быть мужемъ „одной жены“ (μᾶς γυναίκος) нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что ими запрещается лишь совмѣстная жизнь мужа съ двумя женами, какъ объясняетъ

1) „Новый Путь“ 1903 г., яив. Записки рел.-философ. собраній, стр. 55—56

ихъ еп. Никодимъ Милашъ ¹⁾, одинъ изъ рьяныхъ поборниковъ второбрачія духовенства, такъ какъ въ Новомъ Завѣтѣ греческое слово εἷς, μία, ἓν означаетъ нѣчто бѣльшее, чѣмъ числительное „одинъ“, оно значить и „первый“ (Мѡ. 28, 1; Лук. 24, 1; Марк. 16, 2; Іоанн. 20, 1), а еще чаще „только одинъ“, „единственный“ (Марк. 12, 29, 31; 1 Кор. 8, 4, 6 и мн. др.). Поэтому въ лучшихъ и древнѣйшихъ латинскихъ переводахъ слово εἷς переводится въ указанныхъ мѣстахъ solus или unus ille ²⁾. Кромѣ филологическихъ соображеній, за такое пониманіе разсматриваемыхъ словъ ап. Павла ручается и контекстъ рѣчи. Въ томъ же посланіи къ Тимоѡею апостолъ пишетъ: „вдовица должна быть избираема... бывшая женою одного мужа“ (1 Тим. 5, 9). Здѣсь, очевидно, апостолъ не могъ разумѣть полиандрію одновременную, такъ какъ ея тогда и не существовало, а имѣеть въ виду полиандрію послѣдовательную. Отсюда въ совершенно аналогичномъ выраженіи: „одной жены мужъ“ запрещается духовнымъ лицамъ полигамія послѣдовательная, дозволенная для мірянъ, а не одновременная только, т. е. запрещается имъ имѣть двухъ женъ не одновременно только, но и послѣдовательно. Да и не зачѣмъ было апостолу говорить о недозволительности одновременной полигаміи спеціально для духовныхъ лицъ, по той простой причинѣ, что ея тогда не было и у мірянъ ³⁾. Нельзя также думать, что апостольскимъ выраженіемъ „одной жены мужъ“ требуется, чтобы священнослужитель, до принятія христіанства, жилъ въ единобра-

¹⁾ См. его. „Рукоположеніе, какъ препятствіе къ браку“. „Богослов. Вѣстникъ“ 1907 г., Мартъ, стр. 430.

²⁾ Dr. Nestle. Novum Testamentum Graece et Latine. Stuttgart, 1903, 88.

³⁾ См. объ этомъ П. Полянского „Первое посланіе св. ап. Павла къ Тимоѡею, опытъ историко-экзегетич. изслѣдованія“, стр. 356—361. Сергіевъ Посадъ, 1898 г. и проф. И. М. Громогласова „Каноическія опредѣленія брака и значеніе ихъ при изслѣдованіи вопроса о формѣ христіанскаго бракосочетанія“. „Богослов. Вѣстникъ“ 1907 г., февр., стр. 288 и дл.

чиі или моногаміі, такъ какъ въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ никакихъ намековъ на то, что многоженство въ это время существовало у евреевъ или язычниковъ, и изслѣдованія ученыхъ доказываютъ, что въ это время и греки и римляне смотрѣли на многоженство, какъ на прелюбодѣяніе ¹⁾. Нельзя понимать это выраженіе и въ томъ смыслѣ, что духовному лицу запрещается разводъ и потомъ вторичный бракъ, такъ какъ разводъ вообще запрещается христіанамъ (1 Кор. 7, 10—11. Ср. Мѡ. 5, 32), почему не было нужды говорить о его запрещеніи специально для духовныхъ лицъ. Однимъ словомъ апостоль не дозволяетъ второго брака священнослужителямъ и запрещаетъ посвящать въ іерархическія степени тѣхъ, кто не одинъ разъ вступили въ бракъ.

Епископъ Никодимъ не полагаетъ никакого различія между бракомъ священнослужителей и бракомъ мірскихъ людей и утверждаетъ, что нигдѣ въ Свящ. Писаніи не говорится о какомъ бы то ни было предпочтеніи перваго брака второму ²⁾. Отсюда, лицамъ бѣлаго духовенства, по нему, также должно бы быть разрѣшено второбрачіе, какъ и свѣтскимъ лицамъ.

Но слово Божіе предъявляетъ къ священнослужителямъ, какъ свѣту міра и соли земли, нѣсколько иныя, болѣе строгія и высокія требованія, чѣмъ къ мірянамъ. Оно требуетъ, чтобы они были „образцемъ для вѣрныхъ въ словѣ, въ житіи, въ любви, въ духѣ, въ вѣрѣ, въ чистотѣ“ (1 Тим. 2, 12). Ап. Павелъ говоритъ, что епископъ долженъ быть „непорочень“ (1 Тим. 3, 2. Ср. ст. 10), т. е. не долженъ имѣть никакого недостатка, который могъ бы соблазнять его пасомыхъ, и — „воздержень“ (Тит. 1, 8), т. е. долженъ служить примѣромъ воздержанія для своей паствы. По ученію слова Божія, „ему же дано много, много взыщется отъ него“ (Лук. 12, 48), а такъ какъ священникамъ дано Богомъ то, чего

¹⁾ Bisping. Erklärung der Pastoralbriefe, 2 Aufl. Munster, 1865, pag. 162—169.

²⁾ Еп. Милашъ, „Рукоположеніе, какъ препятствіе къ браку“. „Богослов. Вѣстникъ“ 1907 г., февр., стр. 383.

не дано никому изъ людей на землѣ, не дано даже ангеламъ и архангеламъ на небѣ, „ибо, по словамъ св. Іоанна Златоуста, не имъ сказано: „елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси; и елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небесѣхъ“ (Мѡ. 18, 18) ¹⁾; то, естественно, лица духовныя должны подчиняться и нѣсколько особымъ, болѣе строгимъ, по сравненію съ мірскими людьми, правиламъ, въ частности, и въ вопросѣ о брачной жизни.

Хотя второй бракъ и разрѣшается Церковью для мірянъ, однако достоинство его не можетъ быть уравнено съ достоинствомъ перваго брака, такъ какъ второбрачіе есть дѣло снисхожденія къ человѣческимъ немощамъ. Ап. Павелъ, сказавши о женѣ (что, само собой разумѣется, относится и къ мужу), что, по смерти мужа, она „свободна выйти, за кого хочетъ“, только бы это сдѣлано было ею „въ Господѣ“, т. е. съ соблюденіемъ всѣхъ условій чистаго христіанскаго брака, прибавляетъ: „но она блаженнѣе, если останется такъ, по моему совѣту; а, думаю, я имѣю Духа Божія“ (1 Кор. 7, 39—40). Объясняя эти слова апостола, св. Іоаннъ Златоустъ пишетъ: „какъ, говоря о дѣвствѣ, мы превозносимъ его (похвалами) не для того, чтобы унижить бракъ: такъ, и бесѣдуя о вдовствѣ, совѣтуемъ довольствоваться первымъ бракомъ не потому, что бы считали второй бракъ запрещеннымъ, но допускаемъ, что и второй бракъ есть дѣло законное, и однако первый гораздо лучше второго. Пусть никто не считаетъ порокомъ того, что, по сравненію съ высшимъ, оказывается низшимъ. Мы не для того дѣлаемъ это сравненіе, чтобы второй бракъ поставить въ разрядъ порочныхъ дѣлъ; но, признавая его законнымъ, однакожь предпочитаетъ ему и уважаемъ первый бракъ, какъ гораздо лучшій... Какъ первый бракъ есть доказательство великой честности и цѣломудрія: такъ второй бракъ есть знакъ—не скажу, сладострастія; нѣтъ,—но души слабой и весьма плотяной, привязанной къ

¹⁾ Творенія, т. I, стр. 417 и сл. Спб 1895.

землѣ и неспособной никогда помыслить великаго и высокаго“¹⁾. Отсюда понятны слова св. Григорія Нисскаго: „Бракъ по природѣ одинъ, какъ одно рожденіе и одна смерть“²⁾. Изъ этого ученія апостольскаго и святоотеческаго, равно какъ и изъ того, что Церковь съ древнѣйшихъ временъ измѣнила для второбрачныхъ самый обрядъ вѣчанія³⁾, слѣдуетъ, что второй бракъ по своему достоинству ниже перваго. Да и, рассматривая вопросъ съ идейной стороны, трудно представить, чтобы во второмъ бракѣ, если только первый имѣлъ всѣ свойственныя ему качества, могла быть такая же нѣжность, задушевность и искренность супружескихъ отношеній, какая была въ первомъ. Вотъ какую печальную картину супружеской жизни второбрачныхъ рисуется св. Іоаннъ Златоустъ: „Часто мужъ, сидя за столомъ и вспомнивъ о первой женѣ при второй, тихо прослезится; а эта тотчасъ свирѣпѣетъ и приступаетъ, подобно дикому звѣрю, требуетъ отъ него удовлетворенія за нѣжность къ той; и если онъ захочетъ хвалить скончавшуюся, то основаніе похвалъ дѣлается предлогомъ для суматохи и раздора“⁴⁾. Здѣсь именно, а не гдѣ-либо, коренится главная причина, почему св.

¹⁾ Творенія, т. I, стр. 382—383. Сиб. 1895 г.

²⁾ Св. Григорій говоритъ это отъ лица бл. Макрины. Въ составленномъ имъ жизнеописаніи ея. Макрина, побуждаемая родителями послѣ смерти жениха избрать себѣ другого, сказала, что неиррично и незаконно не уважать разъ сдѣланнаго выбора, т. к. *бракъ по природѣ есть одинъ, какъ одно рожденіе и одна смерть*; при томъ же и прежній скончавшійся женихъ „живъ у Бога въ надеждѣ воскресенія“,—онъ только какъ бы удаленъ на время, и „было бы безразсудно не соблюсти вѣрности отсутствующему“ (Творенія, т. VIII, стр. 334. Москва, 1871 г.).

³⁾ См. послѣдованіе о второбрачныхъ въ Требникѣ.—Сознавая нѣкоторое несовершенство второбрачія, „и закоподатели, по словамъ св. Златоуста, желая и утѣшить сѣтующихъ (вдовъ) и въ оправданіе себя показать, что они установили второй бракъ не по убѣжденію своему или по какому либо предубѣжденію, но изъ опасенія большаго зла, лишили этотъ бракъ всякаго блеска, такъ что вечера его не украшаютъ ни флейты, ни рукоплесканія, ни пѣсни, ни пляски, ни брачныя вѣнцы, ни другое что-либо подобное“ (Творенія, т. I, стр. 384).

⁴⁾ Творенія, т. III, стр. 335. Сиб. 1897.

Церковь не дозволяетъ второго брака своимъ священнослужителямъ и не допускаетъ къ рукоположенію вторображенцевъ. По мысли Церкви, не рукоположеніе должно предшествовать браку, а, наоборотъ, бракъ-рукоположенію; ибо добрымъ пастыремъ овецъ можетъ быть лишь тотъ, кто такъ или иначе напередъ рѣшилъ важнѣйшій вопросъ своей личной жизни—о бракѣ или безбрачїи, намѣреваясь вмѣстѣ съ тѣмъ исполнить заветъ ап. Павла: „соединенъ ли ты съ женою? не ищи разрѣшенія, остался ли безъ жены? не ищи жены“ (1 Кор. 7, 27). Установивъ опредѣленный возрастъ для вступленія въ клиръ, Церковь тѣмъ показала, что священнослужителями могутъ быть только лица, вполнѣ опредѣлившіяся нравственно, и если бы правило о болѣе или менѣе солидномъ возрастѣ клириковъ соблюдалось построже, вопроса о второбрачїи духовенства навѣрное и не возникало бы, по крайней мѣрѣ, въ такой острой формѣ, въ какой онъ возбужденъ нашими декадентствующими „новохристїанами“

Прот. *Н. Стеллецкій.*

(Продолженіе слѣдуетъ).

Праздникъ Успенія Божіей Матери и Успенскій постъ.

(Продолженіе ¹⁾).

Если мы обратимся теперь къ напѣвамъ, музыкальной сторонѣ успенскаго богослуженія, то явственно ощутимъ въ немъ такое ликованіе и радость, которую можно услышать, кромѣ пасхальной службы, лишь еще въ рождественской и какой не слышно ни въ какой другой службѣ дванадесятаго праздника, ни Господскаго, ни Богородичнаго.

Какъ сказано раньше, главную составную часть бдѣнія, ядро его, составляетъ *канонъ*, который благодаря обширно-

¹⁾ См. № 35—36-й за 1908-й г.

сти, длинѣ своей, сильно вліяетъ напѣвомъ своимъ на характеръ всенощнаго бдѣнія. Успеніе имѣетъ два канона, и оба они поются на самые радостные изъ канонныхъ гласовъ¹⁾—1-ый и 4-ый. Первый канонъ положенъ на 1-ый гласъ. Но это не обычный, будничныи напѣвъ 1-го гласа, а особенный „самогласный“ (самогласны и всѣ стихиры Успенію, исключая хвалитныхъ), такъ же какъ пасхальный канонъ и рождественскій, хотя 1-го гласа, но особеннаго самогласнаго или „самоподобнаго“. Всѣ эти самогласные напѣвы 1-го гласа для каноновъ Пасхи, Рождества Христова и Успенія, хотя разнятся между собою, но имѣютъ очень много общаго, очень напоминаютъ другъ друга, напоминаютъ тѣмъ неудержимымъ потокомъ безмѣрной радости, которая такъ и льется въ каждой строкѣ этихъ напѣвовъ, то утихая, то постепенно поднимаясь до самыхъ восторженныхъ, почти пронзительныхъ звуковъ. Ни въ одной праздничной службѣ, кромѣ этихъ трехъ праздниковъ, нѣтъ ничего подобнаго, нѣтъ такой неудержимой радости, такой торжествующей, ласкающей, охватывающей всю душу до самозабвенія, до живѣйшей веселости. Въ одинъ изъ богородичныхъ праздниковъ—на Введеніе тоже положенъ канонъ, именно второй канонъ праздника, на 1-ый гласъ. Сдѣлано это въ виду близости этого праздника—къ Рождеству, въ цѣляхъ предпраздничнаго приготовленія къ Рождеству. Но тамъ напѣвъ гласа не такой, не самоподобный и не похожій на напѣвъ Пасхи или Успенія, а обычный, будничныи напѣвъ 1-го гласа (ирмосы этого гласа: „Пѣснь побѣдную“ часто поются въ будни въ недѣляхъ 1-го гласа). При томъ на этотъ гласъ въ праздникъ Введенія положенъ не первый канонъ, а второй, слѣ-

¹⁾ Гласы каноновъ далеко не тождественны съ гласами того же счета стихиръ и тропарей (исключеніе составляетъ 5-й гласъ). Напр., стихиры Великой пятницы „Вся тварь измѣнилася страхомъ“ и „Воскресенія день“—1-го гласа. Стихира „Воскресеніе Твое Христе Спасе, ангели поютъ“ и „Со святыми упокой“—6 гласа.

вательно не главный, а второстепенный канонъ, не вліяющій такъ сильно на характеръ всего бдѣнія.

Но разница между Успеніемъ и Пасхой съ Рождествомъ все же настолько значительна, что вполне уподобить настоящей праздникъ этимъ двумъ нельзя было: это было бы много для него. И уставъ находить себя вынужденнымъ нѣсколько умѣрить и ограничить безмѣрную радость, которая дышитъ въ напѣвъ перваго канона. Второй канонъ праздника положенъ уже не на 1-ый гласъ,—какъ это имѣетъ мѣсто въ службѣ Рождества, гдѣ и второй канонъ положенъ на тотъ же гласъ и напѣвъ, что и первый,—а на другой, правда, тоже одинъ изъ самыхъ радостныхъ и наиболѣе праздничныхъ гласовъ—на 4-ый, но далеко уже не столь радостный, дышащій веселостью болѣе тихую, сдержанною. Разница съ Пасхой и Рождествомъ получается, благодаря этому, значительная: тамъ не удержиимо въ 18 пѣснопѣніяхъ каждой изъ 9 пѣсней канона льется на слушателя этотъ бурный, неудержимый потокъ радости, просто не позволяющій ему одуматься, захватывающій его всего все новыми и новыми, слѣдующими другъ за другомъ съ непрерывностью волнами (мы имѣемъ въ виду не обычное исполненіе канона, гдѣ поются лишь ирмосы его, а все остальное читается, а настоящее уставное съ пѣніемъ и всѣхъ тропарей, которое можно услышать кромѣ Пасхи, къ сожалѣнію, вѣроятно, только на Аѳонѣ). На Успеніе же потокъ такой радости течетъ лишь половину каждой пѣсни канона въ 8 пѣснопѣніяхъ (ирмосъ 1-го канона дважды и тропари его на 6), а затѣмъ онъ утихаетъ, входитъ въ обычные берега праздничной радости, переходитъ въ обычный напѣвъ праздничнаго канона—4-ый гласъ. 4-ымъ гласомъ поются каноны большинства дванадцятыхъ праздниковъ, какъ Господскихъ, такъ и Богородичныхъ: Введенія, Благовѣщенія, Преображенія, Входа въ Іерусалимъ, Вознесенія и Пятидесятницы (для послѣднихъ двухъ—вторые каноны),—словомъ, тѣхъ праздниковъ, къ радости которыхъ не примѣшивается что-либо скорбное (Воз-

движеніе, Срѣтеніе). Такимъ образомъ и напѣвъ второго канона Успенія достаточно радостенъ и торжественъ. Имъ довольствуются другіе праздники, праздники средней торжественности и радости, не только Богородичные, но и Господскіе. Но для „Богородичной Пасхи“ онъ, конечно, малъ, особенно по сравненію съ напѣвомъ 1-го канона. И легко понять, почему онъ введенъ въ канонъ этого величайшаго праздника; потому что это не только „Пасха“, потому что въ немъ Церковь не только торжествуетъ воскресеніе Богородицы, но воспоминаетъ и смерть Ея. Если такъ, то понятно, что въ этотъ праздникъ не можетъ Церковь предаваться такой же неудержимой, чистой, беззавѣтной радости, какая наполняетъ ее въ Пасху Христову, посвященную одному лишь воскресенію, а не смерти и воскресенію Христову вмѣстѣ. Мысль о томъ, что Пресв. Дѣва, хотя „не оставила міра, но все же преставилась отъ земли и не находится тѣломъ на ней, не можетъ не ослаблять радости по поводу Ея воспріятія на небо.

Тихая скорбь о Почившей должна сквозить и въ напѣвъ заключительной пѣсни канона—*свѣтильни* (и на Пасху свѣтилень грустнаго напѣва), который положенъ пѣть „подобно“ свѣтильну будничному—понедѣльника (при томъ и постнаго дня): „Небо звѣздами“¹⁾.

Вслѣдствіе воспоминанія смерти Богоматери и *тропарь* Успенія положенъ на гласъ скорѣе торжественный и величественный, чѣмъ радостный и восторженный, на 1-ый гласъ, а не на 4-ый, на который положены тропари большинства дванадцатыхъ праздниковъ и въ томъ числѣ такихъ радостныхъ, какъ Рождество Христово, Благовѣщеніе. Въ напѣвѣ 1-го гласа (для тропарей, но не для каноновъ и стихирь) даже звучитъ немного грустныхъ нотъ: имъ поется тропарь

¹⁾ Пишущему эти строки пришлось слышать этотъ свѣтилень на успенской всеобщей въ Александро-Невской лаврѣ въ исполненіи напѣвомъ близкимъ къ „Плотію уснувъ“.

даже такого грустно-торжественнаго праздника, какъ Воздвиженіе, а также праздниковъ Крещенія, Срѣтенія и Вербнаго воскресенія, службы которыхъ тоже дышатъ нѣкоторою грустью. На этотъ же гласъ поются почти всѣ сѣдальны Великой субботы (сѣдалень поется напѣвомъ тропаря). Кондакъ же Успенію положенъ на еще болѣе печальный, уже прямо плачущій, 2-ой гласъ,—тотъ гласъ, которымъ поется (только въ „самоподобномъ“ видѣ его), между прочимъ, Благообразный Іосифъ“. На этотъ скорбный гласъ (2-ой) не поется тропарь ни одного дванадесятаго праздника и лишь одного еще (Крещенія) кондакъ.

Но скорбь, сквозящая въ этихъ напѣвахъ, какъ и въ другихъ полускорбныхъ напѣвахъ по временамъ слышащихся на бдѣніи Успенія, скорбь тихая, сладостная, это слезы не отчаянія, а любви и невольной скорби надъ гробомъ, какимъ бы „живоноснымъ“ онъ ни былъ; это та скорбь, которою скорбитъ Церковь въ Великую субботу, въ ту „преблагословенную“ субботу, въ которую вѣрующій уже почти радуется пасхальною радостію, хотя еще и предстоитъ гробу Христову. Во всей службѣ Успенія можно видѣть отзвуки этой великосубботней тихой, сладостной скорби надъ Великой Почившей, смѣшанной съ радостію о Ея воскресеніи и восхожденіи на небо. И начинается Успенское бдѣніе (въ стихирахъ на Господи воззвахъ) гласомъ вечерни Великой субботы, гласомъ, на который поются Ея погребально-воскресенныя стихиры,—1-ымъ гласомъ. Затѣмъ припѣвъ на 9-ой пѣсенѣ въ канонѣ Успенія составленъ въ подражаніе одной „похвалѣ“ въ каѳизмѣ Великой субботы: „Роди вси блажимъ Тя едину Богородицу—(въ Вел. субб.: Роди вси пѣснь погребенію Твоему приносятъ)“. Этотъ отрывокъ Великосубботней службы (въ надлежащемъ, конечно, исполненіи), при всей краткости своей, производитъ необыкновенное, потрясающее впечатлѣніе на слушателя, настраивая его вдругъ среди пасхальной радости канона положительно по-великосубботнему.

Извѣстно, что скорбь надъ гробомъ умершаго будить наши лучшія чувства къ нему, усиливаетъ любовь къ нему. Такъ воспоминаніе о почившей Богородицѣ какъ бы воспламеняетъ въ насъ любовь къ Ней, и Церковь въ день Успенія Ея льетъ надъ ея гробомъ сладкія слезы любви къ Ней и радости о Ней. Изъ этихъ слезъ и этой радости получается дивное сочетаніе, дающее своеобразную окраску торжеству этого праздника. И во всѣхъ остальныхъ своихъ частяхъ, полиелея канона, успенское бдѣніе, по подбору музыкальныхъ мотивовъ поражаетъ глубиною и сочетаніемъ своихъ мелодій. Тихая, томная скорбь, которая дышитъ въ началѣ бдѣнія, въ 1-омъ гласѣ стихирь на „Господи воззвахъ“¹⁾, постепенно переходитъ въ неудержимую радость, которая перебираетъ для своего выраженія самыя радостныя гласы—2-ой²⁾ и 3-ій³⁾ въ стихирахъ на литіи (на 2 гласъ поются и стиховныя стихирны малой вечерни, по напѣвамъ „Доме Евфрафовъ“, предпразднства Рождества Христова и обычнымъ напѣвомъ предпразднствъ), переходя чрезъ нихъ въ прямо пасхальный гласъ 5-й для послѣднихъ стихирь на литіи („Да воскреснетъ Богъ“—5-го гласа) и болѣе тихую радость 4 гласа для стиховныхъ стихирь.

Такую же лѣстницу напѣвовъ отъ скорби къ радости представляетъ утренняя. Первый сѣдалень ея подобно тропарю (сѣдалень—тотъ же тропарь, только для каѳизмъ, и поется напѣвомъ, одинаковымъ съ тропаремъ)—1-го гласа, но подобень (т. е. поется напѣвомъ) „Гробъ Твой, Спасе“, сѣдальну Великой субботы. Слѣдующій сѣдалень радостнѣе—3 гласа (гласъ для тропаря апостоламъ) и подобень воскресному богородичну (на каѳизмахъ): „Красотъ дѣвства“. Сѣдалень же по полиелеѣ, разумѣется, еще радостнѣе—4-го

¹⁾ Этимъ гласомъ поются стихирны на „Господи воззвахъ“ во всю Страстную седмицу.

²⁾ Имъ поются стихирны на „Господи воззвахъ“ Рождества Христова и Богоявленія.

³⁾ Имъ поются стиховныя стихирны Троицкой вечерни.

гласа, обычнаго гласа для праздничныхъ тропарей ¹⁾, и подобенъ тоже воскресному богородичну „Удивися Иосифъ“ ²⁾. Послѣ пасхальнаго ликованія въ канонѣ успенское бдѣніе заключается умѣренной радостью 4-го гласа (какою и начался праздникъ въ стихирахъ на Госп. возз. малой вечерни) въ стихирахъ хвалитныхъ,—обычный гласъ для хвалитныхъ стихирь,—и торжественно-спокойною радостью 6-го гласа для послѣдней хвалитной стихирь,—обычный гласъ для заключительныхъ стихирь.

Празднованіе Успенія продолжается не 1, а 10 дней, включая предпразднство и попразднство. Богослуженіе праздника было бы очень однообразно, если бы во всѣ эти дни неизмѣнно повторялись однѣ и тѣ же пѣсни въ честь праздника. Вслѣдствіе этого явилась потребность уже достаточно богатый пѣвческій матеріалъ главнаго праздничнаго дня исполнить множествомъ другихъ пѣснопѣній, что и сдѣлано церковными пѣснописцами сравнительно позднѣйшаго времени, когда праздникъ увеличился въ продолжительность.

Богослуженіе успенскаго *предпразднства*, какъ и другихъ предпразднствъ, отличается не меньшею теплотою и вдохновеніемъ, чѣмъ богослуженіе самого праздника: чувство, внушаемое ожидаемымъ и грядущимъ праздникомъ, даже свѣжѣе внушаемаго наступившимъ. Если богослуженіе предпразднства все же уступаетъ глубиною содержанія праздничному, то потому, что принадлежитъ менѣе знаменитымъ пѣснописцамъ (анонимнымъ).

V.

Предпраздничныя пѣсни начинаютъ приглашеніемъ вѣрныхъ къ достойному сопровожденію на небо разумнаго Ков-

¹⁾ Тропари 6-ти изъ 12 дванадцатыхъ праздниковъ 4 гласа и между ними Рождества Христова.

²⁾ Чудные напѣвы этихъ сѣдальновъ можно слышать въ Кіево-Печерской Лаврѣ на воскресныхъ и праздничныхъ утреняхъ.

чега Божія. „Въ кимвалѣхъ возгласимъ, въ пѣсняхъ воскликнемъ, праздникъ исходный предпразднующе... Кивоть всезлатый готовится нынѣ отъ земли къ вышнимъ преити“¹⁾: всѣми Владычествующая хочетъ наутріе душу предати въ руцѣ Сыну“²⁾. „Дѣвы отроковицы, предвоспойте, матери похвалите, и вси воспойте пѣснь происходную, усненіе Дѣвы и Матере Господни, пѣснями богокрасными предсовершающе божествдннѣ“³⁾. Вообще же пѣснопѣнія, какъ и въ самый праздникъ, посвящены картинному изображенію событія и выясненію его значенія совпадая при этомъ не только въ мысляхъ, но иногда и въ выраженіяхъ съ праздничными пѣснями. Но можно отмѣтить нѣкоторыя новыя мысли по сравненію съ послѣдними. „Нектому образно въ гаданіихъ, священники ковчегъ завѣта носимъ есть: святыми же апостолами воистину Божія Мати носима есть“⁴⁾. „Всего Божества была еси Жилище; тѣмъ же Тя Божество всю, Мати, до конца престаи отъ земли“⁵⁾. „Яко (О какъ) свѣтовидно освященное добротою Божества лице Твое, Всенепорочная“⁶⁾! „Божественное и благородное Божіе жилище“⁷⁾, „почила еси въ жязненныхъ сокровищахъ неминующихъ“⁸⁾. „Ангели и пастыри пояху рождество Твое первѣе, и нынѣ ангельстичини, и апостольскій ликъ, и всякъ языкъ, Дѣво, Усненіе Твое поють“⁹⁾. „Глаголати не могу, изумѣваюся и трепещу, и весьма соскутоваюся, (теряюсь) твоя превеликая, но любовь, Дѣво, зрящи, божественными *возмзди* дарованіи не-престанно“¹⁰⁾. „Сіоняне елицы, свѣщы возжите, свѣтомъ

1) На „Господи воззвахъ“ стих. 1.

2) Стихъ 2.

3) Сѣдалень по 3 пѣсни канона.

4) Кан. п. 4, тр. 3.

5) П. 5, тр. 2.

6) П. 8, тр. 2.

7) П. 3, тр. 3.

8) П. 4, тр. 4.

9) Свѣтленъ.

10) П. 8, тр. 3.

обложенную приидите усящемъ въ Геосиманіи, и Сію пѣснями проводимъ“¹⁾. „Приидите, вѣрными сердца слезы точаше, прикоснемся Сея нетлѣнному тѣлеси“²⁾. „Со безплотными воинствы одръ живоносный окружимъ радующеся, яко престоль божественный Святый“³⁾. „Да уклонятся воздушніи дуси, да отпуститъ же самый міродержецъ, да падаетъ посрамлень, видя возношаему Божію Матерь“⁴⁾.

Наиболѣе важныя пѣснопѣнія предпразднества—тропарь и кондакъ, подобно такимъ же пѣснямъ праздника, дополняютъ другъ друга. Тогда какъ тропарь приглашаетъ къ живой радости („Людіе предъ играйте, руками плещуще вѣрно“), указывая на фактическую сторону событія („Божія бо Мати имать отъ земныхъ къ вышнимъ пріити славно“), кондакъ останавливается на значеніи праздника для міра. „Въ славной памяти Твоей вселенная невестественнымъ духамъ испещрена“... На другія важныя мѣста въ своей службѣ предпразднество заимствуетъ стихиры съ самаго праздника; таковы всѣ заключительныя стихиры. На Господи воззвахъ заключительною стихирою (на Слава Нынѣ) служитъ одна изъ стиховныхъ стихиръ праздника, выбранная сюда ради своего соотвѣтствующаго гласа (4-го, на каковой гласъ положены стихиры на Господи воззвахъ предпразднества) и полноты содержания. На стиховнѣ вечерни заключительною стихирою служитъ литійная стихира праздника гласа этихъ стихиръ, именно 2-го. На стиховнѣ утрени служитъ заключительною другая литійная стихира 3-го (однако изъ наиболѣе радостныхъ) гласа.

Гласы (напѣвы) для предпраздничныхъ стихиръ подобраны столь же осмотрительно, какъ и въ службѣ праздника. Для стихиръ на Господи воззвахъ—4-й, какъ гласъ умеренной радости; для стиховныхъ вечерни—2-ой ббльшей

¹⁾ П. 5, тр. 3.

²⁾ П. 3, тр. 2.

³⁾ П. 3, тр. 1.

⁴⁾ П. 4, тр. 2.

радости, да еще подобень „Доме Евфрафовъ“ (предпраздничнымъ стихирамъ Рождества Христова), для стиховныхъ утрени—6 гласъ, полный радости (подобень „Тридневень“; этого же гласа „Воскресеніе Твое Спасе“).

Тропарь, кондакъ и 1-ый сѣдалень—4-го гласа, общепринятаго для праздничныхъ тропарей (подобень кондакъ „Явился еси“ (крещенскому), а сѣдалень вышеупомянутому „Удивися Іосифъ“). 2-й сѣдалень—5-го гласа, параллельнаго ¹⁾ 1-му, на которой поется тропарь самаго праздника и его первый сѣдалень (подобень „Собезначальное Слово“). 3-й сѣдалень (по 3 пѣсни закона)—опять 4 гласа (но подобень „Скоро предвари“). Канонъ—5 гласа, параллельнаго 1-ому, на который поется первый канонъ праздника, причемъ ирмосы его—воскресные, такъ идущіе сюда, между прочимъ, изъ за послѣдняго ирмоса „Исаіе ликуй“.

Что касается теперь *попразднственныхъ* пѣснопѣній, то они, вообще можно сказать, менѣе предпразднственныхъ а) оригинальны, б) богаты содержаніемъ.

Попразднственные службы, такъ сказать, стараются довольствоваться повтореніемъ праздничныхъ пѣсней, какъ возвышенныхъ и непревосходимыхъ, и лишь по мѣстамъ восполняютъ ихъ новыми. Такъ, прежде всего самую значительную и видную группу пѣсней—канонъ (состоящій не менѣе, чѣмъ изъ 40 отдѣльныхъ пѣсней—ирмосовъ и тропарей) попразднество заимствуетъ изъ праздничной службы: два канона праздника—„Преукрашенная божественною славою“ и „Отверзу уста моя“ чередуются по 7 днямъ празднества, исключая послѣдняго дня—отданія, когда они поются оба. Также торжество пользуется всегда тропаремъ и кондакомъ праздника. Такимъ образомъ—три важнѣйшихъ ряда пѣснопѣній у попразднества тождественны съ праздникомъ. Затѣмъ и всѣ другія важнѣйшія пѣснопѣнія заимствуются изъ празд-

¹⁾ 5, 6, 7 и 8 гласы суть варіаціи первыхъ четырехъ, почему въ древнихъ богослужебныхъ и нынѣшнихъ греческихъ они называются *πλάγιοι*, „косвенными“ тѣхъ гласовъ. 5-й гласъ называется „πλ. α“, 6-й—„πλ. β“, 7-ой—„βαρδςπλ“, 8-ой—„δ“.

ничной службы. Оттуда, какъ и въ предпразднество, берутся почти всѣ заключительныя стихиры (на „Слава и нынѣ“), причѣмъ праздничныя стихиры выпѣваются здѣсь всѣ по очереди, которая начинается съ литійныхъ стихирь (стихиры на „Господи воззвахъ“, какъ наиболѣе видныя въ службѣ праздника, не поются въ попразднество): такъ, 16-го числа въ качествѣ заключительной стихиры на хвалитехъ поется 1-я литійная стихира праздника („Подобаше самовидцамъ“); 17-го на Господи воззвахъ—2-я литійная, на стиховнѣ вечерни—3-я, на стиховнѣ утрени—4-я. На такихъ же группахъ стихирь 18-го числа и на Господи воззвахъ 19 августа—поются по очереди всѣ 4 стиховныя стихиры праздника. 19 августа въ качествѣ заключительныхъ къ стиховнымъ стихирамъ вечерни и утрени, поются опущенныя ранѣе 5-я и 6-я литійныя стихиры. 20-го послѣдняя хвалитная (первыя три хвалитныя почему-то не поются въ попразднество) и стихира 50—псалма. 21-го на Господи воззвахъ въ качествѣ заключительной поется такая же стихира съ малой вечерни праздника. 22-го—опять первая литійная стихира. Всѣ же остальные заключительныя стихиры попразднественныхъ дней не заимствуются изъ праздничной службы, а новыя. Такія новыя стихиры положены прежде всего на вечернѣ подь 16-е августа, наиболѣе торжественной по близости къ празднику и по совпадению этого дня попразднества съ новымъ праздникомъ (Черукотвореннаго Образа); одна изъ нихъ (на стиховнѣ)—творение знаменитаго въ церковномъ пѣснотворчествѣ императора Льва VI („Леонта деспота“). Если здѣсь особыя стихиры даны „за честность дне“, то въ другихъ случаяхъ—по недостатку праздничныхъ стихирь: такъ 21 и 22 на стиховнѣ утрени особыя заключительныя стихиры явно по этой причинѣ, а на стиховнѣ вечерни въ тѣ же числа—обѣ упомянутыя стихиры съ вечерни 16-го.

Повторяетъ попразднество и другія пѣсни праздника. Такъ, новыя свѣтильныя попразднество имѣетъ только 16 и 17-го, а далѣе (18, 19, 20, 21 и 22-го)—свѣтилень праздника. Рѣже повторяются сѣдальныя праздника: 1-й сѣдалень повторяются 17, 19 и 21-го, 2-ой—20-го.

Весь же остальной церковно-пѣвческій матеріалъ попразднества новый: т. е. стихиры на Господи воззвахъ на стиховнѣ вечерни и утрени (по 3 въ каждой изъ этихъ 3 группъ), сѣдальныя—по 1-й и 2-й каѳизмахъ и 3-ей пѣсни канона (за указанными исключеніями). Но изъ стихирь одинъ разъ повторяются (цѣлой группой) стихиры предпразднества на Господи воззвахъ (19-го на стиховнѣ вечерни) и стихов-

ныя малой вечерни (19-го на утрени). Кромѣ того стихиры на Господи возвахъ 16 и 18-го тѣ же, на утрени 17 и 20—тѣ же. Повторяются и сѣдальны (17 и 19-го—1-ый и 21—по 3 пѣсни конона; 16 и 19-го по 3 пѣсни).

Въ новыхъ стихирахъ и др. пѣснопѣніяхъ по праздниству не все новое относительно содержанія. Наибольшими достоинствами отличаются, понятно, стихиры перваго по- праздниственного дня—16 августа. Группа стихиръ на Господи возвахъ этого дня составлена по образцу стихиръ въ честь апц. Петра и Павла 29 іюня, начинающихся словами: „Кіими похвальными вѣнцы“, соответственно чему каждая изъ этихъ стихиръ начинается мѣстоименіемъ „кїй“: „Кіими недостойными устнами ублажимъ Богородицу“, „Кая страшная пѣнія“, „Кая духовная пѣнія“. Заключительная стихира къ нимъ изображаетъ обступающихъ одръ Богоматери „дѣвическія лики“ и „души праведныхъ“: „ови убо яко даръ дѣвство вмѣсто мура приносятъ; ови же невестественное пѣніе съ добродѣтелію приносятъ; подобаетъ бо Матери Божіи яко царицѣ царскими добродѣтелями свѣтло сіяющими дориноситися; съ ними же и мы, житіе чистое совнесше, изыдемъ къ погребенію сущія Матере Бога нашего“. Изъ стиховныхъ первая стихира дѣлаетъ такое удачное сопоставленіе: „Не колесница огнезрачная отъ земныхъ Тя престаиви, яко Ілію праведнаго, но самое Солнце правды“... Последняя стихира (имп. Льва) влагаетъ въ уста погребаящихъ Богоматерь апостоловъ псалмическія слова: „сія измѣна десницы Вышняго (простая перемѣна состоянія по волѣ Божіей); Той бо посре- дѣ Тебе, и не подвижешися“, т. е. (тлѣніемъ). Свѣтилень (въ тотъ же день) дивится „величіямъ, которыхъ столько „Сильный сотвори“ въ жизни Богоматери: отъ неплодныя родилася еси, родила же еси дѣва, и дѣва паки пребывши; пребываеши же по смерти вышши. Чистая, и не оставляючи міра, о мірѣ молишися.

Встрѣчаются сильныя мысли и въ пѣсняхъ другихъ дней по праздниства. „Всѣхъ царица къ царству *мысленному* преиде... ея же успеніемъ собрася мысленное естество все: патриархи, пророцы и съ мученики апостолы“¹⁾. „Воистину показалася еси облакъ, источающъ жизни нашей воды“²⁾. „Святое Твое пречистое и честное преставленіе не на раз- стаяніе любящихъ Тя, но неотторженно соединеніе“³⁾.

¹⁾ 7 авг. на Господи возвахъ 3.

²⁾ 18 авг. сѣдалень по 3 пѣсни конона.

³⁾ 19 авг. на Господи воззв. 1.

Заслуживаетъ вниманія и подборъ напѣвовъ для иопразднственныхъ пѣсней. Знакомому съ музыкальнымъ характеромъ церковныхъ напѣвовъ, гласовъ, достаточно здѣсь одного перечня. Для стихирь употребляются гласы 1-й—одинъ разъ, 2-й—10 разъ, 4-й—3 раза, 6-й—3 раза, 8-й—1 разъ. Для сѣдальновъ: 1-й—5 разъ, 3-й—2 раза, 4-й—10 разъ, 5-й—1 разъ, 6-й—1 разъ, 8-й—1 разъ. Замѣчательнъ и подборъ „подобныхъ“ (образцовъ, по которымъ нужно пѣть и которые представляютъ музыкальные вариации одного и того же гласа). Для стихирь такимъ „подобнымъ“ служить чаще всего, именно 7 разъ изъ 21, предпразднственная стихира Рождества Христова „Доме Евфрафовъ“; такъ какъ это стихира стиховная, то она служитъ „подобнымъ“ только для стиховныхъ стихирь; будучи краткой, двухстрочной, она можетъ имѣть подобными себѣ только такіе краткія стихирь. Другіе важнѣйшіе подобны для настоящихъ стихирь: 1 гл. „Небесныхъ чиновъ“ (будничнй богородичень), 2 гл. „Кѣими похвальными“ (29 іюня) и „Егда отъ древа“ (стиховная вечерни подѣ Великую субботу), 4 гл. „Даль еси знаменіе“ (стихира крестнаи), 6 гл. „Тридневинъ“ (воскресная), 8 гл. „О преславнаго чудесе“ (крестная). Для сѣдальновъ чаще всего, 6 разъ изъ 21, гл. 4 „Удивися Іосифъ“ (воскреснй богородичень), 1 гл. „Камени запечану“ (воскреснй тропарь) и „Гробъ Твой, Спасе“ (сѣдалень Великой субботы), 3 гл. „Красотѣ дѣвства“ (воскреснй богородичень) 4 гл.—„Явился еси“ (кондакъ крещенія) и „Скоро предвари“ (великопостнй тропарь), 5 гл. „Собезначальное слово“ (воскреснй тропарь), 6 гл. „Милосердія двери“ (покаяннй богородичень), 8 гл. „Премудрости“ (конецъ новолѣтія).

М. Скабаллановичъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

При этомъ № рассылаются проповѣди за м. октябрь.

Редакторъ Рectorъ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 9-го сентября 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу.*

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XLIX

РУКОВОДСТВО

ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДѢЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣоть
ПЯТЬ руб., съ переобыкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 38.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года сентября 21-го дня.

Содержаніе: I. Журналь для дѣтей. Свящ. В. П.—II. Современное дека-
кадентство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н. Стеллецкаго.—
III. Праздникъ Успенія Божіей Матери и Успенскій постъ. (Окон-
чаніе). М. Скабалнаоовичъ.—IV. Опечатки.

Журналь для дѣтей.

Пастырямъ церкви—этимъ воспитателямъ
вышей стороны природы человѣка и руко-
водителямъ дѣтей нужно усугубить свои заботы
о доставленіи дѣтямъ серіознаго разумнаго
нравственно-облагораживающаго чтенія (За
счастье дѣтей. Д. П. Введенскій 317 стр.).

Благодаря развитію грамотности въ народѣ, въ послѣд-
нее время замѣчается значительный спросъ на печатный ма-
теріаль; количество періодическихъ изданій за послѣдніе 3—
4 года увеличилось почти вдвое. Увеличилось, хотя и не въ
столь значительныхъ размѣрахъ, и количество религиозно-
нравственныхъ изданій. Однако въ этой массѣ періодическихъ
изданій и доселѣ остается не удовлетворенной нужда въ одномъ

крайне полезномъ и необходимомъ изданіи—именно въ религіозно-нравственномъ журналѣ для дѣтей. Нужда эта доказывается слѣдующими соображеніями.

Религіозно - нравственное просвѣщеніе народа—настоятельная необходимость, остро сознаваемая въ настоящее время всѣми православными людьми; отсутствіемъ его въ значительной части объясняется расколъ и сектантство, эти болѣзненные скорбныя явленія нашей религіозной жизни. Просвѣщеніе это будетъ только тогда прочнымъ, когда оно будетъ направлено на дѣтей—этихъ будущихъ строителей церковной и гражданской жизни. Къ этой цѣли и направлены наши церковно-приходскія школы и этой цѣли онѣ тѣмъ скорѣе достигнутъ, чѣмъ больше разовьютъ въ дѣтяхъ вкусъ и охоту къ религіозно-нравственному чтенію. Если духовенство для своихъ религіозно-просвѣтительныхъ цѣлей имѣетъ отдѣльную школу, свои педагогическіе журналы, „Народное Образованіе“, „Юго-Западная школа“, то тѣмъ болѣе необходимо ему имѣть и свой дѣтскій журналъ, гдѣ бы нашли практическое выраженіе религіозно-педагогическіе принципы. Это былъ бы лучший даръ Церкви, школѣ и семьѣ; такой журналъ, умѣло поставленный, несомнѣнно завоевалъ бы себѣ симпатіи какъ у дѣтей, такъ и родителей. Матеріала для такого журнала—необъятное море въ Словѣ Божіемъ, въ святоотеческихъ твореніяхъ, въ исторіи Церкви и т. д.

Въ настоящее время дѣтскихъ журналовъ есть достаточно: но всѣ они имѣютъ тотъ общій недостатокъ, что дѣйствуютъ почти исключительно на воображеніе, на дѣтскій умъ, мало говорятъ дѣтскому сердцу, развивая въ дѣтяхъ прежде времени разсудочность и сухость и мало или совсѣмъ не говорятъ о Богѣ.

Въ настоящее лютое время ничто не щадится, не щадятъ иные писатели и нѣжнаго дѣтскаго возраста, и часто преподносятъ дѣтямъ для чтенія такой матеріаль, который можетъ лишь калѣчить дѣтей. Политика проникла теперь и

въ дѣтскіе журналы ¹⁾. Не всякій отецъ имѣеть время и возможность прочесть то, что хотѣлъ бы читать ребенокъ; вотъ тутъ и нужно такое изданіе, которому бы отецъ безусловно вѣрилъ, и убѣжденъ былъ, что оно не дастъ дѣтямъ гнилой духовной пищи, а будетъ вести дѣтскую душу къ разумному и вѣчному добру. Дѣтскій журналъ религіозно-нравственнаго направленія даже для самыхъ маленькихъ дѣтей имѣлъ бы предъ другими дѣтскими изданіями то преимущество, что онъ нерѣдко, особенно въ деревнѣ, читался бы и взрослыми. Выдуманныя похождения, особенно сказки, рассказы изъ дѣтской жизни—обычный матеріалъ дѣтскихъ журналовъ—все это мало представляетъ интереса для взрослыхъ; совсѣмъ другое дѣло—рассказы религіозно-нравственнаго содержанія; здѣсь и старый и малый можетъ черпать для себя назиданіе.

Горячо молимся Господу, чтобы наше пожеланіе нашло откликъ и сочувствіе среди пастырей, учителей церковно-приходскихъ школъ и скорѣе осуществилось въ жизни...

Священникъ *В. II.*

¹⁾ Характерное въ этомъ отношеніи явленіе представляетъ журналъ „Южный читатель“.

²⁾ См. № 37-й за 1908 г.

Современное декадентство и христіанство.

Критическая оцѣнка декадентства съ христіанской точки зрѣнія.

(Продолженіе ²⁾).

ІХ.

Изъ всего доселѣ сказаннаго открывается вся неправда декадентствующаго „новохристіанства“, проповѣдующаго, что наша Церковь проникнута пессимизмомъ по отношенію къ человѣческому міру со всѣми его радостями и печалями и

¹⁾ Характерное въ этомъ отношеніи явленіе представляетъ журналъ „Южный читатель.“

²⁾ См. № 37-й за 1908 г.

отрицательно относится къ плоти во всѣхъ ея видахъ и проявленіяхъ. Тѣло человѣческое съ извѣстными присущими ему инстинктами она, напротивъ, беретъ подъ свою защиту, предохраняя насъ только отъ излишней заботы о потребностяхъ тѣлесной природы. Она благосклонно взираетъ и на всѣ стремленія наши поднять свое матеріальное положеніе и благословляетъ человѣческую культуру, всякія науки и искусства, благодаря которымъ человѣку становится легче и свѣтлѣе жить на землѣ. Церковь совсѣмъ не такъ спокойно смотритъ на физическія бѣдствія своихъ чадъ, какъ это кажется представителямъ „новохристіанства“. Напротивъ, она прилагаетъ съ своей стороны всяческія старанія къ тому, чтобы облегчить тяжкую долю бѣдняковъ ¹⁾). Словомъ „новохристіане“ бьютъ совершенно напрасно тревогу и стараются разрушить ту стѣну между Церковью и обществомъ, которая существуетъ скорѣе въ ихъ воображеніи, чѣмъ въ дѣйствительности. Если на что и могутъ указать они въ оправданіе своего обвиненія противъ Церкви, такъ это развѣ на христіанскій *аскетизмъ*, понимаемый въ смыслѣ совокупности извѣстнаго рода ограниченій и стѣсненій для болѣе успѣшнаго искорененія въ человѣкѣ дурныхъ наклонностей, особенно чувственныхъ. Непріязненное отношеніе къ аскетизму составляетъ характерную черту въ „новохристіанскихъ“ воззрѣніяхъ.

„Новохристіане“ видятъ въ аскетизмѣ „злую тьму манихейскую“, нѣчто въ родѣ манихейской ненависти къ тѣлу, считающей грѣховнымъ все, что имѣетъ хотя малѣйшую видимость тѣлесной радости, признающей тѣло не созданіемъ Божиимъ, а порожденіемъ злого начала—дѣвола. Они стараются представить аскетизмъ чисто историческимъ („визан-

¹⁾ Какъ краснорѣчива исторія проявленій со стороны Церкви дѣятельной любви къ бѣднымъ, о томъ можно судить, напр., по книгѣ Г. Ульгорна: „Христіанская благотворительность въ древней Церкви“. Слб. 1900 г.

тійскаго“ происхожденія), совершенно случайнымъ, не имѣющимъ никакого отношенія къ существу христіанства, явленіемъ. Для нихъ аскетизмъ есть нѣчто неестественное, предразсудочное и вредное для блага жизни ¹⁾). Между тѣмъ св. Церковь высоко цѣнитъ достоинство христіанскаго аскетизма, или подвижничества, руководимаго духовными цѣлями и управляемаго, при свѣтѣ благодати, духовнымъ опытомъ и христіанскою мудростію. Это заставляетъ насъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній объ истинномъ смыслѣ и значеніи аскетизма въ противоположность современному, враждебному ему направленію въ „новохристіанствѣ“.

Въ жизни христіанскихъ подвижниковъ, которые являются представителями истинно нравственнаго совершенства, какого только по благодати Божіей можетъ достигать человѣкъ, искупленный Сыномъ Божіимъ и освященный Духомъ Святымъ, мы видимъ, что переводъ идеала этого совершенства въ дѣйствительную жизнь всегда сопровождается добровольнымъ и болѣе или менѣе усиленнымъ ограниченіемъ себя во всемъ, что служить естественною потребностію, и тѣмъ болѣе удовольствіемъ для чувственной природы нашей. И если всякій аскетизмъ, не только христіанскій, но и языческій, напр. буддійскій и др., выражается также въ формахъ предпочтительнаго служенія интересамъ духа предъ запросами тѣлесной природы человѣка, то едва ли можно считать его явленіемъ случайнымъ и ненормальнымъ. Думается, что если внѣшнія формы всякаго аскетизма, языческаго и христіанскаго, одинаковы и вызываются однимъ и тѣмъ же стремленіемъ къ духовному совершенству, то должна быть и одна общая имъ внутренняя причина, въ силу которой необходимо бываетъ

¹⁾ В. Розановъ. „Интересное время, интересные вопросы“. „Новое Время“ отъ 11 іюля 1900 г. Мережковский. „Л. Толстой и Достоевскій“, т. I, стр. 127—155; 255—257; 277—278; т. II, стр. 25—26. Николай Бердяевъ. „Новое религиозное сознание и общественность“. Сиб. 1907 г., стр. XXIX.

человѣку ограничивать себя въ удовлетвореніи тѣлесныхъ потребностей для достиженія духовныхъ цѣлей. Такая причина бытія аскетизма безспорно коренится въ разстроенномъ состояніи падшей природы человѣка, во враждебномъ соотношеніи между ея составными частями—духомъ и тѣломъ, при которомъ чувственное не хочетъ подчиняться духовному (Гал. 5, 17—18; Римл. 7, 22—24 и др.)¹⁾.

Внутренній разладъ въ поврежденной грѣхомъ природѣ человѣка—фактъ, не подлежащій никакому сомнѣнію, и, быть можетъ, ни одна изъ истинъ христіанской вѣры не доступна въ такой мѣрѣ повѣркѣ собственнаго опыта нашего, какъ истина грѣхопаденія человѣка. Каждый изъ насъ, сколько-нибудь внимательный къ нравственному состоянію своему, можетъ по непосредственному самонаблюденію или самосознанію, сказать о себѣ то же, что за всѣхъ сказалъ нѣкогда ап. Павелъ, на себѣ самомъ испытавшій всю тяжесть борьбы между плотью и духомъ въ человѣкѣ. „Желаніе добра есть во мнѣ,—горько жалуется апостоль,—но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу. Добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю“ (Римл. 7, 18—19). И душевная драма въ апостольскомъ изображеніи нравственной беспомощности человѣка, предоставленнаго себѣ самому, разрѣшается мучительнымъ воплемъ о благодатной помощи въ трудныя минуты душевныхъ испытаній, когда зло насильно влечетъ насъ къ себѣ и какъ бы издѣвается надъ нашими усиліями сохранить свое человѣческое достоинство: „Бѣдный я человѣкъ! восклицаетъ апостоль. Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти?“ (ст. 24). Св. отцы Церкви сходятся между собой въ признаніи этого внутренняго разлада въ испорченной природѣ человѣка. „Два, точно два, во мнѣ ума,—говоритъ св. Григорій Богословъ,—одинъ добрый и онъ слѣдуетъ всему прекрасному, а другой худшій и онъ слѣдуетъ

¹⁾ См. Пономаревъ. „Догматическія основы христіанскаго аскетизма“. Казань, 1899 г., стр. 90.

худому. Одинъ умъ ведетъ къ свѣту и готовъ покориться Христу; а другой умъ плоти и крови и влечетъ во мракъ и согласенъ отдаться велиару¹⁾. Эта мѣткая характеристика двухъ совершенно противоположныхъ умовъ въ падшемъ человѣкѣ пр. Іоанномъ Кассіаномъ почти въ тѣхъ же выраженіяхъ прилагается къ „двумъ волямъ“ въ человѣкѣ²⁾. Ту же раздвоенность въ поврежденной природѣ человеческой усматривали и выдающіеся свѣтскіе писатели древняго и новаго времени. Ученикъ Сократа философъ Платонъ свой взглядъ на этотъ предметъ выразилъ въ діалогѣ „Федръ“ подъ видомъ двухъ коней, везущихъ въ небесномъ пространствѣ колесницу, управляемую возникимъ—разумомъ, изъ которыхъ одинъ, благородный конь, порывается на небо, а другой, похотливый, порывисто влечетъ колесницу къ землѣ. Первый конь—это та часть души человѣка, которая служитъ источникомъ энергіи, предприимчивости, а второй—другъ похотливости и наглости, онъ норовистъ и глухъ ко всему, кромѣ удилъ и бича возничаго. Бываетъ иной разъ такъ, замѣчаетъ Платонъ, что и возничій, и благородный конь, не видя конца злѣ, уступаютъ похотливому коню, и тогда колесница опускается внизъ. Такъ бываетъ, но не такъ должно быть, заключаетъ философъ: человѣкъ тогда только достоинъ уваженія, когда онъ сумѣетъ чувственныя пожеланія подчинить разуму, и такимъ путемъ возстановить нарушенную гармонію своей жизни. Изъ великихъ писателей—художниковъ новаго времени намъ невольно припоминаются слова героя произведенія Гете „Фаустъ“, который съ тяжелою болью душевнаго разлада говоритъ: „А вотъ у меня увы! живутъ въ груди двѣ души, и обѣ хотятъ отдѣлиться одна отъ другой. Одна жаждетъ прилѣпиться всѣми цѣпкими органами тѣла къ грубымъ наслажденіямъ жизни, другая же

¹⁾ Творенія, т. IV, стр. 305—306. Москва, 1889 г. Ср. Творенія Григорія Нисскаго, т. VII, стр. 263—264. М., 1865 г.

²⁾ Писанія. Собес. IV, 11. Ср. XXII, 14 и Собес. XX. Изд. 1892 г.

бурно стремится оторваться от праха и улетѣть къ источникамъ первобытныхъ началъ“¹⁾).

Вслѣдствіе указаннаго разстройства въ своей поврежденной грѣхомъ природѣ человѣкъ сдѣлался неспособнымъ держать себя при удовлетвореніи физическихъ потребностей въ предѣлахъ, предписываемыхъ природою, или законами, вложенными въ нее Творцемъ. Все въ природѣ имѣетъ нужду въ пищѣ для поддержанія жизни, но одинъ человѣкъ готовъ обращать питаніе въ наслажденіе, доходящее до страсти и разстраивающее здоровье. Все въ природѣ нуждается въ питіи, но одинъ человѣкъ находитъ наслажденіе въ такихъ видахъ и въ такомъ количествѣ питія, которое лишаетъ его самосознанія и самообладанія. Все въ природѣ имѣетъ нужду въ отдыхѣ и снѣ, но одинъ человѣкъ можетъ обращать потребность сна въ нѣгу, разстраивающую правильность кровообращенія. Все живущее въ природѣ имѣетъ инстинктъ продолженія рода, но одинъ человѣкъ обращаетъ этотъ инстинктъ въ источникъ отвратительныхъ пороковъ и ужасающихъ болѣзней. Итакъ, чтобы возстановить нарушенную гармонию своей природы, чтобы быть вѣрнымъ ей, человѣкъ долженъ вводить отправление своихъ потребностей въ естественныя границы, тщательно регулировать отношеніе между ними, чтобы каждая потребность занимала свое мѣсто въ жизни человѣческой, тѣлесныя потребности—низшее, духовныя—высшее мѣсто. Для выполненія же этой задачи христіанину, желающему воплотить въ своей жизни духъ уче-

¹⁾ Перев. А. А. Соколовскаго. Спб. 1902 г., стр. 35.—Эта же мысль о внутреннемъ дуализмѣ въ падшей природѣ человѣка прекрасно выражена въ слѣдующихъ строфахъ Расина, пародирующихъ извѣстную горькую жалобу ап. Павла на свое нравственное состояніе:

Увы! въ войнѣ съ самимъ собою,
Гдѣ обрѣсти могу я миръ?
Хочу—и вовсе не свершаю.
Стремлюсь, но—страшная бѣда!
Любя добро,—не исполняю.
А зло противное творю.

нія Христова, нужно быть аскетомъ, нужно ограничивать себя въ удовлетвореніи естественныхъ потребностей, разросшихся до неестественныхъ размѣровъ, до нарушенія первобытной гармоніи человѣческой природы. Мы привыкли думать, что аскетизмъ есть принадлежность только пустынниковъ и монаховъ, но это несправедливо. Правда, высшіе аскетическіе подвиги, какъ дѣло свободныхъ избранниковъ, явлены міру въ пустыняхъ и монастыряхъ; но аскетизмъ, какъ нравственное начало, доступенъ для всѣхъ, и самую Церковію въ ея учрежденіяхъ съ великою мудростію предлагается, какъ существенно необходимое, каждому христіанину въ мѣру его силъ и духовнаго возраста. Аскеты могутъ быть, и всегда были, и въ средѣ мірскихъ христіанскихъ обществъ. По обѣту, или безъ обѣта, по одной твердой рѣшимости они предпринимали подвиги отреченія отъ дозволенныхъ удовольствій, или—такъ называемаго умерщвления плоти, съ двоякою цѣлью: во-первыхъ, чтобы удалить отъ себя соблазны ко грѣху, и во-вторыхъ, чтобы пріобрѣсти больше свободы и силы для исполненія воли Божіей. Поэтому несправедливо утверждать, что можно быть истиннымъ христіаниномъ, не подвергая себя никакимъ особеннымъ трудамъ и лишеніямъ. Самъ Господь говоритъ Своимъ послѣдователямъ, что нельзя съ одинаковымъ усердіемъ служить двумъ господамъ,—Богу и мамонѣ, или богатству (Мѡ. 6, 24); и ап. Павелъ рѣшительно объявляетъ, что въ настоящемъ состояніи падшаго человѣка совершенное равновѣсіе между духомъ и плотью невозможно, и что всякая уступка плоти сопровождается вредомъ для духа, и все дѣлаемое въ пользу духа сопровождается тягостію и стѣсненіемъ для плоти (Гал. 5, 17). Въ этомъ заключается истинный смыслъ христіанскаго аскетизма, который, стараясь предоставить побѣду духу надъ плотью, вызывается однакожь не отрицательнымъ отношеніемъ къ тѣлу,—такъ какъ, по христіанскому ученію, тѣло—созданіе Божіе,—а фактомъ внутренняго разлада въ человѣческой природѣ; въ этомъ скрывается и причина его видимой суровости и кажущейся

ненависти къ міру. Въ высшей степени выразительно и и убѣдительно изображаетъ эту аскетическую настроенность истиннаго христіанина ап. Павелъ, когда говоритъ: „Итакъ да не царствуетъ грѣхъ въ смертномъ вашемъ тѣлѣ, чтобы вамъ повиноваться ему въ похотяхъ его. И не предавайте членовъ вашихъ грѣху въ орудія неправды, но предавайте себя Богу, какъ ожившихъ изъ мертвыхъ, и члены ваши Богу въ орудія праведности“ (Римл. 6, 12—13),—или когда въ другомъ мѣстѣ вопрошаетъ: „Развѣ не знаете, что тѣла ваши суть члены Христовы? Итакъ отниму ли члены у Христа, чтобы сдѣлать ихъ членами блудницы? Да не будетъ“ (1 Кор. 6, 15; ср. Еф. 5, 30)!

Видя въ христіанскомъ аскетизмѣ одну глухую „манихейскую“ ненависть къ тѣлу, ко всѣмъ радостямъ тѣлесной жизни, „новохристіане“ забываютъ, что идеаль христіанина—вовсе не стихійное существованіе, обуреваемое вспышками плотскихъ страстей, а умиротвореніе двойственнаго существа человѣческаго, гармонія духа и тѣла, или, лучше сказать, приноровленіе того и другого для осуществленія главной цѣли христіанской жизни—богоуподобленія. И пока этого гармоническаго приноровленія нѣтъ, такъ какъ въ естествѣ человѣка противоборствуютъ два противоположныхъ между собою начала, до тѣхъ поръ жизнь человѣческая будетъ жизнью борьбы между плотью и духомъ (Гал. 5, 17—18; Римл. 7, 22—24 и др.). И если Христосъ благовѣствовалъ радость на землѣ, то Онъ не о той „вакхической“ радости говорилъ, какую проповѣдуютъ „новохристіане“, не о разнузданности стихійныхъ началъ, не о „вихрѣ и бурѣ и движеніи страстей“, въ чемъ будто бы, по словамъ г. Мережковскаго, одинаково проявляется Богъ. Напротивъ, Онъ говорилъ: „Горе вамъ, смѣющимся нынѣ“ (Лук. 6, 25), т. е. горе тѣмъ, кто, подобно извѣстному евангельскому богачу, ни о чемъ, кромѣ чувственныхъ радостей и удовольствій, не думаетъ, „веселясь на вся дни свѣтло“ (Лук. 16, 19). Онъ училъ человѣка владѣть собой среди разныхъ испытаній и

скорбей, неизбежныхъ въ этой жизни, упражнять себя въ борьбѣ со зломъ, постоянно бодрствовать и только въ качествѣ награды за такую усиленную работу надъ собой обѣщаль радость,—высшую на землѣ радость побѣды надъ зломъ и стихіями міра, радость разумнаго существованія, радость гармоніи душевной и тѣлесной. Въ полномъ видѣ эта гармонія настанетъ лишь въ будущей жизни, когда явится „новое небо и новая земля“ (2 Пет. 3, 13), когда и естество человеческое возстанетъ обновленнымъ, когда „тлѣнное сіе облечетъ въ нетлѣніе, и смертное сіе облечетъ въ безсмертіе“, когда „смерть поглощена будетъ побѣдою“ (1 Кор. 15, 54). До того же времени бодрствованіе и борьба будутъ непремѣннымъ условіемъ жизни христіанской, и аскетизмъ, какъ извѣстнаго рода борьба, въ силу именно разстроеннаго состоянія падшаго человѣка, будетъ неизбежнымъ, необходимымъ элементомъ христіанской нравственности, выражая собою не содержаніе самаго совершенства, а лишь тотъ узкій путь, которымъ приходится идти всякому христіанину при достиженіи духовнаго совершенства. Въ этомъ именно и нужно искать оправданія христіанскаго аскетизма.

Итакъ, аскетизмъ—не случайное въ христіанской исторіи явленіе, а имѣетъ въ своемъ основаніи нравственно-догматическія предпосылки. И если осуждать кого-либо за извѣстныя явленія не вполне благопріятнаго отношенія аскетизма къ тѣлесной сторонѣ жизни человѣка, то во всякомъ случаѣ не „византійское“ христіанство, отличающееся, по мнѣнію, „новохристіанъ“ будто бы исключительно суровымъ моральнымъ характеромъ, а только лишь нашу собственную испорченную природу, которая нуждается въ довольно строгой дисциплинѣ и будетъ нуждаться до тѣхъ поръ, пока человѣкъ въ цѣломъ своемъ составѣ духовно-тѣлеснаго бытія не станетъ дѣйствительнымъ носителемъ на землѣ началъ богоподобной жизни.

Прот. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе слѣдуетъ).

Праздникъ Успенія Божіей Матери и Успенскій нощь.

(Окончаніе ¹⁾).

Чтобы картина празднованія Успенія въ Православной Церкви была полная, нужно упомянуть о тѣхъ особенностяхъ, которыя имѣеть этотъ праздникъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ наибольшаго чествованія его.

Такимъ мѣстомъ прежде всего, конечно, является само священное мѣсто событія—Геѳсиманія ²⁾. Здѣсь на мѣстѣ предполагаемаго погребенія Богоматери устроена богатая подземная базилика, въ которой и сосредоточиваются успенскія празднества.

Начинаются они, впрочемъ, въ Іерусалимскомъ подворьѣ (метохѣ) Геѳсиманскаго монастыря и еще задолго до самаго праздника. Въ этомъ подворьѣ (расположенномъ противъ дверей храма Воскресенія) хранится плащаница съ изображеніемъ успенія Пр. Богородицы, употребляемая на успенскомъ богослуженіи. Это — изображеніе Богоматери въ погребальныхъ пеленахъ на доскѣ въ аршина 1½ длины. Плащаница лежитъ на одрѣ, окруженномъ подсвѣчниками. Еще съ праздника Преображенія предъ этою плащаницею служатся по цѣлымъ днямъ молебны, акаисты и вечерня, до 12 августа. Рано утромъ около 2 ч. ночи 12 августа плащаница торжественно переносится въ Геѳсиманію въ воспоминаніе перенесенія тѣла Богоматери съ Сіона въ Геѳсиманію. Въ крестномъ ходѣ участвуетъ множество духовенства и клириковъ

¹⁾ См. № 37-й за 1908-й г.

²⁾ Свѣдѣнія о Геѳсиманскомъ празднованіи Успенія заимствуемъ изъ статьи проф. Дмитріевскаго „Празднества въ Геѳсиманіи въ честь Успенія Богоматери“ въ „Сообщеніяхъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества“ 1905 г., т. XVI, вып. 3, стр. 392 и д. Статья издана и отдѣльной брошюрой.

со свѣчами¹⁾. Плащаницу несутъ въ предшествіи духовенства игумень на широкой шелковой перевязи чрезъ плечо съ бархатной подушкой. Множество богомольцевъ, съ значительнымъ преобладаніемъ женщинъ²⁾ мѣстныхъ, задрапированныхъ въ непроницаемую бѣлую чадру, и нашихъ паломницъ, сопровождаетъ крестный ходъ. Въ Геѳсиманіи, куда процессія прибываетъ съ восходомъ солнца, плащаница полагается въ каменной пещерѣ на ложе Богоматери, обложенное бѣлымъ мраморомъ. Здѣсь она лежитъ до праздника для поклоненія молящихся, почему Геѳсиманскій храмъ въ эти дни открытъ съ утра до ночи.

14 числа утромъ съ 9—10 ч. совершается особая служба погребенія Богоматери, состоящая изъ пѣнія 17 каѳизмы съ припѣвами — похвалами, подобными великосубботнимъ. Служба совершается патріархомъ. Ко времени службы прибываютъ въ Геѳсиманію войска турецкаго гарнизона, которыя, располагаясь шпалерами по пути отъ Іерусалима, встрѣчаютъ прибывающаго патріарха военнымъ маршемъ. По кажденіи патріархомъ одра съ плащаницей Богоматери въ пещерѣ погребенія Ея, послѣ обычнаго начала службы (Трисвятое до Отче нашъ), одръ съ плащаницею выносится на середину храма подъ паникадило. За одромъ становится патріархъ, а по бокамъ его до царскихъ дверей—архіереи, архимандриты и іеромонахи. Патріархъ входитъ опять въ пещеру, чтобы оттуда начать кажденіе всего храма, которое и совершается при пѣнии первой статьи погребальныхъ похвалъ: „Жизнь во гробѣ полагается“. Статья, какъ и въ Великую субботу, заключается ектеніей съ возгласомъ патріарха. На второй статьѣ „Достойно есть величати Тя“ кадитъ (только пещеру и одръ) и произноситъ возгласъ старѣйшій архіерей. На третьей статьѣ: „Роди вси пѣснь по-

¹⁾ Ср. вышеприведенное мѣсто изъ предпраздничнаго канона: „сіюняне свѣщы возжите“.

²⁾ Ср. приглашеніе женщинъ къ празднику въ церковныхъ пѣсняхъ.

гребенію Твоему приносять, Дѣво“, кадитъ второй архіерей. Третья статья, какъ и въ Великую субботу, переходитъ въ пѣніе воскресныхъ тропарей „Ангельскій соборъ“, приспособленныхъ къ Богоматери. Послѣ ектеніи—ексапостиларій праздника („Апостоли отъ конецъ земли“), хвалитныя стихиры и великое славословіе. На его трисвятомъ, поющемся протяжно, одръ съ плащаницей выносятся іереями на верхнюю площадку базилики, гдѣ произносится ектенія съ помяніемъ по именамъ участвующихъ священнослужителей и за всѣхъ поклонниковъ св. гроба. Одръ относится опять на середину храма при пѣніи ексапостиларія и стихиры: „съ громомъ на облацѣхъ Спасъ посылаетъ апостолы къ Рожденшей“. Затѣмъ патріархъ творитъ отпустъ. Послѣ службы паша—губернаторъ, дѣлая визитъ патріарху въ палаткѣ, поздравляетъ его съ праздникомъ.

Богослуженіе же въ самый праздникъ ничѣмъ не отличается отъ обычнаго праздничнаго богослуженія по восточному чину. Вечерня наканунѣ праздника совершается отдѣльно, безъ утрени, но въ концѣ ея совершается благословеніе хлѣбовъ, 5-ти громадныхъ, раздаваемыхъ по ломтикамъ народу.

Въ попразднство Успенія ежедневно принято лобызать упомянутую плащаницу. Во время лобзанія по окончаніи литургіи поются такія стихиры. „Прійди съ небеси къ намъ, собравшимся въ семь Твоемъ всечестнѣмъ храмѣ и божественному Твоему гробу честно поклоняющимся“. Якоже множество апостолъ на Твое усненіе явился отъ конецъ земли погребсти здѣ божественное Твое тѣло, и мы еще днесъ вѣрно сндохомся, желающіе лобызати божественный гробъ Твой“. „Пріими милостиво моленія наша, Владычице міра, Маріе, Богородительнице Пречистая, яже во святѣмъ Твоемъ гробѣ приносимъ отъ сердца и устенъ.

На отданіе праздника ¹⁾ по окончаніи литургіи плащаница относится въ Геосиманское подворье Іерусалима съ та-

¹⁾ Отданіе Успенія почему-то въ упомянутой статьѣ приурочивается къ 24 августа.

кимъ же крестнымъ ходомъ, съ какимъ принесена въ Геосиманію. Улицы города въ этотъ день убираются гирляндами зелени; съ крышъ домовъ, переполненныхъ зрителями, подъ процессію бросаются цвѣты.

У насъ въ Россіи іерусалимскій чинъ на Успеніе совершается въ Кіево-Печерской Лаврѣ, въ Костромскомъ Богоявленскомъ монастырѣ и въ Геосиманскомъ скиту близъ Троице-Сергіевой Лавры. Въ Кіево-Печерской Лаврѣ онъ не составляетъ отдѣльной сложбы, какъ въ Геосиманіи, а присоединяется къ поліелею всенощнаго бдѣнія. Въ Геосиманскомъ же скиту при митрополитѣ Филаретѣ установлень кромѣ успенія и праздникъ воскресенія и вознесенія Божіей Матери—17 августа; наканунѣ 17-го совершается іерусалимское послѣдованіе, а 17-го послѣ литургіи крестный ходъ съ иконою вознесенія Божіей Матери ¹⁾.

Описанная служба погребенію Божіей Матери, или, какъ она надписывается въ послѣднемъ греческомъ изданіи его (Іерусалимъ, 1885 г.), „Священное послѣдованіе на преставленіе Пресвятыя Владычицы нашея и Приснодѣвы Маріи“, открыта въ рукописяхъ не старѣе XV в., какъ греческихъ, такъ и славянскихъ. Въ XVI вѣкѣ она была широко распространена въ Россіи. Она составляетъ произведеніе многихъ сравнительно позднѣйшихъ пѣснописцевъ, между прочимъ—великаго ритора Еммануила ²⁾.

Это „послѣдованіе“ представляетъ очень искусное подражаніе великосубботнимъ „похваламъ“. Для примѣра приведемъ слѣдующія мѣста. „Во гробѣ, о чудесѣ, положила еси, Чистая, неизреченно рождающая на земли и вмѣстившая во утробѣ Бога“. „Маріамъ, како умираеши? како во гробѣ обитаеши, рождающая Подателя жизни, воскресивша мертвыя изъ истлѣнія“ ³⁾. Пригѣвъ „Благословенъ еси Господи, на-

¹⁾ Радость христіанина, 1896 г., 9 кн., стр. 19 и д.

²⁾ Дмитріевскій, празднества въ Геосиманіи. Стр. 400.

³⁾ Радость христіанина, тамъ же.

учи мя оправданіемъ Твоимъ“ къ тропарямъ „Ангельскій соборъ“ замѣняется такими: „Благословена еси, Владычице, покрый, сохрани Тя пѣснословящихъ“; „Благословена еси, Пречистая, соблюди вся ны неосужденны“; „Благословена еси, Чистая, сохрани вся ны безгрѣшны“; „Благословена еси, Пречестная, даруй намъ всѣмъ спасеніе“¹⁾. Самые тропари „Ангельскій соборъ“ получаютъ, напр., такой видъ: „Ангельскій соборъ удивися, зря Тебѣ въ мертвыхъ вмѣнившуся, рождшую смертныхъ Спасителя, съ Собою Адама воздвигша и отъ ада вся свободиша“; „Что плачете, состраждуще, о жены, Мнѣ“... „Зѣло вскорѣ притекоша къ Тебѣ сѣтующе апостоли“... „Мироносиць образъ воспримше, Дѣво“... и т. д.

5. Католическое богослуженіе на Успеніе.

Богатство и красоту православнаго богослуженія на Успеніе мы оцѣнимъ вполне, если сопоставимъ его съ католическимъ. По сравненію съ православнымъ оно заключаетъ такъ мало специально-праздничнаго содержанія, что легко представить здѣсь полный обзоръ всѣхъ гимновъ, молитвъ и стихковъ разныхъ наименованій (*versus*, *responsoria*, *antiphona* и т. п.), посвященныхъ въ немъ самому событію успенія или, по принятому западной церковью обозначенію, „взятіе на небо (*assumptio*) Блаженной Маріи Дѣвы“, по-польски: „*wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny*“.

Успеніе въ католической церкви принадлежитъ къ разряду самыхъ великихъ праздниковъ: „*Duplicia primae classis* (двойныя перваго класса)“. Но въ этотъ разрядъ, обнимающій 16 праздниковъ, кромѣ такъ называемыхъ у насъ дванадцатыхъ праздниковъ (исключая Рождества Богородицы и Срѣтенія, причисляемыхъ ко 2 классу), входятъ и дни важнѣйшихъ святыхъ (всѣхъ святыхъ, Предтечи, Іосифа Обручника, Петра и Павла, храмоваго или мѣстнаго святого), равно какъ

¹⁾ Дмитріевскій, стр. 401.

праздники позднѣйшаго установленія (тѣла Христова, сердца Иисусова ¹⁾).

Подготовленіе къ празднику вѣрующихъ совершается на службѣ 14 августа, которая, впрочемъ, въ большей части своей посвящена поспразднеству св. муч. Лаврентія (съ 10 августа). На этой службѣ посвящены Пресвятой Богородицѣ одно изъ двухъ евангельскихъ чтеній (о возгласѣ одной женщины: „блаженно чрево, носившее Тебя“) ²⁾ съ бесѣдой на него бл. Августина и слѣдующая молитва: „Боже, удостоившій избрать для обитанія Своего дѣвственный дворець блаженной Маріи, даруй, просимъ, чтобы мы, огражденные Ея защитою, содѣлались пріятными участниками Ея торжества“. Этимъ и исчерпываются въ католической церкви предпразднество Успенію.

Изъ службы самого праздника мы приведемъ сначала гимны (*hymni*), молитвы (*orationes*) и различные стишки, разсѣянные по всей службѣ; затѣмъ укажемъ посвященные празднику чтенія (*capitula*, *lectiones*).

Гимны. 1 „Радуйся ³⁾), звѣзда морская, Божія мать-питательница и приснодѣва, блаженная дверь небесная. Принимая это „радуйся“ отъ устъ Гавріила, утверди насъ въ мирѣ, измѣнившая имя Евы. Разрѣши узы повиннымъ, подай свѣтъ слѣпымъ, бѣдствія наши отгони, блага всѣ испроси ⁴⁾). Покажи себя матерью; да приметъ чрезъ тебя молитвы „родившійся ради насъ, ставшій твоимъ ⁵⁾). Дѣва единственная, между всѣми кроткая, содѣлай насъ кроткими и чистыми, избавивши отъ грѣховъ. Помоги чистой жизни, уготовай путь безопасный, чтобы, видя Іисуса, мы всегда сорадовались

¹⁾ *Breviarium Romanum*, ед. 8 post typicam, Ratisbonae etal. 1897 pars aestiva, p. 26. По нему далѣе означается и вся католическая служба Успенія.

²⁾ Лук. 11, 27—28.

³⁾ Ave.

⁴⁾ Posce.

⁵⁾ Qui tulitesseltnus

(Тебѣ). Да будетъ хвала Богу Отцу, честь ¹⁾ высочайшему Христу, Духу Святому—тремъ одно почитаніе. Аминь“.

2. „Того, котораго земля, море, звѣзды чтутъ, поклоняются, славятъ, тройческую правящую силу ²⁾, носить чрево Маріи. Того, которому служатъ во вѣки луна, солнце и все по излившейся небесной благодати, носить утроба Отроковицы. Блаженная Мать по благодати, у которой Вышній Художникъ, содержащій дланію міръ, заключился подъ сводами чрева. Блаженная вѣстница ³⁾ неба, плодородная Святымъ Духомъ, чрезъ чрево которой излилось Чаяніе языковъ. Да будетъ слава Тебѣ, Исусе, родившійся отъ Дѣвы со Отцемъ и питателемъ ⁴⁾ Духомъ во всегдашніе вѣки. Аминь“.

3. „О славная между дѣвами, высшая между свѣтилами. Создавшаго тебя Ты маленькимъ питаешь отъ млечныхъ сосцевъ. То, что несчастная Ева отняла, Ты возвращаешь чрезъ вскормленный Ростокъ; Ты открываешь запоры неба, чтобы вошли туда унылыя звѣзды. Ты дверь царя высокаго и молніеносный чертогъ свѣта. Рукоплещите, искупленные народы, жизни, данной чрезъ Дѣву“ (и далѣе—прежнее славословіе).

Молтва. „Рабовъ Твоихъ, просимъ, Господи, прегрѣшенія презри, дабы мы, будучи не въ силахъ угодить Тебѣ дѣлами нашими, спаслись заступничествомъ Родительницы Сына Твоего Господа нашего, который живетъ съ Тобою“. Служба Успенію имѣетъ только одну эту молитву, которая повторяется въ положенныхъ мѣстахъ (другіе праздники имѣютъ 2—3 спеціальныхъ молитвы).

Отдѣльные краткіе стишки въ честь праздника:

1. Вознесена ⁵⁾ святая Богородительница,—надъ ликами ангеловъ къ небеснымъ царствамъ.

¹⁾ Decus.

²⁾ Machianm.

³⁾ Nuntio.

⁴⁾ Almo. Замѣчательный эпитетъ для Св. Духа.

⁵⁾ Exaltata.

2. Приидите поклонимся Царю царей, Матерь-Дѣва котораго воспринята въ эфирное небо.

3. Райскія двери отверсты намъ Тобою, которая нынѣ во славу торжествуешь со ангелами.

4. Взята Марія на небо; радуются ангелы,—прославляя, благословляютъ Господа.

5. Блаженна Ты, Дѣва Марія, носившая Господа Творца міра; Ты родила создавшаго Тебя.

6. Радуйся, Маріе Дѣва,—Ты всѣ ереси одна уничтожила во всемъ мірѣ.

7. Сподоби меня прославлять Тебя, освященная Дѣва; дай мнѣ силу противъ враговъ моихъ.

8. По рождествѣ Ты, Дѣва, пребыла нетлѣнною,—Богородительница, предстательствуй за насъ.

9. Марія Дѣва взята въ жизненный чертогъ, въ которомъ Царь царей сидитъ на звѣздномъ престолѣ.

10. Блаженна Ты, Дѣва Марія, Богородительница, повѣрившая Господу: исполнилось на Тебѣ сказанное Тебѣ: вотъ возвышена Ты надъ ликами ангельскими. Предстательствуй за насъ предъ Господомъ Богомъ нашимъ.

11. Благословенна Ты, Дщерь, отъ Господа, ибо чрезъ Тебя мы приобщились плоду жизни.

12. Сегодня Марія Дѣва восходитъ на небо; радуйтесь, такъ какъ Она со Христомъ царствуетъ во вѣки.

Кромѣ этихъ стиховъ, составляющихъ на ряду съ гимнами и молитвами произведеніе католическихъ пѣснописцевъ, служба Успенію усѣяна отдѣльными стихами въ честь праздника, заимствованными изъ Св. Писанія и допускающими приложеніе къ Пресв. Дѣвѣ. Наболѣе такихъ стиховъ взято изъ Пѣсни пѣсней,—изъ поэтическихъ описаній въ этой книгѣ таинственной, Возлюбленной, затѣмъ изъ псалмовъ 44-го и др., изъ пѣсни Богородицы и т. п. Вотъ эти стихи ¹⁾.

¹⁾ Такъ какъ они употребляются по Вульгатѣ, несогласной часто не только съ славянскимъ переводомъ, но и съ нашимъ русскимъ, то здѣсь дается ихъ переводъ съ Вульгаты (по Бревіарію).

1. Дѣва мудрѣйшая, куда идешь, вся блистая, какъ заря?
Дочь Сіонова вся стройна и пріятна, красива, какъ луна,
изящна какъ солнце.

2. Благословенна Ты въ женахъ и благословенъ плодъ
чрева Твоего.

3. Я увидѣлъ благовидную, какъ голубицу, выходящую
на рѣчные берега; ея неоцѣнимое благоуханіе было чрезмѣр-
но на одеждахъ Ея. И какъ въ весенніе дни окружали ее
цвѣты розъ и лиліи долинъ.

4. Кто это идущая чрезъ пустыню, какъ столбъ дыма
изъ ароматовъ мұра и ѳиміама.

5. Я, какъ возвышенный кедръ на Ливанѣ и какъ кипа-
рисъ на горѣ Сіонѣ; какъ избранное мұро, я дала пріятное
благоуханіе. И какъ корица и бальзамъ, благоухаю.

6. Кто это выходящая какъ солнце и стройная, какъ
Іерусалимъ? Увидѣли ее дочери Сіона и ублажили и велича-
ли ее царицей.

7. Видомъ твоимъ и красотой твоею стремись, успѣвай
и царствуй.

8. Поможетъ ей Богъ лицомъ Своимъ: Богъ среди Ея и
не подвижется.

9. Какъ бы радующихся всѣхъ насъ обитаніе въ тебѣ.

10. Ублажать меня всѣ роды, ибо сотворилъ мнѣ Го-
сподь величіе; Онъ сильный и свято имя Его. И милость Его
въ роды родовъ боящимся Его.

11. Излилась благодать во устахъ твоихъ; посему бла-
гословилъ тебя Богъ во вѣкъ; смирна и алоэ и кассія отъ
одеждъ твоихъ, отъ домовъ изъ слоновой кости, изъ кото-
рыхъ услаждали тебя царскія дочери въ почетѣ твоемъ.

12. На благоуханіе мазей твоихъ бѣжимъ; отроковицы
возлюбили тебя чрезмѣрно.

13. Прекрасна Ты и нарядна, дочь Іерусалима, страшна,
какъ выстроенный отрядъ лагерей ¹⁾.

¹⁾ Интересно сравнить подборъ стиховъ изъ Св. Писанія въ пра-
вославномъ богослуженіи для такъ называемаго „избраннаго“ псалма,

Чтенія изъ Св. Писанія и отцевъ церкви на католическомъ богослуженіи различаются на *capitula* („главки“) — краткія чтенія, изъ Св. Писанія безъ толкованій, и *lectiones*, болѣе длинныя или сопровождаемыя бесѣдами на нихъ изъ св. отцовъ. *Capitula* Успенія положены всѣ изъ окончанія книги Екклесіастъ о сладости упокоенія въ Богъ и въ наслѣдіи его; при этомъ на вечернѣ, утренѣ (ея части, называемой *ad Laudes*) и 3-емъ часѣ одинъ и тотъ же отрывокъ, а на 6 и 9 часѣ другіе два.

Чтенія (*lectiones*) на утрени: 1-я глава Пѣсни пѣсней (о красотѣ Возлюбленной), раздѣленная на 3 чтенія, (на первой части утрени, *in primo nocturno*) слово св. Іоанна Дамаскина на Успеніе — тоже въ 3 чтеніяхъ (на второй части утрени, *in II nocturno*), евангельское чтеніе изъ Луки о возгласѣ женщины: „блаженно чрево, носившее Тя“... и бесѣда бл. Августина на евангельскій рассказъ о посѣщеніи Спасителемъ Марѳы и Маріи, (при этомъ евангеліе и часть бесѣды составляетъ 1-ое чтеніе, а остальная часть бесѣды два другихъ чтенія — все это на 3 части утрени, — *in III nocturno*).

Народный обычай въ кат. цер. приурочилъ къ Успенію освященіе хлѣбныхъ и огородныхъ растений, отчего Успеніе

проще говоря — стиховъ къ величаію. Вотъ эти стихи. 1) Воскликните Господеви вся земля, пойте же имени Его. 2) Исповѣдайтесь Ему, хвалите имя Его. 3) Во градѣ Господа силъ, во градѣ Бога нашего. 4) Бысть въ мирѣ мѣсто Его и жилище Его въ Сіонѣ. 5) Преславное глаголашася о тебѣ, граде Божій (подъ градомъ Божиимъ, Сіономъ разумѣется Богоматерь). 6) Богъ основа и (градъ Божій, Богоматерь) въ вѣкъ. 7) Освятить естъ селеніе свое Вышній. 8) Святыня и великолѣпнѣе дѣло Его. 9) Воспою и пою во славу моею (Богоматерь — слава наша). 10) Чашу спасенія (которою явилась Богоматерь) прииму... 11) Въ мирѣ усну и почию (отсюда начинаются стихи специально въ честь Успенія). 12) Обратися душе моя въ покой твой, яко Господь благоудѣйствова тя. 13) Господь праведенъ, съѣче выи грѣшниковъ (намекъ на наказаніе дерзкаго іудея при перевесеніи тѣла Богоматери). 14) Воскресни Господи въ покой Твой, ты и кивотъ святыни Твоея (воскресни Ты и Мать Твоя). 15) Дому Твоему (Богоматери) подобаеъ святыня, Господи, въ долготу днй (вѣчно неглаголюе св. тѣла). 16) Помяну имя Твое во всякомъ родѣ и родѣ.

называется у поляковъ въ просторѣчїи „праздникомъ зелїи“ (zielna). Основаніе для обычая,—что Успеніе самый значительный праздникъ той поры года, когда созрѣваютъ эти растенія (съ колосьями разнаго рода освящается капуста, рѣдька и т. п.). Обычай соблюдается и въ православныхъ церквахъ западной Россїи.

Попразднство Успенія въ католической церкви оканчивается днемъ ранѣе, чѣмъ у насъ—22 августа; чтобы вмѣстѣ съ праздникомъ получилось 8 дней (octava). Въ дни попразднства (intra octavam) повторяется молитва (вышеприведенная) праздника и нѣкоторые изъ стиховъ праздника. Къ послѣднимъ прибавляется нѣсколько новыхъ. Вотъ они.

1. Украшенную ожерельями дочь Іерусалима Господь возжелалъ.—Видя ее, дочери Сїона провозгласили блаженнѣйшей, говоря: муро излитое имя твое.

2. Предстала царица одесную тебя въ одеждѣ вызолоченной, препоясанная пестротою.

Чтенія же на попразднство всѣ новыя (исключая евангелїа). Въ разные дни положены слѣдующія чтенія въ честь праздника (чередующіяся съ чтеніями въ честь ежедневныхъ святыхъ): Евангельскій расказъ о посѣщенїи Спасителемъ Марѳы и Марїи, извлеченія изъ Пѣсни пѣсней (о красотѣ Возлюбленной изъ главъ 4, 5 и 8-ой), 2-ое слово св. Іоанна Дамаскина на Успеніе, бесѣда бл. Августина на упомянутый евангельскій расказъ и бесѣда св. Бернарда на Успеніе.

Со службою попразднству соединяется служба рядоваго святого, какъ у насъ, но послѣдняя болѣе, чѣмъ у насъ, заслоняетъ службу праздника, тѣмъ болѣе, что на попразднство Успенія приходятся такіе великіе святые для католической церкви, какъ муч. Лаврентій (отданное его памяти, празднующейся, какъ и Успеніе, 8 дней) и авва Бернардъ.

Служба рядоваго святого не отмѣняется, какъ то дѣлается у насъ, для отданія праздника, а только празднику отводится въ этотъ день больше мѣста за службой, чѣмъ въ другіе дни попразднства.

Воскресенье, случающееся „внутри“ по праздниству Успенія, посвящается католической церковью памяти „св. Іоакима Исповѣдника, отца блаженной Маріи Дѣвы“ (у насъ—9 сентебря, послѣ Рождества Богородицы). Въ этотъ день всѣ успенскіе молитвы, чтенія и стихи замѣняются таковыми же въ честь св. Іоанна. Молитва: „Боже, который преимущественно предъ всѣми святыми Твоими благоволилъ блаженному Іоакиму быть отцомъ Родительницы Сына Твоего, подай, молимся, чтобы мы, кого праздникъ чтимъ, того и заступничество всегда чувствовали,—черезъ того же Господа нашего“.

Стихи—общіе святымъ („Сильно на земли будетъ сѣмя его“ и т. п.). Евангеліе—родословіе Христово по еванг. Матѳею (I гл.). Бесѣды: св. Елифанія Кипрскаго и св. Іоанна Дамаскина на Рождество Богородицы и изъ „точного изложенія православной вѣры“—о родословіи Господнемъ и Богородицы¹⁾.

Нельзя не отмѣтить того отраднаго обстоятельства, что католическая церковь не чуждается въ своемъ богослуженіи восточныхъ отцовъ, даже такого столпа православія, какъ Іоаннъ Дамаскинъ. Искусно²⁾ подобраны и стихи изъ Св. Писанія въ честь праздника. Но самостоятельныя пѣсни въ честь его далеко уступаютъ православнымъ по количеству и качеству.

М. Скабаллановичъ.

¹⁾ Кн. IV, гл. 15.

²⁾ Не менѣе, чѣмъ у насъ въ „избранномъ псалмѣ“ (пріпѣвахъ къ величанію), прокимнахъ и т. п.

Опечатки.

Въ 32—33 № журнала на стр. 243 въ строкѣ 3 снизу напечатано: „задуманнаго имъ“..., нужно: „задуманнаго ими“..., въ 34 № на стр. 372 въ строкѣ 16 снизу напечатано: „послѣ свиданія кн. съ Поцѣмъ“, нужно: „послѣ перваго обличительнаго письма князя Поцѣю“; на стр. 379 въ строкѣ 10 сверху напечатано: „въ Россію“, нужно: „въ Римъ“; на стр. 382 въ 17—18 строкахъ напечатано: „догматическихъ“, нужно: „діалектическихъ“.

Редакторъ Ректоръ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 17-го сентября 1908 г.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу.*

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ^и Новицкаго.

ГОДЪ

XLIX

РУКОВОДСТВО ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣстѣ
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 39.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года сентября 28-го дня.

Содержаніе: I. О вѣротерпимости. Н. Гумилевскаго.—II. Современное де-
кадентство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н. Стеллецкаго.—
III. Искусство хорошаго церковнаго чтенія. П.—IV. Замѣтки.

О вѣротерпимости.

I.

Въ числѣ другихъ вопросовъ, выдвинутыхъ въ Государ-
ственной Думѣ и обсуждаемыхъ въ текущей печати, не по-
слѣднее мѣсто занимаетъ вопросъ о вѣротерпимости и сво-
бодѣ совѣсти. При рѣшеніи этого вопроса исходятъ изъ со-
вершенно различныхъ точекъ зрѣнія, основываются на со-
вершенно различныхъ принципахъ, почему и самыя рѣшенія
получаются прямо противоположныя, а одного общепризна-
наго отвѣта на данный вопросъ нѣтъ. Конечно, въ большин-
ствѣ споровъ каждый изъ противниковъ остается при своемъ
мнѣніи, и отсутствіе общепринятаго рѣшенія вопросовъ, не
относящихся къ области математики и естествознанія,—явле-
ніе обычное, и этой обычностью ненормальнаго явленія

нельзя оправдываться, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда такое или иное рѣшеніе вопроса имѣетъ большое практическое значеніе. Какъ уже сказано, разница въ отвѣтахъ на какой-либо вопросъ зависитъ отъ различія основныхъ принциповъ, которые служатъ исходными пунктами при изслѣдованіи даннаго вопроса. Поэтому единственнымъ средствомъ придти къ окончательному рѣшенію является предварительная точная установка такихъ основныхъ положеній, неизбѣжнымъ логическимъ выводомъ изъ которыхъ было бы рѣшеніе поставленнаго вопроса. Посильную попытку установки такихъ положеній по отношенію къ вопросу о вѣротерпимости и представляетъ настоящая статья.

Вопросъ о вѣротерпимости гораздо ближе касается государства, чѣмъ Церкви. Въ церкви, взятой самой въ себѣ, внѣ ея отношенія къ государству, вопроса о вѣротерпимости даже не можетъ быть: такъ какъ Церковь есть общество людей, объединенныхъ между собою прежде всего одною и тою же вѣрой, то къ Церкви можетъ принадлежать только тотъ, кто вѣруетъ одинаково со всею Церковью; всякій же, исповѣдующій иную вѣру, тѣмъ самымъ исключаетъ себя изъ Церкви. Иное дѣло въ государствѣ: здѣсь, на ряду съ членами господствующаго вѣроисповѣданія, могутъ быть и люди другихъ вѣрованій; есть даже государства, въ которыхъ ни одно вѣроисповѣданіе не признается господствующимъ. Слѣдовательно, прежде всего нужно установить, имѣетъ ли государство право брать подъ свое особенное покровительство одно вѣроисповѣданіе и защищать его въ ущербъ другимъ. По отношенію же къ Церкви, нужно выяснить, въ правѣ ли Церковь принимать отъ государства помощь, употреблять силы государства для своихъ цѣлей, и полезна ли будетъ для Церкви такая помощь.

Говорятъ, что государство не въ правѣ насиловать какихъ бы то ни было, въ томъ числѣ и религіозныхъ, убѣжденій своихъ членовъ, что свобода вѣроисповѣданія является однимъ изъ неотъемлемыхъ, естественныхъ правъ

каждаго человѣка, и отсюда дѣлають выводъ, что въ государствѣ всѣ вѣроисповѣданія должны быть одинаково свободны и равноправны. Но свобода внутренняго убѣжденія и свобода въ вѣроисповѣданія въ смыслѣ вѣротерпимости, т. е. полной равноправности всѣхъ вѣроисповѣданій, далеко не одно и то же. Какъ учрежденіе чисто виѣшнее, юридическое, государство не можетъ вліять на внутреннія убѣжденія своихъ членовъ. Правда, въ рукахъ государства могутъ находиться школы, которыя своей воспитательной системой оказываютъ вліяніе на развитіе убѣжденій своихъ питомцевъ; но даже и опредѣленная воспитательная система далеко не всегда достигаетъ своихъ цѣлей: извѣстно, что изъ іезуитскихъ школъ, въ которыхъ воспитательное воздѣйствіе на питомцевъ развито до крайней степени, на ряду съ борцами на пользу ордена, выходили и ярые противники христіанства, въ числѣ ихъ, напр., Сенанъ. Воздѣйствовать же на уже сложившееся внутреннее убѣжденіе государство не имѣетъ никакихъ средствъ: оно можетъ только своими репрессіями заставить человѣка, да и то не особеннаго стойкаго, на словахъ отказаться отъ своихъ убѣжденій, но достигнуть того, чтобы онъ и въ душѣ согласился на это, оно рѣшительно не можетъ. Если же, несмотря на это, подобнаго рода посягательство государства на внутреннія убѣжденія, какъ таковыя, все-таки возможно, то его ни въ какомъ случаѣ нельзя признать справедливымъ. Но убѣжденія, въ особенности глубокія и искреннія, очень рѣдко остаются чисто внутренними умственными состояніями: обыкновенно они оказываютъ воздѣйствіе на волю, побуждая человѣка къ соотвѣтствующимъ поступкамъ. А поступки—это есть область, подлежащая вѣдѣнію государства и далеко не безразличная для послѣдняго. Существуютъ вѣроисповѣданія, требующія отъ своихъ послѣдователей дѣйствій прямо безнравственныхъ и противозаконныхъ, напр., скопчество и нѣкоторыя изувѣрныя раскольничьскія секты, приравнивающія къ мученичеству самосожженіе и запащиваніе; Талмудъ—религіозная

система значительной части современнаго еврейства—допускает обманъ со стороны еврея по отношенію къ гою, т. е. не еврею, и даже ложную присягу на судѣ съ умственной оговоркой¹⁾; само собою понятно, что государство не только можетъ, но даже обязано не допускать подобнаго рода проявленій религіозныхъ убѣжденій. Могутъ возразить, что въ подобныхъ случаяхъ государствомъ караются преступленія сами по себѣ, независимо отъ ихъ религіознаго характера; это, конечно, справедливо, но все же указанные факты заставляютъ признать, что принципъ полной свободы и равноправности религіозныхъ убѣжденій не можетъ быть принятъ безъ значительныхъ ограниченій, и что государство въ правѣ карать тѣ поступки, которые оно признаетъ противозаконными, хотя бы они и выходили изъ религіозныхъ побужденій.

Но, скажутъ, такихъ религій, которыя требуютъ безнравственныхъ поступковъ, сравнительно не много; лишать же свободы и равноправности всѣ остальные вѣроисповѣданія у государства нѣтъ основаній. Конечно, исповѣданіе религіи, не содержащей въ себѣ противонравственныхъ элементовъ, не можетъ считаться преступленіемъ съ государственной точки зрѣнія, хотя бы эта религія и была ложной. Однако совсѣмъ иной характеръ получаетъ дѣло въ томъ случаѣ, когда представитель ложной религіи, не довольствуясь своей личной принадлежностью къ ней, старается совратить въ нее и другихъ. Не говоря уже о томъ, что такая пропаганда часто сопровождается обманомъ и другими неодобрительными съ нравственной точки зрѣнія приемами, самая эта пропаганда можетъ быть разсматриваема, какъ преступленіе, потому что для государства вовсе не можетъ быть безразлично, истинную или ложную религію исповѣдуютъ его члены. Особенно преступный характеръ пріобрѣтаетъ

¹⁾ См. „Что такое еврей“. Д. В. Туткевича. Кіевъ, 1906 г. 15—16 стр. Кстати сказать, это—такая книга, съ которой слѣдуетъ познакомиться каждому русскому человѣку.

такая пропаганда въ томъ случаѣ, когда она направляется къ простому народу, который, по своей необразованности, не въ состояніи разобратъся въ предлагаемыхъ ему доводахъ. Могутъ сказать, что въ необразованности народа виновно само государство; но, во всякомъ случаѣ, на самый народъ можно сложить лишь малую долю вины въ этомъ отношеніи; а если такъ, то со стороны государства было бы непростительно, при беззащитности народа, не оградить его отъ со-вратителей съ истиннаго пути на ложный. Отъ какихъ бы причинъ ни происходила непросвѣщенность простого народа, но пока фактъ остается фактомъ, государство не въ правѣ допускать, чтобы это зло послужило источникомъ еще большаго зла.

Но компетентно ли государство, или, точнѣе сказать, стоящее во главѣ государства правительство въ рѣшеніи вопроса, какая религія истинна и какая ложна?—Безспорно, принципиальное рѣшеніе указаннаго вопроса находится въ компетенціи правительства, и уже тотъ фактъ, что въ различныхъ государствахъ правительства, какъ и народы, исповѣдуютъ разныя религіи, ясно свидѣтельствуетъ, что не можетъ быть никакого ручательства въ томъ, чтобы правительство въ данномъ вопросѣ непременно стало на истинный путь. Но вѣдь правительство можетъ ошибаться не въ одномъ только этомъ отношеніи, а и во всѣхъ другихъ вопросахъ внутренней и внѣшней политики; можно указать не мало примѣровъ въ исторіи разныхъ народовъ, что правительство своими ошибками приводило свою страну на край гибели; и все же безъ правительства не можетъ существовать правильно организованное государство,—такъ какъ долженъ же кто-нибудь слѣдить за исполненіемъ законовъ и направлять жизнь государственную по опредѣленному пути,—и правительству именно приходится разбираться во всѣхъ важнѣйшихъ государственныхъ вопросахъ, къ которымъ принадлежитъ и вопросъ религіозный.

Религія—это такая великая сила, что государство необходимо должно считаться съ нею, и пренебреженіе къ религіи со стороны правительства, выражающееся въ такъ называемомъ отдѣленіи Церкви отъ государства, есть большая ошибка именно съ государственной точки зрѣнія. Дѣйствительно, тѣмъ или инымъ характеромъ исповѣдуемой народомъ религіи и большей или меньшей степенью ея проникновенія въ духъ народа, въ его нравы, обычаи и вообще во всю его жизнь обуславливается нравственное состояніе народа, а отъ этого послѣдняго въ значительной степени зависитъ благосостояніе государства. Исторія съ несомнѣнностію свидѣтельствуетъ, что мощнымъ и жизненнымъ государство можетъ быть только тогда, когда составляющій его народъ исполняетъ законы не въ силу лишь ихъ юридической принудительности, а вслѣдствіе сознанія ихъ нравственной обязанности, когда онъ способенъ выдѣлять изъ своей среды самоотверженныхъ героевъ, ставящихъ общее благо выше своего личнаго, т. е. когда онъ стоитъ на болѣе или менѣе высокой ступени нравственнаго развитія. Поэтому руководящее государственной жизнью правительство, имѣя въ виду пользу самого государства, не можетъ вполнѣ безразлично относиться ко всѣмъ религіямъ, а должно содѣйствовать распространенію той изъ нихъ, которая, по его мнѣнію, наиболѣе обезпечиваетъ правильное развитіе нравственнаго сознанія народа. Конечно, повторяемъ, здѣсь возможны ошибки, но правительство, какъ и всякое человѣческое учрежденіе, вообще не можетъ быть непогрѣшимымъ, и однако, на основаніи того, что ошибки бываютъ, напр., въ области внѣшней политики, никто не станетъ оспаривать, что выборъ точно установленнаго направленія во внѣшней политикѣ, которое въ настоящее время представляется наиболѣе выгоднымъ, есть одна изъ прямыхъ обязанностей правительства.

Можетъ показаться противорѣчіемъ, что раньше была признана некомпетентность правительства въ опредѣленіи

истинности религіи, а теперь утверждается, что правительство обязано поддерживать истинную религію, такъ какъ только таковая можетъ наилучшимъ образомъ вліять на нравственное развитіе народа. Но это противорѣчіе разрѣшается очень легко. Будучи само не компетентно въ данномъ отношеніи, правительство имѣетъ полную возможность обратиться къ учрежденію, компетентному въ рѣшеніи религіозныхъ вопросовъ, т. е. къ Церкви, подобно тому какъ по вопросамъ, касающимся народнаго здравія и борьбы съ эпидеміями, оно обращается къ врачамъ. И такъ какъ большая или меньшая высота религіозно-нравственного состоянія народа есть главнѣйшая основа благополучія и силы государства, то пренебрежительное отстраненіе Церкви отъ участія въ жизни государственной является роковой ошибкой. Тутъ можетъ еще быть поставленъ вопросъ, къ какой же именно изъ существующихъ вѣроисповѣдныхъ организацій должно обращаться правительство; но этотъ вопросъ, могущій казаться неразрѣшимымъ, въ Западной Европѣ, у насъ въ Россіи, оказывается излишнимъ, такъ какъ отвѣтъ на него понятенъ само собою. Во всякомъ случаѣ, правительству естественнѣе всего обращаться къ той религіозной организаціи, къ которой принадлежитъ большинство народа. Въ Россіи такой организаціей является Православная Восточная Церковь, которую признаютъ наиболѣе близкой къ чистому апостольскому христіанству даже лучшіе представители католичества и протестантства въ лицѣ старокатоликовъ и нѣкоторыхъ видныхъ членовъ Англиканской Епископальной Церкви. Для насъ же, русскихъ, православіе является неопѣненной святыней, которую мы получили отъ предковъ и которую обязаны въ чистотѣ и неповрежденности передать потомству. Всякому, знакомому съ русской исторіей, должно быть извѣстно, какое великое значеніе имѣла православная вѣра въ жизни русскаго народа. Православіе вмѣстѣ съ азбукой и религіозной письменностью принесло на Русь первое начало просвѣщенія и въ теченіе многихъ вѣковъ лежало въ основѣ

всей русской образованности. Православіе объединяло Русскую землю, раздробленную на враждующіе между собою удѣлы. Православіе было для русскаго народа единственнымъ утѣшеніемъ, опорой и надеждой на спасеніе въ безпросвѣтную эпоху татарскаго владычества и оно же, въ лицѣ преп. Сергія Радонежскаго, воодушевило на борьбу перваго побѣдителя татаръ Димитрія Донскаго. Православіе спасло Россію въ смутное время междоусобицъ. Православіе сохранило отъ потери національной самобытности Юго-Западную Русь въ борьбѣ ея съ ополченіемъ и католицизмомъ. Неудивительно поэтому, что у русскаго народа, отличающагося слабымъ развитіемъ національнаго самосознанія, сознанія своего племеннаго единства, въ противоположность этому очень сильно развито самосознаніе религіозное. До сихъ поръ нашъ крестьянинъ обращается къ своему обществу съ словомъ „православные“, показывая этимъ, что онъ существенную характеристическую черту своего народа и главное превосходство его предъ другими полагаетъ въ его православной вѣрѣ, какъ французъ времянь великой революціи любилъ наименованіе „граждане“, гордясь своей гражданской равноправностью. Православіе, въ силу указанныхъ историческихъ обстоятельствъ, составляетъ такой неотъемлемый элементъ русскаго національнаго самосознанія, что русскій, уклонившійся отъ православія, можетъ считаться погибшимъ для русскаго національнаго развитія. Поэтому, если въ какомъ-либо государствѣ правительству и можетъ быть до нѣкоторой степени извинительно умыть руки, по примѣру Пилата, ссылаясь на свое невѣдѣніе того, что есть истина, то подобное отношеніе къ религіозной истинѣ совершенно не простительно въ Россіи.

Итакъ, изъ всего сказаннаго можно сдѣлать слѣдующіе выводы. Для государства, а вмѣстѣ съ тѣмъ, слѣдовательно, и для правительства, заботящагося о благосостояніи государства, далеко не безразлично, какую религію исповѣдуютъ его члены, и потому отношеніе государства къ различнымъ

религіямъ не можетъ быть совершенно одинаковымъ. Если не дѣло гбсударства обращать къ истинной вѣрѣ его заблуждающихся членовъ (хотя и въ этомъ дѣлѣ государство можетъ и, для собственной своей пользы, должно оказывать помощь Церкви), то государство въ правѣ и даже обязано предохранять своихъ членовъ отъ совращенія изъ истинной вѣры въ ложную. Отъ этой обязанности государство могло бы быть свободнымъ только въ томъ случаѣ, если бы всѣ члены его стояли на такой ступени умственного и религіознаго развитія, что могли бы мѣнять свои религіозныя убѣжденія вполне сознательно, путемъ собственной зрѣлой умственной работы пришедши къ мысли, что прежнія ихъ вѣрованія не правы. Но до такого положенія дѣла, по крайней мѣрѣ въ Россіи, еще очень далеко: у насъ даже многіе изъ интеллигентовъ въ религіозномъ отношеніи являются круглыми невѣждами, такъ какъ, основательно зная православіе, нельзя ставить его ниже всякихъ сектантскихъ вымысловъ. А если такъ, то государство не можетъ допустить, чтобы лжеучители распространяли свои заблужденія, пользуясь невѣжествомъ народа и его неспособностью изобличить эти заблужденія. Въ особенности же государство должно охранять истинную вѣру въ томъ случаѣ, когда она вошла, въ качествѣ существеннаго составнаго элемента, въ самый духъ народа, какъ у насъ, въ Россіи.

И. Гумилевскій.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Современное декадентство и христіанство.

Критическая оцѣнка декадентства съ христіанской точки зрѣнія.

(Продолженіе ¹⁾).

Прививаемый къ жизни христіанъ, живущихъ въ обществѣ, аскетизмъ обнаруживаетъ не только на духовную, но и на общественную жизнь благотворнѣйшее вліяніе. Прежде всего, онъ даетъ свободу духа для высшихъ упражненій посредствомъ постепеннаго отреченія отъ лишнихъ тѣлесныхъ привычекъ и чувственныхъ наслажденій. Наша чувственность требовательна. Она именно становится господиномъ духа, если духъ не господствуетъ надъ нею. Христіанскій аскетизмъ, уменьшая потребности, упрощая жизнь, изгоняя лишнія наслажденія, тѣмъ самымъ даетъ первые опыты перевѣса духа надъ плотью. Не развлекаемый и не озабочиваемый множествомъ тѣлесныхъ нуждъ и наслажденій, аскетъ какъ легко устремляется свободнымъ умомъ въ высшую область духа, такъ же легко обнимаетъ имъ и высшіе вопросы общественной жизни. Честь и безопасность отечества, нужды бѣдныхъ классовъ населенія, общественные пороки и злоупотребленія, заботы правительства онъ ближе принимаетъ къ сердцу, чѣмъ вялый и изнуренный наслажденіями сластолюбець. Зная по опыту, какъ трудно отказывать себѣ въ необходимомъ и переносить лишенія, аскетъ живо сочувствуетъ страданіямъ бѣдныхъ, тогда какъ пресыщенный всѣми благами жизни лишь удивляется, откуда берется такое множество бѣдныхъ, и досадуетъ на то, что они такъ неотступно просятъ.

„Византійскій идеаль христіанства, гнилой, отравленный, мертвый идеаль, аскетизмъ—это духовное жонглерство безъ духа и жизни, *безъ любовнаго сочувствія къ плачу міра,*

¹⁾ См. № 38-й за 1908 г.

къ стонамъ людей. И это потому, что надъ всей Византіей и потомъ Русью легла темной тѣнью монашеская мантия“¹⁾. Вотъ еще тезисъ, который высказываютъ противъ аскетизма наши новые декадентствующіе богословы, называемые „новохристіанами“. Но и съ этимъ тезисомъ едва ли можно согласиться. И главнымъ образомъ потому, что аскетическій принципъ нравственности по существу своему не отдѣлимъ отъ христіанской любви, какъ своего основного начала. Напротивъ, христіанскій аскетизмъ является важнѣйшимъ средствомъ воспитанія въ насъ „любви къ ближнему и любви къ Богу черезъ любовь къ ближнему“ (1-е посланіе Іоанна) и потому не есть бѣгство отъ міра, какъ какой-либо скверны самой по себѣ, а только удаленіе отъ грѣха путемъ самоограниченія преимущественно въ области чувственности. Какъ обязательное для всѣхъ христіанъ стремленіе къ личному нравственному совершенству путемъ борьбы съ плотью, аскетизмъ не только не исключаетъ, но и необходимо предполагаетъ дѣятельное служеніе ближнимъ. И чѣмъ выше въ нравственномъ отношеніи личность, тѣмъ чище и благороднѣе ея любовь къ людямъ, и кто побѣдилъ въ себѣ чувственность, тотъ разорилъ гнѣздо, въ которомъ ютится чловѣкъ-звѣрь. „Аскеты уходили изъ міра,—говоритъ проф. А. Гусевъ,—не для того, чтобы совершать только свое спасеніе, не убѣгали отъ служенія, а шли служить своей молитвой и готовиться къ служенію *и дѣломъ* и молитвой. Христіанскій аскетизмъ есть *дѣятельное* служеніе нравственному возрожденію чловѣческихъ обществъ и утвержденію въ мірѣ царствія Божія. *Любовь къ ближнему во имя Божіе* наполняетъ сердце аскета и въ началѣ его аскетическихъ подвиговъ и въ концѣ его подвижнической жизни“²⁾. Христіанскій по-

¹⁾ „Русскій Трудъ“ 1902 г. №№ 24, 30, 32 и др. Ср. „Гражданинъ“ 1902 г., № 88.

²⁾ А. Гусевъ. „Объ аскетизмѣ“. „Православ. Обзорѣніе“ 1878 года, июль, стр. 448.

движникъ ставить собственное спасеніе послѣ общественнаго блага и, слѣдовательно, безусловно исключаетъ всякій эгоизмъ, въ томъ числѣ и религіозный—„эгоизмъ спасенія“ (*свѣтой эгоизмъ*—по терминологіи архим. Никона)¹⁾; первое и необходимое условіе слѣдованія за Христомъ—„отвергнись самого себя“, всякой привязанности къ своему „я“. Нѣтъ спасенія своей души безъ участія въ благѣ ближнихъ. Если Моисей молился Господу послѣ того, какъ евреи поклонились золотому тельцу: „прости имъ грѣхъ ихъ; а если нѣтъ, то и меня изгладь изъ книги Твоей, въ которую Ты вписалъ“ (Исх. 32, 32),—и ап. Павелъ пишетъ къ Римлянамъ: „я желалъ бы самъ быть отлученнымъ отъ Христа за братьевъ моихъ, родныхъ мнѣ по плоти, т. е. израильтянъ“ (9, 3—4); то это самоотверженное настроеніе великаго пророка и великаго апостола, исключющее эгоизмъ во всѣхъ его видахъ,—общее для всѣхъ истинныхъ подвижниковъ. Св. Иоаннъ Кассіанъ замѣчаетъ, что чужое спасеніе должно быть дороже собственнаго, любовь къ ближнимъ—дороже личнаго небеснаго блаженства²⁾. Преп. Варсонуфій Великій говорилъ своему ученику: „повѣрь мнѣ, братъ, что духъ мой усердствуетъ сказать моему Владыкѣ, Который радуется о прошеніи рабовъ Своихъ: Владыко, или вмѣстѣ со мною введи чадъ моихъ (духовныхъ дѣтей, учениковъ) въ царство Свое, или изгладь и меня изъ книги Твоей. Но немощь моя и нерадѣніе препятствуютъ мнѣ имѣть такое дерзновеніе; впрочемъ, милосердіе Его велико“³⁾.

Необходимость гармоническаго сочетанія аскетизма съ любовью къ ближнимъ ясно сознавали и другіе св. отцы—аскеты. Такъ преп. Макарій Вел. пишетъ, что „настоящій

¹⁾ Арх. (нынѣ епископъ) Никонъ. „Православный идеаль монашества“. „Душеполезное Чтеніе“ 1902 г., окт., стр. 197—199.

²⁾ Собес. XVII, стр. 20, 23.

³⁾ Варсонуфій Вел. и Иоаннъ. Руководство къ духовной жизни, въ вопросахъ и отвѣтахъ на вопрошенія учениковъ, отвѣтъ 110. Перев. съ греч. М. 1892 г., стр. 77—78.

аскетъ-отшельникъ долженъ быть исполненъ духа любви даже до женственной мягкости по отношенію къ людямъ, будучи неумолимо суровъ къ себѣ самому и къ своей плоти“. Чуждые любви отшельники, по нему, не достигли еще аскетическаго совершенства. „Не слышишь ли, что говоритъ Павелъ? *Если имѣю всѣ дарованія, аще предаю тѣло мое, во еже сжещи е, аще языки ангельскими глаголю, любви же не имамъ, ничтоже есмь* (1 Кор. 13, 1—3). Ибо дарованія сіи руководствуютъ только къ совершенству; и достигшіе оныхъ, хотя и во свѣтѣ, однако еще младенцы. Многіе изъ братіи восходили на сію степень, и имѣли дарованія исцѣленій, откровеніе и пророчество, но поелику не пришли еще въ совершенную любовь, въ которой союзъ совершенства (Кол. 3, 14), то возстала въ нихъ брань, и они, возненавидѣвъ, пали“¹⁾.

Г. Розановъ предостерегаетъ противъ болѣзненнаго и обольстительнаго наркоза аскетизма, который устами св. Исаака Сирина проповѣдуетъ, будто человекъ долженъ сдерживать милосердіе и ожесточать свое сердце, чтобы *попеченія о дальнемъ, т. е. о людяхъ, не отвели его отъ Бога*. Человекъ, такимъ образомъ, по Исааку, будто бы долженъ уклоняться отъ любви къ ближнему, какъ отъ обольщенія²⁾. Итакъ св. Исаакъ оказывается у Розанова настоящимъ человеконенавистникомъ. Но это простое недоразумѣніе. У Исаака болѣе чѣмъ у кого-нибудь любовь къ ближнему въ Богѣ является началомъ и концомъ аскетизма. Вотъ поучительные и интересные для насъ въ данномъ случаѣ его совѣты. Эти совѣты даются аскетамъ отшельническаго типа, и однако что именно проповѣдуетъ онъ и имъ? Чтобы вытѣснить изъ души человека не только грѣхъ дѣй-

¹⁾ Преп. Макарій Великій. Добротолюбіе, т. I, изд. 3, М. 1895 г., правил. 162—174.

²⁾ Архим. Евдокимъ. „Иноки на службѣ ближнимъ“. „Богословскій Вѣстникъ“ 1902 г., ноябрь, стр. 341.

ствительный, но и самую склонность ко грѣху, св. подвижникъ требуетъ полного одушевленія любовью къ ближнимъ. Св. Исаакъ отъ стремящихся къ аскетическимъ подвигамъ требуетъ *сперва научиться любви къ ближнему*. Дѣятельная любовь къ ближнему, „одна она“ дѣлаетъ духъ его *способнымъ для чистой любви къ Богу*. Въ началѣ подвига необходимо сожителство со многими. Горе пустыняку, если онъ въ пустыню внесетъ страсти свои. А это легко можетъ случиться, если человѣкъ не проходитъ въ началѣ подвига, сопряженнаго съ *выполненіемъ заповѣди о любви къ ближнему*, гдѣ при непрерывныхъ столкновеніяхъ съ людьми воспитывается его душа. Только *вѣрное и постоянное выполненіе заповѣди о любви къ ближнему* отверзаетъ ключъ къ божественнымъ дарованіямъ и вмѣстѣ служитъ вѣрнымъ признакомъ того, что есть въ человѣкѣ, и что даетъ себѣ знать любовь созерцательная и истинная къ Богу. Этимъ путемъ шли, по Исааку, всѣ отцы: и св. Василій Великій и Макарій и др. Всѣ они шли *отъ любви къ ближнимъ и ею кончали*. Въ пустыню они уходили отъ людей, но какая цѣль этого ухода? *Убѣжать оболщенія любви къ ближнимъ, удаляющей отъ Бога? Нѣтъ*. Воспитать такую любовь, чтобы человѣкъ, если онъ и 10 разъ отдаетъ себя на сожженіе *за любовь къ людямъ, не удовлетворялся бы этимъ*. Иоаннъ Милостивый, напр., своимъ дыханіемъ согрѣваетъ прокаженнаго ¹⁾).

Св. Василій Великій, настаивая на совмѣстности иноческихъ обѣтовъ съ служеніемъ ближнему, между прочимъ, пишетъ, что глубокое уединеніе „противно заповѣди любви“. Въ такомъ уединеніи мы не можемъ исполнять заповѣди Христовой о посѣщеніи больныхъ, принятіи странниковъ и т. п. Оно даже развиваетъ въ человѣкѣ порокъ „самоудія“.

¹⁾ Творенія св. Отцевъ въ русск. переводѣ, изд. Моск. дух. Академіи, т. XXIV: творенія Исаака Сирина. Послан. къ преп. Симеону Чудотворцу, стр. 301—302.

Свои разсужденія св. отецъ заключаетъ такъ: „Если же кто говоритъ, что въ усовершенствованіи нравовъ довольно ему изученія божественныхъ писаній (т. е. достаточно приобрѣсти любовь, какъ чистое, голое чувство, не осуществляя ее въ жизни), тотъ поступаетъ подобно тому, кто учится строить, обучается искусству ковать, но не намѣренъ прилагать уроковъ къ дѣлу“¹⁾.

Св. Іоаннъ Златоустъ, будучи горячимъ сторонникомъ современнаго ему отшельничества и самъ строгій аскетъ, въ то же время выражалъ глубокое сожалѣніе, что пустыня отвлекаетъ отъ міра лучшихъ людей и лишаетъ ихъ благотворнаго вліянія на общественную жизнь. И самъ Іоаннъ былъ неутомимымъ общественнымъ дѣятелемъ, близко принимавшимъ къ сердцу народныя нужды. Даже Симеонъ Столпникъ, вознесшійся какъ бы надъ самой землей и, повидимому, совершенно разорвавшій связь съ міромъ, не только съ своего столпа утѣшаетъ скорбящихъ, научаетъ жаждущихъ истины, но и пишетъ дѣловыя письма къ правителямъ и пастырямъ Церкви²⁾. На удаленіе въ монастырь аскеты смотрятъ какъ только на приготовленіе къ служенію міру, и мы знаемъ, что многіе св. отшельники, не допуская въ своей жизни раздѣленія принциповъ аскетизма и дѣятельной любви къ ближнему, изъ пустыни дѣйствительно выходили въ міръ съ душой, готовой для добра и сильной, чтобы побѣждать во Христѣ любовью, какъ Василій Великій, Іоаннъ Златоустъ и особенно Антоній Великій. Хорошо извѣстенъ двукратный выходъ изъ пустыни этого послѣдняго: въ 311 году, когда свирѣпствовало въ Египтѣ гоненіе Максимиана, онъ пришелъ въ Александрію, утѣшалъ и поддерживалъ вѣрующихъ, и въ 325 году, когда въ Александріи происходили волненія аріанъ, онъ въ нѣсколько дней обратилъ ко Христу язычниковъ и еретиковъ болѣе, нежели ихъ обращалось въ годъ. Благодѣ-

¹⁾ Творенія, т. V, стр. 105—107. Сергіевъ Посадъ, 1892 г.

²⁾ А. Гусевъ. Прав. Обзор. 1878 г., іюль, стр. 448.

тельность такихъ появленій въ шумныхъ городахъ св. пустынниковъ станетъ намъ вполне понятной, если представимъ себѣ, какое сильное впечатлѣніе могли производить они на населеніе. „Даже безъ словъ,—опаленное солнцемъ лицо, глубокой и въ то же время вдохновенный взглядъ, власяница, словомъ—весь внѣшній видъ св. отшельника — все это открывало людямъ, что предъ ними—человѣкъ, настоящій человѣкъ, во всемъ величій освобожденной отъ страстей природы, который подобно великому первообразу всѣхъ пустынниковъ, безбоязненно можетъ предстать предъ Ахавами и Іезавелями“¹⁾. Въ пустыняхъ именно аскеты воспитывали въ себѣ ту любовь къ человѣку, которая подняла на воздухъ св. Макарія во время молитвы его о людяхъ и ихъ благоденствіи, ту горячую проникновенность въ чужую, грязную и страдающую душу ближняго, какою отличаются древне-христіанскіе подвижники.

На такой же службѣ міру были и древне-русскіе подвижники. Признавая возможнымъ для инока совмѣщеніе заботы о личномъ спасеніи съ служеніемъ благу ближняго, они вводили благотворительную дѣятельность въ кругъ обязанностей монастыря. Преп. Ѳеодосій Печерскій тратилъ на содержаніе двора для пріема нищихъ и больныхъ десятину монастырскихъ доходовъ. Преп. Сергій, организуя общежитіе въ Радонежской обители, узаконяетъ въ ней благотворительность въ трехъ главныхъ видахъ—страннолюбія, нищелюбія и ухода за больными. Подобнымъ образомъ поступаетъ Евфросинъ Псковскій, который благотворитъ самъ „и братіи своей заповѣда ничтоже звати своимъ, но все монастырскимъ, подобяся гласу Спасову: „милостивыхъ дома не оскудѣютъ“. Подвижники древней Руси предписывали инокамъ даже трудиться съ тою цѣлью, чтобы „о нищихъ любовь показать“ (Павель Обнорскій), „трудяться странныхъ ради и болящихъ

¹⁾ О. М. І. Хитровъ. „Начало христіанскаго аскетизма“. „Душенолезное Чтеніе“ 1897 г., май, стр. 147.

упокоенія“ (Іосифъ Волоколамскій), „да не токмо сами свой хлѣбъ ядятъ, но да и неимущихъ питають“ (Корнилій Комельскій). Отходя изъ этого міра, подвижники повторяли брати то, чему примѣромъ и словомъ учили ее при жизни— не забывать страннолюбія, прилежать милостыни¹⁾. Рачитель милостыни, кормитель нищихъ, нагимъ одежда, страннымъ и безкровнымъ тихое пристанище, сиротамъ и вдовицамъ теплый заступникъ, болящимъ во мнозѣхъ недузѣхъ врачъ и скорый посѣтитель, печальнымъ утѣшеніе, плачущимъ радость, обидимымъ пособникъ, безпомощнымъ помощникъ, должнымъ искушитель и рабамъ свободитель“—вотъ тотъ истинный идеаль инока, который намъ завѣщала благочестивая древность. Именно эти стороны въ личности св. подвижниковъ и описываются въ нашихъ древнихъ житіяхъ болѣе или менѣе подробно, тогда какъ подвиги ихъ личнаго аскетизма отмѣчаются кратко²⁾.

Правда, съ половины XV вѣка русское подвижничество, до этого времени бывшее въ общемъ дѣятельнымъ въ смыслѣ служенія міру, рѣзко дѣлится на два направленія—іосифлянъ и бѣлоозерскихъ старцевъ. Первые еще болѣе развили практической идеаль древнѣйшихъ русскихъ подвижниковъ. Вторые же, развившіе свои воззрѣнія подѣ сильнымъ вліяніемъ Аѳона, выступили рѣшительными противниками дѣятельнаго идеала монашества и проповѣдниками аскетизма строго созерцательнаго. Церковное большинство было однако не на сторонѣ бѣлоозерскихъ созерцателей. Новому направленію не суждено было не только одержать побѣды надъ противниками, но и отстаять право на собственное существованіе, хотя оно и имѣло на своей сторонѣ авторитетныхъ представителей.

¹⁾ С. И. Смирновъ. „Какъ служили міру подвижники древней Руси?“ „Богослов. Вѣстникъ“ 1903 г., апрѣль, стр. 728—729.

²⁾ Тамъ же, стр. 740—741.

И недавно въ печати доказывали, что служеніе иноковъ міру, въ родѣ служенія ближнему Лѣспинскаго и Вировскаго женскихъ монастырей въ Западномъ краѣ¹⁾, будто противорѣчить идеѣ православнаго монашества²⁾. Конечно съ православной точки зрѣнія монастыри не могутъ и не должны быть обращены въ госпитали; но тѣмъ не менѣе усиленная дѣятельная служба больнымъ и бѣднымъ въ обители и внѣ обители едва ли даже не обязательна, какъ извѣстный моментъ въ иноческой жизни, какъ опредѣленный видъ монашескаго послушанія. Наглядное доказательство этой мысли находимъ въ широкой филантропической дѣятельности такихъ монастырей, какъ напр., Оптинская и Валаамская обители, Геосиманскій скитъ, Троицкая Лавра, Соловки и мн. др.

Сказаннаго достаточно, чтобы видѣть всю неосновательность „новохристіанскаго“ тезиса, будто христіанскій аскетизмъ есть „духовное жонглерство безъ любовнаго сочувствія къ плачу міра и къ стонамъ людей“, и это будто бы потому, что надъ всей византійщиной „легла темной тѣнью монашеская мантия“.

Итакъ, на христіанскій аскетизмъ, правильно понимаемый, представители „новохристіанства“ совершенно напрасно ссылаются какъ на доказательство взводимаго ими противъ Православной Церкви обвиненія, будто она презрительно и даже враждебно относится къ плоти и ко всему тому, что составляетъ въ настоящей жизни утѣху чело-
вѣ-

¹⁾ О благотворительной дѣятельности этихъ монастырей см. „Перк. Вѣдомости“ 1908 г. № 11, стр. 386 и дл. Ср. „Душен. Чт.“ 1902 г., февр., стр. 352; „Богослов. Вѣст.“ 1902 г., ноябрь, стр. 321—331.

²⁾ Разумѣемъ главнымъ образомъ полемическія статьи архим. Никона по вопросу о монашествѣ: „Правосл. идеаль монашества“, „Душен. Чт.“ 1902 г., окт., стр. 194—209; „Еще объ идеаль монашества“, „Душен. Чт.“ 1903 г., январь, стр. 107—120; „Дѣло иноческое и дѣло Божіе“, „Душен. Чт.“ 1903, февр., стр. 330—355; „Неожиданный союзникъ“, „Душен. Чт.“ 1903 г., мартъ, стр. 543—545.

чества. Св. Церковь никогда не руководилась мыслию о нечистотѣ всего плотского, самого по себѣ, что очищено уже водами крещенія; она всегда придавала высокое, нравственное значеніе не только душѣ, но и тѣлесному составу чловѣка. Но, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что наша Церковь никогда не признавала „равноцѣнности—равносвятости“ духа и плоти, какъ утверждаетъ г. Мережковскій ¹⁾. Въ установленіи таинства евхаристіи, на которое ссылается этотъ вождь „новохристіанства“, идетъ рѣчь не о плоти и душѣ, а о тѣлѣ и крови; въ фактѣ воскресенія тоже нѣтъ ничего, что, по его же мнѣнію, могло бы указывать на равночестность духа и плоти, ибо плоть воскреснетъ уже не въ прежнемъ видѣ, а въ прославленномъ (1 Кор. 15, 42—44). Признавать тѣло равноцѣннымъ духу было бы несправедливо уже по тому одному, что первое является лишь орудіемъ послѣдняго. Такой взглядъ вполне согласенъ и съ ученіемъ Іисуса Христа о превосходствѣ духа надъ тѣломъ: по Его мысли, душа въ такой степени „больше“ тѣла, въ какой это послѣднее больше одежды (Лук. 12, 23); „духъ животворитъ, говоритъ Онъ, плоть не пользуется ни мало“ (Іоанн. 6, 63). По Его ученію, достоинство души чловѣческой стоитъ безконечно выше достоинства всего матеріальнаго (Мѡ. 16, 26), слѣдовательно и чловѣческой плоти. Правда, слова ап. Павла, содержащіяся въ 1 Кор. 6, 13—20 какъ будто указываютъ на равноцѣнность духа и плоти; но это только такъ кажется, потому что здѣсь говорится о тѣлахъ христіанъ, ставшихъ жилищемъ Св. Духа. Извѣстно, что благодать Божія можетъ освящать матеріальные предметы (св. иконы, св. мощи, св. вода), которые послѣ этого становятся предметомъ почитанія. Но изъ этого нельзя выводить того заключенія, что матеріальные предметы, въ томъ числѣ и че-

¹⁾ „Л Толстой и Достоевскій“, т. II, стр. XXVII. Мало того: духъ и плоть у Мережковскаго не только равноправны, но и одно и то же: „духъ есть плоть,—пная, высшая, преображенная,—но все еще плоть, даже болѣе плоть, чѣмъ когда-либо“ (стр. XXVIII).

ловѣческая плоть, выше духовной природы человѣка. Да и не странно ли было бы заботиться Церкви объ особенномъ возвышеніи плоти, когда въ наше время плоть и безъ того надъ всѣмъ въ жизни деспотически господствуетъ?

Тѣмъ не менѣе единомышленники г. Мережковского, выступая на защиту тезиса его о „равносвятости духа и плоти“, утверждаютъ, что ученіе Церкви о преимуществѣ духа предъ плотью ни на чемъ не основано. „Мы не можемъ принять взгляда на духъ и тѣло, какъ на бѣлую и черную кость“,—говоритъ Т. Романскій своимъ характернымъ декадентскимъ языкомъ. „Мы ихъ обоихъ одинаково считаемъ благородными аристократами, рожденными отъ одного Отца и получившими одинаковыя права на привилегированное положеніе въ царствѣ вѣчности. Въ этомъ смыслѣ они могутъ называться и *равноцѣнными*. Если же гегемонію мы отдаемъ все таки въ руки духа, то не потому, что считаемъ его эссенціально болѣе чистымъ и болѣе святымъ, а просто потому, что плоть, при всѣхъ ея жизнетворческихъ талантахъ, не имѣетъ, столь выгодно отличающаго духовное начало, свѣточа сознанія и разума... Поэтому и считаемъ необходимымъ настаивать на утвержденіи Мережковского *равносвятости духа и плоти*“¹⁾. Однако на указанномъ въ приведенной тирадѣ основаніи невозможно настаивать на этомъ утвержденіи г. Мережковского. Дѣло въ томъ, что здѣсь при всемъ стремленіи установить точный смыслъ слова „святой“ въ отношеніи къ духу и плоти, ясность и точность не достигается.

Г. Романскій не хочетъ признать духъ „эссенціально болѣе чистымъ и святымъ“ въ сравненіи съ плотью и въ то же время признаетъ за духомъ превосходство надъ плотью въ виду присутствія въ немъ „свѣточа сознанія и разума“. Но не составляютъ ли сознаніе и разумъ самую эссенцію или сущность духа человѣческаго? Не обусловливается ли и воз-

¹⁾ „Новый Путь“ 1903 г., іюль, стр. 274 - 275.

возможность святости только наличностью сознания и разума, которыми обладает духъ челоуѣка? Что сообщаетъ тѣлу печать первозданной красоты, это „дыханіе жизни“, духъ самосознающій и разумный, носящій въ себѣ образъ Божій. Личность принадлежитъ не тѣлу, а исключительно разумно-самосознательному „я“, во власти котораго находятся всѣ мотивы, заправляющіе моральными сужденіями. Только духъ просвѣтляетъ плоть, отнимая у нея животность и возвышая ее до возможности быть способнымъ и послушнымъ орудіемъ духа. „Свѣтильникъ для тѣла есть око,—говоритъ Христосъ. Итакъ, если око твое будетъ чисто; то все тѣло твое будетъ свѣтло. Если же око твое будетъ худо; то все тѣло твое будетъ темно“ (Мѡ. 6, 22—23). Такимъ образомъ тѣло челоуѣческое, въ своемъ анатомическомъ строеніи и фізіологическихъ отправленияхъ, не имѣетъ самостоятельнаго, независимаго отъ души, нравственнаго значенія. Категория „святости“, подобно всѣмъ другимъ нравственнымъ опредѣленіямъ, приложима только къ духу. О святости же плоти, понимаемой въ смыслѣ конгломерата грѣховныхъ страстей и похотей, не можетъ быть и рѣчи. Поэтому выраженіе Мережковскаго „святая плоть“¹⁾ должно быть навсегда оставлено, какъ совершенно неудачное²⁾.

Прот. И. Стеллецкій.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ „Л. Толстой и Достоевскій“, т. II, стр. XXV.

²⁾ Въ виду всего сказаннаго едва ли можно вполне согласиться съ мыслями К. Григорьева по вопросу о *равноцѣности* духа и плоти, высказанными въ полемикѣ его съ И. Глѣбовымъ (К. Г. „Къ апологіи вѣры въ Христово воскресеніе“ „Христ. Чт.“, 1908 г., январь, стр. 103—106. Ср. И. А. Глѣбовъ. „Какая должна быть апологія вѣры въ Христово воскресеніе“. „Христ. Чт.“ 1908 г., май, стр. 790—792).

Искусство хорошаго церковнаго чтенія.

Полтавскія еп. вѣдомости (№ 18 т. г.) помѣстили у себя рядъ практическихъ указаній¹⁾ относительно лучшей постановки церковнаго чтенія, съ которыми и мы считаемъ не лишнимъ познакомить своихъ читателей, надѣясь, что приводимыя ниже указанія помогутъ многимъ изъ нашихъ церковныхъ чтецовъ овладѣть искусствомъ чтенія яснаго, внятнаго и раздѣльнаго.

Прежде всего, необходимо принять во вниманіе, что читаемое въ церкви вслухъ предназначено не для одного лица и не для нѣсколькихъ, а для всѣхъ. Отсюда все читаемое вслухъ должно читаться настолько громко, чтобы достигнуть слуха каждаго молящагося въ храмѣ, въ какомъ бы мѣстѣ храма онъ ни стоялъ. Въ виду сего чтець долженъ сообразоваться съ величиной храма, и чѣмъ храмъ больше по размѣрамъ, тѣмъ чтеніе должно быть громче. Кромѣ величины храма необходимо принимать во вниманіе резонансъ храма, и тѣмъ больше нужно напрягать голосъ, чѣмъ резонансъ храма хуже. Чтеніе, не слышимое молящимися, чтеніе „себѣ подь носъ“ совершенно не достигаетъ своей цѣли; оно способно даже разсѣять то доброе настроеніе молящихся, которое, быть можетъ, создалось въ нихъ раньше.

Однако, и слишкомъ громкое чтеніе, при томъ—въ храмѣ небольшомъ, производитъ непріятное впечатлѣніе. Оно близко къ тому безчинному „воплю“ пѣвцовъ, который былъ осужденъ извѣстнымъ соборнымъ правиломъ (VI вс. соб. пр. 85). Этотъ вопль проявляется въ особенно рѣзкой формѣ при чтеніи апостола и евангелія и при произнесеніи многолѣтій. Желая поразить собравшихся въ храмѣ силой голоса, діаконы и псаломщики нерѣдко забираются на непосильную для нихъ высоту и издають иногда такіе дикіе и непріятные звуки, которые совершенно нетерпимы въ храмѣ Божіемъ.

¹⁾ Со словъ Донск. еп. вѣд.

Можно и болѣе громко прочесть отдѣльныя чтенія, напр., евангелія, апостолъ, въ виду ихъ преимуществующаго значенія среди другихъ церковныхъ чтеній, но это возможно при наличности необходимыхъ для того голосовыхъ средствъ и при томъ еще обязательномъ условіи, чтобы громкое чтеніе не переходило въ крикливое. Крикъ понятенъ, когда зываютъ о помощи въ минуту опасности къ людямъ, находящимся вдали отъ тѣхъ, кому грозитъ опасность, но умѣстенъ ли крикъ въ молитвѣ къ Богу, Который недалеко отъ каждаго изъ насъ? Громогласнымъ діакономъ и псаломщикомъ нелишне будетъ припомнить, что жрецы Ваала кричали неистово, когда обращали къ нему свои мольбы, но Вааль ихъ не слышалъ, а пр. Ілія обратился къ истинному Богу съ тихой молитвой, и Господь услышалъ молитву пророка.

Ясность чтенія, при достаточной громкости его, зависитъ, главнымъ образомъ, отъ правильности дыханія и отъ умѣнья распоряжаться голосомъ, придавая ему, по мѣрѣ надобности, соотвѣтствующую силу. Нерѣдко приходится наблюдать, что лица, надѣленные отъ природы достаточными голосовыми средствами, читаютъ очень тихо, бурчатъ себѣ „подъ носъ“. Это объясняется неумѣньемъ правильно дышать и раскрывать ротъ. Извѣстный *Легуе* въ книгѣ своей: „Чтеніе какъ искусство“ говоритъ: „Съ перваго взгляда представляется, что если есть въ природѣ процессъ естественный, гдѣ искусству остается нечего дѣлать, то это процессъ дыханія. Дышать—значить жить, и мы дышимъ безсознательно. Однако, читаешь хорошо лишь въ томъ случаѣ, когда хорошо дышишь, а умѣнье дышать достигается только упражненіемъ“. Дѣйствительно, не одно и то же дышать въ спокойномъ состояніи и управлять дыханіемъ при чтеніи и пѣніи. Послѣднее есть умѣнье, а достигается это умѣнье упражненіями.

Въ чемъ же секретъ правильнаго дыханія? Какъ извѣсно, процессъ дыханія состоитъ изъ двухъ актовъ: дыха-

ханія, или втягиванья воздуха въ легкія, и выдыханія воздуха обратно изъ легкихъ. Мы обычно дышимъ верхушками легкихъ, и незначительное количество воздуха вдыхаемъ въ себя и выдыхаемъ, при чемъ этотъ процессъ вдыханія и выдыханія совершается безъ всякаго усилія съ нашей стороны, а незначительное количество поступающаго въ легкія воздуха вполне удовлетворяетъ потребности организма. Но при чтеніи мы должны заставлятъ колебаться голосовыя связки. Обычнаго запаса воздуха для этого уже недостаточно; запасъ воздуха необходимо увеличить. И это увеличеніе запаса воздуха въ легкихъ, равно какъ и сила выдыхаемой струи воздуха, должны быть тѣмъ большіе, чѣмъ больше колебаній чтець имѣетъ въ виду вызвать въ голосовыхъ связкахъ.

Не ограничиваясь надлежащимъ запасомъ воздуха въ легкихъ и умѣлымъ направленіемъ его къ голосовымъ связкамъ, чтець долженъ заботиться еще о бережливомъ расходованіи принятаго въ легкія воздуха, такъ чтобы его оказалось достаточнымъ для отчетливаго произнесенія отдѣльной фразы. Иначе, для пополненія воздухомъ легкихъ, чтецу придется дѣлать неизбѣжныя остановки тамъ, гдѣ онѣ совершенно неумѣстны. Для достиженія ровнаго и правильнаго дыханія, начинающимъ чтецамъ совѣтуютъ ставить предъ собою зажженную свѣчу и пѣть на гласной *a* гамму, стараясь при этомъ, чтобы пламя свѣчи не колебалось отъ движенія воздуха изъ гортани.

Надобно умѣть правильно открывать ротъ и гортань, чтобы звуковыя волны лились свободно и плавно. Ротъ чтеца долженъ быть раскрытъ возможно шире; только при этомъ условіи звукъ будетъ проходить не чрезъ зубы, а чрезъ открытую полость рта. Въ пѣвческихъ хорахъ маленькимъ пѣвчимъ иногда вставляютъ въ ротъ особыя распорки и заставляютъ ихъ при этомъ тянуть звукъ *a* на разной его высотѣ. Взрослый человѣкъ, конечно, можетъ обойтись безъ такого вспомогательнаго средства и силой воли можетъ за-

ставить себя правильно произносить звуки. Ему стоит стать предъ зеркаломъ, широко открыть ротъ и начать упражненія съ гласными *а, о, е, и, у*, не сжимая горла и стараясь придать звуку округлость.

При чтеніи чрезвычайно важно наблюдать за собой, чтобы звуки гласные и согласные—каждый были произнесены ясно и отчетливо. Гласные требуютъ напряженія голосовыхъ связокъ, а согласные—правильной работы органовъ произношенія: губъ, зубовъ, нѣба и гортани. И на правильность произношенія согласныхъ звуковъ необходимо обратить самое сѣріозное вниманіе, потому что въ нашей русско-славянской рѣчи согласные звуки преобладаютъ надъ гласными. Но за то отъ отчетливаго произношенія гласныхъ зависитъ самая разборчивость чтенія. Правильное произношеніе гласныхъ производитъ то, что негромкое чтеніе бываетъ слышно на значительномъ разстояніи, и даже шопоть доносится до слуха иногда отчетливѣе громкаго, но неразборчиваго разговора. На театральной сценѣ артистамъ нерѣдко, по требованію пьесы, приходится говорить шопотомъ, и этотъ шопоть не пропадаетъ для публики; напротивъ, слышенъ бываетъ онъ отчетливо, не смотря на значительные размѣры театрального зала.

Еще одно замѣчаніе относительно произношенія звуковъ въ словахъ церк.-славянскаго языка. Въ московскомъ говорѣ, признаваемомъ за лучший въ русскомъ языкѣ, неударяемые гласные звуки *о, а, е*, переходятъ въ *а, е, и*, такъ что, напр., говорятъ: *салома, часы, силеніе*; но въ языкѣ церковно-славянскомъ подобное измѣненіе звуковъ недопустимо. При чтеніи послavianски каждую букву надо произносить такъ, какъ она напечатана, и это должно сказать не объ однѣхъ только гласныхъ, но и согласныхъ буквахъ; поэтому, славянское *азъ* такъ и надобно произнести *азъ*, не измѣняя его, на русскій манеръ, въ *асъ*.

II.

ЗАМѢТКИ.

О порядкѣ ношенія знаковъ ордена св. Владиміра.

Одно духовное лицо предложило редакціи вопросъ: слѣдуетъ ли въ торжественныхъ, т. е. „парадныхъ“, случаяхъ, когда духовенству надлежитъ являться въ орденахъ (въ кафедральный соборъ, напр.), надѣвать знакъ ордена св. Владиміра 4 ст. при знакѣ того же ордена 3 ст. Объ орденахъ св. Анны извѣстно, что знакъ низшей степени этого ордена не надѣваютъ при наличности знака высшей степени того же ордена. Не выходитъ ли по аналогіи, что и знакъ ордена св. Владиміра 4 ст. слѣдуетъ снимать при знакѣ св. Владиміра 3 ст.?

Относительно порядка ношенія всѣхъ императорскихъ и царскихъ орденовъ, и въ числѣ ихъ—знаковъ ордена св. Владиміра и св. Анны, въ Сводѣ Законовъ находятся опредѣленные указанія. Они изложены въ „Правилахъ ношенія орденовъ, медалей и другихъ знаковъ отличія для чиновъ гражданскаго вѣдомства“; правила эти составляютъ *приложеніе* къ ст. 94 т. I, ч. 2 Св. Зак. Въ графѣ: „принадлежности орденскихъ знаковъ и порядокъ ихъ ношенія“ о 4 ст. Владимірскаго ордена сказано, что названпая степень представляетъ собою „крестъ, носимый на груди, при полукафтанѣ и вицеполукафтанѣ, при всѣхъ старшихъ орденахъ и при высшихъ степеняхъ сего ордена“. Рѣчь идетъ въ данномъ случаѣ о парадной формѣ гражданскихъ чиновъ, но, конечно, сила правила распространяется и на особъ духовныхъ, когда въ парадныхъ случаяхъ онѣ украшаютъ себя Высочайше пожалованными орденами и другими знаками отличія. Слова правила: „при высшихъ степеняхъ сего ордена“ оставляютъ внѣ сомнѣнія то, что знакъ Владимірскаго ордена 4 ст. *долженъ быть носимъ* и при знакѣ 3 ст. того же ордена. Надобно замѣтить, что и относительно Владимірскаго креста 3 ст. въ цитируемыхъ правилахъ указано, что

онъ носится при знакахъ Владиміра 2 ст. (только—ниже креста 2 ст.), равно какъ и крестъ сего послѣдняго не снимается при знакахъ ордена Владиміра 1 ст. Слѣдовательно, сколько бы ни было крестовъ Владимірскаго ордена у пожалованнаго ими, въ парадныхъ случаяхъ надѣваться должны всѣ они.

Между тѣмъ, о знакахъ ордена св. Анны въ правилахъ ихъ ношенія изложено другое. Именно, о крестѣ св. Анны 3 ст. тамъ сказано, что „при пожалованіи высшихъ степеней сего ордена, крестъ этотъ снимается“. Точно также и крестъ св. Анны 2 ст. снимается при пожалованіи знаковъ ордена св. Анны 1 ст.

Аналогіи, такимъ образомъ, между орденами св. Владиміра и св. Анны, въ порядкѣ ихъ ношенія, не оказывается: у каждаго ордена—свои правила, коими и слѣдуетъ точно руководствоваться.

И.

Мѣры къ благоустроению церковно-приходской жизни.

Въ Симбирской епархіи на благотворительскихъ собраніяхъ изъ причтовъ церквей округа, церковныхъ старостъ и членовъ церковно-приходскихъ попечительствъ обсуждался вопросъ о мѣрахъ къ благоустроению церковно-приходской жизни. По мнѣнію духовенства, приходская жизнь въ епархіи „представляетъ собою грустное зрѣлище общаго упадка“, выражающагося болѣе всего въ раздѣленіи между пастырями и паствою, взаимномъ непониманіи и ослабленіи въ паствѣ христіанскаго духа вѣры. Сознаніе печальнаго положенія приходскаго дѣла и трудности его улучшенія сквозитъ въ постановленіяхъ всѣхъ благотворительскихъ собраній.

Первыми условіями, при которыхъ возможно обновленіе прихода, указываются: 1) добрый пастырь въ приходѣ и 2) участіе въ дѣлахъ прихода всѣхъ прихожанъ. Первою мѣрою для достиженія этой цѣли ставится освобожденіе пастыря отъ связывающихъ его работу узъ. Въ частности признается

необходимымъ: а) улучшеніе экономическаго быта духовенства, потому что теперешній способъ содержанія поглощаетъ массу времени въ ущербъ пастырскому дѣланію и вызываетъ частыя недоразумѣнія, б) отмѣна ограниченій духовенства, какъ гражданъ, такъ какъ этими ограниченіями духовенство искусственно отстраняется отъ участія въ общихъ дѣлахъ своихъ паствъ (указывается, напр., на запрещеніе духовенству принимать участіе въ сельскихъ сходахъ и т. п.); по мнѣнію нѣкоторыхъ, духовенству необходимо, кромѣ того, дать древнее право печалованія за своихъ прихожанъ. Привлеченіе паствы къ дѣятельному участію въ жизни прихода признается необходимымъ „начать съ собиранія около пастыря кружка людей, болѣе выдающихся по своимъ умственнымъ и нравственнымъ качествамъ“. Учрежденіе очередныхъ приходскихъ собраній и постоянно дѣйствующихъ церковно-приходскихъ совѣтовъ можетъ быть подготовленно чрезъ созданіе частныхъ приходскихъ организацій, какъ-то: общество взаимопомощи въ дѣлѣ спасенія, общество матеріальной взаимопомощи, миссіонерскіе кружки, общество трезвости, союзъ христіанскаго провозженія времени, отдыха и развлеченій и т. д. Намѣчается и программы дѣятельности, приходскаго совѣта Онъ долженъ, обслуживать разныя стороны церковно-приходской жизни; попеченіе о храмѣ, всеобщее обученіе дѣтей, устройство народной бібліотеки, заботы о больныхъ, бѣдныхъ и обиженныхъ, приходской судъ съ соблюденіемъ церковной дисциплины и наложеніемъ епитиміи на завѣдомыхъ и явныхъ грѣшниковъ, упорядоченіе семейныхъ отношеній, направленіе въ христіанскомъ духѣ молодежи, заботы по улучшенію сельскаго хозяйства, заведеніе потребительской лавки и т. д.

Духовенство очень внимательно отнеслось къ поставленному вопросу о реформѣ церковно-приходской жизни, и вынесенныя имъ рѣшенія представляютъ не мало цѣннаго матеріала для всѣхъ, такъ или иначе заинтересованныхъ въ скоромъ и успѣшномъ обновленіи жизни русской православної Церкви. (Совр. лѣтоп.).

Редакторъ Ректоръ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 24-го сентября 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу.*

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

РУКОВОДСТВО ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣсть
пять руб., съ пересылкою шесть
рублей.

№ 40.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи

1908-го года октября 5-го дня.

Содержаніе: I. О вѣротерпимости. (Оковчаніе). II. Гумилевскаго.—II. Со-
временное декаденство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н.
Степелцаго.—III. Значеніе монастырей для православнаго русскаго
црква. Архим. Димитріа.

О вѣротерпимости ¹⁾.

II.

Союзъ съ Церковью, какъ уже выяснено, полезенъ и
потому долженъ быть желателенъ для государства. Но поле-
зенъ ли онъ для Церкви, и, прежде всего, имѣеть ли Цер-
ковь право для достиженія своихъ цѣлей пользоваться си-
лами и средствами государства? Церковь вѣдь есть учрежде-
ніе нравственное; принадлежность къ ней обуславливается
свободнымъ согласіемъ человѣка: Церковь не въ правѣ да и
не имѣеть пужды никого насильно удерживать въ своихъ

¹⁾ См. № 39-й за 1908-й г.

нѣдрахъ; государство же располагаетъ исключительно юридически-принудительными средствами, съ которыми Церковь, повидимому, не должна имѣть ничего общаго. Не входя въ разсмотрѣніе всѣхъ многоразличныхъ отношеній, по которымъ Церковь можетъ входить въ связь съ государствомъ, обратимся прямо къ выясненію того, какъ Церковь должна относиться къ вѣроисповѣдной политикѣ государства.

Если государство будетъ репрессивными мѣрами обращаться къ Церкви иновѣрцевъ или удерживать въ ней разувѣрившихся въ ея истинности, то такой политики Церковь, конечно, не можетъ одобрить, такъ какъ для нея имѣютъ цѣну только тѣ члены, которые принадлежатъ къ ней по искреннему убѣжденію. Но выше было показано, что поддержка, оказываемая государствомъ по отношенію къ Церкви, должна состоять вовсе не въ насилуваніи чьихъ-либо внутреннихъ убѣжденій, а въ охранѣ членовъ Церкви отъ совратителей и лжеучителей. Такого рода поддержку Церковь не только въ правѣ, но даже и обязана принять, если она сознаетъ, что ея собственныхъ религіозно-просвѣтительныхъ средствъ въ данное время не достаточно для того, чтобы всѣ ея члены были настолько освѣдомлены въ религіозномъ отношеніи, чтобы они могли ясно и легко различать истину отъ хитросплетенныхъ заблужденій. Здѣсь опять могутъ сказать, что въ невѣжествѣ народа, наряду съ государствомъ, виновата и сама Церковь, или, по крайней мѣрѣ, ея представители—пастыри и учителя; но намъ даже нѣтъ нужды входить въ обсужденіе вопроса, кто тутъ виноватъ, потому что это положенія дѣла нисколько не мѣняетъ: пока фактъ остается фактомъ, съ нимъ необходимо считаться. Могутъ сказать также, что, обращаясь за помощью къ государству, Церковь тѣмъ самымъ признается въ своемъ собственномъ безсиліи: но здѣсь рѣчь идетъ не о полномъ безсиліи, а лишь о нѣкоторомъ недостаткѣ силъ, и разъ такой недостатокъ существуетъ въ дѣйствительности, то даже элементарная честность побуждаетъ не скрывать его. Какъ бы то ни

было, но все-таки нельзя привести никакихъ оснований въ пользу того, что Церковь будто бы не имѣетъ права пользоваться помощью со стороны государства, когда она проявляется указаннымъ образомъ.

Но, можетъ быть, такая помощь вредно отражается на церковной жизни, и потому Церкви полезнѣе отказаться отъ нея?—На эту точку зрѣнія охотиѣ всего становятся противники союза Церкви съ государствомъ. Говорятъ, что государственная опека надъ Церковью ведетъ къ тому, что представители Церкви не такъ ревностно заботятся о выполненіи своихъ обязанностей и даже относятся къ нимъ только формальнымъ образомъ, успокаивая себя увѣренностью, что и безъ ихъ дѣятельности все будетъ обстоять благополучно; если же церковнымъ дѣятелямъ не придется рассчитывать на помощь со стороны государства, то они поневолѣ напрягутъ всѣ свои силы для борьбы съ врагами Церкви, и тогда религіозныя цѣли будутъ достигаться и средствами, исключительно церковными. Но развѣ всѣ представители Церкви таковы, что заставить ихъ работать на пользу Церкви можетъ только чисто внѣшнее побужденіе—увеличеніе опасности вслѣдствіе отсутствія помощи со стороны государства? Отъ такихъ работниковъ ни при какихъ условіяхъ нельзя ожидать большой пользы для дѣла. Дѣйствительно полезными для Церкви, какъ и для всякаго другого учрежденія могутъ быть только тѣ дѣятели, которые работаютъ ради любви къ своему дѣлу, ради признанія его необходимости и своего долга выполнять его; а для такихъ дѣятелей помощь совнѣ является не поводомъ къ самоуспокоенію, а скорѣе ободреніемъ и поощреніемъ къ болѣе ревностной работѣ, такъ какъ еще болѣе укрѣпляетъ надежду на достиженіе намѣченной цѣли.

Говорятъ еще, что для Церкви нѣтъ надобности настаивать на преслѣдованіи государствомъ совратителей потому, что совращенію могутъ поддаваться только колеблющіеся въ вѣрѣ, т. е. худшіе члены Церкви, отъ ухода которыхъ

эта послѣдняя только выиграетъ, тогда какъ лучшіе, наиболѣе стойкіе члены, не поддавшись лжеучителямъ, еще болѣе укрѣнятся въ вѣрѣ и, такимъ образомъ, извлекутъ себѣ даже нѣкоторую нравственную пользу. Приведенный аргументъ былъ бы вполне основателенъ въ томъ случаѣ, если бы иновѣрная пропаганда направлялась только къ такимъ людямъ, которые могли бы отнестись къ ней вполне сознательно и произвести оцѣнку ея путемъ собственной отчетливой умственной дѣятельности. Но, какъ уже было нѣсколько разъ замѣчено, пропагандисты иныхъ вѣроученій охотнѣе всего обращаются съ своею проповѣдью къ простому народу, который представляетъ для нихъ наиболѣе удобную почву, не вслѣдствіе какихъ-либо колебаній въ религіозныхъ вопросахъ, а исключительно въ силу недостаточности своего умственного развитія, въ силу неумѣнія разобраться въ тѣхъ доводахъ, которыми искусно опутываетъ его опытный въ словопреніи совратитель. И для Церкви, безъ сомнѣнія, является несчастіемъ отпаденіе человѣка, у котораго умъ не развитъ, но за то сердце способно глубоко проникаться вѣрой, а воля охотно направляется къ исполненію заповѣдей Божіихъ. Несомнѣнно, что для предохраненія такого человѣка отъ заблужденій, которыя, по вѣрованію Церкви, ведутъ къ вѣчной гибели, Церковь не должна пренебрегать помощью, предлагаемою ей со стороны государства, а наоборотъ должна даже просить о такой помощи, если ея не оказываютъ.

Такимъ образомъ, попытки указать фактическій вредъ, или, по крайней мѣрѣ, бесполезность для Церкви стѣсненія государствомъ свободы вѣроисповѣдной пропаганды оказываются очень недостаточно обоснованными. Поэтому, не довольствуясь ими, стараются найти и идейный вредъ, который будто бы причиняется Церкви поддержкой, оказываемою ей со стороны государства. Указываютъ на то, что, санкціонируя религіозныя репрессіи, допускаемыя государствомъ, Церковь унижаетъ свое достоинство, тогда какъ, отказавшись

отъ государственной помощи и открыто заявивши, что она борется со своими врагами исключительно духовными средствами, она чрезвычайно возвысила бы свой авторитетъ въ глазахъ всѣхъ. Но истинная Церковь Христова, памятуя слова своего Основателя: „блаженны вы, когда будутъ носить васъ и пронесутъ имя ваше, какъ безчестное... напротивъ, горе вамъ, когда всѣ люди будутъ говорить о васъ хорошо“ (Лук. 6, 22, 26),—не ищетъ авторитета въ глазахъ людей. Истинное достоинство Церкви заключается не въ томъ, чтобы подлаживаніемъ къ современному либерализму заслужить похвалу и одобреніе „совопросниковъ вѣка сего“, а въ томъ, чтобы приводить членовъ своихъ къ вѣчному спасенію, охраняя ихъ отъ заблужденій всѣми средствами, лишь бы только послѣднія не были противны нравственному закону. А что же противонравственнаго можно найти въ законѣ, запрещающемъ лжеучителямъ распространять подъ покровомъ евангельской истины свои измышленія среди безотвѣтныхъ простецовъ? Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не наглій обманъ со стороны разнаго рода сектантовъ—обвиненіе Православной Церкви въ идолопоклонствѣ за почитаніе ею св. иконъ или утвержденіе, что рѣчь Господа о книжникахъ и фарисеяхъ, содержащаяся въ 23-й гл. евангелія отъ Матѳея, направлена противъ православныхъ священниковъ? и развѣ при этомъ сектанты не руководятся тѣмъ соображеніемъ, что простой народъ, къ которому они обращаются, не въ состояніи избличить этого обмана? Прекращеніе подобнаго рода обмановъ, хотя бы и принужденными мѣрами (а такія мѣры находятся лишь въ рукахъ государства, но не Церкви), вполнѣ законно и справедливо. Если же въ законѣ, запрещающемъ совращеніе православныхъ въ ложное вѣроисповѣданіе (а Церковь не можетъ не признать всѣ остальные вѣроисповѣданія ложными, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ они отличаются отъ ея вѣроученія) ничего естественнаго нѣтъ, то Церковь, санкціонируя его, нисколько не унижаетъ себя, какъ не унижилъ себя св. ап. Павелъ, когда поразилъ

слѣпотою волхва Елиму за то, что тотъ удерживалъ кипр-скаго проконсула Сергія Павла отъ принятія христіанства (Дѣян. 13, 11).

Наконѣцъ, противъ принятія Церковью помощи отъ государства ссылаются еще на то, что эта помощь обязываетъ Церковь съ своей стороны оказывать услуги государству, такимъ образомъ становиться въ нѣкоторую зависимость отъ послѣдняго. Вѣдь Церковь можетъ обезпечить себѣ покровительство государства только при томъ условіи, если она, съ своей стороны, будетъ содѣйствовать правительству, руководящему теченіемъ государственной жизни, въ достиженіи его цѣлей, освящая своимъ одобреніемъ всѣ его распоряженія и дѣлая ихъ, такимъ образомъ, еще болѣе авторитетными въ глазахъ народа. Но правительственныя распоряженія могутъ быть и несправедливыми съ церковной точки зрѣнія, и въ такомъ случаѣ Церкви придется жертвовать своими идеями и поступать противъ своихъ убѣжденій ради сохраненія государственнаго покровительства. И этотъ аргументъ, какъ и всѣ предшествующіе, уже разсмотрѣнные, справедливъ только до нѣкоторой степени и лишь при извѣстныхъ условіяхъ. Безспорно, что Церковь ни по какимъ соображеніямъ не можетъ отступить отъ своихъ воззрѣній, такъ какъ своими воззрѣніями она можетъ считать только тѣ, которыя имѣютъ для себя основанія въ Божественномъ откровеніи, и если государство задумаетъ посягать на убѣжденія Церкви и распорядиться ими по своему усмотрѣнію, то Церковь безусловно должна отказаться отъ союза съ такимъ государствомъ. Однако этимъ вовсе не исключается возможность вполне правильныхъ взаимоотношеній между Церковью и государствомъ. Представители правительства могутъ признать господствующей только ту Церковь, къ которой принадлежать сами; будучи же членами Церкви, они, на ряду со всѣми другими, обязаны всецѣло повиноваться ей въ той специальной области, которая ей принадлежитъ. Такое положеніе дѣла служить вполне достаточной гарантіей того, что сферы

дѣятельности Церкви и государства могутъ быть вполне справедливо разграничены, и что ни то, ни другое не будетъ вмѣшиваться въ непринадлежащую имъ область. Повторяемъ, — необходимымъ условіемъ возможности союза Церкви съ государствомъ является полная неприкосновенность Церкви въ ея спеціальной области, и поскольку вполне возможна такая неприкосновенность, постольку возможенъ и самый союзъ. Если же Церковью и не одобряются нѣкоторыя дѣйствія государства, то этимъ ещё не разрывается ихъ союзъ; да у правительства вовсе и нѣтъ надобности въ томъ, чтобы всѣ его распоряженія получали одобрение Церкви. Что же касается государственнаго устройства, то вовсе не дѣло Церкви оцѣнивать его или стараться объ его измѣненіи, такъ какъ это было бы вторженіемъ ея въ область, совершенно ей чуждую. Апостолы заповѣдовали своимъ ученикамъ чтить царя, молиться за него и повиноваться ему, какъ поставленному Самимъ Богомъ, въ то время, когда на престолѣ римскомъ сидѣли гонители христіанъ.

Итакъ, союзъ между государствомъ и Церковью по вѣроисповѣдному вопросу (другихъ мы не касаемся) полезенъ и желателенъ не только для перваго, но и для послѣдней, — разумѣется, при томъ условіи, если взаимоотношенія ихъ будутъ вполне соответствующими самому существованію того и другого.

Н. Думилевскій.

Современное декадентство и христианство.

Критическая оцѣнка декадентства съ христіанской точки зрѣнія.

(Продолженіе ¹⁾).

Х.

Г. Мережковскій, вслѣдъ за Ницше, говоритъ, что „историческое“ христіанство, поправшее и унизившее „святость плоти“, „не удалось“,—не удалось потому именно, что забыло *евангельское* ученіе о гармоніи духа и плоти и, наоборотъ, стало учить о возвышеніи духа и уничтоженіи тѣла ²⁾. Въ этомъ случаѣ, продолжаетъ онъ, повторяя того же Ницше ³⁾, „евангельское“ христіанство не стало въ принципиальное противорѣчіе съ древнимъ язычествомъ, прославлявшимъ плоть съ ея страстями, а только продлило языческій культъ плоти ⁴⁾. Отсюда необходимо, по убѣжденію Мережковского, возвратиться къ идеаламъ античнаго язычества, которое для него есть „необходимая половина самаго христіанства“, одинъ изъ двухъ полюсовъ или „половъ“ его ⁵⁾. Язычество, по нему, есть выраженіе человѣческаго элемента жизни, „не заключающаго въ себѣ никакой абсолютной нечистоты“ ⁶⁾, вслѣдствіе чего христіанство не только не отрицаетъ язычества, но воспринимаетъ его въ свои нѣдра и благословляетъ во всей полнотѣ его проявленій. Возникаетъ такимъ образомъ одинъ изъ весьма важныхъ вопросовъ—

¹⁾ См. № 39-й за 1908 г.

²⁾ Ср. В. В. Розановъ. „Демонъ“ Лермонтова и его „древніе родичи“. „Русс. Вѣстникъ“ 1902 г., сентябрь.

³⁾ Ницше въ своей брошюрѣ „Антихристъ“ воюетъ противъ христіанства во имя именно язычества.

⁴⁾ „Л. Толстой и Достоевскій“, стр. XI—XV.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 275.

⁶⁾ „Что такое язычество?“ „Новое Время“ 1902 г., № 9543.

объ отношеніи христіанства къ язычеству, съ особеннымъ интересомъ обсуждающійся въ извѣстныхъ кругахъ нашего общества.

Представители „новохристіанства“, обсуждая этотъ вопросъ, прежде всего приходятъ къ тому заключенію, что само по себѣ язычество, какъ выраженіе чисто человѣческаго элемента жизни, можно признать чистымъ и святымъ. Но правда ли это? Что язычество выражало собой не божественное, а человѣческое начало жизни, съ этимъ, конечно, можно согласиться, съ тѣмъ однакожь ограниченіемъ, что оно не стояло безусловно внѣ сферы божественнаго вліянія ¹⁾. Общее состояніе язычества въ его отношеніи къ религіозной истинѣ прекрасно изображено ап. Павломъ. По его словамъ, Богъ „въ прошедшихъ родахъ попустилъ всѣмъ народамъ ходить своими путями“ (Дѣян. 14, 16). И языческіе народы дѣйствительно ходили „своими“, т. е. придуманными ими самими, путями,—путемъ поклоненія твари, а не тѣмъ путемъ, какой указанъ былъ Богомъ и который прямо велъ къ Нему, т. е. путемъ разумнаго богопознанія ²⁾. Идя своими собственными путями, язычники крайне разъедини-

¹⁾ Что язычество не стояло совершенно внѣ дѣйствій промысла Божія,—эта мысль обстоятельно доказывается проф. А. Введенскимъ („Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія“, стр. 441—442, прим. М. 1891 г.) и проф. А. Бѣляевымъ („О безбожій и Антихристъ“, т. I, стр. 29. Серг.—Пос. 1898 г.).

²⁾ „Тѣ, которые одарены разумомъ, получили отъ Создателя честь первенства и были превосходиѣе всѣхъ видимыхъ тварей,—говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ о язычникахъ,—эти самые дошли до такого неразумія, что стали поклоняться собакамъ, обезьянамъ, крокодиламъ и другимъ низшимъ тварямъ. И что говорить о неразумныхъ животныхъ? Многіе изъ этихъ людей впали въ такое безразсудство и безуміе, что воздавали почтеніе чесноку и другимъ ничтожнѣйшимъ вещамъ. Указывая на такихъ людей, пророкъ сказалъ: „приложися скотомъ несмысленнымъ и уподобися имъ“ (Ис. XLVІІІ, 21). Одаренный, говоритъ, разумомъ, и удостоившійся такой мудрости сталъ похожъ на безсловесныхъ“ (Творенія, т. IV, стр. 57. Сиб. 1898).

лись съ Богомъ. Впрочемъ, пребывая и въ разъединеніи съ Богомъ, они не могли не искать Его по своей природѣ и „искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли“ (Дѣян. 17, 27), хотя искали Его тамъ, гдѣ Его не было. И они были „родомъ Божиимъ“ (Дѣян. 17, 28), потому что носили въ себѣ образъ Его и имѣли внутри себя законъ, выражающій Его волю (Римл. 2, 14—15). И имъ Богъ „не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ“ (Дѣян. 14, 17); „ибо, что можно знать о Богѣ, явно для нихъ: потому что Богъ явилъ имъ. Ибо невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видима, такъ что они безотвѣтны“ (Римл. 1, 19, 20). Но на своемъ далекомъ отъ Бога пути язычники могли видѣть и видѣли только лишь слабый отблескъ, лишь блѣдное отраженіе того свѣта истины, который и „во тьмѣ свѣтитъ, и тьма не объяла его“ (Іоанн. 1, 5), почему и представляются они въ Свящ. Писаніи „сидящими во тьмѣ и тѣни смертной“ (Лук. 1, 79), въ которой блуждала человѣческая мысль, человѣческое чувство, напрасно ища выхода. Неудивительно, что человѣчество не сохранило въ разъединеніи съ Богомъ своей первоначальной чистоты. Умственное юродство и нравственное растрѣпаніе и одичаніе—вотъ тѣ моменты, какіе, по изображенію ап. Павла, проходило язычество, какъ выраженіе только человѣческаго начала жизни, въ своемъ отчужденіи отъ Бога (Римл. 1, 19—32).

Самая культура языческая носила слѣды отмѣченной духовно-нравственной порчи, въ чемъ можно удостовѣриться изъ разсмотрѣнія главнѣйшихъ ея отраслей. Возьмемъ ли классическое искусство, или греческую философію—этотъ, можно сказать, высшій цвѣтъ античной культуры, обратимъ ли вниманіе на общественно-политическую жизнь древнихъ грековъ и римлянъ,—во всѣхъ этихъ высокихъ отрасляхъ культуры до-христіанскаго міра нельзя не видѣть и элементовъ нравственнаго паденія. Конечно, искусство, возникающее на почвѣ эстетической потребности человѣка, само по

себѣ не заключаетъ въ себѣ ничего нечистаго, но если произведенія его способны разжигать въ человѣкѣ дурныя страсти, какъ это наблюдалось и у древнихъ грековъ—большихъ поклонниковъ красоты и вмѣстѣ съ тѣмъ большихъ антиномистовъ¹⁾, то кто же можетъ назвать подобныя произведенія искусства святыми и чистыми? Или рѣшится ли кто-нибудь сказать, что въ греческой философіи, поражающей насъ не только широтою взгляда, но и безкорыстною любовью къ мудрости и вѣрою въ правду лучшихъ ея представителей,—что въ этой философіи не было заблужденій!? Достаточно указать на то, что мысль о единомъ „живомъ Богѣ, который сотворилъ небо и землю, и море, и все, что въ нихъ“ (Дѣян. 14, 15), о безусловной цѣнности человѣческой личности, о равенствѣ всѣхъ людей по общечеловѣческому ихъ достоинству и духовно-правственнымъ правамъ,—эти мысли предносились философскому сознанію грековъ и римлянъ лишь въ слабыхъ, туманныхъ очертаніяхъ²⁾. Не высокой нравственной цѣнности была и языческая общественность. Въ самыхъ идеальныхъ республикахъ, какія создавались величайшими и благороднѣйшими умами древней Греціи (Платономъ и Аристотелемъ), рабство не исключалось. Если нѣкоторые изъ греко-римскихъ языческихъ писателей и высказывали иногда мысли о братствѣ всѣхъ людей между собой, то такимъ мыслямъ не придавалось серіознаго значенія: онѣ не проникали въ жизнь и нисколько не измѣняли общаго взгляда на существенное неравенство между разными людьми и цѣлыми народами. Между древними народами греки и римляне безспорно достигли высшей степени гражданско-поли-

¹⁾ Изъ твореній Лактанція. Перев. Е. Карнеева. Сиб. 1848 г., ч. I, стр. 364.

²⁾ П. Н. Кудрявцевъ. „Къ вопросу объ отношеніи христіанства къ язычеству“. „Труды Кіев дух. Академіи“ 1903 г., май, стр. 44—45. Заблужденія греческой философіи прекрасно раскрыты въ анонимномъ изслѣдованіи: „Христіанство въ борьбѣ съ язычествомъ“, стр. 53—66. Москва, 1860 г.

тического развитія; однакожь въ самую цвѣтущую пору своего просвѣщенія они не иначе смотрѣли на другіе народы, какъ на варварскіе, съ которыми у нихъ какъ будто ничего не было общаго. И внутри ихъ собственныхъ государствъ между гражданами и чернью существовало такое различіе, какое свойственно лишь существамъ различной природы. Если такія нравственныя несовершенства присущи были высшимъ отраслямъ языческой культуры, то что же сказать о низшихъ проявленіяхъ ея, каковы, напр., греческія оргіи или римскія пиршества, на которыхъ плоть рѣшительно торжествовала надъ духомъ? Отсюда понятенъ мрачный взглядъ св. Іоанна Златоуста на языческую культуру, которая, по его словамъ, „раскрывая много пошлостей и внушая слушателямъ много пустяковъ, отпускаетъ ихъ съ пустыми руками, ни много, ни мало не прибрѣтшими себѣ чего-либо хорошаго“¹⁾.

Изъ всего предыдущаго слѣдуетъ, что въ язычествѣ, какъ выраженіи только человѣческаго элемента жизни, на ряду съ чистымъ не мало есть и нечистаго. А если такъ, то можетъ ли христіанство, какъ утверждаетъ г. Мережковский, благословить и воспринять въ себя на правахъ своей необходимой равноцѣнной половины язычество, взятое во всей полнотѣ составляющихъ его элементовъ? Благословить языческую культуру во всѣхъ ея проявленіяхъ—это значило бы для христіанства отречься отъ своей собственной сущности, понимаемой въ смыслѣ требованія подчинять тѣло духу, какъ низшее начало высшему. Историческая задача христіанства въ отношеніи къ язычеству должна состоять не въ стремленіи благословить всю языческую культуру цѣликомъ, а въ строгомъ испытаніи составныхъ ея элементовъ и въ превращеніи годныхъ изъ нихъ въ свою плоть и кровь, если можно такъ выразиться. „Все испытывайте, хорошаго держитесь“,—говоритъ апостолъ языковъ (1 Тессал. 5, 21). „Не

¹⁾ Творенія, т. II, стр. 7. Сиб. 1896 г.

всякому духу вѣрьте, — пишеть апостолъ христіанской любви, но *испытывайте* духовъ, отъ Бога ли они“ (1 Иоанн. 4, 1). Такъ и было въ дѣйствительности: исторія распространенія христіанства въ мірѣ представляетъ собою именно процессъ постепеннаго, такъ сказать, ассимилированія тѣхъ элементовъ языческой культуры, которые не противны христіанскому духу. Такъ именно были восприняты и освящены христіанствомъ сродныя ему по духу начала греческой философіи ¹⁾).

Вожди „новохристіанства“, выступая апологетами эллинскаго языческаго начала, которое имъ гораздо симпатичнѣе, чѣмъ христіанское, нерѣдко обращаются своими мечтами къ древнему языческому эллинизму и идеалами послѣдняго хотятъ дополнить и исправить идеалы христіанства. Г. Мережковскій уже въ своемъ романѣ „Отверженный“ самыми идеальными чертами рисуетъ личность Юліана-Отступника ²⁾, а

¹⁾ Фактъ сродства греческой философіи съ богословіемъ древней христіанской Церкви давно уже подвергается обсужденію въ наукѣ и вопросъ можетъ быть только о степени этого сродства и оцѣнкѣ его значенія. Проф. А. А. Спасскій видитъ вообще въ фактѣ близости греческой философіи къ церковной догматикѣ не *превращеніе христіанства въ эллинизмъ*, какъ это слѣдуетъ, напр., изъ „Dogmengeschichte“ Гарнака, авторитетнѣйшаго современнаго представителя историческаго богословія въ Германіи (А. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I—III (1886—90). 3. Aufl. Leipzig 1894—97; Grundriss der Dogmengeschichte (1889—91). 4 Aufl. Leipzig 1905), а, напротивъ, *обращеніе эллинизма въ христіанство*. „Метафизическіи идеи философіи, — говоритъ онъ, — пересаживаемыя въ христіанскую Церковь, здѣсь перерождались и получали другой высшій и духовный смыслъ и, какъ въ другихъ областяхъ жизни, такъ и здѣсь, въ сферѣ философіи, христіанская религія извлекла всѣ свѣжіе соки, преобразовала ихъ сообразно своему собственному духу и усвоила себѣ, какъ принадлежащую себѣ собственность“. Но при этомъ вѣра въ воплощеніе Сына Божія, какъ основной пунктъ христіанской религіи, составляла исключительную особенность христіанства и вносила коренное различіе въ христіанское нравственное мировоззрѣніе въ сравненіи съ эллинскимъ (А. Спасскій. „Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ“, т. 1. Сергіевъ Посадъ, 1906 г., стр. 650—51).

²⁾ Между тѣмъ св. Григорій Богословъ, современникъ Юліана, оставилъ намъ замѣчательное, совершенно противоположное, изображеніе

христіанъ изображаетъ далеко не въ привлекательномъ видѣ. Осенью 1902 года, передъ первымъ представленіемъ въ Александровскомъ театрѣ трагедіи Еврипида „Ипполитъ“, тотъ же Мережковскій, какъ переводчикъ этой трагедіи, публично читалъ извѣстное свое „вступительное слово“, въ которомъ доказывалъ, что намъ—христіанамъ не мѣшаетъ „пучиться христіанству“, кромѣ Евангелія, еще и „у этого древняго язычника“. Ипполитъ—герой этой трагедіи, по словамъ Мережковскаго, „почти совершенный образъ христіанина до христіанства“. „Язычникъ Еврипидъ,—говоритъ онъ,—какимъ-то чудомъ прозрѣнія увидѣлъ то, чего и мы, христіане, еще не видимъ или уже не видимъ въ христіанствѣ“. „Въ этой трагедіи Еврипида чуть брезжитъ въ темной глубинѣ язычества первый лучъ новаго христіанскаго свѣта“, „Мы гордимся христіанствомъ нашимъ и презираемъ язычество,—продолжаетъ Мережковскій,—но если бы мы вдумались въ то, что есть въ этой трагедіи, то не пришлось ли бы намъ умѣрить нашу гордость и признать, что мы—христіане часто только на словахъ, а на дѣлѣ—язычники или даже просто безбожники“ и т. п. ¹⁾. Словомъ, въ „Ипполитѣ“ Еврипидъ, по мнѣнію Мережковскаго, предвосхитилъ идеи христіанства. Такое же мнѣніе объ Еврипидовомъ „Ипполитѣ“ раздѣляютъ и другіе послѣдователи „новохристіанства“, напр., Д. Философовъ, который, по поводу перваго представленія „Ипполи-

личности этого челоуѣка. „Мнѣ не предвѣщали ничего добраго: шея не твердая, плечи движущіяся и выравнивающіяся, глаза бѣлые, наглые и свирѣпые, ноги, не стоящія твердо, но сгибающіяся, носъ выражающій дерзость и презрительность, смѣхъ громкій и неумѣренный, наклоненіе и откидываваніе назадъ головы безъ всякой причины, рѣчь медленная и прерывистая, вопросы безпорядочные и не связные, отвѣты ничѣмъ не лучшіе, смѣшываемые одинъ съ другимъ, не твердые, не подчиненные правиламъ“. „Тогда же,—заключаетъ св. отецъ,—я сказалъ бывшимъ со мною: какое зло питаетъ римская имперія“ (Творенія въ русск. пер., т. 1, стр. 197).

¹⁾ „Новое Время“ 1902 г., № 9560.

та“ на театральной сценѣ, отозвался о героѣ этой трагедіи, какъ о „провозвѣстникѣ христіанскаго міровоззрѣнія“¹⁾.

• Правда, Еврипидъ пользовался извѣстнымъ вниманіемъ нѣкоторыхъ древнихъ церковныхъ писателей, напр., Климента Александрійскаго, Григорія Богослова, и въ этомъ случаѣ онъ занималъ выдающееся мѣсто среди древне-греческихъ нравоучителей²⁾. Тѣмъ не менѣе это еще не значить, что въ воззрѣніяхъ Еврипида они находили нѣчто такое, благодаря чему можно бы было „научиться христіанству“ у этого язычника. Если языческіе писатели рекомендуются въ качествѣ „учителей“ христіанской Церкви, если, другими словами, еще задолго до появленія христіанства воззрѣнія христіанскія уже проповѣдывались язычниками, то отсюда можно заключить, что христіанство не принесло съ собою въ міръ ничего новаго, или, по крайней мѣрѣ, какъ выражается В. Розановъ, оно „взяло чревычайно много изъ язычества“³⁾. Но съ такимъ выводомъ едва ли можно согласиться. Дѣйствительно, христіанство не стоитъ внѣ всякой связи съ древнимъ язычествомъ. И въ вѣрованіяхъ до-христіанскаго міра была часть той истины, которая вполне открыта и подтверждена въ религіи христіанской. „Религіозный инстинктъ, никогда не пропадавшій совершенно, — пишетъ епископъ Хрисанъ, — даже при одичаніи человѣческихъ поколѣній, принуждалъ человѣка искать истины“⁴⁾. „Одни народы, — продолжаетъ этотъ большой знатокъ древнихъ религій, — подходили къ ней близко, другіе впадали въ глубокія заблужденія, но нѣтъ ни одной исторически извѣстной религіи, въ которой нельзя было бы отыскать нѣкоторой доли общей міровой исти-

¹⁾ „Міръ искусства“ 1902 г. №: „Художеств. хроника“, стр. 12.

²⁾ „Энциклоп. Словарь“ Брокгауза. Спб. 1894, полут. 22, стр. 487—89. Ср. О. Фокковъ. „Къ синтаксису греческ. новозавѣтнаго языка и византійскаго“. Москва, 1887 г., стр. 16—21.

³⁾ „Новое Время“ 1902 г., № 9527.

⁴⁾ Еп. Хрисанфъ. „Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству“, т. II, стр. 501. Спб. 1878 г.

ны. Особенно близкими къ христіанской истинѣ мы должны признать тѣ языческія вѣрованія въ героевъ и боговъ, избавителей отъ всякихъ бѣдъ и золь, которыя преосвящ. Хрисанъ съ поразительною мѣткостью называетъ „мессіадами язычества“ ¹⁾. Но находясь въ извѣстной связи съ подобными религіозными вѣрованіями древняго міра, христіанство, въ своемъ существенномъ содержаніи, въ характерныхъ чертахъ своего ученія, есть однакожъ религія безусловно новая. Господь нашъ Іисусъ Христосъ, явившись на землѣ въ качествѣ великаго, отъ начала вѣковъ обѣтованнаго Посланника Божія для просвѣщенія и спасенія людей, далъ своимъ послѣдователямъ совершенно *новый* законъ вѣры и истинной жизни, какого не зналъ древній міръ и до какого послѣдній самъ по себѣ не могъ додуматься.

И до пришествія на землю Христа существовало у людей истинное ученіе вѣры въ божественномъ откровеніи, данномъ по преимуществу избранному въ древнемъ мірѣ народу. Вѣтхозавѣтный законъ вѣры былъ не человѣческимъ изобрѣтеніемъ, а закономъ Божиимъ, и Самъ Спаситель говорилъ о Себѣ, что Онъ „пришелъ не нарушить законъ и пророковъ, но исполнить“ (Мѡ. 5, 17). Но законъ Христовъ имѣетъ то высокое преимущество предъ ветхозавѣтнымъ закономъ, что онъ открываетъ намъ въ полномъ свѣтѣ истины вѣры, которыя въ послѣднемъ были, можно сказать, только не полуоткрыты. Напр., истины троичности Божіей не только не знали другія древнія религіи, но и въ богооткровенномъ ученіи Ветхаго Завѣта нѣтъ прямого ученія о Богѣ - Троицѣ. Только при свѣтѣ евангельскаго ученія открываются и въ ветхозавѣтномъ Писаніи несомнѣнныя указанія на то, что Богъ есть существо не единоличное, а тріипостасное (Быт. 1, 26; 3, 22; Пс. 109, 1; 32, 6; Ис. 6, 3).

Прот. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ Тамъ же, стр. 506.

Значеніе монастырей для православно-русскаго народа.

Какъ продуктъ нравственнаго духа христіанской религіи, возбуждающаго стремленіе къ высшему, идеально-нравственному совершенству, монашество явилось у насъ на Руси съ первымъ же появленіемъ христіанства и развивалось вмѣстѣ съ развитіемъ послѣдняго. Уже въ первый, такъ называемый Кіевскій періодъ, мы насчитываемъ до 70 монастырей; за столѣтіе, протекшее послѣ монгольскаго нашествія (1240—1340), прибавилось еще 30; но главный ростъ и, такъ сказать, органическій, наступилъ для монастырей съ половины XIV вѣка; за одно столѣтіе, до половины XV вѣка выстроилось новыхъ монастырей до полутораста ¹⁾. Такое быстрое развитіе монастырей шло вплоть до XVIII вѣка, когда встрѣтило для себя временный тормазъ въ реформахъ Петра I и его ближайшихъ преемниковъ. „До Петра Великаго русское правительство и русское общество видѣло въ монашествѣ необходимый элементъ церковной жизни, а въ монастыряхъ—мѣста убѣжища отъ жизненныхъ невзгодъ для отдѣльныхъ лицъ и божественную охрану всей Русской земли. Не таковъ былъ взглядъ великаго Преобразователя. Цѣня главнымъ образомъ одно матеріальное служеніе обществу и раздраженный упорной оппозиціей, какую встрѣчали всѣ его преобразованія въ монашествѣ, онъ смотрѣлъ на монаховъ, какъ на людей, которые „подаютъ чужіе труды“ ²⁾. Односторонне-утилитарный взглядъ государя на монашество, доведенный до крайности, повелъ къ распоряженіямъ, стѣснительнымъ для развитія монашеской жизни. Стѣснительныя мѣры по отношенію къ монастырямъ послѣ Петра еще усилились и закончились

¹⁾ И Смирновъ. „Какъ служили міру подвижники древн. Руси“. Богослов. Вѣст. 1903. 836 стр.

²⁾ А. С. Павловъ. „Курсъ церковнаго права“. 1902 г. Серг. Лавра. 224 стр.

при Екатеринѣ II-й полной секуляризацией монастырскихъ вотчинъ и введеніемъ штатовъ. Число монастырей сократилось почти на половину: изъ 1072 осталось только 613: 409 мужскихъ 204 женскихъ. Но вскорѣ послѣ этого ростъ монастырей снова начинаетъ оживляться. „При самой Екатеринѣ II-й учреждено 3 монастыря, въ царствованіе Александра I-го—4, при Николаѣ I—15, при Александрѣ II только съ 1855 до 1869 г.—31 монастырь“¹⁾, а дальше все больше и больше растетъ число монастырей. Въ устроеніи новыхъ монастырей принимаютъ участіе и частныя лица, жертвующія на это дѣло все свое достояніе и цѣлыя даже городскія и сельскія общества. Въ настоящее время, по статистическимъ даннымъ, насчитывается у насъ 1105 монастырей, включая въ это число архіерейскіе дома и подворья. Изъ нихъ—657 мужскихъ монастырей и 448 женскихъ²⁾. Этотъ бѣглый очеркъ исторіи развитія нашихъ монастырей краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о томъ, что духовная сила, созидавшая древніе наши монастыри, и теперь еще продолжаетъ дѣйствовать, и что монастыри до сихъ поръ составляютъ у насъ общественную потребность.

Чего же искало общество у нашихъ монастырей и какъ удовлетворяли его нужды? Рѣшая вопросъ о значеніи нашихъ монастырей для православно-русскаго общества, нужно имѣть въ виду нѣкоторую особенность русскихъ монастырей по сравненію съ монастырями востока. Древневосточное анахоретство, пустынножителство въ полномъ видѣ не привилось у насъ на Руси. Первые русскіе монастыри возникли не въ безлюдныхъ степяхъ, не въ непроходимыхъ лѣсныхъ пустыняхъ, а въ самомъ центрѣ культурной-торговой, политической и церковной жизни тогдашней Руси, въ стольномъ Кіевѣ. И за весь Кіевскій періодъ, даже больше того, до самаго воз-

¹⁾ Ibid. 226 стр.

²⁾ Л. Денисовъ. „Православные монастыри Россійск. Имперіи.. 1908. Москва. IX стр.

никновенія Радонежской обители преп. Сергія неизвѣстно ни одного монастыря, построеннаго не въ городѣ или вдали отъ города. Древнѣйшіе русскіе монастыри были городскими. Въѣстъ съ тѣмъ и древнѣйшее русское монашество не носило характера анахоретства или отшельничества. Правда, подвижники отшельническаго образа бывали, но ихъ слишкомъ мало, не имѣя принадлежить дѣло-организаціи русскаго монашества¹⁾. „Съ половины XIV вѣка наше монашество впервые получаетъ пустынный характеръ, внѣшній видъ отшельничества“. „По все же въ русскомъ пустынномъ монашествѣ не возродилось древне-восточное анахоретство“²⁾. Тяжелыми усиліями русскихъ искателей уединенія и безмолвія возникаютъ монастыри вдали отъ городовъ, въ лѣсной глухой пустынѣ, ждавшей топора и сохи, но пустынными монастыри остаются не надолго. Скоро за подвижниками въ чащу лѣса пробираются крестьяне; рубятъ лѣсъ, прокладываютъ дороги, строятъ вблизи монастыря дворы и села, поднимаютъ цѣлину и искажаютъ пустыню“. И вотъ, „пустынный монастырь все-таки остается въ сосѣдствѣ съ міромъ. Если монастырь раньше стоялъ въ самомъ городѣ и вблизи стѣнъ его, то теперь за стѣнами монастыря располагается село, которое разрастаясь превращается въ посадъ или также въ городъ“³⁾. Такимъ образомъ, наши монастыри оказались въ самомъ близкомъ сосѣдствѣ съ міромъ. Это обстоятельство имѣло большое значеніе въ томъ отношеніи, что вліяло на созданіе внѣшнихъ формъ и способовъ достиженія монашествомъ основной его задачи служенія высшимъ нравственнымъ идеаламъ христіанства. Русское монашество, какъ и восточное, стремилось путемъ тяжелыхъ подвиговъ самоотреченія, поста и молитвы достигнуть нравственнаго совершенства, а чрезъ него богообщенія, какъ высшей цѣли человѣческаго бытія. Оно

¹⁾ Смирновъ. Ibid. 519 стр

²⁾ Ibid. 537 стр.

³⁾ Смирновъ. Ibid. 538 стр.

стремилось осуществить во всей полнотѣ первую и наибольшую заповѣдь о любви къ Богу—возлюбить Бога всѣмъ сердцемъ, всею душою и всѣмъ разумѣніемъ. Но такъ какъ „евангельская любовь къ Богу неудержимо склоняется въ сторону любви къ ближнимъ“¹⁾, ибо нельзя любить Бога, не любя ближняго, то и наше монашество, по мѣрѣ преуспѣянія въ любви къ Богу, расширяло и объятія братской любви къ ближнимъ, т. е. къ тому самому грѣшному міру, который оно оставило, но который его не оставилъ и тутъ же „у вратъ обители святой сталъ съ поникшею главою“.

Чего же искалъ міръ у подвижниковъ? Онъ, выражаясь образно, протягивалъ руку за милостыней духовной, а иногда и тѣлесной и получалъ ее изобильно. Какъ пѣкогда апостоль Петръ сказалъ хромцу: „сребра и злата нѣтъ у меня; а что имѣю, то даю тебѣ: во имя Иисуса Христа Пазорея встань и ходи“ (Дѣян. 3, 6); такъ и русское монашество прежде всего не серебромъ и златомъ надѣляло міръ, а давало то, что имѣло; оно дѣлилось съ міромъ внутреннимъ своимъ богатствомъ, оно во имя Господа Христа врачевало язвы грѣшнаго міра, внутренне обновляло его, оживляло духовно, воскрешало погрязшій въ мелочную суету духъ и возводило его отъ земли къ небу. Въ этой помощи грѣшному міру—неоцѣнимая заслуга нашихъ монастырей, здѣсь ихъ великое общественное служеніе для православно-русскаго народа. Наши монастыри—это, прежде всего и главнымъ образомъ духовная лѣчебница для обуреваемыхъ *грѣхми многими*. Это—неистощимая житница для алчущихъ и жаждущихъ правды, это—высшая школа, дающая единое на потребу и ничѣмъ незамѣнимое внутреннее духовно-нравственное просвѣщеніе. Тысячи и милліоны простого и образованнаго народа различныхъ сословій и классовъ тянутся на протяженіи вѣковъ въ наши монастыри именно за этою духовною пищею. Они не-

¹⁾ М. М. Тарбевъ. „Живыя души“. Богословск. Вѣстникъ. 1906 г. 718 стр.

суть сюда свое горе, часто безысходное, свои правственные язвы, свое отчаяніе, свои недоумѣнія, свои страданія и здѣсь находятъ для себя разрѣшеніе, утѣшеніе, ободреніе и исцѣленіе. Задыхаясь въ душной атмосферѣ суетнаго міра, они идутъ сюда подышать благодатной атмосферой монастырской жизни и здѣсь освѣжившись духовно, окрѣпнувъ душой, съ новыми силами возвращаются въ міръ тянуть жизненную лямку, которая становилась уже имъ не подъ силу.

Чѣмъ же наши монастыри достигаютъ такихъ результатовъ? Какими средствами располагаютъ они для такого духовно-нравственнаго возрожденія міра?

Многообразны просвѣтительныя функціи нашихъ монастырей, обобщаемыя подъ однимъ названіемъ „благолѣпнаго чина“. Мы отмѣтимъ лишь главнѣйшія изъ нихъ. Здѣсь прежде всего нужно указать на строго величественное монастырское богослуженіе, своимъ благолѣпіемъ приводящее въ умиленіе души молящихся. Русскій народъ, справедливо названный „богоносцемъ“, любитъ монастырское богослуженіе, онъ съ высшимъ наслажденіемъ неутомимо выстаиваетъ длинныя монастырскія службы, онъ любитъ молиться, любитъ монастырскую молитву и безгранично вѣритъ въ ея силу. Монастыри для него по преимуществу мѣста молитвы, монахи-молитвенники, молитвами которыхъ, по его воззрѣнію, міръ стоитъ. Въ монастырской молитвѣ русскій народъ всегда искалъ и зданія своему тѣлу, и спасенія своей душѣ. И блаженъ вѣрующій, можно сказать о русскомъ народѣ: онъ получалъ отъ монастырей по вѣрѣ своей. Кромѣ богослуженій и молитвы, среди просвѣтительныхъ функцій монастыря можно указать еще на самый распорядокъ монастырской жизни и на ту облагораживающую монастырскую дисциплину, которой подчиняется богомалецъ на время своего пребыванія въ монастырѣ. Отмѣтимъ еще одну функцію въ высшей степени цѣнную и многоплодную, это — духовничество и пастырское руководство по отношенію къ богомольцамъ со стороны опытныхъ духовниковъ-старцевъ. Въ этомъ послѣд-

немъ, можно сказать, заключается вся соль того незамѣнимаго воспитательнаго вліянія, какое оказываютъ наши монастыри на православно-русскій народъ. Отсюда, изъ убогой кельи старца-подвижника идутъ лучи духовнаго свѣта, озаряющаго темный русскій народъ. Отрицательно относящіяся къ современной дѣятельности нашихъ монастырей осуждаютъ ихъ за недостаточное вниманіе къ просвѣщенію народа, за отсутствіе при монастыряхъ необходимаго количества школъ, распространяющихъ грамотность. Но что значитъ распространеніе простой грамотности по сравненію съ тѣмъ духовно-внутреннимъ просвѣщеніемъ, которое несутъ монастыри чрезъ умудренныхъ жизненнымъ опытомъ духовныхъ старцевъ-подвижниковъ. Это просвѣщеніе особаго рода. Оно не гоняется за количествомъ свѣдѣній, оно стремится и малыми свѣдѣніями просвѣтить всего человѣка. Оно сообщаетъ человѣку познаніе истинъ религіозныхъ и нравственныхъ, но сообщаетъ ихъ не уму только, не памяти, а сердцу и всему существу человѣка, даетъ человѣку возможность опытно ощутить ихъ. Вслѣдствіе этого оно духовно обновляетъ человѣка, совершенно измѣняетъ его понятія, желанія, стремленія, заставляетъ его ощущать въ себѣ какъ бы новую жизнь. Оно очищаетъ человѣка отъ всего грѣховнаго, мрачнаго и унылаго, даетъ ему чистое и радостное сердце, впечатлѣваетъ въ немъ образъ Христовъ, созидаетъ въ душѣ его Царствіе Божіе“¹⁾. Нѣтъ возможности учесть ту громадную пользу, какую приносятъ обществу духовенство и пастырство опытныхъ старцевъ подвижниковъ. Если бы рѣчь шла о просвѣщеніи чрезъ монастырскія школы, распространяющія грамотность, то здѣсь успѣхи такого просвѣщенія еще возможно было бы учесть по выпускнымъ свидѣтельствамъ окончившихъ монастырскую школу; но кто подсчитаетъ свидѣтельства, начертанныя духовникомъ-старцемъ не

¹⁾ Г. Четвериковъ. „На службѣ Богу—на службѣ ближнимъ“. Душешолеа. Читеніе. 1903 г. 65 стр.

на бумагѣ, а на самыхъ скрижаляхъ сердца тѣхъ несмѣтныхъ тысячъ богомольцевъ разныхъ званій и состояній, пола и возраста, которые переступали порогъ кельи съ разбитой душой, съ измученнымъ сердцемъ, потерявшимъ вѣру въ Бога и жизнь, а уходили отъ старца обновленные духомъ. возрожденные, съ жизненной бодростью, съ крѣпкой вѣрой въ Провидѣніе?.. Сила вліянія старцевъ подвижниковъ обусловливается тѣмъ, что они предъ своими собесѣдниками не теорію о евангельскихъ идеалахъ излагаютъ, а въ своей личности являютъ живое воплощеніе этихъ идеаловъ, и потому слово ихъ, иногда самое простое и немудренное, магически дѣйствуетъ не только на довѣрчивыя сердца простолюдина, но даже и на мудрецовъ міра сего. Здѣсь въ кельяхъ старцевъ народъ нашъ учился христіанскимъ добродѣтелямъ, созерцая эти живыя добродѣтели.

Не всѣ, конечно, наши монастыри могутъ похвалиться такими старцами, какъ напр., прославленный Серафимъ Саровскій, или же великіе старцы знаменитой Оптиной пустыни—Моисей, Макарій, Анатолій, Амвросій и мног. др., но почти въ каждомъ болѣе или менѣе благоустроенномъ монастырѣ найдется одинъ—два, а можетъ быть, и нѣсколько умудренныхъ жизненнымъ опытомъ духовниковъ, которые съ Божьей помощью скромно ведутъ великое дѣло духовно-правственнаго просвѣщенія русскаго народа. Ихъ имена не попали на страницы исторіи, но они неизгладимо отпечатались на сердцахъ богомольцевъ. Ихъ знаетъ народъ и не удержимо стремится къ нимъ, какъ къ своимъ незамѣнимымъ наставникамъ и руководителямъ.

Какъ проводники въ жизнь народа духовно-правственнаго просвѣщенія, наши монастыри еще не потеряли своего значенія, по крайней мѣрѣ въ сознаніи того же народа. И въ настоящее время наши монастыри переполнены богомольцами. Въ однихъ кіевскихъ монастыряхъ перебивается за годъ до 500 тысячъ богомольцевъ, собирающихся сюда отъ всѣхъ концовъ необъятной Руси. Все это духовной жаждою томи-

мые идутъ къ монастырямъ съ вѣрою, что тамъ „сосредоточена та свѣтлая, духовная, истинно-христіанская жизнь, безъ которой задыхается истинно-живая душа“. Народъ нашъ любить монастыри, любить ходить туда „учиться небесной мудрости—какъ должно жить по правдѣ Божіей“, „вотъ почему монастыри всегда были и будутъ его святыней, его школой духовной жизни, которой не замѣнять ему никакія народныя училища, никакія чтенія съ туманными картинами, никакіе народныя театры“¹⁾.

Итакъ, міръ, жившій въ близкомъ соудствѣ съ нашими монастырями, обильно получалъ отъ нихъ ту духовную милостыню, за которой онъ прежде всего тянулся къ стѣнамъ монастыря.

Архимандритъ *Димитрій*.

(Окончаніе слѣдуетъ).

¹⁾ Четвериковъ Ibid. 67 стр.

Редакторъ Рectorъ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 2-го октября 1908 г.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу*.

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XLIX

РУКОВОДСТВО ДЛЯ СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣсть
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 41.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года октября 12-го дня.

Содержаніе: I. Нѣсколько словъ по поводу статьи Д. С. Мережковского „Послѣдній святой“. Прот. М. Едлинскій.—II. Современное декадентство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н. Стеллецкій.—III. Значеніе монастырей для православнаго русскаго народа. (Окончаніе). Архим. Димитрій.

Нѣсколько словъ по поводу статьи Д. С. Мереж- ковскаго „Послѣдній святой“¹⁾.

Въ своихъ нападкахъ на великихъ христіанскихъ подвижниковъ, каковы: препод. Іоаннъ Лѣствичникъ, Исаакъ Сиринъ, Антоній Вел. и др., отрицавшихъ якобы плоть, полъ и общественность, Д. С. Мережковскій выказалъ совершенное непониманіе какъ историческаго, такъ и идейнаго значенія христіанскаго аскетизма. Пояснимъ это примѣрами.

Жизнь христіанскихъ аскетовъ-отшельниковъ, внѣ всякаго сомнѣнія, приносила громадную пользу въ тѣ времена (первыя вѣка христіанства), когда они жили. При различ-

¹⁾ См. № 6-й за 1908-й г.

ныхъ условіяхъ требуются и различныя лѣкарства. Вспомнимъ, что пустынники впервые появились въ періодъ страшнаго, поистинѣ хаотическаго состоянія христіанскаго общества, въ которомъ, казалось, всѣ глубочайшіе родники жизни изсякли. Классическое язычество со всѣми его учрежденіями походило на разлагающійся трупъ, своимъ зловніемъ заражавшій все, прикасавшееся къ нему. Искусство и науки умерли; обществомъ овладѣло полное легкомысліе; рабство приняло самый возмутительный видъ; жестокость и безнравственность торжествовали. Конечно, у отшельниковъ могла возникнуть мысль о томъ, что единственно дѣйствительнымъ протестомъ, способнымъ потрясти вниманіе мертваго, погруженнаго во зло міра, былъ только такой *образъ дѣйствій*, который безошибочно говорилъ о достоинствѣ, полномъ величія, о безцѣнной высотѣ отдѣльныхъ душъ. *Проповѣдывать* только необходимость чистоты, удаленіе отъ міра и милосердіе казалось безнадежнымъ; поэтому пустынники доказывали необходимость этихъ добродѣтелей такимъ убѣдительнымъ *языкомъ живыхъ примѣровъ*, которые не могли ввести въ заблужденіе никого. Для времени Ахава былъ необходимъ такой человѣкъ, какъ пророкъ Ілія; время Ирода требовало Іоанна Крестителя.

Подобнымъ образомъ періодъ царенія греко-римскихъ императоровъ въ 3-мъ, 4-мъ и послѣдующихъ вѣкахъ породилъ великихъ подвижниковъ — Павла, Антонія, Пахомія, Илларіона, Макарія и др. Ихъ примѣръ не умеръ вмѣстѣ съ ними: прямымъ и косвеннымъ путемъ они охраняли въ чистотѣ христіанскую вѣру и жизнь ¹⁾).

Если отшельничество на востокѣ служило протестомъ для спасенія индивидуальной души, то монашество на западѣ стремилось къ преобразованію соціальной жизни, къ спасенію цѣлаго круга людей. Въ концѣ пятаго столѣтія дикія

¹⁾ Подробнѣе см. объ этомъ въ сочиненіи Ф. В. Фарраръ: „Христіанскіе труженики“. Сиб. 1898 г.

орды готскихъ варваровъ потрясли всѣ основы Римской имперіи. Въ обезлюденныхъ провинціяхъ, при полномъ разрушеніи всѣхъ дѣйствовавшихъ до тѣхъ поръ учреждений, при надвигавшемся потокѣ язычества и варварства, для людей, лишенныхъ пристанища, нуженъ былъ какой-нибудь новый строй жизни, чтобы спасти наслѣдство стараго міра и собрать христіанскую армію для созданія чего-либо новаго.

Что спасло въ это тяжелое время начала закона, порядка и образованности?—Самоотверженіе иноковъ... То же самоотверженіе послѣднихъ сдержало и обратило въ христіанство хлынувшія тевтонскія рассы, поддержало потухавшее пламя науки, освободило обширныя земли, очистило лѣса, осушило болота, покровительствовало несчастному народонаселенію... Какая другая сила могла смирать высокомерныхъ, имѣть настолько мужества и рѣшительности, чтобы удерживать вооруженную руку барона, когда она поднималась на его раба, объявлять именемъ Бога перемиріе между сражающимися?.. — Въ продолженіе многихъ вѣковъ монастыри были защитой, крѣпостями Церкви, лучшимъ украшеніемъ ея, олицетвореніемъ христіанской святости.

Приведенныя нами данныя исторіи о служеніи міру пустынножителей и монастырей совершенно игнорированы г. Мережковскимъ въ его статьѣ „Послѣдній святой“, иначе онъ не могъ бы утверждать, что иночество за все свое существованіе пальцемъ не двинуло для общественнаго, блага людей: голодъ, рабство, войны, всѣ злодѣянія и ужасы міровой исторіи проходили, по нему, мимо святыхъ. Если бы г. Мережковскій хотя отчасти коснулся исторіи нашего родного русскаго иночества, то онъ воочію увидѣлъ бы, какую громадную роль въ прошлыхъ судьбахъ Россіи играли наши выдающіеся иноки и основанныя ими обители. Достаточно отмѣтить, что въ голодные годы такіе монастыри, какъ Кіево-Печерскій Троице-Сергіевскій, Кирилло-Бѣлозерскій и др., открывали свои житницы для прокормленія бѣдныхъ людей, спасая ихъ отъ голодной смерти и разоре-

нія. Не въ монастыряхъ ли святой Руси находили для себя убѣжище и утѣшеніе и разнаго рода гонимые и обидимые?.. За стѣнами обители открывался совершенно иной міръ, міръ дивныхъ видѣній, благодатныхъ впечатлѣній, разнаго рода подвиговъ и т. д. . .

Главнымъ пунктомъ нападокъ г. Мережковскаго на христіанскую святость или—что тоже по нему—на христіанскіи аскетизмъ—является отрицаніе послѣднимъ *міра, плоти и общественности*, примѣры чего, повидимому, убѣдительные, взяты изъ цитированныхъ ранѣе выдержекъ разныхъ аскетическихъ сочиненій—преимущественно Іоанна Лѣствичника и Исаака Сиріна. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Дѣйствительно ли поименованные христіане аскеты и многіе другіе въ своей жизни и сочиненіяхъ, бывшихъ отраженіемъ послѣдней, отрицали видимый нами міръ Божій, плоть человѣческую съ ея разновидностью—поломъ и общественность? Въ видахъ безпристрастія мы позволимъ себѣ сдѣлать выдержки изъ твореній тѣхъ же писателей, коими пользовался г. Мережковскій, присоединивъ къ нимъ и нѣкоторыхъ другихъ.

Въ словѣ „объ отреченіи отъ міра и о житіи монашескомъ“ мы читаемъ слѣдующія характерныя по затронутому намъ вопросу строки препод. Исаака Сиріна, этого въ своемъ родѣ челоѣконенавистника, по отзыву Мережковскаго. „Хочешь ли умомъ своимъ быть въ общеніи съ Богомъ, пріавъ въ себя ощущеніе онаго услажденія, не поработеннаго чувствамъ?—*послужи милостыню*. Когда внутри тебя обрѣтается она, тогда изображается въ тебѣ оная святая красота, которою уподобляешься Богу... *Къ духовной любви, которая отпечатлѣваетъ невидимый образъ, нтъ иной стели, если челоѣкъ не начнетъ прежде всего быть щедролюбивымъ въ такой же мъръ, въ какой совершенъ Отецъ, какъ сказалъ Господь*... Иной можетъ толковать о добродѣтели, самъ не извѣдавъ опытно дѣла ея. *Но слово отъ дѣятельности—сокровищница надежды; а мудрость, не оправдан-*

ная дѣятельностью, залогъ стыда“ 1). Въ другомъ мѣстѣ тотъ же Исаакъ Сиринъ говоритъ: „кто пренебрегаетъ большимъ, тотъ не узритъ свѣта. Кто отвращаетъ лице свое отъ скорбящаго, для того омрачится день его. И кто пренебрегаетъ гласомъ страждущаго, у того сыны его въ слѣпотѣ оцнью будутъ искать домовъ своихъ“ 2).

А вотъ и еще краснорѣчивыя строки о милостынѣ того же святого: „если имѣешь, что лишнее для дневной потребности, раздай это нищимъ, и иди съ дерзновеніемъ приносить молитвы свои, т. е. бесѣдуй съ Богомъ, какъ сынъ съ отцомъ. Ничто не можетъ такъ приблизить сердце къ Богу, какъ милостыня; и ничто не производитъ въ душу такой тишины, какъ произвольная нищета... Когда же подаешь, подавай съ великодушіемъ, съ ласковостію на лицѣ, и снабди въ большей мѣрѣ, нежели сколько просилъ... Благотвореніемъ и честію уравнивай всѣхъ людей, будетъ ли кто іудей, или не вѣрный, или убійца, тѣмъ паче, что и онъ братъ тебѣ, одной съ тобой природы, и не съ вѣдѣніемъ заблудился отъ истины“ 3). Едва ли такъ можетъ говорить тотъ, въ комъ, по словамъ г. Мережковскаго, если и существуетъ любовь къ людямъ, то лишь „созерцательная, бездѣйственная“.

Не согласуются съ утвержденіемъ автора статьи „Послѣдній святой“, будто аскеты отрицали всякій внѣшній трудъ и дѣланіе, и слѣдующія слова Исаака Сирина. „Твердо положи въ мысли своей, что пока мы въ мірѣ семъ, и оставлены во плоти, хотя бы вознеслись до небснаго свода, не можемъ оставаться безъ дѣлъ и труда, и быть безъ печенія. Это есть совершенство, а что паче сего, то глумленіе безъ разума“ 4). Той же дѣятельной любви къ ближнимъ требуетъ и другой вышеупомянутый нами подвижникъ, на

1) Творен. св. отцовъ въ русск. пер., изд. при Москов. дух. акад., т. 24-го подвижнич. слова аввы Исаака Сир. М. 1854 г., стр. 8—9.

2) Тамъ же, стр. 310.

3) Тамъ же, стр. 350—351.

4) Тамъ же, стр. 359.

котораго ссылается г. Мережковскій, препод. Іоаннъ Лѣствичникъ. „Любящій Господа, говоритъ онъ, прежде возлюбилъ своего брата, ибо второе служить доказательствомъ перваго. Часто случается, кто когда мы предстоимъ на молитвѣ, приходятъ къ намъ братія; мы бываемъ въ необходимости рѣшиться на одно изъ двухъ: или оставить молитву, или отпустить брата безъ отвѣта, и опечалить его. Но любовь больше молитвы, потому что молитва есть добродѣтель частная, а любовь есть добродѣтель всеобъемлющая“¹⁾. „Прилежно упражнясь въ молитвѣ, будь милосердъ; ибо чрезъ сію добродѣтель монахи *пріимутъ сторицею* еще въ нынѣшнемъ вѣкѣ, а въ будущемъ—жизнь вѣчную“, поучаетъ тотъ же Іоаннъ Лѣствичникъ²⁾.

Высоко ставя молитву, великіе подвижники рядомъ съ нею полагали и милостыню, болѣе того—считали послѣднюю выше первой (преп. Исаакъ Сир.). Какъ это далеко отъ утвержденія г. Мережковскаго, будто бы иночество за все время своего существованія пальцемъ не шевельнуло для блага людей,—будто оно проходило мимо міровой жизни!..

Прот. М. Едлинскій.

(Окончаніе слѣдуетъ).

¹⁾ Лѣствица препод. Іоанна, игумена Синайской горы. Русск. пер. 1888 г. Слово 26-е, стр. 220.

²⁾ Тамъ же. Слово 28-е, стр. 280.

³⁾ См. № 39-й за 1908 г.

Современное декадентство и христіанство.

Критическая оцѣнка декадентства съ христіанской точки зрѣнія.

(Продолженіе ³⁾).

Что сказано о Христовомъ законѣ вѣры, то же нужно сказать и о главномъ христіанскомъ законѣ нравственной жизни, именно—о любви къ Богу и ближнимъ (Мѹ. 22, 37—38).

¹⁾ Лѣствница препод. Іоанна, игумена Синайской горы. Русск. пер. 1888 г. Слово 26-е, стр. 220.

²⁾ Тамъ же. Слово 28-е, стр. 280.

³⁾ См. № 39-й за 1908 г.

Любовь къ Богу и ближнимъ—чувство единое и нераздѣльное. Корень и вершина его—въ любви къ Иисусу Христу—Богочеловѣку. Любить Господа Христа значить любить Бога и ближнихъ, или ближнихъ въ Богѣ.

Какъ чувство, обращенное къ Богу, любовь христіанская состоитъ въ томъ, что вѣрующіе въ Иисуса Христа, духовно объединяясь съ Нимъ, сознають и чувствуютъ себя „своими“ Богу, „дѣтьми“ или „сынами Божіими“ (Ефес. 2, 19; Римл. 8, 16; Гал. 3, 26). Само собою разумѣется, что никакая религія въ древности, кромѣ вѣры Христовой, не могла дать человѣку такого сознанія и чувства. Не вѣдая воплотившагося Сына Божія, древній міръ не могъ знать и Бога, какъ Отца своего Небеснаго. Хотя откровенный законъ евреевъ и предписывалъ „любить Господа Бога своего всѣмъ сердцемъ своимъ, и всею душою своею, и всѣми силами своими“ (Втор. 6, 5); но онъ не могъ самъ собою воспитать въ нихъ сыновнее чувство любви къ Богу. Евреи видѣли въ своемъ Богѣ Іегову, Господа воинствъ и силъ, но всего менѣе Отца. Только избраннѣйшіе сыны Израиля, друзья Божіи (Исх. 33, 11; Втор. 34, 10), одушевленные вѣрою въ грядущаго Искупителя и подъ особеннымъ руководствомъ Духа Божія какъ бы проникавшіе въ даль обѣтованнаго времени явленія „благодати и истины“ (Іоанн. 1, 17), возвышались до сыновнихъ чувствъ къ Богу; но и они не могли имѣть всего, что даровано людямъ самооткровеніемъ Божіимъ въ лицѣ Иисуса Христа (Евр. 11, 39--40). Потому-то Самъ Господь говоритъ о величайшемъ изъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ—Іоаниѣ Предтечѣ, что „меньшій въ царствѣ небесномъ“, открывшемся на землѣ съ Его пришествіемъ, „больше его“ (Мф. 11, 11). Нельзя, конечно, понимать эти слова такъ, какъ будто всякій христіанинъ выше самыхъ великихъ праведниковъ Ветхаго Завѣта; но несомнѣнно, что ими означается превосходство духовнаго состоянія вѣрующихъ въ пришедшаго Спасителя міра, какъ членовъ царства Христова, предъ состояніемъ людей, только

ожидавшихъ еще Его пришествія. Никто изъ ветхозавѣтныхъ вѣрующихъ не былъ совершенно изъять изъ-подъ онеки закона, который служилъ для нихъ скорѣе тяжкимъ „игомъ рабства“ (Гал. 5, 1), подчинявшимъ ихъ дѣйствія строгимъ повелѣніямъ и запрещеніямъ (Исх. 20, 5; Втор. гл. 28. Ср. Гал. 3, 10), чѣмъ духовными узами, соединяющими людей съ Богомъ, какъ съ Отцомъ ихъ Небеснымъ. Усыновленіе Богу получено людьми чрезъ воплотившагося Сына Божія, принесшаго Себя въ жертву Богу для освобожденія ихъ отъ всякаго духовнаго рабства (2 Кор. 5, 19—21; Гал. 4, 1—7). Но если одно сознаніе зависимости отъ Божества и, при вѣрѣ въ истиннаго Бога, порождало въ Израилѣ, не исключая самихъ избранныхъ сыновъ его, только рабское чувство страха предъ высочайшею, всѣмъ управляющею силою грознаго Іеговы (Быт. 32, 10; Исх. 34, 6—8; 2 Цар. 7, 20); то въ языческомъ мірѣ, при извращенности его религіозныхъ вѣрованій, и это чувство подвергалось сильнымъ искаженіямъ, или переходя въ дерзкое богохульство ¹⁾, или обращаясь въ побужденіе къ такому угрожденію богамъ, которое ниже даже самаго грубаго человѣкоугодничества ²⁾. Поставляя въ связь существовавшее у язычниковъ грубое и низкое богопочитаніе съ смутностію и искаженностію ихъ религіозныхъ понятій и представленій, ап. Павелъ говоритъ: „И какъ они (язычники) не заботились имѣть Бога въ разумѣ; то предаль ихъ Богъ превратному уму, дѣлать непотребства“ (Римл. 1, 28).

Пребывая въ разобщеніи съ Богомъ и потому не имѣя истинной любви къ Нему, древній міръ не могъ имѣть и истинной любви къ ближнимъ. Не только грубыя и невѣжественныя племена, но и образованнѣйшіе народы языческой древности не признавали равенства всѣхъ людей по общечеловѣческому ихъ достоинству, почему и не могло быть

¹⁾ Вл. Августинъ, „De civitate Dei“, lib. VI, cap. 8: Non alii dii reudentur in theatris, quam adorantur in templis.

²⁾ Тацитъ, Annal. I, 11; IV, 15, и проч.

братскихъ отношеній между ними. Правда, еврейскій народъ имѣлъ въ богодарованномъ ему законѣ ясное свидѣтельство о единствѣ и богоподобіи человѣческаго рода, какъ основаніяхъ для правильныхъ взаимныхъ отношеній между людьми; но и онъ не составлялъ исключенія изъ древняго міра по характеру своихъ враждебныхъ отношеній къ другимъ народамъ. Законъ Моисеевъ, безспорно, проникнутъ духомъ чело­вѣколюбія и даже прямо повелѣвалъ „любить ближняго своего, какъ самого себя“ (Лев. 19, 18. Ср. ст. 9—17); но, какъ законъ по необходимости мѣстный и временный, имѣвшій одною изъ главныхъ воспитательныхъ цѣлей своихъ—оградить избранный народъ отъ пагубныхъ вліяній на него языческаго міра, онъ самъ подавалъ поводъ Израилю относиться ко всѣмъ иноплеменникамъ съ враждебностію (I. Нав. 6, 20; 8, 26 и др.) и презрѣніемъ, какъ будто Богъ былъ только *его Богомъ*, и какъ будто онъ одинъ имѣлъ исключительное право на благоволеніе Божіе. При томъ же, ветхозавѣтная заповѣдь о любви къ ближнимъ, ко времени пришествія Спасителя на землю, такъ была искажена нелѣпыми лжетолкованіями раввиновъ, что получила такая заповѣдь: „люби ближняго твоего и *ненавидь врага твоего*“ (Мѡ. 5, 43). Истинная любовь къ ближнимъ явилась только въ христіанствѣ, гдѣ всѣ вѣрующіе во Христа суть братья между собою не по единству только и богоподобію своей чело­вѣческой природы, но и—что самое важное—по единству Искушителя, и гдѣ потому весь законъ въ одномъ словѣ заключается: „люби ближняго твоего, какъ самого себя“ (Гал. 5, 14). Но объяснить людямъ, что всѣ они братья между собою, не значитъ еще внушить имъ взаимную братскую любовь, потому что свойственное каждому изъ насъ сочувствіе къ другимъ людямъ постоянно и сильно стѣсняется себялюбіемъ, господствующимъ въ нашей поврежденной грѣхомъ природѣ. Для того, чтобы имѣть истинную любовь къ ближнимъ; недостаточно одного простого сознанія братства всѣхъ людей по ихъ происхожденію и искупленію. И хри-

стіанство не ограничивается тѣмъ, что даетъ вѣрующимъ новый законъ нравственной жизни; оно открываетъ имъ и самый источникъ новой жизни. Источникъ этотъ—въ духовномъ союзѣ ихъ съ провозвѣстникомъ и законоположникомъ христіанской любви—Господомъ Спасителемъ. Люди не иначе могутъ соединяться между собою въ братство, какъ только соединяясь съ Нимъ Самимъ. Поэтому Христосъ не отдѣляетъ Своего ученія отъ Своей личности, какъ это дѣлаютъ другіе, самые мудрые учителя и законодатели человѣчества. Вѣровать въ Его слово значитъ вѣровать въ Него Самого; познавать отъ Него истину значитъ познавать Его Самого; слѣдовать Его заповѣдямъ значитъ пребывать въ Немъ: „вѣруйте въ Меня... Я есмь путь и истина и жизнь... пребывайте во Мнѣ, и Я въ васъ“ (Іоанн. 14, 1, 6; 15, 4), Какъ ни высоки и святы Его евангельскія наставленія; но не въ нихъ почерпается нравственная сила любви, а въ духовномъ соединеніи съ самимъ Божественнымъ Наставникомъ. „Соединяющійся съ Господомъ,—говоритъ ап. Павелъ,—есть одинъ духъ съ Господомъ“ (1 Кор. 6, 17). Господь Иисусъ Христосъ есть воплощенная Божественная Любовь, и отъ безконечнаго пламени любви, горящаго въ Немъ, какъ въ своемъ источникѣ, можетъ возжигаться огонь любви (Лук. 12, 49) и въ сердцѣ каждаго, кто состоитъ въ духовномъ единеніи съ Нимъ. Извѣстно, что любовь возбуждается въ нашей душѣ впечатлѣніями на нее отъ истинной красоты. Поэтому мы не иначе можемъ любить человѣка, какъ только въ неискаженной красотѣ его богоподобной природы. А такую мы и видимъ ее въ лицѣ „человѣка Христа Иисуса“ (1 Тим. 2, 5), „прекраснѣйшаго паче сыновъ человѣческихъ“ (Пс. 44, 3), въ которомъ мы обрѣтаемъ не Бога только, но и человѣка, въ первозданномъ благолѣпії его богоподобія. Отблескъ такого Его благолѣпія отражается на всякомъ, даже самомъ порочномъ человѣкѣ, котораго поэтому Глава человѣчества, или, какъ называетъ Христа ап. Павелъ, „второй человѣкъ“ (1 Кор. 15, 47), называетъ однимъ изъ Своихъ „братьевъ мень-

шихъ“ (Мѡ. 25, 40), и который можетъ быть привить, какъ „вѣтвь“, къ „Божественной Лозѣ“ (Іоанн. 15, 4), можетъ сдѣлаться „членомъ тѣла Христова“ (1 Кор. 12, 27). При такомъ достоинствѣ своемъ человѣкъ даже въ самомъ уничиженіи, уже не можетъ не быть предметомъ любви для истиннаго христіанина; ибо предъ такимъ достоинствомъ всѣ личныя преимущества и отличія человѣческія, питающія обыкновенно наше самолюбіе, ничтожны. Такъ и только такъ христіанинъ научается во Христѣ Іисусѣ любить своихъ ближнихъ. Потому-то Господь и заповѣдь Свою о любви къ ближнимъ называетъ *новою*, хотя по буквѣ она не является такою ни въ древнемъ еврействѣ, ни даже въ язычествѣ. „Заповѣдь *новую* даю вамъ, да любите другъ друга, какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы любите другъ друга. Потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою“ (Іоанн. 13, 34—35)¹⁾.

Такимъ образомъ, христіанство является религіей *новою*, въ истинномъ значеніи этого слова, по сравненію съ другими религіями древняго міра. Но внося въ религіозное сознаніе человѣчества совершенно новыя истины вѣры и правила нравственности, оно вмѣстѣ съ тѣмъ уясняетъ и дополняетъ то, во что прежде человѣкъ вѣровалъ. Одни изъ этихъ вѣрованій, извѣстныхъ и языческому міру, очищены христіанствомъ отъ примѣси лжи и суевѣрія, другія, смутно носящіяся предъ взоромъ древняго человѣка, нашли въ немъ свое осмысленіе и подтвержденіе, еще другія восполнены въ своемъ содержаніи новыми чертами, которыя служатъ ихъ уясненіемъ, наконецъ, нѣкоторыя получили въ немъ для себя истинную основу и цѣль. А если такъ, то въ древнихъ вѣрованіяхъ язычества мы находимъ даже историческое свидѣтельство объ истинѣ, высококомъ достоинствѣ и значеніи христіанства, какъ религіи, отъ язычества независимой и корен-

¹⁾ Проф. прот. Н. Фаворова. „О христіанской нравственности“. Кіевъ, 1879 г., стр. 27—34.

нымъ образомъ отъ него отличающейся. Вполнѣ справедлива въ этомъ случаѣ мысль Макса Мюллера, высказанная имъ въ заключеніе его публичной лекціи объ Индійскихъ Ведахъ, читанной въ Лондонѣ въ 1865 году: „Изученіе древнихъ религій,—говорилъ онъ,—поучаетъ насъ лучше цѣнить то, что дано намъ нашей религіей. Только тотъ, кто терпѣливъ и безпристрастно обсудилъ всѣ другія исторически извѣстныя религіи, можетъ знать, что такое христіанская истина, и съ полнымъ убѣжденіемъ и увѣренностію сказать вмѣстѣ съ ап. Павломъ: „я не стыжусь благовѣствованія Христова“ (Рим. 1, 16)“¹⁾. А между тѣмъ г. Мережковскій приглашаетъ насъ учиться христіанству у язычника Еврипида. „Грозный при- знакъ времени! Христіанство нуждается уже въ оправданіи!“ Такъ восклицаетъ нѣкто Е. Поселянинъ. „Раньше не сочувствовавшіе христіанству молча проходили мимо него или глумились надъ нимъ безсильными глумленіями, какъ фарисеи надъ распятымъ Христомъ“,—говоритъ онъ,—„а теперь поборники новаго христіанства, снисходительно кое въ чемъ обфляя христіанство, хотять склонить его предъ прелестью *язычества* и заслѣпить его животворный свѣтъ несчастной-мертвенной, блеклой мишурой *язычества*“²⁾.

Высказанный нами взглядъ на христіанство въ его отношеніи къ язычеству, по которому (взгляду) между ними „лежитъ непроходимая бездна“, незамѣтная лишь для тенденціознаго изслѣдователя, вполнѣ подтверждается обстоятельнымъ и строго научнымъ разборомъ содержанія Еврипидовой трагедіи—„Ипполитъ“, даннымъ проф. А. А. Бронзовымъ на страницахъ „Христ. Чтенія“ за 1903 годъ. Конечный выводъ, къ которому онъ приходитъ здѣсь, какъ и слѣдовало ожидать, безусловно отрицательный: язычникъ-авторъ знаменитой греческой трагедіи по всѣмъ основнымъ пунктамъ практической морали и общенароднаго богопочитанія держится такихъ гру-

¹⁾ Essays von Max Muller Erst. B. Vorlesung uber die Bedas.

²⁾ „Душеполезное Чтеніе“ 1902 г., декабрь, стр. 702.

быхъ и даже дикихъ возрѣній, что не только не приходится у него чему-нибудь учиться христіанамъ, но можно лишь ужасаться той тьмѣ язычества, которою были объаты и самыя лучшіе изъ его представителей ¹⁾).

Прот. *Н. Стеллецкій*.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ А. Бронзовъ. „Нужно ли учиться христіанству изъ Ипполита—Еврипидовой трагедіи?“ „Христ. Чт.“ 1903 г., августъ, стр. 197—199.

²⁾ См. № 40-й за 1908-й г.

Значеніе монастырей для православно-русскаго народа.

(Окончаніе ²).

Кромѣ духовной милостыни міръ нерѣдко искалъ у монастыря и милостыни тѣлесной. И справедливѣе требуетъ сказать, что наши монастыри всегда были отзывчивы и къ матеріальнымъ нуждамъ народа. Что имѣли сами, то и давали, служили ближнимъ своимъ, страждущимъ въ мірѣ, какъ могли. При этомъ, оказываніе міру матеріальной помощи считали своимъ священнымъ долгомъ, требованіемъ братской любви, въ исполненіи которой видѣли свое спасеніе. Правда, были монастыри, которые считали себя совершенно свободными отъ такого служенія ближнимъ. Нилъ Сорскій, напр., великій подвижникъ-созерцатель, основатель монашества такъ называемаго скитскаго образа, совершенно не признавалъ матеріальную милостыню и благотворительность вообще монашескою обязанностію, поставляя безмолвіе и нестяжательность выше милостыни. Но за то онъ и отъ монастырей требовалъ совершенной нестяжательности, не допуская даже драгоценной церковной утвари въ монастырскихъ храмахъ. Инокъ, по воззрѣнію Нила Сорскаго, свободенъ отъ

¹) А. Бронзовъ. „Нужно ли учиться христіанству изъ Ипполита—Еврипидовой трагедіи?“ „Христ. Чт.“ 1903 г., августъ, стр. 197—199.

²) См. № 40-й за 1908-й г.

подачи милостыни въ томъ случаѣ, если если можетъ безъ лжи, смѣло глядя въ лицо, сказать: „не имѣю“¹⁾). Точно такъ и монастырь можетъ не проявлять никакой благотворительности, если онъ дѣйствительно совершенно нестяжательнъ и въ матеріальномъ отношеніи представляетъ нищету и убожество. Но не таковы вообще наши монастыри. Всѣ они, за небольшимъ исключеніемъ, были и есть монастыри стяжательные, почему и благотворительность всегда была одною изъ необходимыхъ функций монастырской жизни. „Признавая христіанскую благотворительность, столь же необходимой для спасенія, какъ молитву, постъ и бдѣніе, древне-русскіе подвижники узаконяли ее для монастырей въ цѣломъ“²⁾). При чемъ заповѣдь свою о благотворительности подвижники сопровождали обычно предостережительными обѣщаніями: „аще сію мою заповѣдь, горитъ преподоб. Сергій, сохраните безъ роптанія—обитель моя зѣло распространится и въ многи лѣта неразрушимо постоитъ“, „а нищихъ пойте и кормите довольно, говорилъ Антоній Сійскій, и милостыню давайте, да не оскудѣетъ мѣсто сіе святое“³⁾). Что касается формъ и видовъ монастырской благотворительности, то они всегда зависѣли отъ условій и обстоятельствъ времени и характера той самой нужды мірской, которою вызывалась монастырская благотворительность. Къ монастырю прежде всего тянулись за кускомъ хлѣба и пріютомъ странники, бездомные, калѣки больные и голодные, и монастырь упокоивалъ ихъ. При монастыряхъ устраивались страннопріимницы, богадѣльни для калѣкъ и больныхъ и обильно раздавалась милостыня особенно въ голодные годы, когда сотни и тысячи бѣдняковъ кормились отъ монастыря. Великіе подвижники древней Руси были въ то же время и самыми усердными благотворителями. Достаточно вспомнить преподоб. Ѳеодосія Печерскаго, Сергія

¹⁾ Смирновъ. Ibid. 561 стр.

²⁾ Смирновъ. Ibid. 728 стр.

³⁾ Ibid. 730 стр.

Радонежскаго, Кирилла Бѣлозерскаго, Шафнутія Боровскаго, Іосифа Волоцкаго, Корнилія Комельскаго, Даниіла Переславскаго и мног. другихъ организаторовъ широкой монастырской благотворительности. Преподобный Феодосій Печерскій построилъ особый дворъ за монастырской стѣной, гдѣ помѣщались калѣки, пищіе и больные. „Полное содержаніе они получали отъ монастыря, на что расходовалась десятина его доходовъ. Кромѣ этого каждую субботу преподобный посылалъ возъ печенаго хлѣба колодникамъ и приходящимъ къ нему вдовамъ и сиротамъ подавалъ еже на потребу и пищу тѣмъ“¹⁾.

Получивъ заповѣдь отъ преподобнаго „кормить убогихъ и страннхъ отъ трудовъ своихъ“, печерскій монастырь и послѣ него продолжалъ дѣло благотворительности. Другіе монастыри, заимствовавшіе уставъ отъ печерской обители, переняли и заповѣдь о благотворительности, хотя и въ степени болѣе слабой²⁾. „Преподобный Сергій, организуя общезжитіе въ Радонежской обители, вводитъ въ ней, какъ необходимую, составную принадлежность новаго строя, благотворительность въ трехъ главныхъ видахъ—страннолюбія, нищелюбія и ухода за больными; отправленіе этихъ обязанностей возлагаетъ на служебныхъ чиновъ монастыря и даетъ свое предписаніе имъ въ видѣ непререкаемой заповѣди“³⁾. Не перечисляя подробно разнообразныхъ видовъ благотворительности другихъ монастырей, широко проявлявшихъ ее въ обычное время, мы должны сказать, что наши монастыри особенно усиливали ее въ години народныхъ бѣдствій. Въ тяжелые годы смутнаго времени монастырь преподобнаго Сергія прославился не только своею патріотическою дѣятельностью, но и широкой благотворительностью для народа, раззореннаго смутой, не смотря на то, что раззореніе сильно

¹⁾ Смирновъ. Ibid. 525 стр.

²⁾ Ibid. 531 стр.

³⁾ Смирновъ. Ibid. 728 стр.

отразилось и на хозяйствѣ самого монастыря. „Нагимъ одежда бысть, говоритъ Симонъ Азарьинъ о Троицкой Лаврѣ, страннымъ упокоеніе, нищимъ и голоднымъ прокормленіе, отъ мраза изгибающимъ теплое утѣшеніе“¹⁾. Не меньшую заботливость въ этомъ отношеніи проявили и другіе монастыри. Кирилловъ Бѣлозерскій монастырь въ голодный годъ кормилъ ежедневно до 600 человекъ, такъ что Грозный въ своемъ знаменитомъ посланіи въ Кирилловъ монастырь писалъ: „Кирилловъ доселѣ многія страны препитывалъ въ гладныя времена“²⁾. А Іосифъ Волоцкій во время голода открылъ для народа монастырскія житницы и ежедневно кормилъ до 500 душъ. Скоро хлѣбъ, деньги, одежда, скотъ— все было роздано, и ничего не осталось. Когда житницы опустѣли, онъ покупалъ и занималъ хлѣбъ, но никого не желалъ пустить отъ монастыря голоднымъ. Со всего округа сходились къ нему поселяне. Здѣсь, у стѣнъ монастыря, измученные голодомъ родители оставляли своихъ дѣтей и уходили. Іосифъ велѣлъ подбирать дѣтей и въ особо выстроенномъ для нихъ домѣ за монастыремъ воспитывалъ ихъ. „Сія чада, пишетъ о немъ жизнеописатель, яже не породи питаше прендобный милосердною утробою и печашеся о нихъ, аки самъ сія породи“³⁾. Или вотъ еще примѣръ. Во время голода 1775 года, когда многіе питались древесною корою, смѣшивая гнилое дерево и дубовые желуди съ мукою, Саровская пустынь пропитывала проходящихъ въ теченіе семи мѣсяцевъ. Ежедневно по нѣскольку сотъ, а иногда и по тысячѣ питались до сытости.—Когда высказано было опасеніе, какъ бы обитель совсѣмъ не оскудѣла, игумень отвѣтилъ: „я расположился, доколѣ Богу будетъ угодно за грѣхи наши продолжать голодъ, лучше страдать съ народомъ, нежели оставить гибнуть его отъ голода. Какая польза намъ пережить подоб-

¹⁾ Ibid, 545 стр.

²⁾ Ibid, 553 стр.

³⁾ Смирновъ. Ibid. 568.

ныхъ намъ людей? Изъ нихъ, можетъ быть, нѣкоторые до сего времени и сами кормили насъ“¹⁾. Такая безпредѣльная любовь къ ближнимъ и готовность помочь имъ въ годину бѣдствій слышится и въ словахъ о. Моисея, игумена Оптиной пустыни половины XIX вѣка, который тоже въ голодный годъ кормилъ въ монастырѣ сотни бѣдняковъ и съ истощеніемъ монастырскихъ запасовъ получалъ предостереженія. „Эхъ, братъ, отвѣчали онъ на подобныя предостереженія, начто же мы образъ-то ангельскій носимъ? Зачѣмъ же Христосъ Спаситель нашу душу Свою за насъ положилъ? Зачѣмъ же Онъ слова любви намъ проповѣдалъ? Для того ли, чтобы мы великое Его слово о любви къ ближнимъ повторили только устами? Что же, народу съ голоду что ли умирать? Вѣдь онъ во имя Христова просить. Будемъ же дѣлать, дождеже Господь не закрылъ еще для насъ щедрую руку Свою. Онъ не для того посылаетъ намъ Свои дары, чтобы мы ихъ прятали подъ спудъ, а чтобы возвращали—въ такую тяжкую годину—тому же народу, отъ котораго мы ихъ получаемъ“²⁾. И дѣйствительно, наши монастыри щедрою рукою возвращали міру въ тяжкія години то, что получали отъ него раньше. Благоворя, монастырь только отдавалъ свой долгъ предъ міромъ, исполняя элементарную заповѣдь благодарности. „Накормите кормящихъ вы, говорилъ однажды прендобный Сергій, напитайте питающихъ вы и учредите и почитите, достойни бо суть учрежденія и почитенія“³⁾.

Къ исполненію этой заповѣди преп. Сергія направлена и современная благотворительная дѣятельность нишихъ монастырей. Они прежде всего питають тѣхъ же, отъ кого и

¹⁾ „Духъ и заслуги монашества для Церкви и общества“. С.-Петербургъ, Изд. 2. 1874 г. 64 стр.

²⁾ Е. Поселянинъ. Оптиинскій старецъ, Амвросій. С.-Петербургъ. 1907 г. 34 стр.

³⁾ Смирновъ. Ibid. 730 стр.

сами питаются. Тысячи богомольцевъ находятъ бесплатный пріютъ и пищу въ страннопріимницахъ нашихъ монастырей. На это затрачиваются большія суммы, но, дробясь на мелочи, онѣ почти не замѣтны для посторонняго наблюдателя и никогда не принимаются въ расчетъ отрицательно относящимися къ монастырской благотворительности. Изъ другихъ формъ благотворительности можно указать на больницы, богадѣльни, пріюты, имѣющіеся при болѣе благоустроенныхъ монастыряхъ, хотя, быть можетъ, и не въ достаточномъ количествѣ. Въ настоящее время, по официальнымъ даннымъ, 190 монастырей имѣютъ при себѣ больницы и при 34 монастыряхъ находятся лѣчебныя заведенія низшаго разряда— амбулаторныя и фельдшерскіе пункты, пріемные покои, временныя больничныя помѣщенія, аптеки и т. д. Содержатся всѣ эти лѣчебныя заведенія на средства монастырей и только нѣкоторыя изъ нихъ получаютъ стороннія субсидіи. Сотни и тысячи больныхъ пользуются услугами монастырей. Въ одномъ только Кіево-Покровскомъ монастырѣ имѣется для постоянныхъ больныхъ 165 кроватей и въ Кіево-Печерской Лаврѣ— 100 кроватей, Гораздо болѣе развиты въ монастыряхъ, имѣющихъ лѣчебницы, пріемъ амбулаторныхъ больныхъ изъ окрестныхъ жителей и богомольцевъ. Нѣкоторыми монастырями зарегистрировано до 10,000 лицъ, обращающихся ежегодно за медицинской помощью. За послѣднее время у насъ стали появляться, особенно на западной окраинѣ, женскіе монастыри и общины, поставившіе себѣ широкія задачи оказывать врачебную помощь всѣмъ приходящимъ даже безъ различія вѣроисповѣданія¹⁾. Хотя въ монастырскихъ богадѣльняхъ находятъ для себя пріютъ на ряду съ посторонними и нѣкоторыя изъ монашествующихъ, отъ этого монастырская благотворительность не теряетъ общественнаго значенія. Если бы всѣ эти престарѣлые и неспособные къ труду по

¹⁾ „Состояніе больничнаго дѣла въ муж. и жен. монастыряхъ Рос. Имперіи“. Церковныя Вѣдомости. 1907 г., № 2. 57 стр.

болѣзни находились внѣ монастырей, то стали бы бременемъ общества. „Особенно въ женскихъ монастыряхъ много призрается немощныхъ, въ иныхъ монастыряхъ бываетъ до 50 стариць, которыя по преклонности лѣтъ (70—100) лежатъ больныя, и не только получаютъ пищу, помѣщеніе, одежду и призрѣніе, но и прислугу“¹⁾. Т. о. монастыри берутъ на себя часть общественнаго бремени.

Не малыя затраты несутъ монастыри и на распространеніе среди народа грамотности чрезъ устройство при монастыряхъ школъ, библіотекъ читаленъ и раздачу богомольцамъ листовъ и брошюръ религіозно-нравственнаго содержанія. Нѣкоторые монастыри имѣютъ даже свои стипендіи, на которыя воспитываются дѣти разныхъ сословій въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ какъ низшихъ, такъ среднихъ и высшихъ. Болѣе состоятельные монастыри, имѣющіе свои типографіи и разнаго рода мастѣрскія, безплатно снабжаютъ многія церкви бѣдныхъ приходоѡ какъ у насъ въ Россіи, такъ и за границей, въ особенности въ славянскихъ земляхъ, богослужебными книгами и церковною утварью. Въ моменты народныхъ бѣдствій монастыри охотно жертвуютъ значительныя суммы на удовлетвореніе насущныхъ нуждъ народа. Словомъ, и въ настоящее время наши монастыри не оставляютъ митостыни матеріальной и подаютъ ее міру вмѣстѣ съ милостыней духовной, что въ совокупности и даетъ имъ право на общественное значеніе.

Въ заключеніе считаемъ не лишнимъ сказать хотя нѣсколько словъ по поводу тѣхъ упрековъ и нареканій, которые слышатся по адресу нашихъ монастырей со стороны лицъ, якобы сочувствующихъ интересамъ Церкви и искренно желающихъ обновленія монастырской жизни. Не отрицая общественнаго значенія нашихъ монастырей въ прошломъ, ихъ считаютъ теперь какимъ-то историческимъ пережиткомъ, потерявшимъ свое живое значеніе. Для оживленія ихъ преж-

¹⁾ Духъ и заслуги монашескія“ 55 стр.

него значенія въ общественной жизни народа совѣтуютъ имъ измѣнить характеръ своей дѣятельности, ихъ просто хотять обратить исключительно въ учрежденія благотворительныя. Монастыри, по ихъ мнѣнію, должны заняться устройствомъ школъ для распространенія въ народѣ грамотности, а также устройствомъ богадѣленъ, приютовъ, санаторій, имъ даже навязываютъ устройство колоній для малолѣтнихъ преступниковъ, а также устройство образцовыхъ фермъ для пасаженія въ народѣ сельско-хозяйственной культуры и т. д. Во всѣхъ этихъ требованіяхъ, предъявляемыхъ современному монастырю, слышится заботливость о внѣшнемъ благополучіи челоуѣка, о его земномъ благоустройствѣ, и никакого полета къ небу, тогда какъ главная задача монастыря быть руководителемъ на пути къ жизни вѣчной, заботиться прежде о душѣ, ибо не душа ли больше тѣла?

Распространить въ народѣ грамотность чрезъ школы— великое дѣло, но не этимъ путемъ древніе наши монастыри стяжали себѣ въ исворіи славу очаговъ просвѣщенія. За какимъ просвѣщеніемъ шли въ наши обители не только не грамотные, но и грамотные и хорошо образованные люди? Они искали въ монастыряхъ того просвѣщенія, которое не дается обыкновенной школой, а пріобрѣтается лишь въ суровой школѣ монастырскаго подвижничества. Этого просвѣщенія ищеть у монастырей русскій народъ и теперь, направляясь туда тысячами. Для того, чтобы возвысить значеніе монастырей и сдѣлать ихъ попрежнему очагами духовно-нравственнаго просвѣщенія, нужно возвратить ихъ къ первообразамъ русскихъ монастырей. Необходимо поднять внутреннюю монастырскую жизнь на ту высоту, на которой она стояла во времена Θεодосія Печерскаго, Сергія Радонежскаго, Іосифа Волоцкаго, Нила Сорскаго и др. организаторовъ монастырскаго жизни. Тогда и упреки по адресу монастырей въ недостаточной съ ихъ стороны благотворительности отпадутъ сами собой, какъ не имѣющіе для себя основанія. Чѣмъ выше будетъ наше монашество къ Богу, тѣмъ ближе оно будетъ

къ людямъ, тѣмъ отзывчивѣе оно будетъ на ихъ горе и нужду. Благотворительность нашихъ монастырей всегда была естественнымъ проявленіемъ внутренней силы монашескаго духа обителѣй. Широкая благотворительность нашихъ монастырей всегда совпадала съ лучшими моментами въ исторіи нашего монастырскаго подвижничества, и паденіе благотворительности всегда было знакомъ печальнаго состоянія монашества. О формахъ и видахъ монастырскаго благотворительности спорить не будемъ. Всѣ они возможны въ известной стѣпени и мѣрѣ. Правильно развивающаяся внутренняя сила монастырскаго житія сама создаетъ эти формы безъ стороннихъ подсказокъ и наилучшимъ образомъ осуществить завѣтъ Христа о любви къ ближнимъ. Насильственное же привитіе монастырямъ придуманныхъ для нихъ формъ благотворительности можетъ повести только къ печальнымъ результатамъ. Въ наилучшемъ случаѣ мы можемъ достигнуть того, что изъ монастырей у насъ получатся благоустроенныя фермы, насаждающія сельско-хозяйственную культуру, гдѣ можно будетъ достать поселянну хорошихъ зеренъ пшеницы и поучиться наилучшей обработкѣ земли, но не найдетъ онъ тамъ ни одного горчичнаго зерна евангельской правды и не научится какъ наилучшимъ образомъ способствовать тому, чтобы это зерно разрослось на живой почвѣ сердца въ многоплодное дерево царствія Божія. Наши монастыри могутъ обратиться въ сплошныя лазареты, гдѣ болѣющіе тѣломъ найдутъ для себя покой и врачеваніе, но не найдутъ тамъ врачевства скорбящія душой обремененныя грѣхами многими. Словомъ, изъ монастырей могутъ получиться учрежденія, способствующія земному благополучію и только, а высшіе запросы духа останутся неудовлетворенными „Между тѣмъ,— среди огромныхъ успѣховъ въ наукѣ, въ искусствѣ, въ обогащеніи, во внѣшнемъ украшеніи жизни, можно подмѣтить нерѣдко глубокой вздохъ подавленной духовной стороны чело-вѣка, порой раздается потрясающій вопль разочарованія и отчаянія. Чувствуется какой-то глубокой внутренней разладъ

во всея стрѣ современной жизни... Это происходитъ отъ того, что все сокровища и красоты міра сего не могутъ дать желаннаго покоя безсмертному духу, созданному для Бога и вѣчности“¹⁾). Потребность въ людяхъ, которые бы могучимъ подвигомъ или совѣтами духовной мудрости указывали чело-вѣку на небо, на его высшее призваніе, на безконечную цѣнность духовной стороны чловѣка, всегда будетъ сильно ощущаться. Монастыри и должны намъ дать этихъ людей, если хотятъ удержать за собой великое общественное значеніе воспитателей народнаго духа.

Поэтому, совершенно другимъ путемъ нужно идти къ поднятію общественнаго значенія нашихъ монастырей, а именно: путемъ внутреннаго подъема монастырской жизни, путемъ обновленія завѣтовъ великихъ нашихъ подвижниковъ своими подвигами стяжавшихъ нашимъ монастырямъ безсмертную славу и оставившихъ имъ тотъ „духовный капиталъ, процентами на который многіе монастыри живутъ и въ настоящее время“.

Какъ поднять внутреннюю жизнь нашихъ монастырей, какими средствами возжечь угасающій духъ монастырскаго подвижничества,—это слишкомъ сложный и серьезный вопросъ, требующій особенно внимательнаго къ нему отношенія со стороны высшей церковной власти. Еще въ концѣ восьмидесятихъ годовъ прошлаго столѣтія одинъ изъ глубокихъ знатоковъ монастырской жизни, нынѣшній архіепископъ Волынской Антоній писалъ: „кто хочетъ улучшить монастыри, пусть начнетъ съ выбора достойныхъ настоятелей“¹⁾). Главную причину упадка нашихъ монастырей высокопреосвященный Антоній видитъ въ томъ, что въ настоятели монастырей попадаютъ люди случайные изъ вдовыхъ священниковъ, неудавшихся ректоровъ, архіерейскихъ экономовъ, крестовыхъ

¹⁾ „Лучъ Духовный“. Изд. Св.-Троиц. Серг. Лавры. III IV стр.

¹⁾ Церк. Вѣст. 1888 г. № 33. „О желательной дѣятельности монастырей“.

іеремонаховъ и наиболѣе оборотистыхъ и хозяйственныхъ членовъ лаврскихъ экономическихъ администрацій, которые, не будучи способны къ руководству обществъ, соединившихся ради достиженія нравственного совершенства путемъ молитвы, поста и взаимнаго назиданія, всю свою энергію направляютъ исключительно почти на экономическую сторону обители, не скрывая иногда своего скептическаго отношенія къ монашескому идеалу и, повидимому, даже не сознавая, что они должны быть духовными пастырями братіи. Вслѣдствіе неумѣлаго отношенія монастырскихъ настоятелей къ духовнымъ запросамъ братіи, монастыри незамѣтно принимаютъ характеръ экономическихъ обществъ, пропитывающихъ себя молебными да панихидами, а младшая братія, не знающая живаго, участливаго отношенія къ ея внутреннему міру, скоро усваиваетъ мірское настроеніе и пріобрѣтаетъ склонность къ лѣности и разгулу, за неимѣніемъ высшаго духовнаго содержанія ¹⁾. „Если бы настоятели, говоритъ архіепископъ Антоній,—относились къ своему монастырю иначе, не старались бы только о томъ, чтобы изъ одного монастыря перейти въ другой, болѣе выгодный, но считали бы себя послушниками своей обители, а послѣднюю—своимъ послѣднимъ мѣстопробываніемъ на землѣ: то отъ нихъ бы всецѣло зависѣло поднять монастыри точно такъ же, какъ на нашихъ глазахъ въ XIX вѣкѣ Назарій Валаамскій, Теофанъ Новоезерскій, Пимень Николоугрѣшскій, Іона Кіево-Троицкій, Серафимъ Заоникіевскій, Фотій Юрьево-Новгородскій довели свои монастыри до состоянія лавръ, принявъ ихъ въ качествѣ нищенскихъ скитовъ“ ²⁾.

Безспорно, что энергичные настоятели монастырей, избираемые изъ опытныхъ въ духовной жизни монаховъ по призванію, вполне способные къ пастырскому руководству меньшею братіею, много могутъ содѣйствовать внутреннему

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

подъему монастырской жизни; но при современныхъ требованіяхъ, предъявляемыхъ жизнью нашимъ монастырямъ и при укоренившихся во многихъ монастыряхъ обычаяхъ и порядкахъ, несоотвѣтствующихъ истинному духу монашества, и лучшіе изъ настоятелей могутъ оказаться въ этомъ случаѣ безсильными. Здѣсь, въ исправленіи монастырской жизни требуется болѣе сильная и авторитетная рука. Поэтому необходимо, чтобы сама высшая церковная власть, выдвинувшая за послѣднее время много наболѣвшихъ вопросовъ по разнымъ сторонамъ церковной жизни и обсуждавшая ихъ детально на предсоборныхъ комиссіяхъ, въ виду предстоящаго собора подвергла бы серіозному разсмотрѣнію и такъ называемый монастырскій вопросъ и, послѣ тщательнаго изслѣдованія всей совокупности наличныхъ причинъ, тормозящихъ духовное развитіе нашихъ монастырей, произвела бы надлежащую реформу послѣднихъ. Монастырская реформа—насущная потребность нашихъ дней. И только послѣ нея можно съ увѣренностью сказать, что наши монастыри и впредь останутся тѣмъ же великимъ и благодѣтельнымъ жизненнымъ факторомъ, какимъ они и раньше были въ исторіи православнаго русскаго народа.

Архимандритъ *Димитрій*.

Редакторъ Ректоръ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 7-го октября 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу*.

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XLIX.

РУКОВОДСТВО ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

№№ 42—43.

Цѣна годовому изданію на мѣстѣ
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.



Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года 19—26 октября.

Содержаніе: I. Духовникъ. Н. Колосова.—II. Современное декадентство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н. Стеллецкаго.—III. Наша церковная жизнь. Р.—IV. Врачебная помощь въ деревнѣ. Кир. А. Тихомирова.—V. Замѣтка. О порядкѣ разсмотрѣнія жалобъ на духовенство.

Д У Х О В Н И К Ъ .

„Какъ много въ человѣкѣ безчеловѣчья, какъ много скрыто свирѣпой грубости въ утонченной, образованной свѣтскости и, Боже! даже въ томъ человѣкѣ, котораго свѣтъ признаетъ благороднымъ и честнымъ“. *Гоголь.*

„Въ очахъ людей читаю я страницы злобы и порока“. *Лермонтовъ.*

О. Константинъ ѣхалъ отъ больного. Съ богатымъ и почтеннымъ, извѣстнымъ всему городу купцомъ, содержателемъ типографіи и старшиной коммерческаго клуба, славившагося блестящими выѣздами и циническимъ невѣріемъ, случился апоплексическій ударъ; у него отнялись руки и ноги. Отца

Константина экстренно и неожиданно для него пригласили напутствовать. Когда о. Константинъ вошелъ въ спальную купца, здѣсь было уже много народа, родственниковъ и знакомыхъ больного, встревоженныхъ, суетливыхъ и удрученныхъ. Въ комнатѣ было необычайно жарко, душно и—казалось—пахло уже трупомъ. При видѣ о. Константина всѣ бывшіе въ спальнѣ засуетились еще больше, старательно стали очищать ему дорогу, готовить столъ для запасныхъ Даровъ, всѣ о чемъ-то озабоченно зашептались. Въ комнатѣ сразу стало просторнѣе. Многіе какъ будто обрадовались случаю уйти, и около самого больного скоро остались только его жена и дочери,—одна курсистка, а другая гимназистка. О. Константинъ зналъ семью купца и раньше, и дочери его всегда производили на него впечатлѣніе рѣдкой красоты и изумительнаго изящества. Но теперь, застигнутыя несчастіемъ врасплохъ, онѣ ломали руки и всхлипывали такъ некрасиво и такъ вульгарно, что о. Константинъ удивился:

— Вотъ что значить горе-то. Разомъ все слетѣло.

И ему стало жаль красивыхъ и изящныхъ дочерей купца.

Прежде чѣмъ приступить къ исповѣди, о. Константинъ попросилъ всѣхъ присутствующихъ выйти изъ спальни, затѣмъ торопливымъ шопотомъ прочиталъ положенныя молитвы и уже потомъ только обратился къ больному съ вопросомъ:

— Скажите же, какъ предъ Господомъ Богомъ: какіе вы чувствуете за собой грѣхи.

Услышавъ этотъ вопросъ, больной забезпокоился. Руки и ноги его бессильно лежали на мягкой чистой постели, но туловище его какъ-то судорожно то приподнималось, то опускалось. Больной, видимо, хотѣлъ перевернуться, но сдѣлать это былъ не въ состояніи. И это волновало его, мучило, сердило, и онъ въ какомъ-то изступленіи скрипѣлъ зубами и вращалъ глазами и мгновеніями взглядывалъ на о. Константина, не то требуя отъ него чего-то, не то прося о чемъ-то.

— Тяжело вамъ, Григорій Митрофанъчъ?—участливо спросилъ батюшка, и присѣлъ къ нему на постель.

Больной ничего не отвѣтилъ. Онъ опять смотрѣлъ не то съ мольбой, не то съ угрозой, и опять дѣлалъ отчаянныя усилія, чтобы повернуться лицомъ къ стѣнѣ. О. Константинъ понялъ его желаніе, и неловко, конфузливо перевернулъ тяжелое, грузное тѣло спиной къ себѣ. При этомъ больной тяжело и глухо застоналъ. Батюшкѣ стало какъ-то жутко, и онъ испуганно посмотрѣлъ на дверь:

— Никого нѣтъ.

Прошло нѣсколько минутъ.

Больной лежалъ, отвернувшись отъ батюшки, и тяжело дышалъ.

О. Константинъ смотрѣлъ на его широкую, толстую и все еще красную шею и думалъ:

— Поскорѣе надо бы. Поскорѣе. Такое это... положеніе... Опасное... Очень опасное...

Но онъ ждалъ, когда успокоится больной.

— Ну?—проговорилъ, наконецъ, Григорій Митрофановичъ коснѣющимъ, отяжелѣвшимъ языкомъ, и о. Константинъ опять заговорилъ:

— Въ чемъ же считаете себя грѣшнымъ? Въ словахъ ли какихъ, въ дѣлахъ ли, въ помышленіяхъ ли?

Туловище купца опять задвигалось, онъ задышалъ особенно шумно, при чемъ тяжело хрипѣлъ, а потомъ срывающимся и стонущимъ голосомъ заговорилъ:

— Страшно грѣшенъ я, отецъ! Страшно грѣшенъ. Слышишь ли? А? Страшно. О-о! Всѣ грѣшны, всѣ, но отъ нихъ первый я... я... я... Охъ, отецъ! Не будетъ мнѣ прощенія, нѣтъ! Боюсь я этого. Страшно мнѣ, отецъ, страшно. Молись за меня. Умоляю тебя: молись. Тяжко согрѣшилъ я. Я...

И больной назвалъ о. Константину нѣсколько грѣховъ, низкихъ, гнусныхъ, невѣроятныхъ.

По лицу о. Константина пробѣжала тѣнь изумленія, даже ужаса. Но сейчас же какая-то особенная мысль или какое-то воспоминаніе мелькнули въ головѣ духовника, и онъ успокоился и уже съ обычнымъ видомъ ждалъ, что скажетъ больной еще.

И когда, рыдая и вздрагивая отъ боли и стыда, купецъ рассказалъ всѣ свои грѣхи, о. Константинъ особенно проникновенно и горячо произнесъ:

— „... и азъ, недостойный іерей... прощаю и разрѣшаю отъ всѣхъ грѣховъ твоихъ... Во имя Отца...

При этихъ словахъ больной какъ будто перевелъ духъ, задышалъ облегченнѣе и покойнѣе и посмотрѣлъ на о. Константина взглядомъ благодарнымъ, свѣтлѣющимъ.

Въ гостиниой о. Константину поблагодарили за посѣщеніе, и вотъ теперь онъ ѣхалъ домой.

Было около семи часовъ вечера. Погода стояла дивная, чарующая, именно такая, какая можетъ быть въ концѣ мая. Улицы города были запружены народомъ, веселымъ, праздничнымъ, наряднымъ. Шляпы и легкіе весенніе костюмы дамъ и барышенъ ласкали взоръ своимъ изяществомъ и нѣжными красками. То и дѣло попадались военные, учащіеся въ формахъ, и блескъ ихъ золотыхъ и серебряныхъ пуговицъ и погоновъ усиливалъ общую нарядность праздничной толпы.

О. Константинъ лѣвой рукой опирался о сидѣнье трескучей пролетки, а правой придерживалъ мѣшечекъ со святыми Дарами и смотрѣлъ на нарядную, блестящую толпу, и ему хотѣлось проѣхать мимо нея какъ можно скорѣе и незамѣтнѣе. Онъ чувствовалъ, что эта толпа чужда ему, какъ и онъ чуждъ ей. Чувствовалъ это тяжело, больно. И не чувствовалъ только, а видѣлъ. Его, только что совершившаго великую тайну, только что присутствовавшаго при глубочайшей жизненной драмѣ, его, повидимому, не замѣчали. Это было естественно, обычно, но теперь о. Константину казалось это какъ-то странно. Если же кто и замѣчалъ о.

Константина, то старался показать видъ, что не замѣчаетъ. Батюшка видѣлъ, какъ знакомый ему и популярный въ городѣ адвокатъ, шедшій подъ руку съ величественной женщиной, своей сожительницей, остановилъ на секунду на о. Константинѣ свой взглядъ, и сейчасъ же опустилъ его и даже слегка отвернулся въ сторону. Это для того, чтобы не кланяться съ о. Константиномъ:

— Охота ли имѣть дѣло съ попомъ?

При видѣ того, какъ отвернулся адвокатъ, о. Константинъ весь съежился на своей пролеткѣ и тихонько кашлянулъ, хотя кашлять ему и не хотѣлось.

По дорогѣ попадались о. Константину его ученики и ученицы, бывшіе и настоящіе. Они несомнѣнно узнавали о. Константица, но одни изъ нихъ просто не замѣчали батюшки, другіе замѣчали и отворачивались въ сторону, рѣдкіе кланялись, а нѣкоторые, глядя въ упоръ на о. Константина, дѣлали на его счетъ какія-либо замѣчанія. Такъ разъ о. Константинъ услышалъ:

— Михей, возсѣдъ на колесницу...

Дальше о. Константинъ не разобралъ, но было ясно, что замѣчаніе было браннаго характера. Михею прозвали почему-то о. Константина въ мужской прогимназіи и называли его такъ въ тѣхъ случаяхъ, когда хотѣли разсердить.

А другой разъ какой-то усатый, нарядный и нафабранный брюнетъ говорилъ, обращаясь къ опиравшейся на его руку завитой, пухлой и безъ умолку хохотавшей блондинкѣ:

— Попъ! Вотъ, прескверная примѣта! Я даже не знаю, стоитъ ли итти дальше...

Для блондинки оказался лишній поводъ похохотать.

И чѣмъ больше всматривался о. Константинъ въ праздничную нарядную толпу, тѣмъ больше чувствовалъ, какъ она далека отъ него, какъ чужда ему. Онъ видѣлъ, что толпа отрицаетъ его, смотритъ на него ниже, чѣмъ на себя, считаетъ себя выше, аристократичнѣе, благороднѣе, умнѣе и образованнѣе, чѣмъ онъ. И о. Константинъ собственно не

удивлялся этому. Съ этимъ онъ свыкъся. За 30 слишкомъ лѣтъ священства онъ привыкъ къ тому, чтобы на него смотрѣли ниже, чѣмъ на другихъ, чтобы его третировали всѣ, у кого нафабрены усы, кто у моднаго портного шьетъ свое платье, кто хорошо танцуетъ мазурку, кто ловко расшаркивается, когда здороваается, кто побывалъ въ университетѣ, въ которомъ, хотя и не учатся, но узнаютъ, что въ настоящее время выходятъ журналы „Минувшіе годы“ и „Образованіе“ и существуетъ книгоиздательство „Мысль“. Привыкъ о. Константинъ и къ тому, чтобы противъ духовенства, тихаго, скромнаго и нетребовательнаго, появлялись разныя ругательныя статьи и памфлеты въ журналахъ, газетахъ, чтобы противъ него произносили обличительныя и насмѣшливыя рѣчи, на разныхъ собраніяхъ, на митингахъ, въ за-сѣданіяхъ городскихъ думъ и земскихъ сѣздовъ. Со всѣмъ этимъ совершенно сжился о. Константинъ. И облавѣ на духовенство онъ давно уже не удивляется. И теперь о. Константинъ не обратилъ бы никакого вниманія на презрѣніе и насмѣшки модистокъ, приказчиковъ и студентовъ, если бы могъ забыть о томъ, что слышалъ сейчасъ у постели больного купца.

— Думалъ ли кто?—сверлилъ голову о. Константина вопросъ:—думалъ ли? Всѣ считали Григорія Митрофаныча за образцоваго семьянина, за честнаго человѣка, чуть ли не за праведника, а оказалось?... А? Такія гнусности, такія невѣроятныя исторіи! Боже мой, Боже мой! Какъ же это такъ!

И при видѣ толпы, праздничной, нарядной и такой чистой, блестящей и насмѣшливой о. Константинъ невольно думалъ:

— Вотъ и тутъ... Подъ всѣмъ этимъ блескомъ, подъ этой опрятностью, галантностью и красотой сколько, можетъ быть, таятся здѣсь всякой мерзости, лжи, лицемѣрія, тщеславія, эгоизма. Сколько здѣсь во всѣхъ этихъ очаровательныхъ улыбкахъ, во всѣхъ этихъ медоточивыхъ словахъ,— сколько неискренности, фальши и затаенныхъ, низкихъ же-

наній! И кто знаетъ: многіе ли изъ такихъ желаній не будутъ исполнены? Много ли изъ дурныхъ мыслей не будетъ осуществлено? Что у нихъ, у этихъ людей, мѣшаетъ осуществленію всего дурного, что возникаетъ въ умѣ, что зарождается въ чувствѣ? Приличіе? Этикетъ? Но всѣ эти этикеты—палка о двухъ концахъ. Непозволительное сегодня станетъ допустимо завтра, предосудительное въ обществѣ, среди другихъ—окажется возможнымъ наединѣ или вдвоемъ. Вѣра этихъ людей не стѣсняетъ. Она у нихъ или совсѣмъ утрачена, или же такъ ослабѣла, что не дѣйствуетъ на ихъ жизнь. Большинство же просто забыло о вѣрѣ, не знаетъ ея. И въ этомъ невѣдѣніи, въ этомъ забвеніи своемъ люди хотѣли бы сорвать съ грѣха всякія путы, освободить его, грязный, гнусный, освободить отъ всякихъ ограниченій, хотѣли бы лелѣять, ласкать и холить его, хотѣли бы служить ему, боготворить его.

О. Константинъ смотрѣлъ на толпу, и она уже не казалась ему ни нарядной, ни блестящей.

— Если бы собрать все, что у нихъ тамъ, внутри,—думалъ онъ:—если бы рассказать о томъ, что у нихъ подъ этой разукрашенной оболочкой!

И замелькали въ головѣ о. Константина воспоминанія.

Онъ вспомнилъ, какъ къ старенькому аналою въ углу клироса приходили къ нему въ сумеркахъ великопостнаго дня люди разныхъ возрастовъ, положеній, половъ и скорбнымъ голосомъ съ подлинно сокрушеннымъ видомъ глубоко—искренно жаловались ему на самихъ себя, на свою волю, на свою слабость, на лѣность, на дурныя и тайныя привычки, на пороки, послѣ чего о. Константинъ узнавалъ, что тѣ, кого считаютъ честными, оказываются корыстолюбивыми, нечистыми на руку, хищными; пользовавшіеся репутаціей образцовыхъ отцовъ и матерей часто были гнусными развратниками и болѣли нехорошими болѣзнями; люди, считавшіеся чуть ли не героями и славившіеся, какъ безкорыстные борцы за общее благо, сознавались въ своемъ тщеславіи, гордости, корыстно-

сти, и сплошь и рядомъ оказывалось, что значительныя дѣла и подвиги выросли не изъ добрыхъ и чистыхъ побужденій, а изъ расчетовъ мелкихъ и эгоистическихъ.

Припоминалъ о. Константинъ, что всегда послѣ исповѣди онъ чувствовалъ себя тяжело и даже какъ будто не здорово. Словно клей какой склеивалъ всѣ его члены, связывалъ его движенія, дѣлалъ нерѣшительнымъ, робкимъ, пассивнымъ. Нѣкоторое время послѣ исповѣди о. Константинъ не зналъ, какъ ему смотрѣть на людей, на вещи и явленія вокругъ, какъ бы терялся, что нужно называть хорошимъ, что—дурнымъ, начиналъ относиться ко всему вокругъ подозрительно и недовѣрчиво.

Вотъ и теперь послѣ исповѣди купца и при видѣ этой равнодушной и враждебной къ нему толпы, о. Константинъ остро и болѣзненно ощущалъ вокругъ себя одну только искусственность, фальшь, грязь, липкую вязкую, зловонную...

И онъ недоумѣвалъ:

— Чего же кичатся-то всѣ они? Откуда у нихъ эта гордость, заносчивость эта, вся эта аффектація? Это удивительнѣе всего. О, Боже мой, Боже мой!

Подѣхали къ дому о. Константина на окраинѣ города.

Слѣзая, о. Константинъ оступился и чуть было не упалъ.

— Ъздить-то еще въ „икинажи“ не умѣютъ,—услышалъ онъ вслѣдъ насмѣшливый голосъ кучера, и, глубоко вздохнувъ, вошелъ въ свою квартиру.

Н. Колосовъ.

Современное декадентство и христіанство.

Критическая оцѣнка декадентства съ христіанской точки зрѣнія.

(Продолженіе ¹⁾).

Выдвинутая нашими декадентствующими „новохристіанами“ проблема гармоническаго сочетанія плоти и духа со всѣми ихъ противоположными проявленіями, какъ это ясно видно изъ всего доселѣ нами сказаннаго, проходитъ красною нитью чрезъ все ихъ міросозерцаніе, окрашивая его своимъ специфическимъ цвѣтомъ. Воспѣвается ли ими „культъ плоти и святого сладострастія“, преклоняются ли они предъ великой тайной пола и брака, провозглашается ли необходимость освященія всѣхъ благъ культуры—науки, искусства, общественной дѣятельности, порицается ли аскетизмъ Церкви съ ея будто бы „манихейскою“ отчужденностію отъ человѣческой жизни, разсуждаютъ ли они, наконецъ, о неизбежности синтеза между христіанствомъ и язычествомъ,—вездѣ и всюду только лишь подъ различными формами и и видами высказывается ими одна и та же господствующая идея—о сліяніи духа и плоти, о примиреніи всѣхъ антитезъ, порождаемыхъ противоположностію этихъ различныхъ началъ.

Но указанная идея, по мнѣнію вождей „новохристіанства“, можетъ и должна быть раскрыта только *мистическимъ* путемъ. „Меня удовлетворилъ бы,—говорилъ г. Мережковскій въ религіозно-философскихъ собраніяхъ,—только реальный отвѣтъ на мой вопросъ о духѣ и плоти. Но если бы это случилось, и если бы поняли, что умственнымъ путемъ поставленный мною вопросъ неразрѣшимъ, тогда мы могли бы обратиться къ другимъ путямъ“. И далѣе подъ этими путями онъ разумѣетъ не что иное, какъ способы мистиче-

¹⁾ См. № 41-й за 1908 г.

скаго познанія истины ¹⁾). Относясь скептически къ челоуѣ-ческому разуму, наши новые богословы-декаденты идутъ въ своемъ пониманіи и истолкованіи религіозной истины путемъ внутренней интуиціи, эстетическаго восхйщенія и мистическаго озаренія. „Мы стоимъ,—пишетъ въ своей передовой статьѣ П. Перцовъ—редакторъ „Новаго Пути“,—на почвѣ новаго религіознаго міропониманія. Мы поняли, что осмѣянный отцами „мистицизмъ“ есть единственный путь къ твердому и свѣтлому пониманію міра, жизни, себя“ ²⁾). По увѣренію г. Минскаго, одного изъ выдающихся „новопутейцевъ“, „истина, открывшаяся въ религіи, тождественна съ тою, которая открывается въ *мистическомъ разумѣ*, какъ начертаніе на двухъ языкахъ одной повѣсти, какъ звуки двухъ инструментовъ, играющихъ одну мелодію“ ³⁾). По нему, „религіозныя истины познаются только *мистическимъ разумомъ* во внутреннемъ откровеніи“ ⁴⁾). „Мы избрали, — говоритъ тотъ же авторъ,—путь *мистическаго познанія*, путь, ведущій къ примиренію свободомыслія и религіозности. Мы приходимъ не изъ церковнаго алтаря, а изъ интеллигенціи, мы старымъ путемъ называемъ путь позитивизма (т. е. положительнаго откровенія, признаваемаго Церковію), и этому старому пути противопоставляемъ новый путь религіозной глубины и внутренняго откровенія“. Мы движемся среди бурныхъ волнъ культуры, подъ бурей пессимизма, среди подводныхъ скалъ общественнаго зла,—и намъ поневолѣ приходится довѣрять компасу *мистическаго разума*“ ⁵⁾). „Острое сознаніе безсилія разума въ рѣшеніи высшихъ вопросовъ,—пишетъ другой новопутеецъ — В. Вершинскій, — заставляетъ насъ искать этого рѣшенія на другихъ путяхъ. Здѣсь открывается

¹⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 5, стр. 241—242.

²⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 1, стр. 5.

³⁾ Тамъ же, № 4, стр. 71.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 84.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 198.

просвѣтъ для мистицизма“¹⁾. „Въ міровомъ процессѣ раскрытія объективно-реальной, вселенской религіи,—говоритъ Н. Бердяевъ, — есть единственная, неповторимая *мистическая* точка соединенія человѣческаго и божескаго, воплощенія мірового смысла,—религіозный центръ міровой исторіи, къ которому все въ мірѣ шло и отъ котораго все въ мірѣ идетъ. Въ *мистической* точкѣ этой дано намъ *воспріятіе Божества*, какъ конкретнаго историческаго факта“²⁾.

Обращаясь къ критической оцѣнкѣ мистическаго способа уразумѣнія религіозной истины, рекомендуемаго новохристіанами, какъ новаго гносеологическаго принципа, мы должны сказать, что такой мистицизмъ—явленіе далеко не новое въ исторіи христіанства. Въ широкомъ смыслѣ слова мистицизмъ понимается какъ всегда присущая человѣку и никогда въ немъ неискоренимая вѣра въ сверхчувственное, потустороннее бытіе, вѣра въ возможность воспріятія этого бытія, въ возможность непосредственнаго сношенія съ нимъ. Само собой разумѣется, что такъ понимаемый мистицизмъ составляетъ существенный элементъ въ каждой религіи, не исключая христіанской. Начало вселенскаго религіозно-мистическаго преданія, должно полагать, восходитъ еще ко времени пребыванія нашихъ прародителей въ раю, когда, по свидѣтельству Свящ. Писанія, Самъ Богъ являлся первымъ людямъ и бесѣдовалъ съ ними. Но человѣкъ не устоялъ въ союзѣ своемъ съ Богомъ; согрѣшивъ чрезъ нарушеніе заповѣди Божіей, онъ лишился этой непосредственной близости къ Богу. Цѣлью пришествія на землю второго Адама—Исуса Христа было возстановить нарушенный первымъ Адамомъ завѣта Бога съ человѣкомъ, почему и цѣлью основанной Имъ религіи христіанской является именно возсоединеніе или примиреніе падшаго человѣка съ Богомъ. Суще-

¹⁾ Тамъ же, № 12, стр. 198.

²⁾ Николай Бердяевъ. „Новое религіозное сознаніе и общественность“. Спб. 1907 г., стр. X.

ственная основа христіанства, такимъ образомъ, мистическая, такъ какъ достиженіе имъ своей цѣли возможно лишь путемъ мистическаго единенія или общенія человѣка съ Богомъ. Самъ Божественный Основатель христіанской религіи говорилъ о преискреннемъ единеніи вѣрующихъ съ Богомъ, какъ о цѣли Своего великаго служенія міру, когда молилъ Отца Небеснаго: „Да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино“ (Іоанн. 17, 21). „Блаженны очи, видѣвшія то, что вы видите,—говорилъ Онъ же Своимъ ученикамъ,—ибо сказано вамъ, что многіе пророки и цари желали видѣть, что вы видите, и не видѣли, и слышать, что вы слышите, и не слышали“ (Лук. 10, 23—24). Что же видѣли и слышали апостолы? „Мы слышали, — свидѣтельствуютъ они сами о себѣ,—мы видѣли своими очами, разсматривали, и осязали руки наши Слово жизни, ибо жизнь явилась, и мы видѣли и свидѣствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ сію вѣчную жизнь, которая была у Отца и явилась намъ., чтобы и вы имѣли общеніе съ нами, а наше общеніе съ Отцомъ и Сыномъ Его, Иисусомъ Христомъ“ (1 Іоанн. 1, 1—3). Но видѣніе, слышаніе, осязаніе вѣчной Жизни или—что то же—живое общеніе съ Богомъ не было исключительнымъ преимуществомъ однихъ самовидцевъ воплотившагося Сына Божія. Хотя видимое пребываніе Иисуса Христа на землѣ было явленіемъ временнымъ, но разъ открывъ Себя человѣческому міру, Онъ не скрылся отъ него въ другомъ мірѣ такъ, чтобы сдѣлался недоступнымъ для живого общенія послѣдующихъ родовъ людей. Напротивъ, Его самооткровеніе людямъ достигло полноты именно тогда, когда Онъ окончилъ Свое земное служеніе и вознесся на небо. Тогда только и сами апостолы вполне уразумѣли то, чѣмъ былъ и есть для нихъ и для всего міра ихъ небесный Учитель; а до того времени у нихъ, какъ у еммаусскихъ спутниковъ, которымъ явился воскресшій Господь, „глаза были удержаны“, хотя „сердца ихъ уже горѣли въ нихъ“, чувствуя присутствіе съ ними Бога во плоти

(Лук. 24, 16, 32). Со времени же изліянiя даровъ Св. Духа на апостоловъ, въ Церкви Христовой неотступно пребываетъ Духъ Божій, Духъ Христовъ, силою Котораго совершается непосредственное единеніе вѣрующихъ съ Иисусомъ Христомъ: „Что мы пребываемъ въ Немъ (І. Христъ) и Онъ въ насъ, узнаемъ изъ Того, что Онъ далъ намъ отъ Духа Своего“ (1 Иоанн. 4, 13). „Никто не можетъ назвать Иисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ“ (1 Кор. 12, 3). Съ того времени каждый вѣрующій во Христа, духовно объединяясь съ Нимъ, какъ вѣтвь съ лозою (Іоанн. 12, 4), или, по выраженію св. апостола, *облекаясь* въ Него, считаетъ цѣлью своей жизни стремленіе жить во Христъ и для Христа. „Я сораспялся Христу,—говоритъ ап. Павелъ,—и уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ. А что нынѣ живу во плоти, то живу вѣрою въ Сына Божія, возлюбившаго меня и предавшаго Себя за меня“ (Гал. 2, 19—20. Ср. 2 Кор. 4, 11—12). Итакъ, христіанство, какъ видно изъ указанныхъ мѣстъ Свящ. Писанія, въ существенной основѣ своей глубоко мистично.

Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи православное мистическое преданіе имѣетъ выдающихся представителей въ лицѣ слѣдующихъ церковныхъ писателей: св. Діонисія Ареопагита—„орла небеснаго“, какъ назвалъ его св. Иоаннъ Златоустъ¹⁾;—Климента Александрійскаго, Оригена и Григорія Чудотворца,—пр. Макарія Великаго и др. современныхъ ему подвижниковъ,—св. Исаака Сирина (V—VI вв.), преп. Максима Исповѣдника (VI—VII в.), св. Симеона Новаго Богослова—*классика* православной мистики (XI в.)²⁾; — гезихастовъ, Николая Кавасилу и св. Григорія Паламы (XIV в.)—отцовъ аѳонскаго и русскаго монашества, особенно такъ наз. „старцевъ“ на Руси XV—XVI вв., преимущественно преп. Нила Сорскаго; въ XVIII в.—возродителя иночества, Паисія

¹⁾ Чтен. любит. дух. просвѣщенія“ 1878, II, 751.

²⁾ „Церковный Голосъ“ 1906 г., №№ 39—41, 43—45.

Величковскаго; въ XIX в.—преп. Серафима, Саровскаго чудотворца, о. Амвросія—оптинскаго старца, еп. Теофана (Говорова), Вышенскаго затворника и др.

На основаніи указаннаго мистическаго преданія можно опредѣлить, что такое мистическое воспріятіе религіозной истины, составляющее столь существенный элементъ въ христіанской религіи. Религіозно-мистическое воспріятіе характеризуется сложностію своего психическаго состава: въ него входятъ элементы—познавательный, волевой и эмоціальный, хотя первый, т. е. познавательный или интеллектуальный и является среди нихъ главнымъ. Съ *познавательной* стороны мистическое воспріятіе есть непосредственное, приобретаемое безъ посредства какихъ-либо разсужденій и выводовъ, познаніе Божества, о которомъ въ словѣ Божіемъ сказано, что „Сынъ Божій далъ намъ *свѣтъ и разумъ*, да познаемъ Бога истиннаго и да будемъ во истинномъ Сынѣ Его Исусѣ Христѣ“ (1 Иоанн. 5, 20). Это не есть одинъ изъ обычныхъ, извѣстныхъ намъ, способовъ человѣческаго познанія и внѣшней мудрости (мышленіе, преданіе, авторитетъ), а то, что у отцовъ Церкви называется „умомъ Христовымъ“, т. е. какъ бы особый родъ „духовнаго божественнаго вѣдѣнія и сокровенной мудрости“¹⁾, основывающійся на непосредственной *данности* Божества внутреннему сознанію человѣка. Но такое внутреннее, непосредственное боговѣдѣніе, или „лицезрѣніе Бога“ возможно для человѣка только при условіи „сердечной чистоты“ (Мѡ. 5, 8)²⁾, нравствен-

¹⁾ Слова преп. Симеона Новаго Богослова, въ русск. переводѣ еп. Теофана, изд. 2. Москва, вып. 1, 1892 г., стр. 227.

²⁾ Не только въ этомъ, но и во мн. др. мѣстахъ Свящ. Писанія, „зрѣніе Божества“ становится въ зависимость отъ сердца: состояніемъ сердца язычниковъ обуславливалось невѣдѣніе ими Бога въ природѣ (Рим. 1, 21); тѣмъ же объясняется невѣріе евреевъ въ Исуса Христа (Дѣян. Ап. 28, 27; Иоанн. 12, 37—40; Мѡ. 13, 13—16; Мрк. 6, 52). Идея о тѣсной связи Богопознанія съ состояніемъ сердца выражается въ самомъ словопотребленіи: какъ „разумѣютъ сердцемъ“ (Дѣян. Ап. 28, 24. Ср. 1; 12,

наго дѣланія, или „введенія и внѣдренія въ себя вмѣсто своей воли Божіей“¹⁾, выраженной въ Его заповѣдяхъ. „Кто говоритъ: я позналъ Бога, но заповѣдей Его не соблюдаетъ, тотъ лжець, и нѣтъ въ немъ истины“ (1 Иоанн. 2, 4). Здѣсь, такимъ образомъ, выступаетъ уже *волевой* элементъ мистическаго воспріятія, который состоитъ въ исполненіи заповѣдей Божіихъ, влекущемъ за собой особенную близость человѣка къ Богу, какъ это слѣдуетъ изъ словъ ап. Иоанна Богослова: „кто сохраняетъ заповѣди Его, тотъ пребываетъ въ Немъ, и Онъ въ томъ“ (1 Иоанн. 3, 24). „Только тотъ умъ, который соединяется съ Богомъ посредствомъ вѣры и *познаетъ Его черезъ дѣланіе заповѣдей*, только такой умъ,— говоритъ преп. Симеонъ Новый Богословъ, —наивѣрнѣйше сподобляется видѣть Его и созерцательно; ибо чрезъ посредство вѣры, какую имѣетъ во Христа, вселяется Христосъ внутрь его и дѣлаетъ его обоженнымъ“²⁾. По мѣрѣ восхожденія по ступенямъ этическаго дѣланія все на бѣльшую и бѣльшую высоту, человѣкъ постепенно приближается къ Богу, и Богъ нисходитъ къ человѣку, отвѣчая на его живую любовь, готовую „положить душу свою за други своя“ (Иоанн. 15, 13), любовью Божественною, столь самоотверженною, что Онъ „отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“ (Иоанн. 3, 16). Устанавливается такимъ образомъ тѣснѣйшее общеніе человѣка съ Богомъ на основѣ любви, въ которой только и возможно такое общеніе (1 Иоанн. 4, 16). Это составляетъ уже *эмоціалную* сторону въ мистическомъ воспріятіи. Возрастая въ любви своей къ Богу и преукрѣ-

37—40; Мѣ. 13, 13—16), „очи сердца“ (Еф. 1, 18), „несмысленное сердце“ (Рим. 1, 21) или „несмысленные сердцемъ“ (Лук. 24, 25) и др.

¹⁾ Слова преп. Симеона Новаго Богослова, выш. II, 1890 г., гл. 109, стр. 542.

²⁾ Ср. св. Иоаннъ Лѣствичникъ: „Добродѣтель дѣлаетъ богословомъ“ („Лѣствица“, стр. 368, изд. 2, М. 1854 г.).

пляясь любовью къ себѣ Бога, человѣкъ удостоивается „неизреченнаго свѣта“ Божьяго, видѣнія славы Его и образа Ипостаси Его. Указывая на такую связь между любовью къ Богу и Богопознаемъ, ап. Іоаннъ говоритъ: „кто не любить, тотъ не позналъ Бога“ (1 Іоанн. 4, 8).

Такова въ своихъ существенныхъ чертахъ мистика православная или *церковная*. Но отъ этой естественной, такъ сказать, здоровой мистики нужно отличать другую, болѣзненную, ненормальную мистику, извѣстную подъ названіемъ *еретическаго или сектантскаго мистицизма*. Образцы послѣдняго мы находимъ въ древнехристіанскомъ гностицизмѣ и монтианизмѣ, въ западной средневѣковой мистикѣ ¹⁾, наконецъ, въ нашемъ русскомъ, престонародномъ мистическомъ сектанствѣ ²⁾. Гдѣ же лежитъ та психологическая грань, которая отдѣляетъ церковную мистику отъ еретической?

По нашему мнѣнію, эта грань коренится въ особенной напряженности религіознаго чувства, свойственнаго мистикамъ еретическаго направленія, при которой человѣкъ отрѣшается отъ сознанія своей индивидуальности и въ отношеніи къ Божеству утрачиваетъ свою волю, пассивно подчиняясь волѣ Божественной. Правда, религіозное чувство имѣетъ весьма важное значеніе въ духовной жизни человѣка. Имъ живѣе воспринимаются возвышенныя истины вѣры и благочестія и, благодаря ему, эти истины легче дѣлаются достояніемъ людей. Оно предохраняетъ насъ отъ религіознаго формализма и, овладѣвая всѣмъ существомъ нашимъ, побуждаетъ насъ къ усиленному прославленію имени Божія. „Исполняйте духомъ,—наставляетъ насъ ап. Павелъ,—назидаая самихъ себя псалмами, и славословіями, и пѣснопѣніями духовными,

¹⁾ А. О. Вертеловскій. „Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Вып. I, Харьковъ, 1888 г., вып. II, Харьковъ, 1898 г.

²⁾ Объ этомъ сектанствѣ см. обстоятельную статью Д. Г. Коновадова: „Религіозный экстазъ въ русскомъ мистическомъ сектанствѣ“. „Богословскій Вѣстникъ“ за 1907—1908.

помя и восгівая въ сердцахъ вашихъ Господу“ (Ефес. 5, 19). Но, при всей важности своей въ духовной жизни человѣка, религіозное чувство, однакожь, не можетъ такъ преобладать надъ другими психическими силами, какъ это мы видимъ въ еретическомъ мистицизмѣ, почему само по себѣ не можетъ быть исключительнымъ, спеціальнымъ органомъ религіозной жизни, тѣмъ болѣе, что оно и по своему содержанію крайне неопредѣленно и неустойчиво. Само по себѣ, независимо отъ другихъ духовныхъ силъ, оно только непосредственно, безотчетно, по одному, такъ сказать, впечатлѣнію, можетъ отличать добро отъ зла, истину отъ лжи, между тѣмъ какъ намъ необходимы разумныя, сознательныя убѣжденія, которыми мы могли бы руководиться въ жизни, необходимо, кромѣ того, извѣстное усиліе воли для практическаго осуществленія своихъ убѣжденій. Вотъ почему въ Словѣ Божіемъ оправдывается только „сердце чистое“ и „мудрое“, т. е. руководимое высшимъ духовнымъ разумѣніемъ: „сердце чисто созижди во мнѣ, Боже“,—молится пр. Давидъ (Пс. 50, 12. Ср. Пс. 23, 3—4). „Сынъ мой! взываетъ Премудрый,—если сердце твое будетъ *мудро*, то порадуется и мое сердце“ (Притч. 23, 15).

Еретическій мистицизмъ, искусственно возбуждая религіозное чувство въ ущербъ другимъ духовнымъ силамъ и произвольно изолируя его отъ нихъ, тѣмъ самымъ нарушаетъ необходимое равновѣсіе въ духовной жизни и открываетъ путь различнымъ заблужденіямъ. И прежде всего вѣра въ возможность полученія внутренняго непосредственнаго откровенія, при условіи крайней напряженности религіознаго чувства и изолированности его отъ другихъ духовныхъ силъ, приводитъ мистика-сектанта къ отрицанію внѣшняго положительнаго богооткровенія. Перспектива достиженія непосредственнаго общенія съ Божествомъ и тѣснаго соединенія съ Нимъ, при посредствѣ одной экзальтаціи религіознаго чувства, помимо тяжелаго и труднаго пути нравственнаго само-

усовершенствованія и разумнаго богопознанія, слишкомъ соблазнительна, чтобы человѣкъ, вступившій на путь ложнаго мистицизма, могъ удержаться на почвѣ положительнаго богооткровеннаго ученія. И вотъ онъ отбрасываетъ стѣсняющія его рамки положительнаго откровенія и выступаетъ съ проповѣдью внутренней интуиціи, экстатического озаренія, какъ единственнаго, самаго надежнаго способа богопознанія и богообщенія. Такой мистикъ, какъ отчаянный пловецъ, отчаливъ отъ берега, безъ руля и вѣтриль пускается въ безбрежное море собственнаго субъективизма, принимая свои фантастическія грезы за факты дѣйствительнаго міра и впадая, такимъ образомъ, въ грубое самообольщеніе „ложныхъ пророковъ“ (Второз. 18, 20—22; Іерем. 27, 15; 29, 9, 21—23; Мѡ. 27, 24). Исторія религій представляетъ многочисленные примѣры заблужденій съ такимъ именно происхожденіемъ.

Но мистическій субъективизмъ въ области вѣры ведетъ въ свою очередь къ отрицанію необходимости Церкви и ея учреждений, общихъ для всѣхъ членовъ Церкви въ этомъ мірѣ. Руководясь исключительно личными индивидуальными требованіями и влеченіями субъективнаго чувства, онъ не можетъ благопріятствовать живому дѣятельному общенію вѣрующихъ, которое поддерживается лишь единствомъ ихъ религіозныхъ убѣжденій и подчиненіемъ частныхъ мнѣній общей вѣрѣ всей Церкви. Въмѣсто игнорируемыхъ имъ внѣшнихъ формъ церковнаго богопочтенія онъ выдвигаетъ непосредственное сліянiе съ Божествомъ.

Наконецъ, не давая твердыхъ основъ для вѣры, еретическій мистицизмъ естественно не можетъ благопріятствовать истинному религіозно-нравственному самоусовершенствованію человѣка. Мистики-сектанты, въ своемъ самообольщеніи воображающіе, что они уже достигли непосредственнаго „соединенія съ Господомъ“ (2 Кор. 6, 17), неизбѣжно впадаютъ въ пассивную преданность Божеству, не имѣя побужденій

къ дальнѣйшему нравственному самоусовершенствованію. Самоулаждаясь своимъ мнимымъ созерцаніемъ Божественной красоты, они уже отказываются отъ личныхъ, активныхъ усилій воли, необходимыхъ для совершенія добра, забывая, что „вѣра безъ дѣлъ мертва“ (Іак. 2, 21). Отсюда у нихъ вмѣсто нравственности—безразличіе между добромъ и зломъ, между добродѣтелью и порокомъ. Праздное пассивное состояніе, свойственное этимъ мистикамъ, можетъ быть гибельнымъ для нравственнаго поведенія человѣка еще и потому, что въ этомъ случаѣ легко забывается совѣтъ Премудраго: „больше всего хранимаго храни сердце твое“. (Притч. 4, 23), почему не свободны иногда бывають отъ опасности паденія даже праведники. Всякая грѣховная мысль, всякое нечистое пожеланіе можетъ быть принято человѣкомъ за внушеніе свыше и повести его къ беззаконію. Неудивительно поэтому, что мистицизмъ еретическаго направленія въ области морали порождаетъ обыкновенно нравственный антиномизмъ, т. е. положительную безнравственность.

Возвращаясь къ мистицизму нашихъ „новохристіанъ“, мы находимъ, что отмѣченныя нами черты сектантскаго мистицизма являются весьма характерными и для „новохристіанскаго“ мистицизма. Онѣ ясно показываютъ, что „новохристіанство“, ставъ въ дѣлѣ истолкованія на мистическую почву, обнаруживаетъ значительный наклонъ въ сторону именно еретическаго мистицизма. Двусмысленное отношеніе „новохристіанъ“ къ внѣшнему богооткровенію, скептическое—къ апостольской Церкви и отрицательное—къ требованіямъ положительной морали,—это тѣ самые подозрительные симптомы, которые, какъ мы сейчасъ видѣли, характеризуютъ собою сектантскій мистицизмъ и которые не оставляють мѣста сомнѣнію въ томъ, что „новохристіанскій“ мистицизмъ стоитъ не на совсѣмъ здоровой почвѣ. Остановимся на разсмотрѣніи этихъ признаковъ болѣзненнаго направленія мистицизма нашихъ новыхъ декадентствующихъ христіанъ.

XII.

Выступая съ проповѣдью новыхъ откровеній, внутреннихъ озареній и мистическихъ восхищеній, „новохристиане“ прежде всего *игнорируютъ положительное откровеніе Церкви*, разъ навсегда данное ей черезъ Христа и боговдохновенныхъ апостоловъ и пророковъ. По ихъ мнѣнію, это откровеніе, начавшись со Христа, продолжается непрерывно до нынѣ; оно никогда не прекращалось и не прекратится. Богооткровенное ученіе съ „новохристианской“ точки зрѣнія, находится въ процессѣ непрерывнаго движенія и развитія; поэтому религіозная истина никогда не можетъ быть достояніемъ даннаго момента, полное раскрытіе ея есть дѣло будущаго. Для „новохристианъ“ истина—искомое, почему къ ней можно только приближаться, и приближаться лишь путемъ внутренней интуиціи и мистическаго озаренія. „Должно вѣровать,—говоритъ г. Тернавцевъ,—что въ христіанствѣ явится еще *новый свѣтъ, новое воодушевленіе*“. Поэтому, съ его точки зрѣнія, глубоко ошибаются тѣ, кто думаютъ, что „въ ученіи Церкви все завершено“, т. е. что Церковь обладаетъ полнотою богооткровенной истины¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ тотъ же „новохристианскій“ писатель, упрекая нашу Церковь въ погашеніи духа творчества, въ отрицаніи новыхъ откровеній, замѣчаетъ: „вѣра въ невозможность новыхъ откровеній въ Церкви обращаетъ христіанство въ деизмъ: это значило бы, что Богъ удалился отъ человѣчества и оставилъ его погибать въ необъятно-пустынномъ пространствѣ исторіи, учредивъ лишь священнической авторитетъ, называемый Церковью, при которомъ откровеніе значитъ не болѣе, какъ субъективное переживаніе личнаго опыта“²⁾. „Я вѣрю,—продолжаетъ онъ,—въ новое откровеніе, я жду его

¹⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 11, Записки рел.-филос. собраній, стр. 428.

²⁾ Тамъ же, № 12, Записки, стр. 486.

и въ значительной мѣрѣ живу этимъ религіознымъ ожиданіемъ“¹⁾. Наконецъ, Тернавцевъ прямо высказываетъ убѣжденіе, что настоящее положеніе христіанства таково, что оно или должно отказаться отъ своихъ задачъ и борьбы съ его врагами, или для такой борьбы необходимо *новое измѣненіе Духа Божія*²⁾. „О томъ, что *пророчества не замолкли и откровенія не изсякли*,—говоритъ г. Минскій, свидѣтельствуя самый планъ построенія Евангелія. Древній законъ былъ чѣмъ-то законченнымъ, дописанной книгой τὰ βιβλία. Евангеліе—не книга; она—вѣчное отрицаніе книги, книжничества, книжниковъ. Евангеліе начинается не съ разсказа, а съ пророчества; кончается не повтореніемъ сказаннаго, а новымъ откровеніемъ“. И теперь „явилось какое-то *новое отношеніе къ завету Христа, новое прозрѣніе прежнихъ таинствъ и догматовъ*“³⁾. Еще выразительнѣе въ духѣ сектантскаго мистицизма съ его жаждою новаго озаренія и внутренняго просвѣщенія высказывается г. Мережковскій. „Царство Божіе,—говоритъ онъ,—совершается не только извнѣ, но и въ сердцахъ нашихъ. *Въ каждомъ трепетѣ сердца существуютъ откровенія. Откровенія ежесекундны, ежечасны*, ибо источникъ ихъ неисчерпаемъ; какъ можно говорить, могутъ ли быть новыя откровенія, или нѣтъ, когда мы вѣримъ въ живого Христа, въ источникъ Откровенія? На вопросъ, можетъ ли быть новое откровеніе, надо отвѣтить: разумѣется, да. Если каждый моментъ молитвы—откровеніе, отчего вы не допускаете, что будутъ новыя откровенія“⁴⁾. Точно такъ же мыслить г. Бердяевъ⁵⁾.

¹⁾ Тамъ же, стр. 488.

²⁾ Тамъ же, стр. 488.

³⁾ „О свободѣ религіозной совѣсти“. „Новый Путь“ 1903 г., кн. 1, стр. 22—25

⁴⁾ Тамъ же, № 11, Записки, стр. 336.

⁵⁾ Н. Бердяевъ. „Новое религіозное сознание и общественность“, стр. XXIII.

Такимъ образомъ, вмѣсто положительнаго, неизмѣннаго въ своемъ существенномъ содержаніи откровенія Церкви, наши „новохристіане“ выдвигаютъ пресловутую теорію догматическаго развитія, измышленную римско-католическимъ богословіемъ для оправданія папскихъ нововведеній ¹⁾ и пользовавшуюся немалымъ сочувствіемъ одного изъ патроновъ нашихъ „новохристіанскихъ“ богослововъ, Вл. Соловьева ²⁾.

¹⁾ Стремленіе западнаго такъ называемаго „модернизма“ или „новокатоличества“; съ которымъ иногда сближаютъ наше „новохристіанство“ („модернизмъ въ православіи“),—обновить понятіе догмата, представляетъ собою преувеличенное послѣдствіе католической теоріи догматическаго развитія Церкви.—Именемъ „модернизма“ на Западѣ называется (едва ли не съ легкой руки іезуитовъ изъ „Civiltà Cattolica“) давно начавшееся и въ послѣднее время значительно усилившееся реформаторское движеніе въ католицизмѣ, характеризующееся въ разныхъ своихъ формахъ одною общею чертою,—стремленіемъ примирить католическую религію съ современной наукой и культурой. Если же основная черта модернистскаго теченія состоитъ въ глубокомъ убѣжденіи, что между католицизмомъ и наукой возможно и необходимо внутреннее примиреніе, а наука въ настоящее время, какъ извѣстно, проникнута идеей эволюціонизма, то эта идея въ ея примѣненіи къ религіи составляетъ основное начало религіозныхъ воззрѣній модерниста. Христіанская религіозно-богословская система основывается, съ точки зрѣнія этого начала религіозной эволюціи, не на догматахъ, какъ неподвижныхъ и вѣчныхъ истинахъ, а на живой связи Церкви со Христомъ. Въ этой связи и ея сохраненіи состоитъ весь смыслъ непрерывной преемственности церковной іерархіи отъ апостоловъ, весь смыслъ существованія Церкви, какъ тѣла Христова, и церковныхъ таинствъ, какъ мистическаго источника единенія со Христомъ. Если въ первые вѣка существованія Церкви это живое единеніе вѣрующіхъ со Христомъ было источникомъ образованія догматовъ, то нѣтъ никакихъ препятствій въ настоящемъ къ продолженію этой творческой дѣятельности въ Церкви духа Христова. Итакъ, христіанская догматика находилась и должна находиться, съ точки зрѣнія модернистовъ, въ процессѣ непрерывнаго развитія.—Изъ небольшой у насъ литературы о модернизмѣ можно указать на статьи: А. В. В. („Странникъ“ 1907 г., №№ 9—10), С. Браткова („Богосл. Вѣстникъ“ 1907 г., июль—августъ и 1908 г. июль—августъ), И. П. Четверикова („Труды Киев. дух. Академіи“ 1908 г., июнь) и на монографію С. В. Троицкаго: „Что такое модернизмъ“. Спб. 1908 г.

²⁾ См. первую книгу его „Исторіи и будущности христіанской теократіи“. Сочиненія Соловьева, т. IV.—Что „новохристіане“ поставили

Въ доказательство рѣшительной несостоятельности этой теоріи, надобно сказать, что она не согласна съ истиннымъ понятіемъ о Церкви и не оправдывается церковно-историческими фактами.

По теоріи послѣдовательнаго и постепеннаго развитія догматическихъ истинъ, Церковь представляется не сокровищницею этихъ истинъ, а какою-то философскою школою, только мало-по-малу овладѣвающею истиной. Если догматическое сознание Церкви подлежитъ прогрессу и усовершенствованію, то нѣтъ никакой гарантіи въ томъ, что Церковь Христова вообще правильно уразумѣваетъ божественныя истины. Поэтому г. Минскій рѣшительно утверждаетъ, что пониманіе истиннаго духа христіанства не имманентно Церкви, а *развивается въ ней постепенно* ¹⁾. Но если пониманіе истинной сущности христіанства развивается въ Церкви лишь послѣдовательно и постепенно, тогда можно ли назвать Церковь „столпомъ и утвержденіемъ истины“ (1 Тим. 3, 15)? Развитие и совершенствованіе всегда и во всемъ служить признакомъ несовершенства того, что развивается и совершенствуется. Поэтому Церковь, руководимая Христомъ—ея Главою и одушевляемая Святымъ Духомъ, изначала обладала и теперь обладаетъ божественною истиной въ необходимой ей полнотѣ, а не постепенно лишь къ ней приближается. Божественное откровеніе, какъ совокупность богодарованныхъ Церкви религіозныхъ истинъ, есть процессъ, законченный въ христіанскомъ мірѣ; никакія дальнѣйшія дополненія, никакое дальнѣйшее усовершенствованіе въ этомъ религіозно-догматическомъ процессѣ для насъ невозможны въ нашей настоящей жизни. Сколько бы мы ни жили еще на землѣ, никогда мы

себя въ связь съ В. С. Соловьевымъ, это видно изъ вступит. статьи П. Перцова въ первой книгѣ „Новаго Пути“ за 1903 г. Какъ сторонники догматическаго развитія Церкви, они могутъ считаться именно продолжателями Соловьева.

¹⁾ „О религіозной совѣсти“. „Новый Путь“ 1903 г., № 1, стр. 18—24.

не узнаемъ большаго количества откровенныхъ истинъ, чѣмъ сколько знаемъ ихъ въ наше время, такъ какъ количественное пониманіе откровенія не можетъ расширяться. вмѣстѣ съ симъ мы вѣруемъ, что религіозная истина, открытая намъ нынѣ въ необходимой ея полнотѣ и имѣющая быть въ такой же мѣрѣ извѣстною будущимъ поколѣніямъ, во всей своей абсолютной полнотѣ вѣдома одному только Богу; намъ же она доступна, по выраженію ап. Павла, лишь „отчасти“, только при посредствѣ вѣры, только „какъ бы сквозь тусклое стекло, гадательно“ (1 Кор. 13, 12). Мы утверждаемъ, что абсолютно-полная религіозная истина даже не можетъ быть „пересказана человѣкомъ“, какъ объ этомъ ясно свидѣтельствуешь тотъ же апостоль, слышавшій вѣщанія этой „неизреченной“ истины на „третьемъ небѣ“ (2 Кор. 12, 2—4). Наше вѣдѣніе ея въ настоящей жизни запечатлѣно характеромъ ограниченности, частичности; и такимъ оно должно остаться, по волѣ Провидѣнія, во всѣ времена нашего земного существованія до новаго и чрезвычайнаго откровенія намъ Божества въ жизни будущаго вѣка, когда вѣра, вмѣстѣ съ условливаемымъ ею временнымъ знаніемъ, „прекратится“ (1 Кор. 13, 9) и замѣнится новымъ, высшимъ знаніемъ, основаннымъ на непосредственномъ видѣніи („увидимъ лицомъ къ лицу“), и когда мы „познаемъ“ все, „подобно какъ мы познаны“ (ст. 12). Религіозныя истины, открытыя намъ Сыномъ Божиимъ (Евр. 1, 2), должны остаться во все время существованія земной Церкви такими же, какими даны Имъ первоначальному разумѣнію апостоловъ. „Что сказать вообще о значеніи этого развитія или раскрытія догматовъ въ Церкви“—спрашиваетъ преосвященный Макарій, и отвѣчаетъ: „Оно не есть какое-либо умноженіе числа догматовъ; нѣтъ: догматовъ и теперь остается въ Православной Церкви столько, сколько ихъ открыто Самимъ Богомъ въ началѣ. Не есть также какое-либо измѣненіе догматовъ, которые и теперь Православная Церковь соблюдаетъ и преподаетъ во всей ихъ неизмѣняемости. Все это развитіе есть собственно одно только точнѣй-

шее опредѣленіе и объясненіе однихъ и тѣхъ же неизмѣнныхъ въ существѣ своемъ догматовъ, совершающееся постепенно въ продолженіе вѣковъ, по поводу разныхъ заблужденій и ересей, возникавшихъ и не перестающихъ существовать въ нѣдрахъ христіанства“¹⁾). Такова въ общихъ чертахъ православно-богословская точка зрѣнія на такъ называемое развитіе догматовъ: въ какомъ объемѣ и содержаніи христіанство приняло догматы съ самаго своего начала, въ такомъ же объемѣ и содержаніи оно можетъ и должно неизмѣнно сохранить ихъ во всѣ послѣдующія времена; раскрытіе же догматовъ касается лишь болѣе или менѣе точнаго опредѣленія и объясненія ихъ людьми.

Съ этой точки зрѣнія мы утверждаемъ, что вселенскіе соборы, на которыхъ будто бы *вырабатывались* догматы, какъ позволяютъ себѣ выражаться наши новые свѣтскіе богословы²⁾), имѣютъ не прогрессивный, а, такъ сказать, охранительный характеръ. Общеобязательное значеніе соборныхъ вѣроопредѣленій зависитъ не отъ какихъ-либо новыхъ положительныхъ разъясненій догматической истины, до соборовъ неизвѣстныхъ вселенскому сознанію Церкви, а отъ божественности исповѣдуемыхъ Церковію истинъ и отъ присущей ей обязательности охранять эти истины въ виду тѣхъ или другихъ еретическихъ заблужденій. Церковь даетъ намъ въ своихъ соборныхъ опредѣленіяхъ догматовъ лишь установленіе границъ, предупреждающихъ вторженіе въ ея нѣдра ложнаго толкованія христіанской истины, а потому догматическія опредѣленія эти имѣютъ значеніе скорѣе отрицательное, чѣмъ положительно-объяснительное. На вѣроопредѣленія соборовъ надобно смотрѣть приблизительно такъ же, какъ ап. Павелъ смотритъ на виѣшній нравственный законъ въ области практической жизни людей. „Что убо законъ“?—спрашиваетъ апо-

¹⁾ „Православно-догмат. Богословіе“, т. I, 1849 г., стр. 10—21.

²⁾ В. Яковлевъ. „Къ вопросу о догматахъ и догматическомъ развитіи“. „Новый Путь“ 1904 г., май, стр. 100—102.

столь, и отвѣчаетъ: „преступленій ради приложися“ (Гал. 3, 19). Точно такъ же и соборныя вѣроопредѣленія появились въ Церкви именно вслѣдствіе заблужденій человѣческаго разума. „Догматизація, — говоритъ Ө. Тернеръ, — является исторически въ Церкви *не самостоятелно, а въ видѣ отпора противъ ложныхъ мнѣній*, какъ бы именно для того, чтобы показать преобладающее значеніе и высшее достоинство непосредственности въ пониманіи религіозномъ надъ аргументивною, логическою работою человѣческаго ума на этомъ поприщѣ“¹⁾. Логическое построеніе вѣры, то, что называется обычно системою вѣроученія, по мнѣнію св. отцовъ Цевкви, имѣло значеніе не само по себѣ, а только по потребованію обстоятельствъ: на такое изложеніе вѣры, по словамъ іером. Тарасія, вызывало св. отцовъ, появленіе еретиковъ. Желая оградить истину отъ посягательствъ на нее со стороны лицъ, отрицающихъ то или другое ученіе на основаніи логическихъ началъ, св. отцы вынуждались располагать христіанское ученіе въ той или другой системѣ, измѣняя приемы изложенія соотвѣтственно характеру ереси²⁾. Поэтому говоритъ проф. А. Введенскій: „догматы суть *предохранительныя опредѣленія*, которыми Церковь хочетъ поставить разумъ человѣческій въ надлежащую перспективу, въ которой для него открылась бы возможность безпрепятственнаго и безостановочнаго движенія впередъ, съ исключеніемъ опасностей уклоненія въ сторону и на пути обманчивыя“³⁾.

Имѣя не прогрессивный, а охранительный характеръ, вселенскіе соборы не были богословскими конгрессами, на которыхъ стараются добыть истину путемъ ученыхъ разсужденій и научныхъ приемовъ изслѣдованія. На нихъ истина не искалась, а только свидѣтельствовалась, какъ данная въ

¹⁾ „Православное Обзорѣніе“ 1834 г., май—іюнь, стр. 216.

²⁾ „Великороссійское и Малороссійское Богословіе XVI—XVII вѣковъ“, стр. 15. Изд. „Миссіонерскаго Обзорѣнія“. Спб. 1903 г.

³⁾ Проф. А. Введенскій. „Къ вопросу о методологической реформѣ православной догматики“. „Богослов. Вѣстникъ“ 1904, іюнь, стр. 196.

божественномъ откровеніи и всегда хранимая во вселенскомъ сознаниіи Церкви. Удостоверяя своимъ свидѣтельствомъ христіанское ученіе постоянно и повсемѣстно исповѣдуемое, отцы соборовъ противопоставляли его лжеученіямъ и заблужденіямъ. Если они, при изслѣдованіи откровенныхъ истинъ, иногда прибѣгали къ разсудочнымъ приемамъ, то лишь для опроверженія ересей, покоившихся на началахъ лжеименнаго разума. Вся ученая работа ихъ сводилась къ тому, чтобы показать согласіе или несогласіе того или другого ученія съ древнимъ апостольскимъ преданіемъ, всегда хранимымъ въ Церкви ¹⁾. На отцахъ соборовъ лежалъ долгъ только разсуждать о догматахъ благочестія, освѣщать ихъ здоровою мыслию, оплодотворять ихъ живымъ сознаниемъ, уяснять, раскрывать и опредѣлять, а не *вновь составлять* ²⁾, какъ думаютъ „новохристіане“. Не о нововведеніяхъ въ церковномъ ученіи заботились отцы соборовъ, а о сохраненіи вѣры въ томъ видѣ, какъ она предана Церкви Христомъ и Его апостолами. „Это вѣра апостольская! Это вѣра отеческая! Это вѣра вселенская!“—такъ восклицали они, изрекая свои вѣроопредѣленія. „Мы содержимъ ту вѣру,—торжественно заявляютъ, напр., отцы V вселен. собора,—которую Господь нашъ Іисусъ Христосъ, истинный Богъ, предалъ Своимъ апостоламъ и чрезъ нихъ святымъ церквамъ, и которую бывшіе послѣ нихъ святые отцы и учителя Церкви предали ввѣреннымъ имъ народамъ“ ³⁾. И въ позднѣйшія времена Православная Церковь никогда не провозглашала новыхъ религіозныхъ истинъ, ранѣе не существовавшихъ въ церковномъ сознаниіи. „Наши догматы и ученіе нашей Восточной Церкви,—писали въ XVIII вѣкѣ восточные патріархи,—еще издревле изслѣдованы, правильно и благочестиво

¹⁾ Н. Бѣляевъ. „О католицизмѣ“. Казань, 1889 г., стр. 217.

²⁾ Архим. Сильвестръ. „Ученіе о Церкви въ первые три вѣка христіанства“, 1872 г., стр. 302.

³⁾ Дѣянія вселенск. соборовъ въ русск. переводѣ, т. V, Казань, 1868 г., стр. 360. Ср. т. VI, стр. 466—467; т. VII, стр. 502, 627.

опредѣлены святыми и вселенскими соборами: прибавлять къ нимъ или отнимать отъ нихъ что-либо непозволительно“¹⁾). Въ 1848 году первосвятители Востока писали въ своемъ „Окружномъ Посланіи“ (§ 20): „Отцы наши пребыли твердыми и непреклонными въ вѣрѣ, по преемству имъ преданной, сохранили ее неизмѣнною и чистою среди столькихъ ересей, и предали ее намъ всецѣлою и неповрежденною, какъ истекла она изъ устъ первыхъ служителей слова. И мы предадимъ ее въ грядущія поколѣнія такую же, какую сами приняли, безъ всякаго измѣненія, дабы и они подобно намъ, не постыдно и безъ упрека могли говорить о вѣрѣ своихъ предковъ“. „У насъ, — говорится въ томъ же Посланіи (§ 17), — ни патріархи, ни соборы не могли внести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестія у насъ есть самое тѣло Церкви, т. е. самый народъ“.

Не согласная съ истиннымъ понятіемъ о Церкви и не оправдываемая приведенными церковно-историческими фактами, теорія развитія догматовъ безусловно опровергается слѣдующими словами ап. Павла: „Если бы даже мы или ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали вамъ, да будетъ анаѰема“ (Гал. 1, 8. Ср. Мѡ. 18, 15—17; Римл. 9, 3; 1 Кор. 12, 3; 16—22). Тѣмъ болѣе никто изъ нашихъ декадентствующихъ богослововъ не смѣетъ прибавлять что-либо новое къ содержанію апостольской проповѣди, т. е. къ тому, что устами и писаніями апостольскими возвѣщено людямъ самимъ Сыномъ Божіимъ, который „вчера и днесъ, той же и во вѣки“ (Евр. 13, 8).

Прот. *Н. Стеллецкій*.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ Посланіе патріарховъ восточно-каѡлич. Церкви о прав. вѣрѣ. Предисловіе.

Наша церковная жизнь.

Недавнее оживленіе церковно-общественной жизни и вышшія охлажденіе и апатія. Фактическое доказательство того и другого (Кишин. епарх. вѣдом. № 36). Нежелательное и крайне опасное направленіе современной жизни. Моментъ кризиса въ религиозно-нравственной жизни народа; значеніе его для пастырской дѣятельности (Кишин. епарх. вѣд. №№ 28—29-й). Благочинническіе сѣзды и ихъ значеніе; отрицательныя стороны въ постановкѣ ихъ (Яросл. епарх. вѣд. № 32; Калуж. Цер.-Общ. Вѣстн. № 30 и др.).

Высочайшій Манифестъ 17-го октября 1905 года, произведшій цѣлый переворотъ въ политической жизни нашей страны, не могъ остаться безъ вліянія и на ея церковно-общественную жизнь. И дѣйствительно, первое время послѣ изданія манифеста въ церковно-общественной жизни наблюдалось небывалое оживленіе, церковно-приходская жизнь по всѣмъ епархіямъ пошла ускореннымъ темпомъ. Вопросы, касающіеся возрожденія и развитія церковно-приходской и религиозной жизни, ставились на очередь съ какою-то лихорадочною поспѣшностію. Пастыри волновались, спорили. Паства прислушивалась и ждала. 18 ноября Св. Синодъ издалъ свое опредѣленіе о пастырскихъ собраніяхъ и церковно-приходскихъ совѣтахъ. Это опредѣленіе намѣчало тѣ формы, въ какія должно было вылиться на первыхъ порахъ взаимообщеніе пастырей между собою и паствою; устанавливало то русло, по которому должна была направиться церковно-приходская жизнь. Въ первое время пастыри горячо воспользовались даннымъ разрѣшеніемъ Св. Синода. Начались бурныя сѣзды—епархіальные, уѣздные и окружныя; полились горячія рѣчи, призывы, широковѣщательныя постановленія, резолюціи и пр. Епархіальные органы были завалены проектами, статьями по вопросамъ церковно-приходской жизни, отчетами о сѣздахъ; епархіальныя вѣдомости замѣтно оживились и стали содержательнѣе.

Прошло три года. И за этотъ небольшой періодъ времени многое измѣнилось. Скоро прошелъ первый пылъ и

повышенное сначала настроеніе стало постепенно падать. Параллельно политической реакціи началась реакція настроеній и по епархіямъ. Эпоха „бури и натиска“ смѣнилась какимъ-то безразличіемъ, вялостію, усталостію. Жизнь епархій остановилась чуть не на мертвой точкѣ. Что-то не видно того энтузіазма, той вѣры, что раньше. Не видно оживленія, не слышно громкихъ призывовъ, нѣтъ попытокъ провести въ жизнь прежнія постановленія и резолюціи. Хорошія слова, пожалуй, и сейчасъ кое-гдѣ слышны, но нѣтъ уже той вѣры въ могучую, чудодѣйственную силу этихъ словъ. Жалѣть о хорошихъ словахъ, конечно, не приходится, но жалѣть приходится о томъ, что фразы не привели къ дѣлу; что попытки провести въ жизнь благіе порывы остались только попытками.

Отмѣчая это быстрое охлажденіе духовенства къ живымъ вопросамъ, свящ. Стойковъ, чтобы не быть голословнымъ, въ 36 № Кишиневск. епарх. вѣд., указываетъ на слѣдующіе факты изъ жизни Кишиневской епархіи. Во 2-мъ № этихъ вѣдомостей одинъ изъ священниковъ предлагалъ организовать мѣстное Христо-Рождественское братство въ „Братство возрожденія и развитія церковно-приходской и религіозно-нравственной жизни паствы и церковно-учительной и практически пастырской дѣятельности духовенства Кишиневской епархіи“ и приглашалъ собратьевъ пастырей и другихъ лицъ высказаться по этому вопросу. Мертвое молчаніе было отвѣтомъ на этотъ призывъ. Въ № 8-мъ была помѣщена замѣтка „Къ вопросу о реформѣ прихода“, въ которой предлагались вниманію оо. настоятелей вопросы А. Панкова (изъ Церк. Вѣстн.) съ просьбой отвѣтить на эти вопросы, дабы въ этихъ отвѣтахъ „услышанъ былъ живой голосъ епархіи“. Но отклика не послѣдовало. Въ № 24-мъ о. Николаевъ представилъ „на усмотрѣніе оо. пастырей правила пастырскихъ собраній“. Усмотрѣнія тоже не послѣдовало. Въ №№ 22—23 помѣщены были правила пастырскихъ собраній, выработанныя спеціальною комиссіею, и опять

мертвое молчаніе и въ епархіальномъ органѣ, и въ епархіи. Самая эта комиссія была образована на епарх. съѣздѣ только послѣ напоминанія съѣзду преосвященнымъ о забытомъ опредѣленіи Св. Синода отъ 18 ноября.

Эпоха громкихъ фразъ, искреннихъ порывовъ и кое-какихъ попытокъ провести въ жизнь истинно-религіозныя начала, несомнѣнно, смѣнилась какой-то апатіей, какимъ-то непростительнымъ равнодушіемъ, усталостію.

Между тѣмъ жизнь не ждетъ. Современная жизнь принимаетъ нежелательное направленіе. Духовное разложеніе, духовное одичаніе пускаетъ глубокіе корни. Проблемы духа, религіозныя проблемы, въ частности, замѣтно замѣняются проблемами пола, похоти. Если принять во вниманіе ежедневныя извѣстія объ участившихся самоубійствахъ, убійствахъ, большею частію чудовищныхъ по звѣрской обстановкѣ, громадный спросъ въ обществѣ на порнографическую литературу, издѣліями которой завалены книжные рынки, направленіе новѣйшей русской литературы съ ея культомъ противоестественныхъ страстей, непрекращающіяся экспроприаціи, — то отъ всего этого получится впечатлѣніе, что русскій обыватель потерялъ почву подъ ногами, утерять тѣ сдерживающіе принципы, которыми онъ доселѣ руководился въ жизни, что началось какое-то духовное одичаніе. Жизнь человѣка обезцѣнена. Жизнь, стала безуміемъ. Когда въ разгарѣ революціоннаго движенія, въ вихрѣ разбушевавшихся страстей гибли тысячи людей; когда анархистъ хладнокровно направлялъ дуло револьвера въ человѣка, который ему казался воплощеніемъ ненавистныхъ ему идей; когда падали и гибли тысячи рабочихъ, въ своемъ безуміи мечтавшихъ добиться всеобщаго счастья на землѣ; когда озвѣрѣлая толпа грабила и убивала беззащитныхъ, съ хохотомъ издѣвалась надъ святынями, — все это было понятно: тутъ была логика, была естественность, — логика безумія, естественность психологіи толпы. Тутъ былъ ужасъ, но ужасъ кошмара; чтобы освободиться отъ него, нужно было проснуться, отрезвиться,

вырваться изъ круга вліянія толпы. Ужасъ смягчался сознаниемъ, что все это скоро пройдетъ, что настанетъ отрезвленіе. Но вотъ наступило это отрезвленіе, наступило успокоеніе въ странѣ, началась, казалось бы, мирная культурная работа, между тѣмъ безуміе продолжается, оно приняло опасный затыжной характеръ. Правда, такихъ проявленій этого безумія, какія наблюдались въ революціонный періодъ, теперь нѣтъ, но происходящее теперь еще хуже, опаснѣе. Насиліе надъ человѣческой личностію продолжается. Идеиная экономическая борьба цѣлыхъ группъ и отдѣльныхъ личностей идетъ по всей линіи, только она приняла какой-то глухой, холодно - расчетливый характеръ. Разнузданность толпы перешла на отдѣльныя группы и личности и приняла характеръ системы. Преступленія стали повторяться съ леденящею душою правильностію. Правительство реагируетъ на нихъ съ такою же холодной расчетливостію смертными казнями. Въ каждомъ номерѣ газетъ мы съ тупымъ равнодушіемъ читаемъ изо дня въ день: сегодня столько-то убійствъ, самоубійствъ, изнасилованій, экспроприацій и столько-то смертныхъ казней. И только тоскливая ноющая боль гдѣ-то въ глубинѣ души говоритъ о нашемъ возмущеніи противъ этихъ ужасовъ жизни, противъ страшной трагедіи современной обыденности и рождаетъ мучительную тоску, тягостное отвращеніе къ такой жизни.

„Опасное время переживаетъ нынѣ наша Православная Церковь... подрываются основы нравственности, развращается народъ, грозныя знаменія вѣка начинаютъ проявляться вездѣ. Предупредить заразу, оградить вѣрныхъ сыновъ Церкви, обратить заблудшихъ на путь истины, вѣры—домъ всякаго вѣрнаго сына святой Церкви, наипаче же и первѣе всего—домъ пастырей Церкви“, взываетъ Кишиневскій Совѣтъ Христо-рожденственскаго Братства (28—29 Епарх. вѣд.). Нельзя не откликнуться на такой призывъ. Иначе паству растащатъ, вѣриѣе, она сама разбредется по иновѣрнымъ церквамъ. Паства теперь еще на распутьи. Обманутая въ своемъ увлече-

ни, въ своихъ ожиданіяхъ, она растерялась, застыла въ какомъ-то испуганномъ недоумѣніи, началось мучительное раздумье. И это раздумье, этотъ кризисъ особенно важенъ для пастыря. Моментъ кризиса—моментъ серьезный. Какъ при тѣлесной болѣзни съ момента кризиса начинается выздоровленіе или смерть, такъ и теперь для паствы должна начаться здоровая религіозная жизнь или духовная смерть. Направить въ ту или другую сторону жизнь паствы зависѣтъ будетъ отъ пастырей. Помочь народу выйти изъ его тяжелаго мучительнаго раздумья къ здоровой религіозной жизни—долгъ пастырей, и отъ нихъ въ настоящее время требуется особенно энергичная дѣятельность. Къ сожалѣнію, очень многое говорить за то, что и сами пастыри въ раздумьи...

~~С~~ербскія спарх. вѣд. (№ 32) указываютъ, между прочимъ, на безжизненность настоящихъ благотворительныхъ сѣздовъ, которая также можетъ служить показателемъ того, насколько понизилось поднявшееся было настроеніе духовенства. Какъ учрежденія коллегіальныя, благотворительныя сѣзды могли бы вырабатывать мудрыя мѣропріятія, давать вѣрное рѣшеніе запутанныхъ вопросовъ, устанавливать какъ идеальное, такъ и жизненно-практическое направленіе въ церковной и общественной жизни. Что одному іерею не под силу разрѣшить, то въ состояніи сдѣлать цѣлая группа пастырей, въ которой всегда найдутся люди пожилые, дѣльные, умудренные житейскимъ опытомъ. Ичѣмъ незамѣнимы благотворительныя сѣзды и въ отношеніи сближенія пастырей между собою, о недостаткѣ чего нынѣ все такъ громко вопіютъ. А сколько современная жизнь выдвинула вопросовъ—самыхъ жгучихъ и животрепещущихъ! Казалось бы, благотворительныя сѣзды должны отмѣчаться въ данный моментъ времени чрезвычайнымъ напряженіемъ. На самомъ дѣлѣ мы видимъ какъ разъ противное. Раздаются всюду жалобы о ненадлежащей постановкѣ этихъ сѣздовъ, объ ихъ безжизненности и безрезультатности ихъ дѣйствій. Прежде

всего бьетъ въ глаза холодное отношеніе къ нимъ духовенства, замѣчается неохотное ихъ посѣщеніе ч. пастырями.

Вотъ что говоритъ одинъ изъ депутатовъ о благодѣтельныхъ сѣздахъ: „отцовъ пять-шесть ведутъ прекакому-нибудь вопросу, а прочіе заняты своимъ дѣломъ писать, кто подписывается, иные, прохаживаясь, свои разговоры. Поставленный вопросъ обмѣнными репликами нисколько не уясняется, и реплики еще повторяются, какъ уже другой отецъ выступаетъ съ своимъ вопросомъ: „церковной проповѣди не слушаютъ, какъ что-то говорятъ опять безпорядочно и по этому вопросу прежнемъ, конечно, и забыто. Такъ проходитъ много времени. Часовъ пять прошло, какъ собрались. Журналы написаны, списаны. Стало-быть все должное подѣлано. И собраніе кончается молитвою и любезнымъ приглашеніемъ о. благочиннаго въ домъ „откушать“, (Калуж. Цер.-Общ. В. № 30) какъ ведутся благочинническіе сѣзды, по словамъ очевидно же приблизительно говоритъ объ этихъ сѣздахъ и корреспондентъ Вятскихъ епарх. вѣд. въ статьѣ: „Нѣсколько словъ о прошедшихъ благочинническихъ сѣздахъ“, присовокупляя къ этой мысли объ одномъ печальномъ явленіи въ нашемъ духовномъ сословіи—о пренебрежительномъ отношеніи наставниковъ къ низшимъ членамъ причта, вслѣдствіе чего послѣдніе какъ будто совершенно устранены отъ участія въ благочинническихъ собраніяхъ. Невнимательное отношеніе духовенства къ благочинническимъ сѣздамъ доходитъ до того, что къ присутствію на нихъ приходится побуждать штрафами. Благочиннической сѣздъ 3-го округа Тверской епархии въ текущемъ году постановилъ: признать явку на благочинническіе сѣзды обязательною для всѣхъ членовъ причта округа; не явившіеся безъ уважительныхъ причинъ должны подлежать штрафу въ пользу мѣстнаго отдѣленія псалтыря: псалтырь 3 р., діаконы 2 р. и псал. 1 р. На этомъ по-

вленіи послѣдовала такая резолюція енархіального преосвященнаго: „Вполнѣ раздѣляя справедливость такого постановленія, предлагаю консисторіи сдѣлать распоряженіе, чтобы постановленіе это было обязательнымъ для духовенства всей епархіи“ (Твер. еварх. вѣд.).

Причину охлажденія и вообще индифферентнаго отношенія духовенства къ волновавшимъ прежде вопросамъ, несомнѣнно, коренится въ тѣхъ условіяхъ, въ какихъ приходится и приходится жить и дѣйствовать у насъ православному духовенству. Водоворотъ общественной жизни и мысли послѣдняго времени засталъ нашихъ пастырей врасплохъ, неподготовленными къ рѣзко выразившемуся современному историческому моменту. Живутъ, говоритъ свящ. О. С. въ Церк. Вѣсти., духовные каждый въ-одиночку, боясь выразить открыто свои мнѣнія; вся жизнь ихъ поставлена въ полную зависимость отъ канцелярій. При появленіи какого-либо бьющаго ключомъ, жизненнаго вопроса, мы не стремимся обсудить, взвѣсить и рѣшить его на основаніи евангельскихъ требованій, церковныхъ каноновъ или путемъ братскихъ сужденій, а идемъ и ищемъ въ церковномъ архивѣ подходящаго циркуляра, или же ждемъ новаго руководственнаго указанія. Или въ данное время—не одиноко ли мы стоимъ среди волнъ бушующаго житейскаго моря? Такъ ужъ мы привыкли къ нимъ... Въ самыхъ циркулярахъ мы стараемся узнать тотъ таинственный смыслъ, который наиболѣе удобенъ и пріятенъ для канцелярій. Всюду насъ преслѣдуетъ страхъ отвѣтственности, и остаются наши вопросы все же вопросами...

Р.

Врачебная помощь въ деревнѣ.

Его Высокопреосвященство, митрополитъ петербургскій Антоній, какъ передаютъ газеты, сдѣлалъ очень важное и человѣколюбивое предложеніе духовенству своей епархіи. Указывая на то, что самой раціональной мѣрою борьбы съ холерой служить улучшение питанія бѣднаго люда, митрополитъ ставитъ на видъ духовенству, что въ настоящіе скорбные дни долгъ Церкви проявить во всей полнотѣ живую помощь бѣдствующимъ ближнимъ. Въ виду этого настоятелямъ церквей митрополитъ Антоній рекомендуетъ, во-первыхъ, организовать питательные пункты при содѣйствіи усердныхъ прихожанъ для бесплатнаго снабженія неимущихъ горячей пищей, чаемъ, кипяткомъ на средства церкви въ размѣрѣ, допустимомъ по мѣстнымъ условіямъ.—Во-вторыхъ, производить на томъ же предметъ ежедневные во время эпидеміи церковные сборы и, въ-третьихъ, войти въ сношенія съ благотворительными при церквахъ обществами о немедленномъ устройствѣ питательныхъ пунктовъ для бѣдняковъ, независимо отъ того, состоятъ ли они на учетѣ этихъ благотворительныхъ обществъ.

Святое, благоугодное дѣло! его сравнительно легко можно осуществить въ городѣ, гдѣ живутъ многіе образованные люди, умѣющіе во время оказать помощь и состраданіе своему бѣдному, больному ближнему при эпидемическихъ заболѣваніяхъ, но кто возьмется за это благое дѣло, за организацію врачебной помощи для народа въ деревнѣ?

Помѣщики, арендаторы, управляющіе? Но не во всякой деревнѣ они есть. Обыкновенно тамъ священники являются единственными представителями интеллигенціи, да ихъ жены, которыя, какъ извѣстно, получили въ среднихъ духовныхъ школахъ элементарныя свѣдѣнія изъ гигиены и медицины. Какую симпатичную и полезную могли бы они оказать простому, темному народу помощь теперь, когда эпидемическія заболѣванія холерой, тифомъ, скарлатиной повсемѣстно увеличиваются

и вызываютъ естественную тревогу въ обществѣ и администраціи. Тревога эта растетъ тѣмъ болѣе, что въ деревнѣ ни о врачебной помощи, ни о систематическомъ проведеніи санитарныхъ мѣръ никто ничего не думаетъ, а между тѣмъ рѣзкія вспышки эпидеміи могутъ вызвать тамъ панику и съ нею ухудшеніе общаго бѣдствія.

Только живя среди народа, можно знать его жизнь, его насущныя нужды потребности и согласно съ ними устраивать съ пользой его дѣла. Хорошіе пастыри и ихъ матушки сами поймутъ и другихъ научатъ, чѣмъ и какъ они могутъ быть полезны для народа во время эпидеміи; научатся предупреждать холерную заразу, ходить за больными, покупать и отпускать необходимыя лекарства не по раззорительной для прихожанъ цѣнѣ, а по такой, которая будетъ доступна для всѣхъ. Конечно, на первыхъ порахъ придется имъ употребить нѣкоторыя усилія надъ собой, зацастись терпѣніемъ, чтобы пріобрѣсти и заслужить довѣріе своихъ прихожанъ, зато потомъ, когда народъ пойметъ всю пользу оказываемой ему врачебной помощи, онъ невольно проникнется глубокой благодарностью и уваженіемъ къ своимъ благотворителямъ — батюшкамъ и матушкамъ.

Трагизмъ положенія населенія въ деревнѣ теперь, во время холеры, осложняется еще тѣмъ обстоятельствомъ, что придется ему очень считаться съ нынѣшнимъ неурожаемъ и съ тяжелой дороговизной пищевыхъ продуктовъ. А потому на ряду съ другими мѣропріятіями одно изъ первыхъ мѣстъ должно быть отведено въ приходѣ бесплатнымъ чайно-продовольственнымъ пунктамъ для неимущихъ жителей, такъ какъ всякое голоданіе и вообще многочасовое воздержаніе отъ пищи и питательныхъ напитковъ, обогрѣвающихъ желудокъ, ставитъ этотъ органъ въ условія, благопріятныя для проникновенія въ организмъ холерной заразы.

Кромѣ того, крестьянину, какъ и всякому человѣку, необходимо знать, напр., какъ важна для предупрежденія эпи-

деміи чистота воздуха. Узнавъ одно это обстоятельство, онъ будетъ чище держать и свой дворъ, и семью, и избу и скоть. Къ сожалѣнію, эта первая и важнѣйшая истина для борьбы съ инфекціонными заболѣваніями до сихъ поръ мало извѣстна даже въ городахъ, а о деревнѣ и говорить нечего. Крестьянину необходимо знать, что во время холеры употребленіе сырой воды, спиртныхъ напитковъ, гнилыхъ продуктовъ безусловно вредно, ибо способствуетъ зараженію холерными бактеріями; но кто ему все это объяснить, растолкуеть, какъ не ближайшій къ нему его духовный отецъ-батюшка? Въдь уже признано наукой и опытомъ, что основною мѣрою противъ холеры въ населеніи является широкое распространеніе въ немъ свѣдѣній о сущности самой болѣзни, ибо знаніе это неминуемо повлечетъ осторожность съ той и другой стороны, т. е. со стороны здоровыхъ по отношенію къ больнымъ и обратно, побудитъ больныхъ искать немедленной врачебной помощи, — говоримъ, немедленной, потому что крестьяне часто скрываютъ свои болѣзни и заявляютъ о нихъ въ послѣднія критическія минуты, когда уже на выздоровленіе ихъ нѣтъ никакой надежды. Такимъ образомъ важнѣйшею задачею для священника въ деревнѣ во время эпидемической болѣзни можетъ быть широкое ознакомленіе прихожанъ съ сущностью холерной эпидеміи и правильное наблюденіе за состояніемъ здоровья всѣхъ членовъ сельскаго общества. Это можетъ быть достигнуто какъ устройствомъ народныхъ чтеній, такъ распространеніемъ брошюръ о болѣзни по дешевой цѣнѣ и бесплатной раздачей ихъ.

Все это мы говоримъ къ тому, что у насъ на Руси большинство всего народонаселенія составляетъ крестьянство, которое въ отношеніи врачебной помощи находится въ такихъ печальныхъ условіяхъ, что лишено возможности имѣть всегда подъ рукою не только врача, но и хоть сколько-нибудь опытнаго фельдшера, такъ какъ въ самыхъ лучшихъ земствахъ одинъ врачъ приходится на десятки верстъ пространствомъ съ населеніемъ въ нѣсколько десятковъ тысячъ. Мыслима

ли при такихъ условіяхъ своевременная врачебная помощь со стороны врача каждому заболѣвшему въ его участкѣ холерой, когда кругомъ заболѣваютъ десятки—сотни, и для каждаго изъ нихъ одинаково нужна немедленная врачебная помощь, потому что при холерѣ одна минута промедленія можетъ часто стоить жизни больному? Вотъ тутъ-то и необходима врачебная помощь нашихъ сельскихъ пастырей простому деревенскому народу при его крайней бѣдственности умственной и матеріальной.

Пастырь, предназначенный служить Церкви и быть главою прихода, не долженъ удалаться въ полное уединеніе отъ своихъ пасомыхъ, для которыхъ онъ призванъ быть руководителемъ, поддержкой; прихожане все чаще и чаще высказываютъ желаніе, чтобы ихъ пастыри принимали дѣятельное участіе въ ихъ общественной и экономической жизни; чтобы они попытались создать учрежденія, облегчающія бѣдность, нищету, темноту ихъ, и показывали на дѣлѣ, что христіанство, ставящее себя главною цѣлью достиженія духовныхъ благъ, способно въ то же время лѣчить общественные недуги и рѣшать вопросы, касающіеся матеріальнаго благополучія обездоленной—меньшей братіи.

Кир. А. Тигонировъ.

ЗАМѢТКА.

О порядкѣ разсмотрѣнія жалобъ на духовенство.

Полтавскій епархіальный съѣздъ постановилъ просить епархіальнаго преосвященнаго: 1) чтобы всѣ жалобы на духовенство передавались на предварительное разсмотрѣніе благочинническихъ совѣтовъ, чтобы безъ дознанія, кромѣ исключительныхъ случаевъ, слѣдствіе не назначалось, такъ какъ часто для выясненія несостоятельности жалобы достаточно бываетъ одного дознанія; 2) чтобы жалобы съ епископскими резолюціями не вручались непосредственно жалобщикамъ, а окончательныя опредѣленія по жалобамъ сообщались виновнымъ чрезъ благочинныхъ, а не чрезъ полицію, какъ практикуется теперь; 3) чтобы анонимныя жалобы и письма оставлялись совершенно безъ вниманія.— Тотъ же съѣздъ постановилъ ходатайствовать объ исключеніи изъ клировыхъ вѣдомостей отмѣтокъ о подсудности членовъ причта, по суду оправданныхъ. Оба постановленія съѣзда встрѣтили сочувствіе со стороны епархіальнаго преосвященнаго. (Совр. лѣт.).

Редакторъ Рectorъ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 20-го октября 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу.*

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XLIX

РУКОВОДСТВО

ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДѢЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣсть
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 44.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года ноября 2-го дня.

Содержаніе: I. Индивидуальный характеръ Евангелія въ связи съ вопро-
сомъ о т. наз. социализаціи христіанства. А. Осинскій.—II. Совре-
менное декадентство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н.
Стеллецкаго.—III. Къ вопросу о лучшей охранѣ церковей. Свящ.
Н. III—го.

Индивидуальный характеръ Евангелія въ связи съ вопросомъ о такъ называемой социализаціи христіанства.

За послѣдніе годы наша литература по социальному во-
просу обогатилась значительнымъ количествомъ статей и за-
мѣтокъ, относящихся къ уясненію самыхъ разнообразныхъ
сторонъ социализма: однѣ раскрываютъ намъ сущность его
экономической программы, другія пытаются опредѣлить его
метафизику, третьи, наконецъ, обращаютъ исключительное
вниманіе на отношеніе между нимъ и христіанствомъ и т. д.
Послѣднее въ особенности возбуждаетъ къ себѣ живой ин-
тересъ среди образованной части нашего общества. И это
понятно. До сихъ поръ у насъ большинство интересовалось
социализмомъ постольку, поскольку онъ касался политико-

экономическихъ отношеній; другой его стороны не знали или, вѣрнѣе сказать, не примѣчали. Теперь же, въ моментъ напряженной борьбы міровоззрѣній и идеаловъ, когда социалистическій ураганъ неизбѣжно долженъ былъ столкнуться съ христіанствомъ, когда онъ связалъ свою родословную съ лицомъ Иисуса Христа и провелъ извѣстныя параллели между своими принципами и принципами евангельскаго ученія, — теперь посмотрѣли на социализмъ и съ другой стороны. Для всѣхъ стало яснымъ, что за ширмами своей экономики онъ скрываетъ и свое отношеніе къ христіанской религіи, и потому объ этомъ начали писать и говорить съ такой же почти горячностью и увлеченіемъ, какъ и о тѣхъ жгучихъ вопросахъ, какіе возникли на почвѣ экономическихъ интересовъ.

Въ какомъ отношеніи находятся между собою эти двѣ величины—социализмъ и христіанство, на это смотрятъ различно даже сами представители социализма. Въ то время, какъ большинство изъ нихъ убѣждено въ томъ, что ихъ міровоззрѣніе не имѣетъ ничего общаго съ міровоззрѣніемъ христіанскимъ, что принципиальный характеръ ученія Иисуса Христа идетъ въ разрѣзъ со всѣмъ мышленіемъ и чувствованіемъ социалистовъ (Шнеевъ и др.), нѣкоторые въ социализмѣ стараются видѣть не что иное, какъ завершеніе христіанскаго міровоззрѣнія, какъ окончательное формулированіе того ученія, которое двадцать вѣковъ тому назадъ было возвѣщено міру Спасителемъ. Оба эти взгляда, совершенно противоположные другъ другу, образуютъ лишь крайнія звенья чуть ли не безконечной цѣпи различныхъ мнѣній. Разбирать ихъ намъ нѣтъ нужды. Каждый, кто мало-мальски знакомъ съ подкладкой социалистическихъ идеаловъ, кто въ состояніи безпристрастно отнестись къ интересующему его вопросу, тотъ безъ труда увидитъ, насколько христіанство можетъ служить основаніемъ для социалистическихъ утопій съ ихъ обманчивымъ гедонистическимъ идеаломъ и илмозорнымъ счастьемъ всего человѣчеста.

Соціалистическія фракціи, раздѣляющія первый взглядъ на отношеніе между соціализмомъ и христіанствомъ, для насъ не такъ опасны, какъ тѣ, которыя, выступая предъ лицомъ человѣчества съ проповѣдью о „всеобщемъ равенствѣ и братствѣ“, берутъ въ свои руки знамя христіанства и его авторитетомъ желаютъ оправдать и какъ бы освятить свои чело-вѣко-божескіе идеалы. Не умаляется высота христіанскаго ученія и отъ проповѣди такихъ лицъ, какъ Бебель, который все свое отношеніе къ нему сводитъ къ однимъ лишь дерзкимъ нападкамъ и легкомысленнымъ памфлетамъ на Христа Спасителя. Иное дѣло, повторяемъ, считается съ такими представителями соціализма, которые стараются евангельскую истину положить въ основу своихъ теорій и такимъ образомъ простую соціальную программу санкціонировать авторитетомъ христіанскаго ученія. Не говоря уже о томъ, что такія лица маскируютъ фізіономію соціализма,—само Евангеліе искажается въ своемъ пониманіи; общество наше знакомится съ самыми ложными и сбивчивыми представленіями о Лицѣ Спасителя, не оправдываемыми ни сущностью, ни историческимъ характеромъ христіанства; грубый эгоизмъ здѣсь переплетается съ возвышеннымъ христіанскимъ альтруизмомъ, идеалы неба низводятся въ низменную область чело-вѣческихъ страстей, и такимъ образомъ чистѣйшая истина Евангелія омѣрщается и въ глазахъ многихъ перестаетъ быть тѣмъ свѣточемъ, который озаряетъ чело-вѣку, его жизненный путь. Отсюда понятно, почему нашъ пролетаріатъ въ послѣднее время такъ увлекается личностью Христа. Считаая Его первымъ соціалистомъ, онъ видитъ въ Немъ своего сторонника, истаго демагога и самоотверженнаго борца за политико-экономическіе идеалы чело-вѣчества. Въ этомъ виноваты, конечно не Бебель съ подобными ему проповѣдниками соц.-демократіи и не матеріалистическій духъ нашего времени. Виноваты тѣ, кто по примѣру такихъ соціалистовъ, какъ Леру, Кабе, Гюйе, Энгельсъ съ Каутскимъ и др., стараются уяснить нашей соц.-демократіи, что она призвана исполнить завѣты Христа, вы-

звать къ жизни тѣ умершія формы соц.-коммунистическаго строя первыхъ христіанъ, которыя были проповѣданы Иисусомъ Христомъ древнему міру, страдавшему подѣ гнетомъ римскаго цезаризма.

Вотъ въ какую сторону должны быть направлены усилія тѣхъ, кому дорога евангельская истина, кто, благоговѣя предѣ Божественнымъ Лицемъ Спасителя, видитъ въ Немъ не вождя революціонной партіи и не проповѣдника социаль-ныхъ идеаловъ, а Сына Божія, явившагося въ міръ искупить грѣховное человѣчество, окрыть ему пути къ царствію Божію, научить его вѣчной правдѣ и вѣчному добру. Въ предлагаемой нами статьѣ мы и имѣемъ въ виду показать неосновательность тѣхъ сужденій, какія высказываютъ сторонники социализаціи христіанства, равно какъ и тѣ лица, которыя, не имѣя никакого понятія о евангельскомъ ученіи, считаютъ своимъ долгомъ „либеральничать“ и при случаѣ назвать Христа первымъ социалистомъ, а Его проповѣдь—первой социальной программой. Предѣ нами стоятъ вопросы: заключаетъ ли въ себѣ Евангеліе такіе принципы, которые могли бы служить основаніемъ для социаль-ныхъ теорій? Каковъ характеръ ученія Иисуса Христа? Есть ли оно простая проповѣдь, обращенная къ обществу и направленная къ цѣлямъ его земного, социальнаго благополучія, или оно имѣетъ въ виду исключительно внутрѣнній міръ отдѣльной человѣческой личности, безразлично, въ какой бы зависимости ни находилась она отъ внѣшнихъ формъ и условій земной жизни? Рѣшеніе этихъ вопросовъ должно не только пролить надлежащій свѣтъ на евангельское ученіе, но и указать со-ответствующее мѣсто социальнымъ интересамъ въ ряду обще-человѣческихъ идеаловъ.

* * *

Основнымъ пунктомъ въ ученіи Иисуса Христа является, какъ извѣстно, идея царства Божія. Это не то мірское, чело-вѣческое царство, которое родилось въ сладкихъ мечтаніяхъ современныхъ Христу іудеевъ и которое, быть можетъ, до

сихъ поръ живеть въ грезахъ ихъ потомковъ. Проповѣдуя о немъ, Иисусъ Христосъ характеризуетъ его, какъ царство, возвышающееся надъ всѣми политическими и гражданскими отношеніями. Противопоставляя его блага земнымъ матеріальнымъ интересамъ (Мѡ. 7, 33), Онъ ясно указываетъ на его духовный характеръ, на отсутствіе въ немъ тѣхъ элементовъ, которые присущи исключительно формамъ соціальной жизни.

Принимая во вниманіе высочайшій характеръ миссіи Спасителя, нельзя допустить, чтобы одряхлѣвшее челоѳчество могло оздоровиться тѣмъ идеаломъ, какой былъ созданъ его слабой, болѣзненной фантазіей; для него не могли быть полезны тѣ, ограниченныя временемъ, формы земной жизни, которыя на глазахъ всего міра отживали свой вѣкъ. Ему нуженъ былъ идеалъ, который возвышался бы надъ его мірскими интересами, не считался ни съ какими историческими факторами и составлялъ реальное благо и этическую задачу не только временной, но и вѣчной жизни. Такой идеалъ и указалъ Иисусъ Христосъ челоѳчеству въ своемъ ученіи о Царствѣ Божьемъ. Его проповѣдь должна была объединить все челоѳчество, удовлетворить всѣмъ кореннымъ потребностямъ его духа, дать неизмѣнные принципы жизни на всѣ времена; она должна была содержать такую истину, которая не ограничивалась бы временными отношеніями и въ состояніи была бы дать вѣчный типъ жизни, не связанный ни съ какими частными и случайными ея формами. Иначе говоря, евангельское ученіе, въ силу своей универсальной задачи, должно было далеко возвышаться надъ всякими идеями, зарождающимися въ челоѳческой мысли, быть безконечно чище самой идеальнѣйшей программы, какую только могутъ начертать создатели челоѳческой культуры.

Абсолютный же характеръ Евангелія тѣмъ самымъ уже предполагаетъ и реализацію его морали въ такихъ же абсолютныхъ цѣнностяхъ¹⁾; а такими являются, безъ сомнѣнія,

¹⁾ Тарѣевъ. Духъ и плоть. Богосл. Вѣстн. 1905. Янв., стр. 3.

отдѣльныя человѣческія личности. Если въ области человѣческой этики мы всегда имѣемъ дѣло съ опредѣленными индивидуумами, которые утверждаются на своихъ собственныхъ, внутреннихъ началахъ, то что же должно сказать о евангельскомъ ученіи, которое является не только нравственнымъ по преимуществу, но и высочайше духовнымъ? Вѣдь послѣднее составляетъ главное основаніе и источникъ всѣхъ нравственныхъ явленій. Корень же духовной жизни только и можетъ лежать въ человѣческой личности. Эта личность въ христіанствѣ только и сознаетъ себя свободной, разумной и нравственной; сознаетъ себя, какъ отдѣльное бытіе, „какъ частица общей жизни, въ которую она вноситъ и свою долю жизни (Іоаннъ, еп. Смоленскій)“; съ нею только и составляетъ единственное реальное существо, отвѣтственное предъ Божественнымъ правосудіемъ.

Вотъ почему Спаситель всегда имѣлъ въ виду душу отдѣльнаго человѣка; Онъ подходилъ къ нему изнутри, обращалъ вниманіе на сокровище его сердца, а не на внѣшнее состояніе и положеніе (Мѡ. 23, 26—28); въ Своихъ проповѣдяхъ и бесѣдахъ Онъ настойчиво проводилъ ту несомнѣнную истину, что только при посредствѣ „внутренняго человѣка“ возможно нравственное возрожденіе всего человѣчества и устроеніе на землѣ Царства Божія. На этомъ и зиждется идея христіанскаго самоотреченія и личнаго совершенствованія. О послѣднемъ не могло бы быть и рѣчи, если бы личная жизнь нашего духа утверждалась на стороннихъ началахъ и обуславливалась внѣшними матеріальными факторами, какъ это отчасти можно замѣтить въ социалистической этикѣ.

Намъ кажется достаточнымъ и этихъ общихъ соображеній для того, чтобы признать человѣческую личность той исходной точкой, съ которой только и можетъ начинаться возрожденіе человѣчества; другого начала, иной точки отправленія Евангеліе не знаетъ и не можетъ знать. Христіанская религія есть духовное благо *только* личности; Хри-

стось пришелъ на землю вовсе не для того, чтобы реформировать внѣшній строй человѣческаго общества; цѣлью Его миссіи было искупить падшаго человѣка, раскрыть его душѣ не столько ея отношенія къ внѣшнему міру, сколько къ Богу, Отцу Небесному (Іоанн. 14, 8). Отсюда и то Царство Божіе, къ устроенію котораго было призвано человѣчество, должно составлять принадлежность и благо индивидуальной души человѣка. Будемъ ли мы подѣ нимъ разумѣть идеаль, достижимый на землѣ, или будемъ смотрѣть на него, какъ на эсхатологическое будущее,—въ обоихъ случаяхъ личность останется тѣмъ неотъемлемымъ объектомъ, съ которымъ только и можетъ считаться евангельская мораль. Въ христіанствѣ проблема общаго блага рѣшается въ зависимости отъ *личнаго* совершенствованія человѣка, а не отъ свойства внѣшнихъ формъ и условій жизни. Царство Божіе—это высочайшее благо достигается не путемъ какихъ-либо соціальныхъ реформъ или организацій, а исключительно внутреннимъ обновленіемъ человѣка. „Царство Божіе *внутри Васъ есть*, говоритъ Спаситель (Лук. 17, 21); а потому *очисти прежде внутреннее сткляницы и блюда, да будетъ и внѣшнее ихъ чисто* (Мѡ. 23, 26; ср. Мр. 7, 20—22). Это царство *не придетъ съ соблюденіемъ* (μετὰ παρατηρήσεως;—примѣтнымъ образомъ), *ниже рекутъ: се здѣ, или: ондѣ*“ (Лук. 17, 20—21). Каковъ смыслъ этихъ словъ Іисуса Христа? Не указываютъ ли они намъ на то, что внутреннее, благодатное царство, имѣющее въ будущемъ обнять собою весь міръ, движется только въ душѣ человѣческой? Не открываютъ ли они намъ и тѣхъ путей, какими достигается это царство?—Безъ сомнѣнія, да,—личный подвигъ, личное стремленіе человѣка къ совершенству, его борьба съ самимъ собою—это единственный путь къ евангельскому идеалу. На брачный пиръ благодатнаго царства призвано все человѣчество, но на немъ участвуютъ только тѣ, кто явился въ брачной одеждѣ (Мѡ. 22, 1—14) и кто встрѣтилъ Жениха съ горящимъ свѣтильникомъ (Мѡ. 25, 1—13); это тѣ еван-

гельскіе „малоизбранные“, которые вмѣстили въ себя Слово Божіе и дали ему возможность, подобно закваскѣ, разрастись и наполнить весь сосудъ, все существо человѣка, призваннаго быть храмомъ Божіимъ и обиталищемъ Духа Его (1-е, Кор. 3, 16—17). Они и составляютъ тѣ абсолютныя цѣнности, въ которыхъ реализуется все евангельское ученіе.

А. Осинскій.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Современное декадентство и христіанство.

Критическая оцѣнка декадентства съ христіанской точки зрѣнія.

(Продолженіе ¹⁾).

Но не соглашаясь съ выдвигаемою „новохристіанами“, вслѣдъ за римско-католическими богословами теоріей новаго догматическаго развитія, мы не говоримъ, однакожь, того, что догматы, оставаясь во всѣ времена нашего земного существованія неизмѣнными, всегда должны находиться въ одномъ и томъ же отношеніи къ человѣческому сознанію. Напротивъ, мы утверждаемъ, что они могутъ предноситься нашему сознанію и въ болѣе ясномъ и въ менѣе ясномъ видѣ. Объемъ и содержаніе откровенной истины всегда остаются неизмѣнными; но субъективное пониманіе ея людьми можетъ повышаться или понижаться, въ зависимости отъ разнообразныхъ историческихъ условій. Можно признать за несомнѣнное, что съ развитіемъ культуры и науки субъективное пониманіе догматовъ становится для человѣка яснѣе и опредѣленнѣе; но объективное значеніе ихъ остается на одной и той же степени. Въ этомъ случаѣ религіозныя истины можно поставить въ параллель съ научными. Научныя аксіомы никогда

¹⁾ См. №№ 42—43-й за 1908 г.

не подлежатъ измѣненію; но субъективное пониманіе ихъ можетъ усиливаться или ослабляться, что зависитъ уже отъ степени нашего научнаго сознанія. Словомъ, мы не можемъ допустить объективнаго прогресса въ развитіи догматовъ (въ предѣлахъ нашего земнаго бытія); но можемъ и должны допустить возможность лишь субъективнаго раскрытія или уясненія данной уже намъ изначала, а потому навсегда неизмѣнной откровенной истины ¹⁾). Преосвященный Макарій, установивъ въ своемъ „Православно-догматическомъ богословіи“ общее понятіе о догматахъ, какъ непререкаемыхъ и неизмѣнныхъ правилахъ спасительной вѣры, продолжаетъ: „изъ представленнаго понятія о догматахъ открывается, что... ни умножать, ни сокращать ихъ въ числѣ, ни измѣнять, ни превращать, какимъ бы то ни было образомъ, никто не имѣетъ права: сколько ихъ открыто Богомъ въ началѣ, столько должно оставаться ихъ на всѣ времена, пока будетъ существовать христіанство. Но, пребывая неизмѣнными въ самомъ откровеніи какъ по числу, такъ и по существу своему, догматы вѣры тѣмъ не менѣе должны *раскрываться и раскрываются въ Церкви по отношенію къ вступающимъ*“ (т. е. подлежатъ субъективному, а не объективному раскрытію) ²⁾).

Съ этой точки зрѣнія мы, согласно даже съ мнѣніемъ нѣкоторыхъ изъ представителей „новохристіанства“ ³⁾), полагаемъ, что Церковь даетъ намъ свои соборныя вѣроопредѣленія не какъ адекватное опредѣленіе сущности догмата, а лишь только какъ историческое, словесное его выраженіе во времени, какъ нѣчто относительно совершенное, допускающее дальнѣйшее усовершенствованіе, по мѣрѣ дальнѣйшаго субъективнаго раскрытія неизмѣнной по своей сущности откровенной истины. И дѣйствительно, всякое соборное вѣро-

¹⁾ Т. Стояновъ. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г., № 15, стр. 174.

²⁾ Т. I, 1849 г., стр. 1, 11—12.

³⁾ В. Яковлевъ. „Къ вопросу о догматахъ и догматическомъ развитіи Церкви“. „Новый Путь“ 1904 г., стр. 101—102.

опредѣленіе представляет собою сумму двухъ слагаемыхъ: содержанія его и формы, или словеснаго выраженія. Содержаніе составляет божественный, откровенный и потому неизмѣнный элементъ въ вѣроопредѣленіи, изложеніе же—человѣческой, ограниченный и потому лишь относительно совершенный элементъ. Если объ усовершенствованіи перваго не можетъ быть и рѣчи, то относительно втораго надобно замѣтить слѣдующее: хотя всякое соборное вѣроопредѣленіе со стороны своего внѣшняго выраженія достаточно истинно, но, по свойственному человѣческому слову несовершенству, оно не можетъ быть безусловно-совершеннымъ, опредѣляющимъ всю полноту божественной истины, а потому здѣсь возможны измѣненія и усовершенствованія въ цѣляхъ наилучшаго уясненія и наибольшаго приближенія къ человѣческому сознанію откровенныхъ истинъ. Мысль о возможности такого именно развитія или усовершенствованія догматическихъ опредѣленій не чужда и нашему современному православному богословію. Проф. А. И. Введенскій, резюмируя свои мысли по вопросу о новомъ генетическомъ методѣ раскрытія догматическихъ истинъ, говоритъ: „такимъ образомъ, при генетическомъ методѣ, неизмѣнность догмата *оказывается вполне совмѣстною съ подвижностью формы* и притомъ такъ, что истина церковнаго догмата изъ дали вѣковъ могла бы все ближе и ближе подходить къ намъ, съ нашими новыми запросами, чаяніями и прозрѣніями“¹⁾. Къ тому же выводу приходитъ и проф. С. С. Глаголевъ, когда пишетъ, что „истины православія *вѣчны*, но люди *не вѣчны*, они живутъ не долго и они мѣняются, люди 8-го вѣка совсѣмъ иначе понимали исповѣданіе вѣры, чѣмъ люди двадцатаго вѣка, у нихъ были иныя недоумѣнія, имъ казалось яснымъ многоде, что для насъ утратило ясность, и ихъ смущало, что насъ не волнуетъ. Вотъ почему, думаю, Церковь

¹⁾ А. Введенскій. „Къ вопросу о методологической реформѣ Православной Догматики“. „Богослов. Вѣстникъ“ 1904 г., іюнь, стр. 192.

въ каждую эпоху должна бы была давать краткое руководящее наставленіе въ вѣрѣ... Намъ нужно,—продолжаетъ онъ,—составить исповѣданіе вѣры—нужно для образованныхъ и ученыхъ сыновъ Православной Церкви, которые имѣютъ не только право знать, но имѣютъ право требовать, чтобы представители богословской науки изложили имъ вѣроученіе въ отношеніи къ современному пониманію вещей, современнымъ запросамъ, современнымъ тезисамъ науки“¹⁾).

Выходя изъ этихъ соображеній, проф. Введенскій въ своей полемикѣ съ „новохристіанами“ предлагаетъ такой *modus vivendi* въ отношеніи къ нимъ: „задача здѣсь,—говоритъ онъ,—обоюдная: съ одной стороны, *неохристіане* должны признать, во всей истинѣ и жизненной правдѣ, *неветшающую и вѣчную сущность* христіанства, а съ другой,—исповѣдники, служители и провозвѣстники *историческаго* христіанства должны допустить нѣкоторыя *новыя формы* для воплощенія и выраженія этой сущности, соотвѣтственно *новымъ* запросамъ и требованіямъ времени, и даже сами озаботиться ихъ выработкою“²⁾. А между тѣмъ наши декадентствующіе богословы, настаивая на необходимости новыхъ внѣшнихъ формъ вѣры, вмѣстѣ съ тѣмъ ратуютъ уже не за субъективное только раскрытіе богооткровенной истины, а и за *объективное* развитіе христіанскихъ догматовъ, неизмѣнныхъ по самому существу своему³⁾, другими словами, они вовсе игнорируютъ догматическую сущность христіанства. И это вполне понятно: возставая противъ всего вѣчнаго и неизмѣннаго въ христіанствѣ, они естественно возстаютъ

¹⁾ С. Глаголевъ. „Задачи русской богословской школы“. „Богослов. Вѣстн.“ 1905, ноябр., 437, 441.

²⁾ А. Введенскій. „Религіозное обновленіе нашихъ дней“. Вып. I, Москва, 1903 г., 55.

³⁾ „Религіозная метафизика *объективно*-вселенской религіи еще не раскрыта въ полнотѣ, и религіозное развитіе въ мірѣ должно *продолжаться*“ (П. Бердяевъ. „Новое религіозное сознаніе и общественность“, стр. 227).

и противъ христіанскихъ догматовъ, какъ чего-то такого, надъ чѣмъ нельзя произвольно оперировать и что налагаетъ крѣпкую руку на ихъ вольнолюбивые, чисто декадентскіе порывы. „Разрушеніе догматики,—пишетъ г. Мережковскій,— не только не вредитъ, а болѣе чѣмъ что-либо содѣйствуетъ возможности истинной религіи“¹⁾. Если наши „новохристіане“ опредѣляютъ христіанство, какъ „настроеніе“, „личное религіозное переживаніе“, какъ „исканіе“ только истины, а не совершеннѣйшее откровеніе ея людямъ воплотившимся Сыномъ Божиимъ, то, съ ихъ точки зрѣнія, въ ученіи христіанской религіи нѣтъ ничего устойчиваго, развѣ навсегда установленнаго, того, что необходимо было бы каждому христіанину принимать за норму вѣры.²⁾ Никакихъ догматовъ, какъ готовыхъ формулъ вѣры съ опредѣленнымъ теоретическимъ содержаніемъ, нѣтъ и не можетъ быть, такъ какъ „вѣра христіанина, по словамъ г. Яковлева, растетъ изъ глубины его души и не нуждается ни въ какихъ внѣшнихъ опредѣленіяхъ. Всякій христіанинъ имѣетъ свои религіозныя переживанія; евангельское сѣмя растетъ на почвѣ индивидуальнаго сознанія, у всякаго оно получаетъ особую личную окраску и форму, необходимую для него и необязательную для другихъ“. Догматъ, какъ сердечная истина, есть по существу своему „истина невидимая, внутренняя и, какъ такая, становится опредѣляющимъ началомъ истинно-христіанской жизни“. Въ немъ важно не внѣшнее выраженіе, а его внутреннее содержаніе, которое „растетъ и развивается въ челоуѣкъ-христіанинѣ по мѣрѣ общаго его роста и развитія“²⁾.

Итакъ все въ „новохристіанской“ религіи сводится къ личному переживанію, къ индивидуальному настроенію; догматическому элементу въ ней нѣтъ мѣста. Но вопросъ въ

¹⁾ „Л. Толстой и Достоевскій“, стр. 169.

²⁾ В. Яковлевъ. „Къ вопросу о догматахъ и догматическомъ развитіи Церкви“. „Новый Путь“ 1904 г., май, стр. 101.

томъ, можно ли переживать что-либо своимъ чувствомъ, не зная напередъ предмета переживанія? Конечно, нельзя. Безъ всякаго представленія о томъ, что переживается, не возможно и самое переживаніе. Безъ всякаго понятія о предметѣ вѣры не мыслима и самая вѣра; ибо хотя „вѣра, по выраженію Катихизиса Филарета, принадлежитъ преимущественно сердцу“ или чувству, но „начинается въ мысляхъ“. Правда, область вѣры есть по преимуществу область чувства, почему мы не можемъ допустить, чтобы существо вѣры исчерпывалось религіознымъ знаніемъ; но еще менѣе можемъ отрицать значеніе знанія въ области вѣры (Іоанн. 17, 3; 2 Кор. 3 гл.; Іак. 5, 19—20). „Сіе же писано, дабы вы увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и вѣруя, имѣли жизнь во имя Его“ (Іоанн. 20, 31):—вотъ то догматическое зерно евангельскаго вѣроученія, изъ котораго вырастаетъ и которымъ поддерживается самое настроеніе истинно-христіанское. Насколько догматическій элементъ необходимъ въ образованіи религіознаго настроенія, какъ тѣсна, органически неразрывна внутренняя связь между ними, можно видѣть изъ слѣдующихъ соображеній. Не всякое религіозное настроеніе есть христіанское настроеніе. Религіозное настроеніе христіанина существенно отличается отъ настроенія еврея, магометанина, язычника, и это, конечно, потому, что христіанское понятіе о Богѣ безконечно чище, благороднѣе и выше понятій нехристіанскихъ. Не признавая за догматами вѣры того значенія, какое имѣютъ они въ христіанствѣ, „новохристіане“ думаютъ оставаться вѣрными этому послѣднему по своему настроенію христіанскому. Но они забываютъ, что христіанское настроеніе не можетъ быть тамъ, гдѣ нѣтъ истинной, правой вѣры въ ученіе Іисуса Христа. Кто не мыслить такъ, какъ учитъ мыслить Евангеліе, тотъ не можетъ имѣть и того настроенія, какое свойственно истинному послѣдователю Христову. Іисусъ Христосъ говорилъ: „безъ Меня не можете дѣлать ничего“ (Іоанн. 15, 5), а на-

ши послѣдователи „новохристіанства“ хотять быть христіанами безъ Христа, отрицая догматы вѣры. Отвергать значеніе догматовъ христіанской религіи и въ то же время признавать себя христіанами значитъ или лицемѣрить предъ другими, или обманывать себя самихъ. Принятіе догматовъ составляетъ необходимое условіе и существенный признакъ подлинно-христіанской вѣры. Исповѣданіе основныхъ догматическихкихъ истинъ всегда имѣло значеніе *знамени* для вѣрующихъ христіанъ; подъ такимъ знаменемъ своей вѣры они боролись съ невѣріемъ и лжевѣріемъ, и кто не становился подъ это знамя или склонялъ его предъ какимъ-либо знаменемъ иновѣрія, того не считали послѣдователемъ Христовымъ. Вотъ почему св. Церковь обязываетъ каждого, кто хочетъ принадлежать къ ней, исповѣдывать всѣ содержимые ею догматы и отлучаетъ отъ себя тѣхъ, кто желаетъ руководиться не этими правилами вѣры, а своимъ произволомъ. И мы рѣшительно не понимаемъ, какъ можно серіозно говорить о существованіи религіи, а тѣмъ болѣе боготкровенной христіанской, безъ основныхъ и неизмѣнныхъ истинъ, называемыхъ догматами, когда даже естествовѣдѣніе, чего теперь не скрываютъ сами его представители, опирается на своего рода догматы, принимаемые на вѣру?! Въ самомъ дѣлѣ, развѣ такія естественно-научныя понятія, какъ понятія атомовъ, силы, матеріи и т. п., не догматическія предпосылки, служащія для естествовѣда путеводной звѣздой, своего рода огненнымъ столбомъ, который ведетъ его по тернистому пути отысканія истины? Но если даже въ области такихъ точныхъ дисциплинъ, какъ естествовѣдѣніе, дѣло не обходится безъ догматическихкихъ основначалъ, то что же сказать о важнѣйшей области религіозной, гдѣ вопросы всей нашей жизни, а не простой любознательности, ставятся такъ рѣшительно и такъ властно заявляютъ о себѣ? Здѣсь уже безусловно необходимы догматы, служащіе правилами нашей вѣры и жизни, которые, какъ таковыя, „не суть ни путы для мысли, ни

кандалы“¹⁾ и нисколько не противорѣчатъ, а, напротивъ, находятся въ полной гармоніи съ *Евангеліемъ*.

Между тѣмъ „новохристіане“ утверждаютъ, что церковная догма убила *евангельскія* линіи, живой духъ *евангельскій* (Розановъ). Съ этимъ утвержденіемъ, пожалуй, можно бы было согласиться, если бы христіанскіе догматы представляли собою абстрактныя лишь идеи, ничѣмъ не связанныя съ жизнію. Но вѣдь такой взглядъ на догматы совершенно чуждъ православію. Единственный источникъ догматовъ—Евангеліе, такъ что догматы, въ сущности, есть то же ученіе евангельское, только выраженное нѣсколько другимъ языкомъ—языкомъ точныхъ отвлеченныхъ понятій, въ основѣ которыхъ лежатъ конкретныя евангельскія факты. Представляя собою собственно церковно-богословскую формулировку евангельскаго ученія, христіанскіе догматы суть тѣ же „слова Господня, слова чиста, серебро раждено, искушено, очищено седмерицею“ (Ис. 11, 7). Можно ли, поэтому, согласиться гъ „новохристіанами“, что будто бы Христосъ не далъ въ Евангеліи догмата, самаго духа его, „этой таблицы умноженія“, по ихъ кощунственному выраженію²⁾? Напротивъ, нѣтъ ни одной строки не въ Еванге-

¹⁾ А. Введенскій. „Къ вопросу о методологич. реформѣ Православной Догматики“. Богослов. Вѣстникъ“ 1904 г., іюнь, стр. 196 — „Догматы,—говоритъ другой профессоръ Московской дух. академіи,—это идеалы, къ которымъ нужно стремиться, а не *пугала*, отъ которыхъ нужно бѣжать. Конечно, догматы для того, чтобы быть желательными, должны быть истинными. Пусть изслѣдуютъ истинность догматовъ. Но а priori ратовать противъ догматовъ, какъ *это дѣлается многими писателями и на Руси*, то же самое, что ратовать противъ всякихъ научныхъ приобретений. Говорятъ, догматъ стѣсняетъ свободу мысли, но то же самое можно сказать о всякой истинѣ... Въ этомъ смыслѣ всякій фактъ, всякое открытіе стѣсняетъ свободу мысли, потому что дѣлаетъ невозможнымъ множество предположеній. Но на самомъ дѣлѣ у людей разумныхъ они не стѣсняютъ мысли, а даютъ мысли основанія для новыхъ и правильныхъ выводовъ“. (С. Глаголевъ. „Задачи русской богословской школы“. „Богосл. Вѣстникъ“ 1905 г., ноябрь, стр. 439).

²⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 11, Записки рел.-филос. собраній, стр. 455—466.

ли только, но и во всемъ Новомъ Заветѣ, отъ которой не лучился свѣтъ богооткровеннаго догматическаго ученія—о Богѣ Отцѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, о Сынѣ Его, какъ Искупителѣ и Спасителѣ міра, о Духѣ Святомъ, какъ Освятителѣ искупленнаго человѣчества. Если бы наши декадентствующіе „исправители“ христіанства взяли на себя трудъ внимательно прочесть хотя бы первосвященническую молитву Спасителя или же великое исповѣданіе ап. Петра, то едва ли они могли бы сказать, что въ Евангеліи Христовомъ нѣтъ и намека на то, что называется догматомъ.

Въ своей первосвященнической молитвѣ Иисусъ Христосъ, взывая къ Отцу Своему Небесному, говорилъ: „святи ихъ во истину Твою!.. Да вси едино будутъ: якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тѣи въ насъ едино будутъ“ (Іоанн. 18, 17, 21). Здѣсь раскрывается то догматическое ученіе христіанства, что усвоеніе себѣ *истины* Отца Небеснаго, дарованной намъ Его божественнымъ Сыномъ, производитъ на вѣрущихъ не только *освящающее* дѣйствіе, но и вводитъ ихъ въ тѣснѣйшее единеніе съ *Трипостаснымъ* Богомъ и даетъ бытіе крѣпкому, неразрывному человѣческому союзу. Ев. Матѳеей, повѣствуя объ исповѣданіи Петра, говоритъ: „Пришедши въ страны Кесаріи Филипповой, Иисусъ спрашивалъ учениковъ Своихъ: за кого люди почитаютъ Меня, Сына человѣческаго? Они сказали: одни за Іоанна Крестителя, другіе за Ілію, а иные за Іеремію, или за одного изъ пророковъ. Онъ говоритъ имъ: а вы за кого почитаете Меня? Симонъ же Петръ, отвѣчая, сказалъ: „*Ты Христосъ, Сынъ Бога живаго.* Тогда Иисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: блаженъ ты, Симонъ, сынъ Іонинъ; потому что не плоть и кровь открыли тебѣ это, но Отецъ Мой, сущій на небесахъ. И Я говорю тебѣ: ты Петръ, и на семь камнѣ Я создамъ Церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ея“ (Мѳ. 16, 13—18). Итакъ, Спаситель не только не отвергъ словъ ап. Петра, исповѣдывавшаго догматъ Его Божества, но и подтвердилъ непререкаемую истинность сего догмата Своимъ

собственнымъ авторитетомъ, положивъ вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ догматъ во главу угла основанной Имъ Церкви.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что все новозавѣтное откровеніе проникнуто духомъ догматическаго ученія, и „доколѣ не пройдетъ небо и земля, ни одна іота или ни одна черта не пройдетъ изъ закона, пока не исполнится все“ (Мѡ. 5, 18),—и не папимъ „фальсификаторамъ“ христіанства разрушить его; ибо „сія есть побѣда, побѣдившая міръ, вѣра наша. Кто же побѣждаетъ міръ, какъ не тотъ, кто вѣруетъ, что *Иисусъ есть Сынъ Божій*“ (1 Іоани. 5, 4—5), и во что, кажется, не склонны вѣрить „новохристіане“, отвергающіе положительное откровеніе Сына Божія. Здѣсь невольно вспоминаются намъ (по поводу этой послѣдней мысли) знаменательныя слова ап. Іакова: „Духа Божія и духа заблужденія,—говоритъ онъ,—узнавайте такъ: всякій духъ, который исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, есть отъ Бога. А всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста“ (1 Іоани. 4, 2—3).

Въ данной связи мыслей отмѣтимъ одну весьма характерную для „новохристіанъ“ подробность: игнорируя положительное откровеніе Церкви, служащее единственнымъ источникомъ догматовъ, они относятся къ христіанской религіи не столько умомъ и волей, сколько чувствомъ, и именно эстетическимъ чувствомъ. „Мнѣ кажется,—откровенно заявляетъ В. Розановъ,—что эпоха догматическаго существованія, вообще, прошла, и наступаетъ эпоха *художественныхъ* воплощеній отношенія къ Богу, эпоха скорѣе *творческая*, нежели умственно-конструктивная“¹⁾. Поэтому, „для нихъ христіанство не организмъ истины, безусловной и вѣчной, не прсповѣдь о спасеніи, съ незыблемо-твердо-поставленными

¹⁾ „Новое Время“ 1904 г., № 9337.

для человѣческой воли конечными нормами и идеалами, должныими опредѣлять безусловно всю жизнь человѣка, но нѣчто подобное *художественному творчеству*“¹⁾. Н. Минскій выражается объ этомъ прямо такъ: „Сущность христіанства заключается, главнымъ образомъ, въ *неизякаемости религиознаго творчества*“²⁾.

Правда, творчество въ области религіи, какъ, впрочемъ, и во всякой другой области, есть дѣло великое и важное, и никогда не нужно забывать, что лишеніе человѣческаго разума всякой самодѣтельности въ этой области, когда все ему стараются предлагать въ готовой формѣ, не можетъ не сопровождаться вредомъ для мысли и жизни религіозной. Вотъ почему въ соборныхъ вѣроопредѣленіяхъ Церковію полагаются границы самодѣтельности не вообще разуму, или точнѣе не *вѣръ разумѣвающей* (Евр. 11, 3), а разуму, склонному впадать въ тѣ или другія еретическія заблужденія. Кто силою разумѣвающей вѣры можетъ идти дальше догматическихъ опредѣленій въ постиженіи истины, тому это не запрещается Церковью; тотъ въ этихъ опредѣленіяхъ не найдетъ ограниченій для своего богословскаго *творчества* въ истолкованіи божественнаго откровенія; лишь бы только это истолкованіе совершалось въ полномъ согласіи съ духомъ общецерковнаго ученія. Но кто вздумалъ бы своимъ разумомъ произвольно понимать богооткровенныя истины, тотъ въ соборныхъ опредѣленіяхъ вѣры найдетъ неодолимую преграду для своего иномыслія. Вотъ о какомъ религіозномъ *творчестве* у насъ рѣчь. Противъ такого творчества никто никогда ничего не имѣлъ и не можетъ имѣть.

Но это творчество, очевидно, имѣетъ характеръ субъективнаго раскрытія откровенныхъ истинъ въ сознаніи вѣрующихъ, а не объективнаго прогресса въ развитіи этихъ истинъ, на что, повидимому, смотрятъ наши декадентству-

¹⁾ А. Введенскій. „Религіозн. обновленіе нашихъ дней“. Вып. I. М. 1903 г., стр. 6—7.

²⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 1, стр. 18—24.

ющіе богословы совершенно наоборотъ. „Религіозная истина,—говорить, напр., г. Минскій,—подобно хлѣбу дается намъ не вся сразу, а на каждый день, по мѣрѣ нашихъ потребностей и силъ, сообразно нашимъ личнымъ и національнымъ особенностямъ“¹⁾. Эта эволюція въ области религіознаго откровенія, по мнѣнію этихъ богослововъ, можетъ совершаться только при помощи всего человѣческаго творчества. „Мука всякаго подлиннаго творчества,—пишетъ Н. Бердяевъ,—есть мука религіозная и рождается она изъ того, что нѣтъ у насъ еще ключа отъ тайны бытія, изъ томительнаго исканія этого ключа. Мы идемъ путемъ всееленской культуры, но, когда единственно важный секретъ будетъ разгаданъ, наступитъ конецъ всему конечному, начало—вѣчному“²⁾. Какъ можно заключить изъ этихъ словъ, представителями новѣйшаго декадентствующаго богословія христіанство лишается своего сверхъестественнаго характера, божественнаго происхожденія и низводится въ разрядъ естественныхъ проявленій человѣческаго духа, вмѣстѣ съ которыми оно поневолѣ должно будетъ прилаживаться и жить въ мірѣ съ „мудростію міра сего“. Съ этой точки зрѣнія, христіанство дѣйствуетъ въ мірѣ по образцу современной культуры, но не наоборотъ—не современная мірская жизнь направляется въ русло вѣчнаго христіанскаго идеала. Въ такомъ случаѣ отъ христіанства вскорѣ останется только пустой звукъ, и если оно еще терпится нашими декадентами, то лишь ради приличія, или какъ необходимая до времени маска...

Прот. П. Стеллецкій.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ „Новый Путь“ 1903 г. № 11. „Записки ред.-философ. собраній“, стр. 455—466.

²⁾ Жур. „Вопросы жизни“ 1905 г., сент., стр. 188 — „Новая проповѣдь Евангелія,—говоритъ въ другомъ мѣстѣ тотъ же авторъ,—должна быть соединена съ расширеннымъ религіознымъ опытомъ и расширеннымъ религіознымъ сознаніемъ, т. е. должна перейти къ религіозному творчеству“ („Новое религіозное сознаніе и общественность“, стр. 202—203).

Къ вопросу о лучшей охранѣ церквей.

Въ недавнее время (16 сентября) совершено святотатство въ Десятинной церкви. Воры забрались въ церковь, распиливъ желѣзную рѣшотку въ окнѣ и разогнувъ ее: въ церкви они взломали свѣчной ящикъ и кружки; забрались и въ ризницу, откуда взяли 2 серебряныхъ чаши.

Лѣтомъ текущаго года громилы забрались въ одну изъ деревень за Днѣпромъ, видныхъ съ кievскихъ горъ, связали тамъ нѣсколькихъ сторожей и, затѣмъ, открыли церковь церковными ключами, насильно взятыми у священника при нападении на домъ его въ ту же ночь, и похитили деньги и нѣкоторыя церковныя вещи... Недавно была обворована Трехсвятительская церковь, гдѣ воры забрали все цѣнное,—не только свая. сосуды, но даже серебряныя оклады съ св. иконъ. Газеты чуть не еженедѣльно приносятъ извѣстiя о томъ, что тамъ или здѣсь совершено нападенiе громилъ не только на дома жителей, на казенныя лавки, банки, поѣзда, но и на Божiи храмы... Страшно становится, когда подумаешь, до чего доходитъ теперь раснущенность народа, разпуданность нравовъ, когда рука воровъ и грабителей не падить и святынь церковныхъ, когда и наши храмы подвергаются нападенiямъ и ограбленiямъ...

Конечно, это великое зло, постигшее Россiю, имѣеть свои причины, и для искорененiя его нужны серiозныя мѣры. Но не объ этихъ мѣрахъ мы хотимъ вести рѣчь. Мы хотимъ указать на то, что со стороны лицъ, приставленныхъ къ церковнымъ храмамъ, также должны быть приложены всѣ усилiя и старанiя къ охранѣ самыхъ храмовъ и церковнаго имущества. Никакихъ упрековъ мы никому не думаемъ дѣлать. Но полагаемъ, что съ нашей стороны далеко не все принято къ надлежащей охранѣ церквей и церковнаго имущества. И собственнiй (горькiй) опытъ и размышленiя подкажутъ настоятелямъ и ктиторамъ, что есть еще способы

охраны, которыхъ почему-нибудь не примѣняли доселѣ, но которые, несомнѣнно, могли бы принести существенную пользу.

Такъ, одинъ изъ способовъ охраны—электрическая сигнализациа. Во многихъ банкахъ, конторахъ и разныхъ другихъ учрежденіяхъ уже принята и существуетъ электрическая сигнализациа, которая сразу же передаетъ хозяину или сторожу, находящемуся въ томъ же или смежномъ помѣщеніи, что кто-то вошелъ въ охраняемое помѣщеніе; передаетъ сигнализациа и то, что вошедшій касается рукой тѣхъ или другихъ опредѣленныхъ предметовъ. Путемъ такой сигнализации, какъ показываетъ опытъ, удавалось открывать воровъ на мѣстѣ преступленія, въ моментъ кражи изъ магазина, когда никакихъ другихъ способовъ не было для открытія виновниковъ систематической кражи.

Слѣдовало бы непременно во всякой церкви, особенно въ городахъ, устроить электрическую сигнализациу, соединивъ проводами не только входныя церковныя двери, но и двери ризницы, также свѣчные ящики, кружки. Устройство подобной сигнализации стоитъ недорого,—не больше 25—30 рублей единовременно. Ежегодно же содержаніе будетъ стоить не больше 2—3 руб. Если гдѣ въ какой-либо церкви устроено электрическое освѣщеніе, тамъ лучше всего присоединить сигнализационную сѣть къ сѣти освѣтительной и поставить приборъ для уменьшенія напряженности и силы тока (имѣется во всякомъ электрическомъ магазинѣ). Гдѣ освѣщенія не имѣется, тамъ можно довольствоваться обыкновенными элементами. Важно только слѣдить, чтобы сигнализациа дѣйствовала исправно, чтобы не подверглась порчѣ со стороны злыхъ людей. Проверку и исправленіе сигнализационной сѣти (а равно установку ея) можетъ произвести почти всякій техникъ, знакомый съ проводкой электричества. Но, разумеется, лучше не довѣряться разнымъ техникамъ-проходимцамъ, которые могутъ передать секретъ сигнализации и громиламъ.

Скажутъ: возможно ли устройство сигнализациі въ деревнѣ? На это мы отвѣтимъ: *возможно и необходимо*. Было бы только желаніе, и нашлись бы небольшія средства. А когда дѣло идетъ объ охранѣ церковнаго имущества, оцѣниваемого хотя бы и въ нѣсколько сотенъ рублей, тогда нечего скупиться на 2—3 десятка рублей. Въ деревнѣ, конечно, придется удовольствоваться элементами (лучше всего сухими, по 1 р. 75 к.—2 р. элементъ); наблюденіе за сѣтью нужно имѣть самому священнику или псаломщику. Въ деревнѣ сигнализациа должна быть устроена не только къ церковному сторожу въ сторожку, но и въ домъ священника и псаломщика.

Затѣмъ, необходимо непременно по окончаніи службы запираеть врата, ведущія изъ средней части храма въ алтарь. Въ Десятинномъ храмѣ, какъ сообщаютъ, воры пытались проникнуть въ алтарь, но не могли: алтарь былъ запертъ отдѣльными замками, которыхъ не могли взломать громилы... Не указываетъ ли это на необходимость держать алтарь всегда на запорѣ. Правда, для громиль, которые проникнуть въ храмъ, не трудно бываетъ проникнуть и въ алтарь. Но все-таки, при запертыхъ на замокъ алтарныхъ вратахъ, для воровъ создается лишнее препятствіе, преодолѣть которое представляетъ для воровъ не малый трудъ: при постоянномъ душевномъ напряженіи и ожиданіи накрытія на мѣстѣ преступленія, ворами некогда возиться съ взламываніемъ алтарныхъ дверей, и, какъ видно изъ примѣра ограбленія, Десятинной церкви, алтарь можетъ оказаться пощаженымъ ворами. Правда, воры могутъ попытаться проникнуть въ алтарь, если не сѣверными и южными, то даже царскими дверьми (были и такіе примѣры). Но лучше и царскіе двери со стороны алтаря запираеть на замокъ и употреблять для этого особыя дверныя накладки, съ тѣмъ, чтобы нельзя было вывинтить винты не снявши замка.

Скажутъ: царскія врата въ большинствѣ случаевъ ажурныя, рѣзныя, и легко сквозь нихъ продвинуть руку и отпереть

замокъ.—Конечно, лучше устраивать крѣпкія врата и хорошо оковывать ихъ (такія кованыя врата существуютъ въ нѣкоторыхъ кіевскихъ храмахъ)¹⁾. Но и тамъ, гдѣ врата ажурныя,— все таки лучше всего держать ихъ на запорѣ свнутри алтаря.

Громилы и воры, нападающіе на наши храмы, кромѣ денегъ, похищаютъ и свящ. сосуды, кресты. Для предупрежденія подобныхъ похищеній слѣдовало бы послѣ богослуженія не оставлять богослужебныхъ сосудовъ въ алтарѣ на жертвенникѣ, а непременно прятать въ ризничный шкафъ, подъ замкомъ. Для священника не должно составлять труда предъ началомъ службы вынести богослужебные сосуды изъ ризницы и по окончаніи службы опять спрятать ихъ въ ризницу: вѣдь, кружка причтовыхъ доходовъ (гдѣ существуетъ таковая) всегда прячется въ ризницѣ и выносится къ началу службы. Въ запертой ризницѣ и многіе сосуды уцѣлѣютъ отъ дерзновенной руки громиль и святотатцевъ.

Само собою разумѣется, что ризница должна быть съ особо крѣпкимъ затворомъ и съ электрической сигнализацией. Для храненія свящ. сосудовъ и другихъ наиболѣе цѣнныхъ вещей лучше всего имѣть каменный шкафъ съ прочной желѣзной дверью. Устройство такого шкафа, хотя и вызоветъ большой расходъ (руб 100—200), но было бы весьма цѣлесообразной мѣрой для защиты цѣнныхъ вещей отъ воровъ и пожара.

Спросятъ: а какъ охранить церковь отъ воровъ, которые лѣзутъ въ окна, которые связываютъ сторожей и церковными же ключами открываютъ двери?—Это случаи исключительные, и они происходятъ при недостаткѣ сопротивленія со стороны сторожей или при численномъ перевѣсѣ воровъ надъ сторожами, или, наконецъ, при недостаточномъ надзорѣ

¹⁾ Для охраны отъ воровъ, конечно, лучше сплошныя, крѣпкія царскія врата, но для богослужебныхъ цѣлей лучше врата ажурныя.

сторожей за охраной церкви. Лучший способ для предупреждения подобных случаев, по нашему мнению, заключается в следующем: необходимо церковных сторожей выбирать из людей не только находчивых, но и самоотверженных (лучше всего из отставных солдат, знакомых с обязанностями караульной службы); снабжать сторожей оружием для борьбы с ворами; при каждом храме иметь не менее 2-х сторожей, с тем, чтобы они не спали всю ночь. Полезно было бы иметь сторожам собаку, которая бы давала знать о приближении посторонних людей. Мы, конечно, не говорим уже о том, что настоятель и всякий другой член причта и староста должны и сами провѣрять, насколько сторожа аккуратно исполняют свои обязанности...

Мы высказали свое мнение. Пусть болѣе опытные насъ принесут и свой опытъ для борьбы съ однимъ изъ несчастій, которое постигаетъ наши русскіе храмы!

Свящ. Н. III—ii.



Редакторъ Ректоръ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 27-го октября 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу.*

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XLIX

РУКОВОДСТВО ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣстѣ
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 45.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года ноября 9-го дня.

Содержаніе: I. Нѣсколько словъ по поводу статьи Д. С. Мережковского „Послѣдній святой“. (Окончаніе). Прот. М. Едлинскаго.—II. Іоаннъ Златоустъ, какъ устроитель богослужебнаго чина. Н. Пальмова.—III. Современное декадентство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н. Стеллецкаго —VI. Замѣтка. Священникъ-врачъ.

**Нѣсколько словъ по поводу статьи Д. С. Мереж-
ковского „Послѣдній святой“.**

(Окончаніе ¹⁾).

Въ своихъ нападкахъ на христіанскій аскетизмъ г. Мережковскій высказалъ совершенное непониманіе отреченія иноковъ отъ „міра“ и „плоти“. Онъ ложно приписываетъ послѣднимъ ненависть къ „міру“, какъ Божію созданію со всѣми его существами и вѣнцомъ творенія—человѣкомъ. Не въ томъ смыслѣ, поучаетъ насъ препод. Маркъ, получили мы заповѣдь—не любить міръ и всего, что въ мірѣ,—чтобы безразсудно ненавидѣли мы творенія Божія, но чтобы отсѣк-

¹⁾ См. № 41-й за 1908-й г.

ли поводы къ страстямъ—сребролюбію, тщеславію, удовольствіямъ, какъ матерямъ пороковъ¹⁾. По словамъ препод. Исаака Сирина, „когда слышишь объ удаленіи отъ міра, о чистотѣ отъ всего, что въ мірѣ; тогда нужно тебѣ сначала понять и узнать не простонародный смыслъ, но разумное опредѣленіе того, что значить самое наименованіе *міръ*, изъ какихъ признаковъ составляется это имя, и тогда ты въ состояніи будешь узнать о душѣ своей, сколь далека она отъ міра. *Міръ есть имя собирательное, обнимающее собою то, что называется страстями*. Когда хотимъ назвать страсти въ совокупности, называемъ ихъ міромъ. Сказать короче—міръ есть плотское житіе, и мудрованіе плоти, поскольку христіанинъ не исполняетъ требованія—жить во плоти, но не по плоти“²⁾. По объясненію св. Василія В., удаленіе отъ міра состоитъ не въ томъ, чтобы тѣломъ быть внѣ міра, но чтобы душою оторваться отъ пристрастія къ тѣлу“³⁾.

Не понято г. Мережковскимъ и отношеніе христіанскаго аскетизма или, какъ онъ называетъ, христіанской святости къ браку. На основаніи сдѣланныхъ имъ выдержекъ изъ сочиненій Іоанна Лѣствичника, Исаака Сирина и препод. Антонія Вел., можно подумать, что христіанскій аскетизмъ совершенно отрицаетъ полъ и неизбѣжное слѣдствіе его—бракъ. Между тѣмъ добросовѣстное изученіе сочиненій христіанскихъ аскетовъ приводитъ насъ къ совершенно обратному выводу, а именно—что христіанскіе аскеты, стремясь къ высшему нравственному совершенству, связали обѣтомъ *безбрачія только себя самихъ*, а никакъ не остальныхъ людей. Все вниманіе ихъ устремлено на борьбу съ блудною страстію и никакъ не на бракъ самъ по себѣ, чего такъ хочется г. Мережковскому. По словамъ препод. Исаака Сирина, на котораго такъ часто ссылается въ вопросѣ о бракѣ

¹⁾ Маркъ Пр. De lege spirituali ss CVII—CVIII.

²⁾ Слово 30. Твор. пр. Исаака Сирина.

³⁾ Василій Вел. Ер. 11, с. 11, т. XXXII.

г. Мережковскій, „то естественное движеніе, какое бываетъ въ человѣкѣ ради чадородія, одно само по себѣ безъ присоединенія отвнѣ, не можетъ возмутить чистоты человѣческой воли и потревожить его цѣломудріе. Въ случаѣ возбужденія кого-либо похотію, вовсе не сила естественная вынуждаетъ его выйти изъ предѣловъ природы, нарушивъ свои (нравственныя) обязанности, а то, что присоединяетъ самъ человѣкъ къ своей природѣ, по своимъ волевымъ побужденіямъ“¹⁾. Не бракъ—порочное дѣло, разсуждаетъ св. Іоаннъ Златоустый, но порочно прелюбодѣяніе; порочное дѣло—блудъ, а бракъ есть врачество, истребляющее блудъ. Бракъ честенъ, потому что онъ сохраняетъ вѣрующаго въ цѣломудріи“²⁾. Не отвергая бракъ, какъ божеское установленіе, христіанскіе подвижники и богомудрые отцы Церкви совѣтовали пребывающимъ въ бракѣ въ цѣляхъ нравственнаго возвышенія человѣческой личности соблюдать цѣломудріе или чистоту помысловъ, а давшимъ обѣтъ безбрачія—совершенное воздержаніе въ брачныхъ вожделѣніяхъ какъ по тѣлу, такъ и по душѣ.

Не ограничиваясь общими сужденіями по затронутымъ вопросамъ о мѣрѣ, плоти и бракѣ со ссылками на вышеуказанныхъ христіанскихъ зскетовъ, г. Мережковскій для большей силы и убѣдительности своихъ выводовъ разсматриваетъ „житіе“ преподобнаго Серафима Саровскаго, величайшаго подвижника недавняго времени. „Житіе Серафима, говоритъ авторъ статьи „Послѣдній святой“, для насъ не легенда, даже не исторія, а почти сегодняшняя дѣйствительность, дневникъ очевидцевъ. Онъ—мы, только въ иномъ измѣреніи, и мы можемъ прослѣдить, какъ онъ отдѣляется отъ нашихъ трехъ измѣреній и входитъ въ недоступное „четвертое—какъ образъ человѣческой входитъ въ образъ Божій, въ икону“³⁾

¹⁾ Исаакъ С. XXVII, 173.

²⁾ Толков. на Посл. къ Евр., гл. XIII., бесѣд. 33.

³⁾ Русская мысль 1907 г., авг. стр. 87.

Приведа разсказъ четырехъ сестеръ о томъ, какъ онѣ однажды видѣли батюшку Серафима идущимъ на аршинъ отъ земли, г. Мережковскій въ своемъ самообольщеніи утверждаетъ, что все житіе Серафима и есть хожденіе по воздуху, „на аршинъ отъ земли“—такое легкое, что тонкія травы не гнутся подъ нимъ, прозрачныя звѣзды одуванчиковъ не осыпаются. И ножки у него бѣлыя, потому что земли не касались, въ землѣ не запачкались. А мы, тяжелые, усталые, по землѣ влачащіяся, съ ногами, въ земной грязи увязающими, израненными окровавленными, можемъ только смотрѣть на это не земное видѣніе и пугаться и плакать, какъ бѣдныя сестры Дивѣвскія¹⁾.

Читая эти и другія имъ подобныя строки изъ статьи Мережковскаго, такъ и хочешь сказать: *душевенъ человекъ, не приѣмлетъ яже Духа Божія, юродство бо ему есть* (1 Кор. 2, 14). Судящій обо всемъ съ точки зрѣнія *внѣшности и плътности*, можетъ, ли г. Мережковскій оцѣнить должнымъ образомъ явленія иного порядка—въ области премірной своего рода „четвертаго измѣренія“, по словамъ самого писателя. Мы вполне согласны съ Мережковскимъ, что вся жизнь препод. Серафима есть въ иносказательномъ смыслѣ хожденіе по воздуху „на аршинъ отъ земли“. Иначе и быть не можетъ: человекъ-праведникъ, всю жизнь свою отдавшій на служеніе Богу и міру, Серафимъ только частію своего существа принадлежалъ землѣ—именно браннымъ тѣломъ, духъ же его всецѣло пребывалъ въ непрестанномъ общеніи съ Богомъ и небожителями. Выражаясь церковнымъ языкомъ, это былъ—*ангелъ во плоти*. Упражняясь непрестанно въ богомыслии, молитвѣ и разныхъ аскетическихъ подвигахъ, онъ настолько поднялся къ небу, что скорѣе сталъ походить на жителя неба, нежели земли. Совершенно правъ Мережковскій, когда онъ говоритъ, что преподобному, современнику Екатерининскаго вѣка, великой революціи, наполеоновскихъ

¹⁾ Тамъ же, стр. 88.

войнѣ, двѣнадцатаго года, декабристовъ—чужды событія его времени въ ихъ захватывающей тогдашнюю жизнь—добавимъ отъ себя—страстности, грѣховности,—но глубоко заблуждается онъ, когда утверждаетъ, что вся міровая жизнь „прошла мимо препод. Серафима, что рушились царства, гибли народы, а онъ стоялъ тысячу дней на камнѣ въ безмолвной молитвѣ. Люди боролись съ людьми за будущность міра, а онъ боролся съ бѣсами за себя одного“¹⁾. Не говорилъ бы такъ Мережковскій, если бы онъ понималъ, какую силу заключаетъ въ себѣ молитва такого великаго праведника, какимъ былъ Серафимъ. *Много можетъ молитва праведнаго постышествуема* (Іак. 5, 16). Современный угоднику Божию міръ распаляемъ былъ пламенемъ страстей, народныхъ волненій, страшной борьбы, а онъ, святой человѣкъ, твердо стоялъ на несокрушимомъ камени—Христѣ и своею всеильною молитвою утишалъ огонь страстей, умиротворялъ сердца людей... *Слѣмя свято—стояніе міра*, а такими праведниками, какъ препод. Серафимъ, и міръ держится. Моисей нѣкогда молитвенно поднималъ руки къ небу и побѣдилъ Амалика, и въ наше недавнее время своею непрестанно молитвою препод. Серафимъ побѣждалъ исконнаго врага Амалика, какъ въ себѣ самомъ, такъ и въ цѣломъ мірѣ... Это ли не великое служеніе міру, это ли не забота о спасеніи міра?.. Но этого не хочетъ признать въ препод. Серафимѣ туманная философія г. Мережковскаго...

Со своей плотяной точки зрѣнія не можетъ понять г. Мережковскій ни одного изъ тѣхъ поистинѣ дивныхъ событій въ жизни препод. Серафима, какими преисполнена его жизнь. Ему, какъ „душевному“ человѣку, выражаясь Словомъ Божиимъ, кажется „юродствомъ“ и кормленіе препод. Серафимомъ медвѣдя и удивительный постъ (питаніе травой *снитью*) и хожденіе согбеннымъ съ топоромъ, мотыкою или

¹⁾ Тамъ же, стр. 87.

палкою, и ужаленіе голаго тѣла насѣкомыми, и многое другое изъ аскетическихъ подвиговъ преподобнаго, чего не въ состояніи понять „новый“ христіанинъ писатель. Стараясь изо всѣхъ силъ омрачить свѣтлый ликъ Божія угодника, г. Мережковскій, самъ того не замѣчая, впалъ въ духовное ослѣпленіе. Невольное признаніе этого ослѣпленія слышится и въ его собственныхъ словахъ, когда онъ, желая набросить тѣнь на сіяющую, какъ солнце, Серафимову святость выразился: „Когда я смотрю на самое лицо его (Серафима), я готовъ думать, что тѣнь во мнѣ, а не въ немъ, что въ глазахъ моихъ, ослѣпленныхъ солнцемъ, темнѣетъ“¹⁾... Сущая правда въ этомъ невольномъ признаніи писателя... Только духовнымъ ослѣпленіемъ автора статьи „Послѣдній святой“ можно объяснить совершенное искаженіе имъ всѣхъ фактовъ изъ жизни препод. Серафима. Для примѣра укажемъ на слѣдующій.

Говоря объ основаніи препод. Серафимомъ Дивѣвской женской обители, г. Мережковскій пытается представить Божія угодника покровителемъ дѣвства и ярымъ противникомъ бвачной жизни, своего рода женоненавистникомъ.—Что препод. Серафимъ предпочиталъ для своей новоустроваемой обители *сестеръ дѣвъ*, это понятно: самъ дѣвственникъ, онъ не могъ не покровительствовать дѣвству, какъ болѣе совершенной и нравственно высшей формѣ жизни, „по свидѣтельству самого Слова Божія. „Незамужняя, по словамъ ап. Павла, заботится о Господнемъ, какъ угодить Господу, чтобы быть святою и тѣломъ и духомъ; а замужняя заботится о мірскомъ, какъ угодить мужу“ (1 Кор. 7, 34).

Но чтобы препод. Серафимъ былъ противникомъ семейной жизни—этого ни въ какомъ случаѣ сказать нельзя. Приводимъ изъ житія его одинъ изъ многихъ случаевъ благо-склоннаго отношенія къ супружеской жизни.

²⁾ Тамъ же, стр. 92.

Пришолъ къ преподобному въ пустынь одинъ прїѣзжій офицеръ принять благословеніе на вступленіе въ бракъ. О. Серафимъ сказалъ, что его невѣста здѣсь, въ Саровѣ, на гостинницѣ. Черезъ нѣсколько времени пришла дѣвица къ о. Серафиму и также повѣдала ему свое желаніе выдти въ замужество и виды, открывающіеся по сему предмету въ будущемъ. Старецъ сказалъ: „нѣтъ! твой женихъ здѣсь, въ Саровѣ“. Оба приходившіе никогда не знали другъ друга и не видались. Простой случай, указанный Провидѣніемъ, свелъ ихъ между собою; молодые люди познакомились, съ участіемъ родныхъ рѣшили судьбу свою, вмѣстѣ пришли къ о. Серафиму, и старецъ благословилъ ихъ къ вѣнцу. Вступивши въ бракъ, эти люди жили очень счастливо ¹⁾. Членовъ семейства, жившихъ врознь, препод. Серафимъ соединялъ вмѣстѣ во исполненіе Писанія: *яже Богъ сочета, человекъ да не разлучаетъ*. „Ты никакъ не оставляй своего мужа: усердно прошу тебя объ этомъ я, грѣшный монахъ Серафимъ; всѣ же претерпѣваемые тобою непріятности скоро кончатся“,—такъ наставлялъ угодникъ Божій нѣкую В. И. Бр., жившую въ Нижнемъ-Повгородѣ ²⁾.

Что сказать по поводу самаго главнаго,—такъ сказать—кардинальнаго обвиненія г. Мережковскимъ старца Серафима въ отсутствіи любви къ ближнимъ, болѣе того—въ челоуѣконенавистничествѣ ³⁾? Не вдаваясь въ подробное опроверженіе этого крайне несправедливаго и обиднаго для памяти угодника Божія обвиненія, мы замѣтимъ только, что вся жизнь препод. Серафима—до самой блаженной кончины

¹⁾ Житіе препод. отца нашего Серафима. Изд. Саровской обители. Москва 1903 г., стр. 226.

²⁾ Тамъ же, стр. 186.

³⁾ Для большей убѣдительности своихъ обвиненій писатель въ сильной утрировкѣ передалъ исторію отношеній къ препод. Серафиму начальницы Дивѣевской обители Ксеніи Михайловны Кочуловой, извѣстной юродивой Паши и др. Русская Мысль, августъ—сентябрь 1907 г., статья „Послѣдній святой“.

его была сплошнымъ актомъ высокаго подвига христіанской любви и добродѣланія. Но особенно рельефно сказалась его любовь къ людямъ въ послѣдніе годы его жизни, когда старецъ принималъ у себя въ келліи до 2000 человекъ ежедневно. Всѣхъ приходящихъ къ нему иначе не называлъ, какъ „радость моя“, всѣхъ лобызалъ съ любовію, всѣмъ кланялся до земли и, благословляя, самъ цѣловалъ руки даже у непосвященныхъ. Не выходили отъ него безъ дѣйствительнаго наставленія ни богатые, ни бѣдные, ни простые, ни ученые, ни вельможи, ни простолюдины. Не взирая на свои старческіе годы, онъ не тяготился и со всѣми находилъ время побесѣдовать на пользу души. Говорилъ онъ инымъ и обличенія, но кротко, растворяя слово свое смиреніемъ и любовію. Всѣ ощущали его привѣтливую истинно-родственную любовь и ея силу, и потоки слезъ иногда вырывались и у такихъ людей, которые имѣли твердое и окаменѣлое сердце. Богу одному вѣдомо, сколькихъ людей блаженный старецъ направилъ на путь доброй христіанской жизни, сколькихъ людей спасъ отъ губельныхъ пороковъ и злыхъ дѣлъ... Каждый интересующійся этой стороною .жизнедѣятельности Божія угодника можетъ въ житіи святаго найти безчисленные примѣры любви его къ ближнимъ. Помимо духовнаго врачеванія и утѣшенія, всѣ нуждающіеся, а особенно вдовы и сироты получали отъ преп. Серафима и матеріальную помощь отъ тѣхъ подчасъ обильныхъ приношеній, что оставляли въ его келліи посѣтителн

Самая внѣшность препод. старца дышала чисто небесною кротостью и милосердіемъ. Носитель мира и любви къ людямъ, онъ разливалъ вокругъ себя, какъ нѣкое благоуханіе, тѣ же миръ и любовь... Не даромъ народъ нашъ, по достоинству оцѣнивъ все величіе благодатныхъ дарованій и духовной красоты Божія угодника, всѣмъ сердцемъ прилѣпился къ нему, къ своему другу, защитнику и покровителю. Еще при жизни своей препод. Серафимъ былъ „излюбленнымъ“ народнымъ „старцемъ“, а по смерти сталъ для народа еще ближе, дороже, какъ прославленный Богомъ Чудотворецъ и его Небесный покровитель.

Прот. М. Едлинскій.

Св. Іоаннъ Златоустъ, какъ устроитель богослужебнаго чина ¹⁾).

(Къ 13 ноября).

Много драгоценныхъ камней сверкаетъ въ прекрасномъ вѣнцѣ, окружающемъ главу богоблаженнаго святителя страдальца, архіепископа константинопольскаго Іоанна, этого ревностнаго поборника Христовой правды, не смущавшагося владыкамъ и сильнымъ земли говорить грозныя слова обличенія, дивнаго подвижника благочестія, измождавшаго плоть свою бдѣніями, постомъ и воздержаніемъ, великаго угодника Божія, вмѣнявшаго все земное въ ничто и отдававшаго плоды трудовъ своихъ на пользу меньшихъ, неимущихъ братій.

Но едва ли не замѣтнѣе другихъ самоцвѣтныхъ камней въ вѣнцѣ ублажаемаго святителя тотъ перлъ, который соотвѣтствуетъ мудрой попечительности константинопольскаго архіепископа о религіозномъ воспитаніи паствы, о созданіи въ вѣрующемъ народѣ молитвенной настроенности, о возгрѣваніи молитвеннаго въ немъ духа. Радовалось сердце великаго святителя, когда онъ видѣлъ храмъ переполненнымъ молящимися и щедро слово его рсточало похвалы собравшемуся народу, но не молчало оно тогда, когда храмъ пустовалъ вслѣдствіе того, что народъ уходилъ на зрѣлища, легкомысленно забывая церковь и святость праздниковъ: бурно вскипало возмущенное измѣной народа сердце св. Златоуста, и грозныя слова обличенія лились тогда изъ устъ пламеннаго ревнителя славы дома Божія.

Какъ однако похоже, въ этомъ случаѣ, то время на наше. Вотъ наступили времена священныхъ воспоминаній; Церковь усиленно приглашаетъ чадъ своихъ принять участіе въ торжествѣ вѣры, но... многихъ ли привлекаетъ духовными

¹⁾ Изъ чтенія на прошлогоднемъ праздникѣ св. Іоанна Златоуста въ кievской духовной семинаріи.

дарами закалаемая на престолѣ благодатная Жертва, многихъ ли трогаютъ умилительныя молитвословія и усладительныя пѣснопѣнія, непрестанно раздающіяся въ эти дни въ храмѣ, многихъ ли сердце наполняется духовнымъ радованіемъ при созерцаніи знаменательныхъ обрядовъ и священнодѣйствій церковныхъ, имѣющихъ цѣлью наше назиданіе и спасеніе? Нѣтъ, часто пустуетъ храмъ въ великіе дни; людей манить къ себѣ больше грѣховный миръ; удовольствія его заставляютъ насъ забывать о христіанскихъ обязанностяхъ и отодвигаютъ на задній планъ заботу о душѣ. Оставленная безъ благодатнаго питанія, душа наша скорбитъ, тоскуетъ и болѣзнуетъ, а мы въ недоумѣніи спрашиваемъ себя и другихъ: почему это?... Потому, что мы далеки отъ Христа Спасителя и Жизнодавца нашего; потому что виѣ ученія Его хотимъ управить жизнь свою; потому что не внимаемъ голосу матери нашей Церкви, предлагающей нашему вниманію многими вѣнками и на многихъ славныхъ чадахъ ея испытанный укладъ жизни...

Какъ же людей привлечь къ Христу и внушить имъ слѣдованіе спасительному ученію Христову? Св. Златоустъ ясно видѣлъ, что нѣтъ къ тому лучшаго средства, какъ храмъ и церковное богослуженіе. Оттого-то онъ такъ настойчиво звалъ въ храмъ свою паству, оттого-то такъ и заботился объ устроеніи богослужебнаго чина.

Было время время ужасныхъ гоненій противъ христіанства, но за то и время высокаго подъема религіознаго духа, когда христіане готовы были день и ночь проводить за молитвой, услаждая душу пѣніемъ священныхъ пѣсней, внимая Слову Божію, назидаясь проповѣдью пастырей, когда христіане считали долгомъ вкушать отъ трапезы Господней, вѣруя, что Тѣло и Кровь небеснаго Учителя дѣйствительно питаютъ душу и укрѣпляютъ ее въ борьбѣ и мученіяхъ. Было это время, но прошло; не стало и усердія новыхъ христіанъ къ храму Божію, перестали они тяготѣть къ св. Тайнамъ, какъ къ источнику жизни.

„Длины и утомительны службы, совершаемыя въ храмахъ“, сказали новые люди въ свое оправданіе. „Непонятна тягучесть молитвъ, которыми освящается Жертва. Зачѣмъ эти чтенія изъ В. Завѣта? Ходить въ храмъ—не значить ли понапрасну терять время, если можно употребить его или на отдыхъ, или съ бѣльшей пользой для себя?“

Св. Златоустъ, „ревностно заботившійся о спасеніи овецъ“, свидѣтельствуеъ иѣкѣй древній писатель ¹⁾, „и обращавшій вниманіе на лѣность человѣческой природы, захотѣлъ исторгнуть съ корнемъ всякій сатанинскій предлогъ“ ²⁾. Идя по стопамъ другого великаго святителя Василия, онъ рѣшилъ сократить чинъ богослужебнаго послѣдованія литургіи до такой степени, которая гарантировала бы іерархію отъ упрековъ въ невнимательномъ отношеніи къ немощамъ человѣческимъ.

Если бы мы посмотрѣли въ памятники древнѣйшаго христіанскаго богослуженія и познакомились съ литургіями, извѣстными подъ именами апостоловъ Іакова, Марка, Фаддея и др., то увидѣли бы, сопоставивъ съ литургіей Златоустаго, какъ значительно сокращена послѣдняя, въ отношеніи, главнымъ образомъ, количества и объема молитвъ. Правда, сокращеніе объема молитвъ не обошлось безъ большой потери той возвышенной религіозной поэзіи, которой дышать многія древнѣйшія молитвы, и особенно—молитвы евхаристійнаго канона; но Златоустъ рѣшилъ пожертвовать поэзіей древнихъ молитвенныхъ возношеній, лишь бы съ корнемъ исторгнуть „сатанинскій предлогъ“ къ уклоненію отъ богослуженій вслѣдствіе ихъ чрезмѣрной продолжительности, особенно неудобной—де въ такомъ бойкомъ, шумномъ и дѣловомъ городѣ, какимъ былъ Константинополь, столица тогдашней Визанійской имперіи.

¹⁾ М. б., св. Прокль, преемникъ Златоустаго по константинопольской кафедрѣ.

²⁾ „Собраніе древнихъ литургій восточныхъ и западныхъ въ переводѣ на русскій языкъ“. Слб. 1874, отд. I, стр. 237.

Какой же видъ приняла литургія, выйдя изъ редакторскихъ рукъ св. Іоанна Златоуста? Къ сожалѣнію, дать полный отвѣтъ на этотъ вопросъ литургическая наука намъ еще не можетъ. Попытка возстановить литургію, во всѣхъ ея подробностяхъ, по проповѣдническимъ произведеніямъ Іоанна Златоуста не сопровождалась ощутительными результатами. Преосв. *Филаретъ* Черниговскій произвелъ подобный опытъ соединенія въ одно цѣлое всѣхъ данныхъ о составѣ и порядкѣ литургій, взявъ ихъ изъ твореній какъ самого Златоуста, такъ и изъ сочиненій ближайшихъ ко времени Златоуста церковныхъ писателей¹⁾; преосв. Филаретъ умѣло при этомъ отдѣлилъ изъ современной намъ литургіи тѣ элементы, которые несомнѣнно носятъ на себѣ печать позднѣйшаго происхожденія²⁾; но дѣло въ томъ, какъ совершенно справедливо указываетъ проф. Н. Ѳ. Красносельцевъ, что Златоустъ, дѣйствительно весьма часто и подробно касавшійся въ проповѣдяхъ богослужебныхъ священнодѣйствій литургіи, имѣлъ въ виду не свою литургію, а *мѣстныя* литургіи Антиохійской и Константинопольской церквей, которыя, конечно, и могли, и должны были различаться отъ его литургіи³⁾.

Исслѣдователи нашего времени обратили вниманіе на рукописные памятники Златоустовой литургіи, памятники греческіе и славянскіе. Но оказывается, что сохранившіеся тексты воспроизводятъ литургію Златоустаго въ значительно измѣненномъ видѣ и съ прибавками позднѣйшаго времени. Это слѣдуетъ сказать о древнѣйшемъ, напр., греческомъ спискѣ литургіи Златоуста въ Барбериновскомъ евхологіи св. Марка, относимомъ къ VIII—IX в.⁴⁾. Однако, въ дальнѣйшемъ, наука не

¹⁾ См. преосв. *Филарета* статью „О трудахъ св. Іоанна Златоуста по устроивству общественнаго богослуженія“ въ *Христ. Чт.* за 1849 г. т. I, стр. 9 и дал.

²⁾ Ibid. стр. 93—97.

³⁾ Н. Ѳ. *Красносельцева* — „Свѣдѣнія о нѣкоторыхъ литургическихъ рукописяхъ Ватиканской бібліотеки“... Каз. 1885, стр. 219.

⁴⁾ Позднѣйшія элементы въ литургіи Барбер. евх. указаны у проф. Красносельцева въ ц. соч. стр. 220—221.

отчаявается найти Златоустовскую редакцію литургіи, хотя бы въ результатѣ научнаго сличенія и сопоставленія древнихъ рукописныхъ чиновъ, частію уже ставшихъ извѣстными изслѣдователямъ, а частію имѣющихъ стать таковыми, по мѣрѣ открытія ихъ въ библіотекахъ всего міра. Безъ сомнѣнія, много свѣта на интересующій насъ вопросъ прольютъ рукописные богослужебные памятники древнѣйшихъ восточныхъ церквей: коптской, сирійской, армянской, грузинской, нѣкогда жившихъ одною жизнью съ православною восточною Константинопольскою церковію и руководившихся ея правилами. Памятники названныхъ церквей уже остановили на себѣ вниманіе нѣкоторыхъ изслѣдователей, и можно, кажется, ждать важныхъ результатовъ отъ ихъ научной работы.

Какъ бы то ни было, но, пользуясь наличными памятниками христіанской древности, все-таки и теперь мы можемъ составить себѣ то *общее* представленіе о Златоустовой литургіи, что размѣромъ она почти равнялась нынѣшней. Въ составѣ ея рѣзко бросаются въ глаза двѣ главнѣйшія части, на которыя распадается литургія по древнѣйшимъ ея спискамъ: гомилетическая, учительная и таинственная та, на которой приносится, освящается и преподается вѣрующимъ Христова Жертва. Первую часть называютъ литургіей оглашенныхъ, потому что къ этой части службы имѣли доступъ лица, не включенныя еще въ нѣдра Церкви, вторую—литургіей вѣрныхъ. Вотъ составъ литургіи оглашенныхъ ¹⁾.

По благословеніи священнослужителя, поются антифоны, читается Св. Писаніе Новаго Завѣта, произносится поученіе ²⁾ и за симъ слѣдуетъ рядъ особыхъ и нарочитыхъ

¹⁾ При указаніи состава и изложенія порядка Златоустовой литургіи пользуемся стр. 109—113 труда *С. Д. Муретова*—„Историческій обзоръ чинослѣдованія проскомидіи до Устава литургіи Константинопольскаго патріарха Филоея“. М. 1895.

²⁾ Поученіе уже при Златоустѣ было перенесено къ концу литургіи.

моленій объ оглашенныхъ, бѣсноватыхъ, кающихся, также— молитвы о плодоношеніи земли, о морѣ и суши. Допущенные къ слушанію всего этого оглашенные удаляются изъ храма по окончаніи молитвъ.

Составъ литургіи оглашенныхъ, какъ видимъ, въ существенномъ тотъ же, что и теперь. Разницу составляютъ спеціальныя молитвы о бѣсноватыхъ, кающихся, о морѣ и суши, которыя нынѣ или совсѣмъ не возносятся предъ окончаніемъ литургіи оглашенныхъ, или (о морѣ и суши) входятъ въ предначинательную т. н. великую ектеню и ектеню сугубую.

За литургіей оглашенныхъ слѣдовало *приношеніе*, или проскомидія, совершаемая въ наше время предъ литургіей оглашенныхъ. Изъ принесенныхъ вѣрующими даровъ для евхаристіи діаконъ выбиралъ наилучшіе и, приготовивъ ихъ къ таинству, возлагалъ на престоль. Возложеніе даровъ на престоль послѣ литургіи оглашенныхъ сохранилось и до сихъ поръ въ церковной практикѣ, а архіерейская современная литургія оставила и болѣе подробныя воспоминанія о времени проскомидіи въ древности: извѣстно, что архіерей совершаетъ теперь „проскомидію“ именно послѣ литургіи оглашенныхъ, при пѣніи „Херувимской“.

По принесеніи начиналась литургія вѣрныхъ. Ее открывала общая ектеня съ молитвою о предложенныхъ частныхъ Дарахъ. Далѣе—преподавался „миръ“; преподаніе его сопровождалось взаимнымъ лобзаніемъ мира; діаконъ предупреждалъ вратарей объ охранѣ дверей: „Двери, двери“, и наименовалъ молящимся о необходимости быть внимательными къ начинающемуся священнодѣйствію евхаристіи возгласомъ: „Станемъ добръ“.

„Благодать Господня“ и пр., возглашалъ затѣмъ священникъ, „Горѣ имѣемъ сердца“, „Благодаримъ Господа“, „Достойно и праведно“... „Святъ, святъ, святъ“... И начиналось чтеніе евхаристійной молитвы съ призываніемъ Св. Духа на Дары. „Тебѣ поемъ“...

Жертва совершена!

Послѣ этого полагалось поминовение святыхъ и читались диптихи о живыхъ и умершихъ. Далѣе—молитва о принесенныхъ Дарахъ, „Отче нашъ“..., „Святая святыхъ“... „Единъ святъ“... Послѣ сего—преломленіе, молитва о прощеніи грѣховъ и приобщеніе. Благодарственнымъ 144 псалмомъ и отпусомъ: „Съ миромъ изыдемъ“, оканчивалась служба.

Такъ несложна стала литургія, благодаря стараніямъ Златоуста и, повидимому, людямъ, обремененнымъ житейскими заботами, а также и лѣнливымъ, нельзя уже стало отрекаться отъ участіи въ литургіи, ссылаясь на не досугъ и продолжительность службы. „Сатанинскій предлогъ“ былъ устраненъ!

Но св. Іоаннъ Златоустъ не ограничился сокращеніемъ литургіи. Онъ еще инымъ способомъ облегчилъ народу усвоеніе благодати общественной молитвы, предоставивъ народу возможность дѣятельно и непосредственно участвовать въ богослуженіи. Онъ первый изъ константинопольскихъ іерарховъ завелъ общенародное пѣніе, приурочивъ его къ той первой части службы, которая можетъ показаться болѣе утомительной—къ гомилетической, учительной. Златоустъ учреждаетъ въ Константинополѣ антифонное народное пѣніе, которое, замѣтимъ, такъ хорошо уже было извѣстно Іерусалимской церкви, а также, надо думать, извѣстно было и ближайшей сосѣдкѣ Іерусалимской церкви Антиохіи, откуда Златоустъ возведенъ былъ на константинопольскую кафедру.

Была, впрочемъ, и особая причина, заставившая Златоуста обратиться къ этому испытанному средству поддержанія религіозной настроенности и молитвеннаго одушевленія народной массы. Приверженцы аріевой ереси, за неимѣніемъ храмовъ, сходились ночью въ народные портики и, раздѣлившись на два хора, пѣли „пѣсни“ съ припѣвами, соответствующими ихъ лжеученію, и съ стихами, оскорбительными

для православныхъ, въ родѣ: „гдѣ говорящіе, что три—одна сила?“

Но не замедлили появиться и показать себя эти „говорящіе, что три—одна сила“. Побуждаемые ревностнымъ архипастыремъ Іоанномъ, они организовались, составили изъ себя лики и воспѣли антифоны съ православными припѣвами и при томъ такъ дивно воспѣли, что своимъ пѣніемъ затмили славу аріанскихъ пѣвцовъ. Не ограничиваясь организаціей обще-народнаго пѣнія, св. Златоустъ, въ видахъ болѣе успѣшной борьбы съ аріанами, устраиваетъ многолюдныя религіозныя процессіи съ свѣтильниками въ ночное время и блестящими серебрянными крестами—во всенародное изъявленіе православія и въ отличіе его отъ нечестиваго аріанства ¹⁾).

Перечислить пѣсенный матеріалъ, входившій въ составъ древнихъ антифоновъ, нѣтъ возможности, такъ какъ древность не оставила свѣдѣній на этотъ счетъ. Но съ большою степенью вѣроятности о литургійныхъ антифонахъ можно сказать, что ими были ветхозавѣтные псалмы. Псалмы эти исполнялись попеременно двумя ликами народа, по стихамъ, а стихи перемежались припѣвами, имѣвшими отношеніе къ наличной дѣйствительности. Въ борьбѣ, напр., съ аріанами православные при Златоустѣ пользовались, въ качествѣ весьма употребительнаго припѣва, славословіемъ: „Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу, и нынѣ, и присно и во вѣки вѣковъ“.

Нельзя, при современномъ состояніи музыкальнаго знанія, сказать что-нибудь опредѣленное и относительно мелодій, которыми исполнялись антифоны. По мнѣнію однихъ, первохристіанское пѣніе держалось еврейскихъ образцовъ, и извѣстное повышение и пониженіе голоса приближалось къ

¹⁾ Безъ сомнѣнія, много поучительнаго въ этомъ случаѣ І. Златоусту давала Іерусалимская церковь, гдѣ *ночныя литаніи* были широко развиты, какъ это видно изъ рассказовъ западной путешественницы IV в. *Сильвии аквитанской*.

тому, что теперь называется речитативомъ. По мнѣнію другихъ, въ христіанское пѣніе перешли молитвы тѣхъ мѣстностей, гдѣ христіане жили. И, наконецъ, по мнѣнію третьихъ, христіане воспользовались для церковнаго пѣнія главными напѣвами или ладами древне-греческой музыки¹⁾. Конечно, какъ разсуждаетъ проф. И. Д. Мансветовъ, „каждая изъ этихъ теорій имѣетъ за собой извѣстные основанія и отвѣчаетъ неустановившейся въ этомъ отношеніи практикѣ первыхъ временъ. Предпочтеніе тому или другому его роду въ отдѣльныхъ случаяхъ объяснялось мѣстными причинами и соотвѣтствовало наличнымъ средствамъ исполнителей“. Но Константинополь, какъ столица имперіи, поставленъ былъ въ счастливыя условія. Сюда представлялись продукты музыкальнаго творчества всѣхъ странъ и всѣхъ народовъ, и такимъ образомъ, изъ міровой музыкальной сокровищницы въ Константинополѣ легче всего можно было выбрать и взять для церкви самое цѣнное и самое подходящее. Разумѣется, Златоустовы пѣвцы и не замедлили взять для церковнаго пѣнія лучшія мелодіи, а также какъ воспользоваться лучшими пріемами ихъ исполненія, при зоркомъ наблюденіи за всѣмъ этимъ самаго Златоуста.

Говоримъ такъ, считаясь еще и съ фактомъ нѣсколько позднѣйшаго времени. Разумѣемъ—широкое развитіе въ Константинопольской церкви того типа службъ, который носитъ названіе службъ *пѣсеннаго послѣдованія*. Въ кафедральномъ храмѣ Константинополя св. Софійи пѣсенныя службы были настоящими, такъ сказать, духовными концертами; онѣ исполнялись большими хорами пѣвцовъ съ непремѣннымъ присутствіемъ особыхъ главныхъ пѣвцовъ—солистовъ. Многочисленное духовенство, нерѣдко—съ патриархомъ во главѣ, и разнообразіе величественныхъ обрядовъ дополняли общую

¹⁾ См. И. Д. Мансветова—„О пѣсенномъ послѣдованіи“ *вз Прибавл. къ твореніямъ св. Отцовъ* за 1880 г., ч. 26, стр. 775—776.

восхитительную картину софійской службы. Фактъ широкаго развитія пѣсеннаго послѣдованія въ константинопольской Софїи необъяснимъ, думается намъ, безъ предположенія, что корнями своими пѣсенное послѣдованіе уходитъ въ ту эпоху, о которой мы говоримъ.

Правда, въ пѣсенныхъ службахъ роль народа отдана спеціальнымъ хорамъ, отчего, разумѣется, выигрывала музыкальная сторона, но самая манера пѣть на два лика и перемежать стихи псалмовъ принѣвами осталась неизмѣнною, какъ наглядное показаніе того, что въ древности роль позднѣйшихъ пѣвцовъ специалистовъ принадлежала народу.

Привлеченіе народа къ участию въ церковномъ пѣніи не исключало необходимости присутствія въ храмѣ и нарочитыхъ пѣвцовъ—псалтовъ. Они даже были необходимы,—во-первыхъ потому, что пѣсенный матеріалъ не всегда могъ быть доступенъ народной массѣ, а во-вторыхъ и потому еще, что какъ бы ни привлекало къ себѣ симпатіи молящихся антифонное пѣніе, но, исполняемое въ теченіе продолжительнаго времени, оно не могло не утомлять и самихъ исполнителей и слушателей, при вполнѣ понятномъ однообразіи мелодій. Особые пѣвцы должны были оживлять настроеніе молящихся и возстаивать его пріятнымъ пѣніемъ, когда оно начинало угасать. Роль солиста пѣвца особенно замѣтна въ древнихъ службахъ пѣсеннаго послѣдованія. Красивой мелодіей онъ услаждалъ тамъ слухъ присутствующихъ въ храмѣ, искусно исполняя т. н. *тропари*, такія пѣсенныя, въ которыхъ возвышенное содержаніе соединяется съ художественной словесной и музыкальной формой выраженія.

Не такъ давно (въ 1907 г.), на страницахъ „Извѣстій по Харьковской епархіи“ г. П. К., обсуждая вопросъ, какъ достигъ того, чтобы народъ не ослабѣвалъ за богослуженіемъ въ молитвенномъ настроеніи, указавъ на психо-физиологическій законъ Фехнера-Вебера о необходимости смѣны впечатлѣній и пришелъ къ заключенію, что за службой необходимо дать мѣсто не одному причту, т. е. священнику въ

алтарѣ, діакону на амвонѣ и псаломщику на клиросѣ, но еще необходимо отвести мѣсто хору и народу. Подъ условіемъ *чередованья* клироса, хора и народа, въ качествѣ участниковъ богослуженія, службы церковныя перестанутъ быть утомительными ¹⁾.

Какъ разумна была церковная старина, подумалось намъ, когда мы прочитали дѣльныя разсужденія г. Н. К. Въдѣ въ старину все это было, до чего съ такимъ трудомъ теперь додумываются. Были и хоры, было и народное пѣніе, были и искусныя пѣвцы солисты. И все это, вмѣстѣ взятое и гармонически связанное, создавало ту теплую и благодатную атмосферу храма, съ которой молящемуся не хотѣлось разставаться. Вотъ утомилось вниманіе богомольцевъ пѣніемъ антифоновъ,—выступаетъ главный пѣвецъ съ *тронаремъ*, и церковь замираетъ, прислушиваясь къ чуднымъ переливамъ голоса вдохновеннаго пѣвца, весьма часто здѣсь же творившаго содержаніе пѣснопѣнія и варіировавшаго ту, или иную мелодію!

Да, древніе умѣли молиться, и доступны имъ были сладостныя минуты молитвенныхъ восторговъ. Они были близки къ храму. Великіе святители заботливо устанавливали и оберегали эту близость.

Отъ дней древнихъ опять перенесемся къ современности. Мало отраднаго въ ней. Религіозная жизнь оскудѣваетъ. Люди перестаютъ искать въ храмѣ отдохновенія и освѣженія усталаго и измученнаго духа; забываютъ о лучшемъ единеніи другъ съ другомъ въ той области, гдѣ соединяются, какъ въ одномъ узлѣ, нити духовной жизни.

Нашъ вѣкъ отошелъ отъ храма, и неудивительно, что меркнетъ сіяніе богоподобнаго духа нашего. Онъ прилѣпился къ землѣ и погрязаетъ въ тинѣ грѣховъ.

Такъ станетъ же ближе къ храму—источнику жизни и спасенія. Пусть пастыри, подобно Златоусту, вдохновеннымъ

¹⁾ См. „Рук. д. с. п.“ за 1907 г. т. I, стр. 68—69.

словомъ, влекутъ паству къ храму. Пусть приближаютъ священныя дѣйствія, пѣснопѣнія и молитвословія къ уму и сердцу народа; пусть вводятъ его въ ближайшее и непосредственное участіе за богослуженіемъ.

Трудами пастырей нашихъ, да исчезнутъ современные „сатанинскіе предлоги“ къ уклоненію христіанскихъ душъ отъ общенія въ молитвѣ и спасительной Жертвѣ.

Сомкнемся же, по завѣту св. Іоанна Златоуста. всѣ—пастыри и пасомые, ученые и неученые, знатные и худародные, богатые и бѣдные,—сомкнемся во единъ духъ подъ сѣнью храма и единымъ сердцемъ и едиными устами воспоемъ восторженную пѣснь любви Создателю, Промыслителю и Спасителю нашему жизнедавцу Христу. *Н. Пальмовъ.*

Современное декадентство и христіанство.

Критическая оцѣнка декадентства съ христіанской точки зрѣнія.

(Продолженіе ¹⁾).

ХІІІ.

Показанное нами двусмысленное по меньшей мѣрѣ отношеніе „новохристіанъ“ къ положительному откровенію Церкви Христовой, которое оказывается столь характернымъ для ихъ ненормальнаго мистицизма, граничащаго съ сектантскимъ, побуждаетъ ихъ *скептически относиться къ самой Церкви*, въ чемъ нельзя не усматривать другого существеннаго сходства „новохристіанскаго“ мистицизма съ сектантскимъ.

Церковь безъ откровенія, безъ догматовъ не есть Церковь Христова, а потому наши новые богословы, не призна-

¹⁾ См. № 41-й за 1908 г.

ющіе положительнаго откровенія, сомнѣваются „въ возможности самаго существованія паличныхъ вѣроисповѣданій безъ новаго откровенія“¹⁾, другими словами, отрицаютъ существованіе самой Церкви. По убѣжденію г. Минскаго, православная, какъ и всякая другая изъ исторически извѣстныхъ церквей, не можетъ считать свое пониманіе Бога столь же абсолютнымъ, какъ самое бытіе Бога“. Она содержитъ въ себѣ истину лишь *человѣческую*, которая предъ судомъ Божіимъ можетъ оказаться *ложью*, и, наоборотъ, то, что, считалось ею за ложь, — правдой²⁾.

Но если даже и святой Церкви не присуще сознаніе *Божественной* правды, то чего же намъ, простымъ смертнымъ, искать, и гдѣ можно что-либо найти, если не въ Церкви Христовой? И какое поистинѣ трагическое положеніе: блуждать всѣмъ намъ въ потьмахъ, безъ всякой надежды когда-либо найти истину! Неужели въ этомъ открывается благодать или любовь Божія къ грѣшному міру человѣческому, для спасенія котораго Онъ отдалъ Сына Своего Единороднаго (Іоанн. 3, 15)? Неужели Спаситель для того и явился на землѣ, для того и „смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти и“, при томъ „смерти крестной“ (Филипп. 2, 8), чтобы подвергнуть человѣка еще большей пыткѣ нравственно-религіозныхъ томленій, чтобы погрузить его въ еще больший мракъ, чтобы бросить человѣчество въ объятія лишь призраковъ истины?! Не для этого приходилъ въ міръ Іисусъ Христосъ, но для того, чтобы дать людямъ законъ *истинной* вѣры и жизни (Мѡ. 5, 17. Ср. Іоанн. 13, 34—35; Мѡ. 22, 37—38) и указать мѣру *истиннаго* совершенства (ст. 48). Самая смерть Его крестная, которою Онъ запечатлѣлъ *истину*

¹⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 12, Записки, стр. 489.

²⁾ Тамъ же, № 1, стр. 21. — Историческія церкви, — пишетъ П. Бердяевъ, — слишкомъ часто оказывались *погрѣшными*, слишкомъ въ нихъ было смѣшано божеское съ *человѣческимъ*... Церковь историческая, повидимому, также легко, какъ и всѣ человѣческія учрежденія, впадаетъ въ *заблужденія*“ („Новое религіозное сознаніе и общественность“, стр. 194).

Своего учения, не есть только жертва искупленія падшаго человѣка (Юанн. 1, 29; Лук. 22, 20; 1 Петр. 1, 18—20; Римл. 8, 32), но заключаетъ въ себѣ свидѣтельство и примѣръ непобѣдимой любви Его къ *правдѣ* и людямъ. Онъ явился на землѣ, чтобы открыть всѣмъ, у кого сердце еще не огрубѣло, „тайны царствія небеснаго“ (Мѡ. 13, 11—16). Эти *тайны* вѣры, во всей ихъ необходимой для человѣка полнотѣ и чистотѣ, сохраняются и открываются въ Церкви Христовой, которая, по словамъ ап. Павла, „жива, столпъ и утвержденіе истины“ (1 Тим. 3, 15). „Не должно,—пишетъ св. Иринеѣ Лионскій,—у другихъ искать истины, которую легко заимствовать отъ Церкви. Ибо въ нее, какъ бы въ богатую сокровищницу, апостолы въ полнотѣ положили все, что принадлежитъ истинѣ, такъ что каждый желающій можетъ принимать отъ нея питіе жизни. Она есть дверь жизни“¹⁾. Потому-то отступленіе отъ истины, свято соблюдаемой Церковью, всегда признавалось за отступленіе отъ правды Божественной. Постановленія вселенскихъ соборовъ получали свое значеніе постольку, поскольку они выражали Божественную истину, вѣрно хранимую въ живомъ и постоянномъ сознаніи *всей* Церкви Христовой²⁾. Сами по себѣ

¹⁾ „Противъ ересей“, кн. III, гл. 4. „Памятники древн. христіанской письменности“ о. Н. Преображенскаго, т. II. М. 1863 г. „Въ ней (въ Церкви) для цѣлаго міра показанъ одинъ путь ко спасенію. Ибо ей ввѣренъ свѣтъ Божій и Божія премудрость, чрезъ которую она спасаетъ всѣхъ людей“ (Тамъ же, V, гл. 20). *Феофилактъ Антиохійскій*: „міру, волнуемому и обуреваемому отъ грѣховъ, Богъ даровалъ собранія, разумью—св. церкви, въ которыхъ, какъ въ безопасныхъ пристаняхъ, сохраняется *ученіе истины*, къ которымъ прибѣгають желающіе спасенія“.

²⁾ Съ этимъ сознаніемъ живымъ, непрерывнымъ и всеобщимъ связана *непогрѣшимость* Церкви. „Если бы Церковь не была непогрѣшимой,—пишетъ В. Гетте, священникъ и докторъ богословія Правосл. русской Церкви,—т. е. если бы она могла отступить отъ истины, она не была бы столпомъ и утвержденіемъ истины; она не была бы богѣ славою Церковію, не имѣющею пятна или порока, не была бы Церковію“.

соборы могли заблуждаться. какъ это и случилось, напр., съ соборомъ Ефесскимъ—разбойничьимъ (449 г.), признаннымъ монофизитами за вселенскій,—и такіе соборы Церковью были отвергнуты. Почему же? „Потому единственно,—говоритъ А. С. Хомяковъ,—что ихъ рѣшенія не были признаны за *голосъ Церкви всѣмъ церковнымъ народомъ*“¹⁾. „Вся Церковь,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—принимала или отвергала опредѣленія соборовъ, смотря потому, находила ли она ихъ сообразными или противными своей вѣрѣ и своему преданію“²⁾.

Итакъ, богооткровенную истину нужно искать только въ Церкви Христовой, являющейся блюстительницею истиннаго откровенія. Согласно обѣтованію Спасителя невидимо пребывать въ Церкви „во вся дни до скончанія вѣка“ (Мѡ. 28, 20), руководство Церкви въ пониманіи вѣрующими Божественнаго откровенія есть руководство Самого Господа. Потому внѣ Церкви невозможно истинное просвѣщеніе человѣка. Какъ дитя учится мыслить, говорить и дѣйствовать только подъ вліяніемъ живыхъ людей, отъ которыхъ вмѣстѣ съ тѣмъ получаетъ и книги для пособія и руководства; такъ и всякій человѣкъ можетъ учиться Божественнымъ истинамъ

Слова воплощеннаго. Которое есть *истина*; Иисусъ Христосъ не былъ бы болѣе съ нею, вопреки обѣтованію быть съ нею до скончанія вѣка, Онъ пересталъ бы быть верховнымъ Первосвященникомъ, ея Воздемъ; Святыи Духъ пересталъ бы править ею; она не существовала бы болѣе“. („Изложеніе ученія Церкви католической православной, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“. („Вѣра и Разумъ.“ 1886 г., № 15, стр. 125).

¹⁾ Сочиненія А. С. Хомякова, т. II, стр. 72. Изд. 1886 г. Церковь „учитъ непогрѣшимо при посредствѣ нервенствующихъ пастырей своихъ,—пишетъ и о. Гетте въ указанномъ выше мѣстѣ, когда *естъ* они непрерывно утверждаютъ вѣру постоянную, всеобщую, каждый *во имя* своей церкви частвой, *во согласіи* съ пресвитерами, діаконами и вѣрными этой церкви. Но если епископы говорятъ *отъ себя лично*, ихъ свидѣтельство не имѣетъ никакой вселенской силы“.

²⁾ Цит. соч., стр. 48.

только въ обществѣ людей, имѣющихъ эти истины въ самой основѣ своей жизни, принимая отъ него и книгу откровенія Божія и подъ его же руководствомъ учась понимать ее. Приписывать Свящ. Писанію такое значеніе, какъ будто оно есть само по себѣ единственная норма вѣры, значило бы только открыть просторъ человѣку въ произвольномъ пониманіи его. Кто не признаетъ живого авторитета истинной Церкви, тотъ не можетъ искренно подчиняться авторитету безмолвной буквы писаній¹⁾. Только въ Церкви возможна святость, безъ которой „никто не увидитъ Бога“ (Евр. 12, 14); только въ ней вѣрующіе во Христа „имѣютъ помазаніе отъ Святаго и *мажутъ все*“ (1 Иоанн. 2, 20. Ср. ст. 27). Въ Церкви, въ ея благодатныхъ таинствахъ, уничтожается существо ветхаго въ насъ человѣка, называемое эгоизмомъ, потому что основную стихію церковной жизни составляетъ противоположное эгоизму чувство христіанской любви, которая приводитъ къ *познанію* Бога (1 Иоанн. 4, 6—7). Одушевляемый этимъ живымъ и святымъ чувствомъ христіанинъ не изыскиваетъ своихъ путей къ истинѣ, не выставляетъ собственнаго сознанія въ качествѣ непогрѣшимаго судіи, а, наоборотъ, свое личное сознаніе провѣряетъ сознаніемъ другихъ, исправляя неправое и восполняя недостающее. „Союзъ“ любви или „мира“, по выраженію ап. Павла, производитъ „единеніе духа“ (Еф. 4, 3). *Этого единенія духовнаго*—въ вѣрѣ, обезпечивающаго человѣку уразумѣніе истины, по словамъ св. Иоанна Златоуста, „нѣтъ тамъ, гдѣ вражда и раздѣленіе. *Идѣже бо въ васъ зависти и рвенія и распри, не плотскіе ли есте, и по чловѣку ходите* (1 Кор. 3, 3)? Какъ огонь, попадая на сухія деревья, обращаетъ ихъ въ одинъ горящій костеръ, а надъ плажными не оказываетъ никакого дѣйствія и не соединяетъ ихъ между собою,—такъ бываетъ и здѣсь: холодность душевная не способствуетъ къ

¹⁾ Проф. прот. Н. Оаворовъ. „Чтенія о догматич. истинахъ православно-христ. вѣры“, изд. II, стр. 17. Кіевъ. 1890 г.

соединенію, а большею частію теплота. Отсюда происходит и теплота любви“¹⁾. Св. Василій Великій въ своемъ словѣ „о судѣ Божіемъ“ говоритъ: „въ ней (Церкви) содержитъ и сочѣтаваетъ каждый членъ въ *единомысліи* съ другимъ единая и истинно единственная Глава, которая есть Христось. А если у кого не соблюдается *единомысліе*, не оберегается *союзъ мира*, не сохраняется *кротость въ духъ*, находятся же раздѣленіе, распря и зависть: то очень дерзко было бы называть таковыхъ членами Христовыми“²⁾. Поэтому, если Церковь есть вмѣстилище Божественной истины на землѣ, то это только потому, что она вмѣстѣ съ тѣмъ есть вмѣстилище христіанской любви. Противъ возвѣщаемой Церковью богооткровенной истины встаютъ лишь тѣ, кто, не имѣя въ себѣ смиренія и любви, не хочетъ признавать надъ собою никакого высшаго авторитета и, напротивъ, хочетъ руководиться однимъ своимъ произволомъ. А такими именно гордыми *автократами* и являются наши „новохристіане“. „Когда они,—пишетъ К. П. Побѣдоносцевъ,—обличаютъ пороки и зло и ложь въ жизни церковной, то въ этихъ обличеніяхъ нѣтъ любви, а слышится только *гордость самодовольствующей мысли* и злоба раздраженія; нѣтъ того пламеннаго стремленія къ исправленію и усовершенію, той горячей надежды на побѣду любви и правды, что слышится въ рѣчахъ Христа, а обличенія, исполненныя *гордаго* духа, приводятъ лишь къ одному отрицанію“³⁾.

Церковь Христова руководитъ своихъ членовъ въ пониманіи богооткровенной истины не писаніями только апостольскими, но всѣмъ строемъ своей благодатной жизни. Богослуженіе, таинства, церковные обряды и правила—все это свидѣтельство и выраженіе христіанской истины. Поэтому, чтобы правильно понять эту истину, надобно принадле-

¹⁾ Творенія, т. XI, стр. 86. Спб. 1905 г.

²⁾ Творенія, ч. V, стр. 9. Сергіевъ Посадъ, 1892 г.

³⁾ „Московскій Сборникъ“, стр. 213. Москва, 1901 г.

жить къ Церкви, и не числиться лишь ея членами, а жить общею съ нею жизнью, дышать ея духомъ, питаться одною съ нею пищею. Вотъ почему врагами Церкви бываютъ люди, или никогда не принадлежавшіе къ ней, или принадлежавшіе только по имени. Но „прежде чѣмъ отрицать Церковь и ея вѣрованія,—говорить тотъ же К. П. Побѣдоносцевъ,—надобно знать ее. А для того, чтобы знать ее, мало изучить внѣшнимъ образомъ догматы ея, учрежденія и обычаи. Церковь есть живой организмъ, совокупность вѣрующихъ душъ; и для того, чтобы познать Церковь, надобно войти въ *душу народа*, который составляетъ Церковь. надобно жить *одною жизнью съ народомъ*. не относясь къ нему съ однимъ отрицаніемъ, какъ къ толпѣ невѣжественной и дикой. По къ этому не способны,—замѣчаетъ онъ,—*самочинные пророки неохристіанства*“ 1).

Представители „новохристіанства“ утверждающіе, что Церковь, какъ она существуетъ въ исторіи, владѣетъ истинами лишь *человѣческими*, а сознаніе *Божественной* правды ей не присуще 2), очевидно, склонны отрицать возможность *самого существованія* ея. Они готовы *вѣрить* во вселенскую Церковь; но только эту Церковь они *ищутъ* и *не видятъ* ея ни въ одномъ изъ существующихъ вѣроисповѣданій. „не давшихъ еще, по ихъ отзыву, всего того, что должно дать христіанство“ 3). Неудовлетворительность наличныхъ вѣроисповѣданій пробуждаетъ въ нихъ надежды и мечтанія на основаніе въ будущемъ болѣе истинной и полной, болѣе согласной съ христіанскими идеалами Церкви, которую они такъ и называютъ церковью *будущаю*,—иначе, церковью

1) Тамъ же, стр. 212.

2) „Новый Путь“ 1903 г., № 11, Записки, стр. 428.

3) Тамъ же, стр. 442.—„Ни одна изъ историческихъ формъ христіанства—ищетъ Н. Бердлевь,—не была Вселенской Церковью, ни въ одномъ изъ историческихъ вѣроисповѣданій подлинное православіе не завершилось, не исполнилось обѣтованія и пророчества“ („Новое религиозное сознаніе и общественность“, стр. 230).

ап. Иоанна ¹⁾),—церковью не вмѣщенной истины, въ отличіе отъ Церкви ап. Петра и Павла,—Церкви вмѣщенной истины, каковою представляется имъ современная Церковь ²⁾. Эту грядущую церковь г. Мережковскій именуешь еще царствомъ или религіей Духа ³⁾, противопоставляя ей „историческую“ церковь, или, по его терминологіи, религію Сына. Онъ вѣритъ во всемогущую силу религіи Духа, религіи всеобъемлющей, не созерцательной только (каково „историческое“ христіанство), но и дѣйственной, принимающей въ себя всю настоящую и будущую человѣческую культуру. Только въ этой религіи Духа, по его убѣжденію, откроется „вся правда о землѣ“, только въ ней будетъ рѣшена выдвинутая „новохристіанами“ проблема о синтезѣ духа и плоти ⁴⁾.

Прот. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ Вотъ почему „Апокалипсисъ“ Иоанна Богослова, пророческую книгу Новаго Завѣта, „историческимъ христіанствомъ еще не раскрытую и не вмѣщенную“, декадентствующіе интеллигенты, смакующіе разныя красивыя изреченія его, считаютъ „единственною христіанскою книгою, непосредственно связанною съ прогрессомъ, со смысломъ и завершеніемъ исторіи“ (Н. Бердяевъ. „Новое религиозн. сознание и общественность“,—стр. 231).

²⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 11, Записки, стр. 472.

³⁾ Л. Толстой и Достоевскій“. т. I, стр. 359. Ср. его же „Грядущій Хаосъ“ и „Революція и религія“.

⁴⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 1, стр. 21.—Новѣйшіе религиозные декаденты не удовлетворяются и этимъ названіемъ церкви *будущаго*. „Объективная, полвая, вселенская религія, религія совершеннѣтїа человѣческаго, это, по словамъ г. Бердяева, не религія Христа, такъ же какъ и не религія Бога Отца или Св. Духа, а религія Бога, Единаго и Троичнаго“ (Цитир. соч., стр. 227).

ЗАМѢТКА.

Священникъ-врачъ.

Весьма отрадное явленіе... Въ с. Г—ѣ, Ковельскаго уѣзда, мѣстный священникъ о. Г. С. оказался врачомъ не только душъ, но и тѣлесъ. Приобрѣтенныя имъ когда-то въ семинаріи медицинскія познанія пригодились. Онъ теперь самъ лѣчитъ весь свой приходъ и, благодаря частой практикѣ, въ познаніяхъ медицины—превзошелъ любого фельдшера. Нѣтъ ни одного дня, чтобы не пришло къ нему 8—10 человѣкъ: также нѣтъ дня, чтобы онъ самъ не посѣтилъ своихъ тяжело больныхъ пациентовъ. Для такого села какъ Г—а это особая милость Божія, такъ какъ это село далеко отстоитъ отъ врачебнаго пункта, и населеніе его терпитъ существенную нужду въ медицинской помощи.

Слава о. Г. С., что онъ не жалѣеть ни своего здоровья, ни своихъ скромныхъ доходовъ на приобретеніе врачебныхъ средствъ для блага ближняго! Желательно было бы, чтобы и другіе батюшки обзавелись домашними аптечками и лѣчили своихъ прихожанъ не только душевно, но и тѣлесно.—Не мало есть такихъ селъ, которыя терпятъ сильную нужду въ медицинской помощи. На заведеніе аптечки въ приходъ потребовалось бы какихъ-нибудь 20—30 рублей: деньги небольшія, но за то была бы огромная польза для безпомощныхъ деревенскихъ обитателей. (Волин. скарх. вѣд. № 39).

Редакторъ Рectorъ Киевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Киевъ. 5-го ноября 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу.*

Киевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XLIX

РУКОВОДСТВО

ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣсть
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 46.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года ноября 16-го дня.

Содержаніе: I. За рѣшеткой. Свящ. Ае. Веселицкаго.—II. Индивидуальный характеръ Евангелія въ связи съ вопросомъ о т. наз. социализаціи христіанства. (Окончаніе). А. Осинскаго.—III. Современное декадентство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н. Стеллецкій.—IV. Опечатки.—V. Объявленіе объ изданіи журн. „Руководство для сельск. пастырей“.

За рѣшеткой.

Разсказъ.

I.

Въ одинъ сумрачный, холодный, грозившій ежеминутно дождемъ съ низкаго сѣраго неба день нашей петербургской весны, уже въ концѣ мая, къ мрачному и неуклюжему зданію столичной тюрьмы подъѣзжала на нѣсколькихъ извозчикахъ своеобразная кампанія довольно чистыхъ, пзящныхъ, интеллигентныхъ господъ,—человѣкъ въ семь-восемь.

Судя по обыкновенной сезонной одеждѣ, по безопасно-сзמודовольному виду, гордо поднятымъ головамъ и до пре-

увеличенія оживленному поведенію этихъ господъ, никто бы не подумаль, что они такъ развязно и торжественно подъѣзжаютъ къ тюремѣ для отбыванія здѣсь, по приговору суда, трехмѣсячнаго строгого одиночнаго заключенія. Скорѣе всего, взглянувъ на ихъ багажъ—дорожные саки, чемоданы и проч., можно было предположить, что эти веселые господа отправляются въ какое-нибудь недалекое путешествіе, общающее имъ немало пріятностей. А между тѣмъ господа ѣхали именно за тѣмъ, чтобы войти сейчасъ же подъ мрачные своды тюремнаго зданія въ качествѣ преступниковъ, осужденныхъ за возмутительныя политическія дѣянія; только пользовались они теперь предоставленной имъ льготой, въ виду своего привилегированнаго положенія бывшихъ депутатовъ Думы, явиться въ мѣсто заключенія добровольно безъ сопровожденія „унизительной“ охраны, что и вводило въ заблужденіе прохожихъ относительно цѣли ихъ поѣздки.

Въ сущности, здѣсь проходилъ предъ глазами столичныхъ жителей одинъ изъ заключительныхъ, частныхъ актовъ той жалкой и печальной политико-судебной буффонады, которая стала у насъ извѣстна подъ громкимъ ярлыкомъ „процесса выборгцевъ“. Неудавшіеся политиканы первой Думы, завершившіе свои политическіе разрушительные и неосуществимые планы позорнымъ „Выборгскимъ возваніемъ“, какъ всѣ вообще, такъ и каждый въ отдѣльности, рѣшили не сдаваться до конца и не обнаруживать передъ обществомъ чѣмъ-либо признанія нравственной гнусности своихъ дѣяній... По побужденіямъ личной мести за себя не задумавшись сознательно и намѣренно толкать своимъ „возваніемъ“ бѣдный родной народъ на явную гибель, они съ открытымъ забраломъ продефилировали на судѣ, гдѣ съ поразительной смѣлостью свой нравственно-возмутительный, низкій поступокъ превратили краснорѣчиво въ актъ „пассивнаго сопротивленія“ и поставили даже себѣ въ гражданскую и политическую заслугу. И теперь небольшая кучка этихъ господъ, — ослѣпленныхъ ли внутренне, въ душѣ, или просто желавшихъ

ослѣпить другихъ—неизвѣстно,—пользовалась случаемъ побравировать и демонстративно показать себя торжествующими побѣдителями, съ презрѣніемъ равнодушно относящимися къ незаслуженной карѣ закона.

Съ напускнымъ оживленіемъ неунывающая кампанія подкатила къ желѣзнымъ воротамъ страшнаго для другихъ зданія; освободивъ отъ себя и багажа извозчиковъ и продолжая являть совершенно независимый видъ, господа образовали у роковыхъ воротъ довольно красивую, подвижную и пеструю по составу группу, изъ которой неслись звуки громкаго говора, шутокъ и веселаго смѣха. Тутъ былъ все почти интеллигентный остроумный народъ: нѣсколько блестящихъ адвокатовъ, молодыхъ ученыхъ, среди которыхъ невыгодно выдѣлялся только одинъ субъектъ особенностями костюма и замѣтно измученнымъ, подавленнымъ видомъ. Несмотря на его явное стараніе держать себя бодро, неунывающе въ униссонъ съ товарищами, по его круглому открытому лицу, хранившему еще слѣды недавней упитанности, здоровья, и обрамленному курчавой рыжеватой бородой, пробѣлали мрачныя тѣни внутренняго страданія. Въ маленькихъ карихъ глазахъ, зоркихъ, способныхъ въ другую пору загорѣться русскимъ добродушіемъ, не лишеннымъ плутовости, отражалась странная разсѣянность,—человѣкъ, какъ говорится, видя не видѣлъ, уйдя въ постороннюю, глубокую думу. И внѣшнимъ видомъ, и одеждой отличался замѣтно этотъ человѣкъ отъ прочихъ товарищей,—тонкихъ, столичнаго обличья, господъ въ элегантныхъ костюмахъ. Отъ широкоплечей, обрубкообразной фигуры отзывало прямо деревенней, чѣмъ-то медвѣжьимъ, и она съ трудомъ умѣщалась въ узкомъ пальто, которое, вмѣстѣ съ прочими частями свѣтской одежды, видимо стѣсняло ея владѣльца, какъ случайно надѣтое, непривычное. Навязчивыя приставанія къ нему товарищей, величавшихъ его то „батей“, то „отцомъ“, отчасти объяснили это обстоятельство, заставляя предполагать въ немъ бывшаго священника, который недавно еще облекся

въ новое для него, а потому и стѣснявшее его, неудобное одѣяніе.

Это и былъ, на самомъ дѣлѣ, лишенный за свои политическія авантюры сана священникъ—одинъ изъ „стаи славной“ лѣвыхъ отцевъ-депутатовъ первой Думы и, надо сказать,—одинъ изъ особенно прославившихся среди лѣвыхъ политическихъ партій и литературно-интеллигентныхъ кружковъ. Въ свое время отецъ Тихонъ Θεодорицкій, превратившійся теперь просто въ Тихона Васильевича, въ зенитѣ славы привлекалъ общее вниманіе своими думскими оппозиционными выступленіями, такъ необычными въ устахъ священника. Объ немъ много говорили въ печати. Выдающіеся писатели въ толстыхъ журналахъ знакомили читателей съ интереснымъ передовымъ депутатомъ изъ сельскихъ священниковъ отдаленной губерніи, приходя въ восторгъ отъ его деревенской непосредственности, задушевности и твердости его честныхъ народническихъ убѣжденій. Такое лестное вниманіе кружило голову и толкало батюшку, въ угоду почитателямъ, очертя голову, идти дальше и дальше по опасному пути политическаго протеста и религіознаго свободомыслія, лишая его возможности своевременно остановиться, одуматься. Не желая отставать ни на шагъ отъ своей партіи, онъ съ легкимъ сердцемъ подписалъ пресловутое бунтарское возваніе, стойко отвергъ всѣ увѣщанія своего начальства, разбилъ свою личную жизнь, лишившись сана, и теперь, безъ колебанія, геройски вмѣстѣ съ товарищами готовъ былъ раздѣлить ихъ жалкую, позорную участь.

Но не взирая на всю выдержанность и стойкость поступковъ, непоколебимую вѣрность убѣжденіямъ, обнаруженная Θεодорицкимъ за время мимолетной славы и слѣдомъ обрушившихся на него жизненныхъ перипетій, онъ въ настоящія минуты менѣе всего своимъ убитымъ видомъ напоминалъ мужественнаго убѣжденнаго борца, неподдающагося насилію противника. Передъ воротами тюрьмы стоялъ просто глубоко - несчастный человѣкъ, закруженный безвыходно,

вконецъ темными роковыми силами, безъ возможности дать отчетъ въ своемъ положеніи, безъ желанія даже сбросить гнетущее бремя. Равнодушный, разсѣянный взглядъ его обнаруживалъ лишь тупую апатію и несознанную самимъ душевную муку; это было такое назрѣвшее мучительное состояніе, которое не могло длиться далѣе и должно было разрѣшиться такъ или иначе, но только не здѣсь...

Тѣмъ болѣе неприятны были теперь для Тихона Васильевича напускное оживленіе его неунывающихъ товарищей, ихъ шутивыя обращенія къ нему вродѣ: „отче, благослови входъ въ обитель сію“, наконецъ—ихъ полное пренебреженіе къ его личному состоянію. Онъ съ нетерпѣніемъ ждалъ, когда откроютъ эти проклятыя двери, чтобы тамъ, за ними, скорѣе остаться одному, броситься на что-нибудь и забыться хотя на минуту отъ глухой, нестерпимой, давящей сердце, внутренней пытки.

Но вотъ раздался—таки изнутри звукъ падающаго желѣзнаго засова, распахнулась отомкнутая дверь, и веселая кампанія, продолжая громко шутить, скрылась за нею, увлекая съ собой и товарища—„батю“. Такъ завершился одинъ изъ многочисленныхъ эпизодовъ нашей освободительной арлекинады, оставивъ, впрочемъ, чувство неудовлетворенности въ этой кучкѣ „выборгцевъ“. И какъ было не оскорбиться: ихъ бравированіе пропало даромъ, улица была все время пустынна, и некому было выразить торжественнаго сочувствія самоотверженнымъ героямъ освободительной борьбы.

Священникъ *Анастасій Веселицкій*

(Продолженіе слѣдуетъ).

Индивидуальный характер Евангелія въ связи съ вопросомъ о такъ называемой социализаціи христіанства.

(Окончаніе ¹⁾).

Съ индивидуальнымъ характеромъ Евангелія рѣшительно не могутъ мириться тѣ измышленія, которыя примѣшиваютъ къ нему сторонники социализаціи христіанства.

Одни, какъ намъ извѣстно, рѣшительно утверждаютъ, что все ученіе Иисуса Христа было одной лишь простой социальной программой; другіе же, основываясь на Его заповѣди о любви къ Богу и ближнимъ, равно какъ и на нѣкоторыхъ фактахъ евангельской исторіи, склонны разсматривать Евангеліе, какъ ученіе двустороннее, имѣющее въ виду не только духовные интересы человѣческой личности, но тѣ социальныя проблемы, которыя возникаютъ на почвѣ чисто матеріальныхъ, житейскихъ отношеній. „Какъ скоро мы открываемъ Новый Завѣтъ, говоритъ проф. Пибоди, мы видимъ, что Иисусъ проповѣдуетъ социальную обязанность съ *такой же силой*, какъ и любовь къ Богу. Его жизнь протекаетъ въ средѣ человѣческихъ отношеній и по обѣимъ сторонамъ Своего пути Онъ разсѣиваетъ слова ободренія, совершаетъ благодѣянія по отношенію къ бѣднымъ и изнуреннымъ, къ трудящимся и обремененнымъ, павшимъ, слѣпымъ, плачущимъ“ ²⁾. Исходя отсюда, онъ приходитъ къ тому выводу, что ученіе Иисуса Христа было запечатлѣно не только индивидуальнымъ характеромъ, но и чертами чисто социальными.

Съ этимъ мнѣніемъ ученаго профессора положительно нельзя согласиться. Держась его, нужно допустить, что ученіе Спасителя о царствѣ Божіемъ могло стоять на ряду съ

¹⁾ См. № 44-й за 1908-й г.

²⁾ Пибоди. „Иисусъ Христосъ и социальный вопросъ“, стр. 43.

ученіемъ о земномъ, соціальному идеалѣ, что Его призывъ къ личному совершенству, личной борьбѣ человѣка съ самимъ собою, могъ мириться съ проповѣдью о массовыхъ движеніяхъ и о борьбѣ съ оружіемъ въ рукахъ. Проведя такую точку зрѣнія дальше, мы неизбежно придемъ къ тому заключенію, что въ Евангеліи нѣтъ и не можетъ быть абсолютной истины, что оно, если не ниже, то, по крайней мѣрѣ, стоитъ на одной доскѣ со всякаго рода двусмысленными ученіями и неопредѣленными теоріями.

Мы знаемъ, что проповѣдь Іисуса Христа и при различныхъ обстоятельствахъ всегда носила опредѣленный характеръ. Соціальные вопросы не только не были, но и не могли быть какимъ-нибудь элементомъ въ Его ученіи. Правда, Онъ училъ о нестяжательности, обличалъ богатыхъ, отвѣчалъ на нѣкоторые искуссительные вопросы политическаго характера (Мрк. 12, 17), но все это къ существу Его бесѣды не относилось; это были простые поводы, обстановки, при которой излагалось Его ученіе, всегда направленное къ идеѣ личнаго совершенства.

Въ своемъ мѣстѣ мы замѣтили, что характеръ и цѣль миссіи Іисуса Христа не могли мириться съ политическими вождельніями человѣчества. Послѣднія же ко времени выступленія Его на общественное служеніе были особенно сильны. Ожиданіе Мессіи и соединеная съ нимъ надежда на политическіе перевороты до такой степени овладѣли умомъ и сердцемъ современныхъ Христу іудеевъ, что стоило только явиться какому-нибудь энергичному вожаку съ политическимъ знаменемъ въ рукахъ, и весь, рѣшительно весь народъ, страдавшій подъ игомъ цезаризма, пошелъ бы за нимъ безъ всякихъ колебаній. Безъ сомнѣнія, такой вождь имѣлъ бы въ числѣ своихъ первыхъ послѣдователей не однихъ только бѣдныхъ галилейскихъ рыбаковъ. Почва, такимъ образомъ, для всякаго рода революціонныхъ возстаній была благопріятна, и ею, можно сказать, вполне гарантировался успѣхъ всякой проповѣди, направленной къ соціально-политическимъ инте-

ресамъ. Не трудно понять, при какихъ неблагопріятныхъ условіяхъ долженъ былъ выступить Спаситель предъ челоѣчествомъ съ Своею проповѣдью. Онъ явился, чтобы возвѣстити пути къ царствію Божію, а народъ мечталъ о политической славѣ; Онъ пришелъ насытить алчущаго челоѣка глаголомъ живота вѣчнаго, научить его кротости и смиренію, а этотъ челоѣкъ просилъ хлѣба и не прочь былъ завоевать себѣ міровое владычество оружіемъ,—словомъ, челоѣчество было погружено въ земные интересы, отдано соціальному идеалу. Христу же надлежало обратить его взоры къ другому идеалу, идеалу небесному. Какъ видимъ, полная противоположность интересовъ людскихъ и цѣлей Спасителя!

Мы видимъ предъ собою истукана, къ которому стекается народная масса... Онъ разсыпаетъ своею рукою сокровища, раздаетъ хлѣбъ... Вокругъ него толпятся голодные и сытые, бѣдные и богатые; на лицахъ ихъ написана дикая страсть, печать жестокой ненависти и эгоизма... И вдругъ раздается голосъ, призывающій всѣхъ остановиться... Зачѣмъ вы стремитесь къ этому? Зачѣмъ вамъ золото и хлѣбъ? Вѣдь Вашъ Отецъ Небесный знаетъ, въ чемъ вы имѣете нужду, что вамъ пить и есть и во что одѣться! Ищите прежде царствія Божія и стремитесь къ правдѣ Его, а остальное будетъ у васъ!... Но не всѣ внимаютъ этому голосу. Толпа не хочетъ понимать призыва; ей знакомъ только кумирь, котораго она видитъ предъ собою.

Въ этомъ непониманіи—весь трагизмъ общественнаго служенія Спасителя. Не на Него ли указывалъ діаволь, искушавшій Господа въ пустынѣ? *Рцы, да каменіе сіе хлѣбы будутъ.* Возьми хлѣбъ, какъ бы говоритъ искушитель, покажи его тому народу, въ среду котораго Ты идешь; накорми ихъ голодныхъ, и уснѣхъ Твоего предстоящаго служенія обезпеченъ. Челоѣчество не знаетъ другого царства, кромѣ того, которое открывается нашему взору вотъ съ этой горы; только политическая слава можетъ прельстить его. И потому, поклонись мнѣ, избери этотъ путь для достиженія

Своей цѣли, объяви Себя проповѣдникомъ земного счастья человѣка... Если Ты сдѣлаешь это, тогда все человѣчество признаетъ Тебя своимъ Царемъ, и Ты будешь обладателемъ всего міра“.

Но Спаситель отвергаетъ сатанинское предложеніе. *Не лѣбомъ однимъ живъ будетъ человѣкъ*, говоритъ Онъ, *но всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ*. Не предъ тобою, темнымъ властелиномъ земли, должно преклоняться и не мірскимъ интересамъ служить, писано бо есть: *Господу Богу Твоему поклоняйся и Ему Одному служи* (Мѡ. 4, 10). А это поклоненіе требуетъ внутренняго настроенія, потому что оно совершается не въ плоти, а въ духѣ и истинѣ (Іоанн. 4, 24).

Итакъ, Іисусъ Христосъ рѣшительно отвергъ служеніе земному, соціальному идеалу. Это служеніе требовало „крови, огня и меча“, а съ такими средствами не могла мириться чистѣйшая и кроткая душа Спасителя (Іоаннъ еп. Смоленскій). Склонись только Онъ въ сторону діавола—и вся Его миссія была бы окончена здѣсь же, въ пустынь искушенія. Его ученіе не дало бы человѣчеству вѣчной правды и неизмѣннаго блага; не открыло бы обителей Отца Небеснаго для нищихъ духомъ, плачущихъ и угнетенныхъ. Христіанская религія не была бы той могучей силой, предъ которой склонился древній міръ, и которая въ будущемъ должна покорить все человѣчество; это былъ бы культъ плоти, но не духа, и потому со смертью плотскаго человѣка навсегда умерло бы и ученіе Христа.

Напрасно, поэтому, нѣкоторые стараются убѣдить насъ, что Іисусъ Христосъ былъ политическимъ реформаторомъ, проповѣдникомъ соціального идеала. Искупительные плоды Голгоетской жертвы и вѣчное значеніе евангельской истины всегда будутъ обличать тѣхъ, кто, не вникнувъ въ духъ и глубину христіанства, черпаетъ изъ него девизы для своихъ цѣлей и небесную правду полагаетъ въ основу человѣческихъ заблужденій и страстей.

Сказанное нами до сихъ поръ невольно возбуждаетъ цѣлый рядъ довольно серіозныхъ вопросовъ. Если въ евангельскомъ ученіи социальныя интересы не имѣютъ мѣста, если христіанство живетъ и движется только въ глубинѣ человѣческаго духа, имѣетъ абсолютный характеръ *личнаго* творчества, то къ чему же сводится тогда его значеніе? Въ чемъ нужно искать соприкосновенія его съ жизнью? Не есть ли оно простая иллюзія, которой обманывалось и будетъ обманываться человѣчество?

На послѣдній вопросъ мы отвѣтили бы утвердительно въ томъ случаѣ, если бы было признано, что личный, внутренний міръ отдѣльнаго человѣка не имѣетъ органической связи съ жизнью общества, что онъ развивается по своимъ специфическимъ законамъ, не имѣющимъ ничего общаго съ закономъ общечеловѣческимъ, универсальнымъ. Если бы этика въ состояніи была доказать намъ, что нравственность не имѣетъ отношенія къ общественности, что благо отдѣльнаго человѣка не входитъ въ общую сумму человѣческаго счастья, тогда и мы признали бы, что христіанство съ своимъ ученіемъ о личномъ совершенствованіи, личномъ подвигѣ есть не что иное, какъ утопія, какъ бесполезная проповѣдь о какомъ-то идеалѣ, совершенно не приложимомъ къ жизни всего человѣчества.

Но такъ ли на самомъ дѣлѣ? Можемъ ли мы утверждать, что христіанство стоитъ въ сторонѣ отъ интересовъ и блага общества, что индивидуальный характеръ его ученія совершенно исключаетъ возможность какого бы то ни было соприкосновенія его съ общественной жизнью? Безспорно, нѣтъ.

Если человѣкъ есть существо не только личное, но и общежительное, и если общая гармонія человѣческихъ отношеній требуетъ индивидуальной этики, то, безъ сомнѣнія, христіанство, какъ совершеннѣйшее ученіе, какъ идеальнѣйшая мораль, должно касаться не только личной жизни человѣка, но и жизни цѣлаго общества.

Правда, христіанская религія, какъ религія духа, не должна ставить своею цѣлью регулированіе внѣшней стороны общественной жизни и созданіе специфическихъ формъ жизни; требовать отъ него введенія своей политики, экономики и проч.—значить не понимать ученія Иисуса Христа. Евангеліе выше всякихъ политическихъ и гражданскихъ отношеній, но его премірность вовсе не ограничить съ обособленностью его отъ жизни. Христіанинъ не только можетъ, но и долженъ содѣйствовать общему благу. Но какъ и чѣмъ? Однимъ лишь личнымъ усовершенствованіемъ и нравственнымъ вліяніемъ на отдѣльную личность или, быть можетъ, путемъ внѣшняго, фактическаго участія въ дѣлѣ общаго блага? Мы думаемъ, что христіанину необходимо прежде всего *личный* подвигъ, моральное воздѣйствіе на *отдѣльную* личность; въ этомъ—лучшій путь къ водворенію среди людей правды, мира и добра. Но ограничиваться однимъ лишь живымъ подвигомъ христіанину нельзя. Жизнь на каждомъ шагу требуетъ отъ насъ самой разнообразной дѣятельности. Мы не можемъ реагировать на общественныя нужды одной лишь заботой о личномъ самоусовершенствованіи. Учители вѣры и нравственности, равно какъ и одинокіе аскеты, подвижающіеся въ темной кельѣ монастыря, для насъ необходимы; но намъ нужны и такіе христіане, которые были бы ревностными тружениками и на житейскомъ полѣ; намъ нужны прежде всего созидатели внутренняго царства Божія, но намъ нужны и пособники въ устроеніи царства человѣческаго по духу и началамъ царства Божія. Только такимъ путемъ возможно примиреніе земной жизни съ божественной. Христіанство, поэтому, скажемъ словами покойнаго нашего философа, должно проникнуть не только личныя, но и общественныя стихіи человѣчества; богочеловѣческая связь должна быть восстановлена не только индивидуально, но и собирательно (Духовныя основы жизни В. Соловьева, стр. 158).

Ученіе Христа духовно, но оно *не отвергаетъ* житейскихъ интересовъ; оно индивидуально, но не проповѣдуетъ индифферентизма къ дѣламъ общественнаго благополучія.

А. Осинскій.

Современное декадентство и христіанство.

Критическая оцѣнка декадентства съ христіанской точки зрѣнія.

(Продолженіе ¹⁾).

Въ представленныхъ чаяніяхъ и мечтаніяхъ нашихъ новыхъ декадентствующихъ богослововъ о *грядущей* церкви, слѣдующихъ въ данномъ случаѣ нѣкоторымъ изъ прежнихъ протестантскихъ богослововъ и церковныхъ историковъ, много, конечно, есть шаткаго, туманнаго и неопредѣленнаго. И прежде всего ими упускается изъ виду то соображеніе, что нечего задаваться мечтаніями о какой-то церкви *будущаго*, когда извѣстно, что Иисусомъ Христомъ, Сыномъ Божиимъ, создана истинная Церковь единая и святая *на всю времена* (Мѡ. 28, 20; Еф. 3, 20—21), и что для Церкви, какъ зданія Божія, „основанія *другого* никто не можетъ положить, кромѣ положеннаго, которое есть Иисусъ Христосъ“ (1 Кор. 3, 11). Что же,—значить, подвигъ Христа по созиданію Церкви оказался неудачнымъ, разъ придется когда-то въ будущемъ поправлять это дѣло ученику Его—Іоанну Богослову? Но возможно ли кому-нибудь поправлять Того, въ дѣлахъ Коего, какъ Бога, открывается „бездна богатства и премудрости, и вѣдѣнія Божія“ (Римл. 11, 33)? Конечно, невозможно; иначе это противорѣчило бы понятію о премудрости Божіей, дающей возможность избирать и совершеннѣйшія цѣли для Божественныхъ дѣйствій, и совершеннѣй-

¹⁾ См. № 45-й за 1908 г.

шія средства для выполненія этихъ дѣйствій. Не говоримъ уже о томъ, что это несообразно было бы съ непреложнымъ обѣтованіемъ Спасителя о неодолимости созданной Имъ Церкви вратами ада (Мѡ. 16, 18). Св. Іоаннъ Златоустъ, сказавши о томъ, что всѣ языческіе цари гнали Церковь, но не одолѣли ея, продолжаетъ: „Видишь ли силу предсказанія: *и врата ада не одолѣютъ ей?* Послѣ этого вѣруй, что и въ *будущемъ* никто не одолѣетъ ея“ ¹⁾. „Нѣтъ ничего сильнѣе Церкви,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, она *никогда* не старѣетъ, но *всегда* цвѣтетъ. Поэтому Писаніе, выражая *твердость* ея и *непоколебимость*, называетъ ее горою“ ²⁾. „Если Онъ (Господь) утвердилъ колебавшійся городъ, то тѣмъ болѣе *утвердитъ* Церковь. Церковь *сильнѣе* неба: *небо и земля прейдутъ, словеса же Моя не прейдутъ*“ (Мѡ. 24, 35). Какія *словеса?* Ты еси *Петръ, и на семъ камени созижду Церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ей*“ (Мѡ. 16, 18) ³⁾.

Г. Мережковскій почему-то убѣжденъ, что „вся правда о землѣ“ есть достояніе не теперешней или, что то же, „исторической“ Церкви, а *будущей*—церкви Св. Духа. Но развѣ Духъ Святой не обитаетъ въ „исторической“ Церкви? Мысль о томъ, что въ Церкви Св. Духа произойдетъ соединеніе духа и плоти, что въ ней будетъ признаваться святымъ, чистымъ и совершеннымъ то, что въ теперешней Церкви признается грѣшнымъ, нечистымъ и несовершеннымъ—мысль, конечно, нелѣпая. Развѣ не Духомъ Святымъ жили и вдохновлялись въ „исторической“ Церкви „святіи Божіи челоуѣцы“ (2 Пет. 1, 21), которые всѣ блага міра вмѣняли въ ничто, признавали за соръ, и жизнь которыхъ такъ не отвѣчаетъ идеаламъ Мережковскаго и его послѣдователей? Если въ грядущей церкви Мережковскаго будетъ дѣйствовать

¹⁾ Творенік, т. I, стр. 628. Сиб. 1895 г.

²⁾ Творенія, т. III, стр. 415. Сиб. 1897 г.

³⁾ Тамъ же, стр. 445.

не тотъ Духъ, что дѣйствовалъ и дѣйствуетъ въ „исторической“ Церкви святыхъ, то этотъ Духъ будетъ, очевидно, не Святой, а какой-то иной.

Современные „искатели новыхъ путей“ въ христіанствѣ не скрываютъ, что они мечтаютъ о будущей истинной Церкви потому, что не видятъ ея въ существующихъ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ. Допустимъ, что это правда,— что различныя неблагопріятныя обстоятельства лишили „историческую“ Церковь того облика, который должно носить истинное христіанство. Но развѣ такъ ужъ совсѣмъ убитъ духъ истиннаго христіанства, хотя бы напр., въ теперешней Православной Церкви, чтобы нельзя было его возродить? Развѣ совсѣмъ изсякъ въ ней благодатный источникъ таинствъ, прервалось апостольское преданіе? Этотъ вопросъ „новопутейцы“ тщательно обходятъ молчаніемъ; о возможности и средствахъ возстановленія истиннаго христіанства они вовсе не говорятъ; и такой пробѣлъ дѣлаетъ непонятнымъ ихъ исканія истинной Церкви въ невѣдомой дали будущаго. А между тѣмъ изъ отдѣльныхъ намековъ, дѣлаемыхъ ими, выходитъ, что они ищутъ новой церкви не потому, что исторически убѣдились въ измѣнѣ духу истиннаго христіанства наличныхъ его исповѣданій. При ихъ проповѣди „святого сладострастья“,—для нихъ даже „подлинное ученіе Христа“ заключаетъ въ себѣ, по характерному выраженію г. Мережковскаго, „величайшій соблазнъ аскетизма“, почему и Самъ Христосъ, съ ихъ точки зрѣнія, неправовѣренъ. Вотъ откуда идетъ эта жажда новыхъ откровеній въ чаемой ими Церкви будущаго. Въ заключеніе нельзя не замѣтить, что они не обращаютъ надлежащаго вниманія и на то, что тѣ идеальныя начала и свойства, которыми они надѣляются въ своихъ мечтаніяхъ ожидаемую ими церковь будущаго, болѣе или менѣе осуществлялись и осуществляются и въ строѣ доселѣ пребывающей „исторической“ Церкви, не взирая на всѣ несовершенства земнаго порядка вещей, при которыхъ приходится ей жить и дѣйствовать.

XIV.

Третьимъ и послѣднимъ признакомъ, характеризующимъ ненормальное направленіе мистицизма „новохристіанъ“ и потому сближающимъ его съ мистицизмомъ сектантскимъ, является *отрицательное отношеніе ихъ къ требованіямъ положительной морали.*

Г. Минскій, настаивая на безразличіи между добромъ и зломъ, говорить, что „нравственная проблема заключается не столько въ борьбѣ добра со зломъ, сколько въ борьбѣ добра съ добромъ, въ борьбѣ двухъ идеаловъ добра, ведущихъ насъ въ противоположныя стороны, но къ одной и той же цѣли“¹⁾. Но едва ли можно допустить, чтобы нравственные идеалы, ведущіе насъ въ противоположныя стороны, могли привести къ одной и той же цѣли. Если же, по Минскому, они приводятъ къ ней, то у него или понятіе о нравственной цѣли слишкомъ растяжимо, или понятіе о *противоположности* сторонъ слишкомъ сужено.

Еще далѣе идетъ въ отрицаніи положительной нравственности г. Розановъ, который не только не полагаетъ различія между добромъ и зломъ, но и готовъ признать полную равноправность за ними. При этомъ онъ старается истолковать въ указанномъ именно смыслѣ библейское ученіе о сотвореніи Богомъ всего существующаго въ мірѣ. „Не только небесное,—говоритъ Розановъ,—сотворилъ Богъ, ангелоподобное, чистое, святое, нѣтъ; но Онъ и малое все сотворилъ, мелкое и ничтожное“. Это разсужденіе о равноцѣнности небеснаго и земнаго, добраго и злого, показываетъ, что авторъ, вопреки самымъ очевиднымъ фактамъ, читаетъ свою мысль тамъ, гдѣ ея нѣтъ. Конечно, по ученію Библии, все въ мірѣ имѣетъ идею свою въ творческомъ умѣ Божиёмъ: и доброе и злое; ибо Богъ всевѣдущъ. Нѣтъ ничего тайнаго

¹⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 9, Записки религ.-философск. собраній, стр. 318.

для Него: не только въ мірѣ вещественномъ, гдѣ все происходитъ по закону необходимости, но и въ области свободныхъ дѣйствій, гдѣ существа разумныя могутъ произвольно дѣйствовать или по волѣ Божіей, или противъ установленнаго Имъ порядка жизни,—„все обнажено и открыто предъ очами Его“ (Евр. 4, 13). Однакожъ это еще не значить, что и та и другая идея имѣетъ одинаковое право на свое существованіе. Всевѣдущій Богъ есть вмѣстѣ Богъ всесвятый, т. е. вѣчно дѣйствующій согласно со Своимъ же закономъ совершеннѣйшей дѣятельности. Будучи Существомъ всесвятѣйшимъ, Онъ гнушается всякою нечистотою, усматриваетъ даже въ ангелахъ недостатки (Іов. 15. 14). Какъ Самъ Онъ святъ, такъ и отъ разумно-свободныхъ существъ требуетъ святости: „святѣ будыте, ибо святъ Я Господь Богъ вашъ“ (Лев. 19, 2. Ср. 1 Пет. 1, 15—16). Какъ Самъ Онъ не только не причастенъ ничему злomu, но даже и „не искушается зломъ“ (Іак. 1, 13); такъ никакого зла не можетъ происходить отъ Него и въ созданномъ Имъ мірѣ. При созданіи міра, послѣ каждой части творенія Богъ человѣкообразно представляется одобряющимъ собственное дѣло Свое. По окончаніи же всего творенія, общее одобреніе тварей выражается въ высшей степени: „и воззрѣлъ Богъ на все, что сотворилъ, и вотъ все весьма хорошо“ (Быт. 1, 31. Ср. Премудр. 11, 21; Сирах. 39, 21—27). Эти одобренія указываютъ на совершенство всякой твари, въ своемъ родѣ и для своей цѣли, хотя бы мы и не понимали, для чего существуетъ, или почему такъ, а не иначе, устроено то или другое въ мірѣ. Если же мы видимъ въ мірѣ и въ особенности человѣческомъ много зла, то это зло нисколько не говоритъ противъ совершенства творенія рукъ Божіихъ, потому что оно не присуще міру, а вошло въ міръ чрезъ злоупотребленіе разумныхъ существъ дарованною имъ свободою; проклятiе земли слѣдуетъ за грѣхопадениемъ человѣка, а не предшествуетъ ему (Быт. 3, 17). Поэтому на нынѣшнее состояніе падшаго человѣка никакъ нельзя смотрѣть, вмѣстѣ съ г. Розано-

вымъ, какъ на такое, которое получило во всемъ составѣ своемъ бытіе отъ Бога. Противоположный взглядъ на это состояніе приводитъ къ богохульству, такъ какъ при такомъ взглядѣ всякое зло надобно относить къ Богу, какъ къ его первоисточнику. Итакъ не все то, что есть въ нашей настоящей жизни, можетъ быть признано нормальнымъ, имѣющимъ право на Божіе благословеніе. „Ибо думаю,— говоритъ ап. Павелъ,— что нынѣшнія временныя страданія ничего не стоятъ въ сравненіи съ тою славою, которая откроется въ насъ. Ибо тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ: потому что тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее, въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стонаетъ и мучится донинѣ; и не только она, но и мы сами... и мы сами въ себѣ стонаемъ, ожидая... искупленія тѣла нашего“ (Римл. 8, 18^e—23).

Изъ признанія пресловутой равноправности за добромъ и зломъ естественно вытекаетъ недовольство г. Розанова христіанскимъ ученіемъ о грѣхѣ. По его мнѣнію, это ученіе не евангельское, а явилось въ послѣдствіи (въ средніе вѣка), подъ вліяніемъ чуждыхъ истинному христіанству фактовъ; ненормальности же человѣческой жизни, по нему, имѣютъ для себя достаточное оправданіе въ существованіи Промысла Божія ¹⁾. Но промысленіе Божіе о мірѣ не служитъ ручательствомъ того, что все въ жизни людей совершается нормально, согласно съ волей Божіей, какъ это представляется Розанову. Существованіе Промысла Божія, съ точки зрѣнія христіанскаго ученія, не препятствуетъ ненормальному ходу событій. Богъ, промышляя о людяхъ, не только не исключаетъ свободныхъ самоопредѣленій человѣка въ области нравственныхъ дѣйствій, но и представляетъ его своей

¹⁾ „Новое Время“ 1901 г. отъ 11 декабря.

собственной свободѣ; ибо только *добровольное* обращеніе къ Нему имѣетъ цѣну, хотя оно само по себѣ и есть плодъ благодатнаго дѣйствія Божія на человѣка (Іоанн. 6, 44. Ср. Римл. 1, 6; 1 Кор. 1, 2)¹⁾. Если промысль Божій и ограничиваетъ свободу дѣйствій человѣка, то свобода желанія всегда остается при немъ. Въ этой свободѣ *желать*. въ настоящихъ земныхъ условіяхъ, христіанство полагаетъ самую *сущность* свободы; ибо Богъ вмѣняетъ человѣку не столько дѣйствія, сколько побужденія или намѣренія при совершеніи ихъ. Бл. Августинъ хорошо выражаетъ эту мысль, когда говоритъ: „Ты (Господи) воздаешь людямъ не по тому, что Ты чрезъ нихъ дѣлаешь, а по тому, чего они домогались“²⁾. Поэтому, если и есть люди, которые не желаютъ согласовать своей воли съ волею Божіею и отвергаютъ значеніе добра, то никакъ нельзя сваливать вину въ этомъ на Бога. Вина въ этомъ лежитъ на всемъ *грѣховномъ* человѣчествѣ, которое, по причинѣ своего отступленія отъ божественнаго порядка вещей, создало такія условія жизни, при которыхъ многіе должны были совершенно забыть о добрѣ. Желаніе Розанова, чтобы Промысломъ Божіимъ оправдывались всѣ рѣшительно явленія человѣческой жизни, въ томъ числѣ, конечно, и нравственно дурныя съ христіанской точки зрѣнія, невольно приводитъ намъ на память другое подобное же желаніе, высказанное Іисусу Христу двумя Его учениками,—на что Господь отвѣтилъ имъ: „не знаете, какого вы духа“ (Лук. 9, 55).

Но самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ требованія положительной морали г. Мережковскій. Крайне отрицательное отношеніе его къ нравственности отразилось у него въ разсѣянныхъ повсюду указаніяхъ на дозволенность

1) Вотъ почему благодатное призваніе Божіе ко спасенію не прекращается, пока призываемые *не отрекутся* совершенно отъ послушанія (Апок. 3, 20. Ср. Дѣян. 7, 51).

2) „Исповѣдь“, кн. IX, гл. 8.

(будто бы) для человека *всего*, отразилось, другими словами, въ его своеобразномъ ницшеанствѣ. Песомѣнно, что онъ имѣеть большую склонность истолковывать этическое ученіе Самого Спасителя въ ницшеанскомъ духѣ. Говоря объ Иисусѣ Христѣ, этотъ глава „повохристіанства“, напр., разсуждаетъ такъ: „Христось есть явленіе не нравственное, а религиозное, *сверхнравственное*, престаупающее чрезъ всѣ предѣлы и преграды нравственного закона, явленіе величайшей свободы *по ту сторону добра и зла*“¹⁾. Что Христось Спаситель есть явленіе религиозное, это не подлежитъ никакому сомнѣнію²⁾, но чтобы Онъ былъ явленіемъ *сверхнравственнымъ*, перестаупающимъ всѣ границы нравственного порядка жизни, стоящимъ „по ту сторону добра и зла“,—это уже мѣтніе, какъ ни на чемъ не основанное, мы всецѣло оставляемъ на совѣсти г. Мережковскаго. Замѣтимъ только, что разсуждать такъ о Спасителѣ, являющемся для насъ самимъ воплощеніемъ добра, примѣромъ и образцомъ нравственного совершенства, это значить въ области нравственного поведенія людей широко распахивать двери моральному *аномизму*, если не прямо *антиномизму*.

И Мережковскій не останавливается предъ этимъ шагомъ. Объявивъ Христа явленіемъ *сверхнравственнымъ*, онъ уже неизбежно приходитъ къ антиномистической морали, при чемъ легкомысленно ссылается на тѣ или другія мѣста Свящ. Писанія, какъ на основаніе для своего заключенія. „Послѣ Христа,—говоритъ Мережковскій,—*отълами закона не оправдается никакая плоть* (Гал 2, 16); слѣдовательно, *и отълами противъ закона не осудится никакая плоть*“³⁾.

¹⁾ „Л. Толстой и Достоевскій“. т. II, стр. 169.

²⁾ „Христось,—говоритъ Лютардь,—имѣеть не просто историческое, а и религиозное значеніе для религіи, которая называется по Его имени: Онъ не просто основатель, но и предметъ религіи; Онъ одно съ нею, въ сущности Онъ есть само христіанство“... (Э. Лютардь. Апологія христіанства. Пер. А. П. Лопухина. Сиб. 1902 г., стр. 216—217.

³⁾ Тамъ же. стр. 168.

Значить, можно смѣло слѣдовать ницшеанскому правилу: „все дозволено“?! Если дѣла противъ закона не ведутъ къ осужденію, то можно каждому дѣлать, что угодно. „Какъ Отецъ вашъ Небесный,—внушаетъ онъ далѣе,—не дѣлаетъ различія между злыми и добрыми(?), такъ и вы не дѣлайте: побѣждайте зло и добро(?), побѣждайте всякую тѣнь и всякій свѣтъ(?) вашимъ солнцемъ, вашею *последнею свободою*“¹⁾, точнѣе скажемъ отъ себя—вашимъ *произволомъ*.

Совсѣмъ не таково христіанское ученіе о свободѣ. Воля человѣка свободна въ христіанскомъ смыслѣ лишь въ томъ случаѣ, когда она разумна. Само собой разумѣется, что свобода разума не естъ произволь: допустить это значило бы признать разумъ неразумнымъ. Свобода разума человѣческаго состоитъ въ независимости его отъ всего неразумнаго. Ложь, предразсудки, суетвѣрія опутываютъ и связываютъ человѣка. Истина, познанія уничтожаютъ эти путы, и человѣку для того, чтобы быть истинно свободнымъ, надобно расширять и умножать свои познанія. Христосъ сказалъ: „познаете истину, и истина слѣдуетъ вамъ свободными“ (Іоанн. 8, 32). Равнымъ образомъ низшія влеченія природы, страсти затемняютъ и порабащаютъ разумъ человѣка; воля его является связанною. „Всякій, дѣлающій грѣхъ, есть рабъ грѣха“, говоритъ Іисусъ Христосъ (Іоанн. 8, 34). Зло дѣлаетъ человѣка своимъ рабомъ, заставляя его дѣлать то, что онъ ненавидитъ, и не дѣлать того, чего онъ хочетъ (Римл. 7, 14—24). Оно неразлучно съ тягостнымъ для человѣка сознаниемъ его виновности и съ терзаніями совѣсти, ничѣмъ неустраняемыми и незаглушаемыми,—въ чемъ обнаруживается противорѣчіе его общечеловѣческой природѣ. Напротивъ, добро можетъ давать намъ нравственное удовлетвореніе, или быть для насъ истиннымъ благомъ и истичникомъ безконечнаго блаженства. Значить, оно отвѣчаетъ сущности нашей природы, не является насиліемъ для нея. Добро даетъ человѣку ощу-

¹⁾ Тамъ же, стр. 169.

шеніе истинной свободы, такъ какъ оно освобождаетъ его отъ подчиненія дурнымъ наклонностямъ своей природы.

Итакъ, только осуществленіе добра можетъ быть залогомъ и показателемъ нравственной свободы въ человѣкѣ. Нравственная свобода отличается отъ формальной,—состоящей лишь въ отсутствіи стѣсненій или принужденій при выборѣ добра или зла,—своимъ реальнымъ содержаніемъ—сочетаніемъ съ добромъ. Такъ и учить христіанство. „Свобода чадъ Божіихъ“ состоитъ въ „освобожденіи отъ работы истлѣнія“ (Римл. 8, 21) и въ „жизни по Духу Христову“ (— 9), „ибо всѣ, водимые Духомъ Божіимъ, суть сыны Божіи“, какъ „не принявшіе духа рабства“ (— 14—15).

Вотъ въ какихъ выраженіяхъ излагаетъ христіанское ученіе о свободѣ одинъ изъ авторитетнѣйшихъ нашихъ богослововъ: „христіанская свобода,—говоритъ онъ,—вовсе не сближается и не граничитъ ни съ противозаконіемъ, ни съ беззаконіемъ или внѣзаконностію, ибо въ себѣ самой содержитъ собственныя регулирующія нормы... Тутъ первѣе всего желательно огражденіе своей сыновней возвышенности при помощи всегдашней неразлучности отъ Искушителя, какъ ея источника и подателя. Это будетъ положительный постулатъ христіанской морали для практическаго примѣненія благодатныхъ началъ. Отрицательнымъ и вторичнымъ, хотя столь же непремѣннымъ, требованіемъ должно быть отверженіе всего противнаго, пренятствующаго и несроднаго“¹⁾. „Да и безъ этой ученой справки,—замѣчаетъ проф. А. Введенскій, приведшій ее,—дѣло ясно. Нужно сначала исполнить законъ, какъ и Христосъ сдѣлалъ, а потомъ уже толковать о свободѣ, *сыновней свободѣ* отъ него, о подъемѣ надъ нимъ. А г. Мережковскій,—продолжаетъ авторъ,—хотѣлъ бы, по-видимому, пройти какъ разъ обратнымъ путемъ: сначала провозгласить наступленіе времени свободы *отъ* закона, а по-

¹⁾ Проф. П. Глубоковскій. „Благовѣстіе христіанской свободы въ посланіи ап. Павла къ Галатамъ“. Сиб. 1902 г., стр. 116.

томъ... уже открыто пойти въ направленіи къ анонимизму и антиномизму“¹⁾).

По верховъ антиномистической тенденціи Мережковскаго въ сферѣ морали является слѣдующее его положеніе: „нравственный путь очень опасенъ; я сказалъ бы, нравственность для христіанина не менѣе опасна, чѣмъ безнравственность, хотя это и *парадоксъ*“²⁾. По нашему мнѣнію, у Мережковскаго это, однакожъ, не *парадоксъ*, а естественный выводъ изъ его болѣзненно-мистическаго міросозерцанія, который дѣлаетъ лишь честь его послѣдовательности.

Итакъ, крайній субъективизмъ въ области вѣры, скептицизмъ въ отношеніи къ апостольской Церкви и полный антиномизмъ въ области нравственности—вотъ тѣ, отмѣченныя нами, черты, которыя являются весьма характерными для мистицизма нашихъ декадентствующихъ „новохристіанъ“. Онѣ ясно показываютъ, что „новохристіанское“ движеніе, ставъ на путь мистическаго познанія религіозной истины³⁾, взяло невѣрное направленіе и обнаружило значительный наклонъ въ сторону сектантскаго мистицизма⁴⁾. Адогматическій мистицизмъ, какъ протестъ противъ церковнаго „позитивизма и схоластическаго деизма“⁵⁾—вотъ что собственно выдѣляетъ послѣдователей „новохристіанства“ изъ лона „историческаго“

¹⁾ „Религіозное обновленіе нашихъ дней“, стр. 23.

²⁾ „Новый Путь“ 1904 г., № 1, Записки, стр. 624.

³⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 5, Записки, стр. 241—242.

⁴⁾ Въ особенности этотъ наклонъ его чувствовался въ недавно пережитое нами время т. н. русской революціи. Общественно-политическія событія послѣднихъ лѣтъ даже на Мережковскаго произвели такое впечатлѣніе, что въ какомъ-то сумашедшемъ матросѣ черноморскаго флота Л. Б., свихнувшемъ себѣ мозги на декадентскихъ бредняхъ о секретѣ превратить человѣка въ Бога, этотъ вождь „новохристіанства“ увидѣлъ ни больше, ни меньше какъ носителя новаго религіознаго сознанія и провозвѣстника эволюціи христіанства въ новой „религіи Духа“ („Революція и религія“ Мережковскаго въ „Русской Мысли за 1907 годъ“).

⁵⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 1, Записки, стр. 20.

христіанства и образуєть изъ нихъ особый, враждебный Церкви, лагерь. Поэтому болѣе, чѣмъ сомнительно, чтобы наши новые декадентствующіе богословы могли принятымъ ими путемъ подозрительнаго мистицизма придти къ правильному пониманію ученія Христова и тѣмъ болѣе сомнительно, чтобы они могли такимъ путемъ правильно истолковать это ученіе въ примѣненіи къ жизни человѣка на землѣ,—о чемъ, повидимому, они такъ хлопочуть.

Прот. *Н. Стеллецкій*.

(Продолженіе слѣдуетъ).

Опечатки.

Въ 44 № журнала на стр. 170, 2-я стр. снизу напечатано: илмозорнымъ, нужно иллюзорнымъ,—на 171-й, стр. 3-я строка снизу напеч. Гюйе, слѣдуетъ чит. Гюйо;—173-я стр. напеч. идель, нужно—идеаль,—на стр. 174-й, 13-я стр. сверху напечатано „съ нею только“,—слѣд. читать „она только“, стр. 175, 12-я стр. снизу, напеч. Лак.—слѣд. чит. Лук.

ОБЪЯВЛЕНІЕ

о продолженіи изданія при Кіевской духовной семинаріи
ЖУРНАЛА

„РУКОВОДСТВО для СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ“

въ 1909 подписномъ году.

Въ 1909 подписномъ году журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ вступаетъ въ 50 годъ своего существованія.

Достигнувъ столь почтеннаго возраста, являющагося удѣломъ очень немногихъ соработниковъ на нивѣ духовнаго журнало-издательства, нашъ журналъ въ лицѣ настоящихъ своихъ издателей проникается чувствомъ благодаренія Богу за этотъ несомнѣнный знакъ Его милости и отзывается живѣйшей признательностью православному приходскому духовенству за то сочувствіе, которымъ онъ неизмѣнно пользовался и, благодаря которому, просуществовалъ вотъ уже почти полвѣка. Но вмѣстѣ съ тѣмъ издатели усматриваютъ въ полувѣковомъ юбилеѣ своего журнала краснорѣчивое свидѣтельство святости дѣла, которому онъ служить, одобреніе началъ и традицій, которыми онъ руководился въ своемъ дѣлѣ. Поэтому и въ юбилейномъ году изданія „Руководство для сельскихъ пастырей“ останется неизмѣнно вѣрнымъ своей задачѣ—содѣйствовать, по мѣрѣ силъ, православному русскому духовенству въ его святомъ и многотрудномъ служеніи,—останется вѣрнымъ и своимъ испытаннымъ полувѣковою жизненностью традиціямъ—разрѣшать и освѣщать волнующіе жизнь приходскаго пастыря вопросы въ духѣ Христова Евангелія и ученія Святой Его Церкви. По особымъ условіямъ современной церковно-обще-

ствпнной жизни, обуреваемой совнѣ и внутри „всякимъ вѣтромъ ученія“ (Еф. 4, 14), и въ сознаніи святости поставленныхъ на знамени журнала началъ, издатели его приложатъ въ юбилейномъ году изданія и все усердіе выявить эти начала съ наивозможною полнотою.

Въ этихъ видахъ журналъ отвѣдетъ на своихъ страницахъ широкое мѣсто статьямъ по основнымъ и неизмѣнно насущнымъ вопросамъ церковно-пастырскаго служенія, связаннымъ съ изясненіемъ Слова Божія, его проповѣданіемъ и съ устроеніемъ всей приходской жизни на основѣ Евангелія и церковныхъ канонѡвъ, а также статьямъ литургическаго и церковно-историческаго характера.

Всегда трудное, пастырское служеніе при современныхъ условіяхъ религіозной и церковной жизни требуетъ необычайнаго напряженія духовныхъ силъ пастыря и знакомства съ умственными и общественными теченіями въ ихъ правильномъ освѣщеніи. Невѣріе и отрицаніе, никогда не прекращавшія своихъ нападковъ на Церковь Христову, въ настоящее время начинаютъ разливаться широкою волною даже среди простаго народа, доселѣ бывшаго вообще благочестивымъ и преданнымъ Церкви. Иновѣріе и сектантство, получивъ права свободнаго исповѣданія, съ удвоенной энергіей стараются отторгать отъ Церкви ея чадъ. Въ то же время въ русскомъ народѣ широко распространяются нравственная грубость и распущенность и замѣчается извращеніе элементарныхъ нравственныхъ и человѣческихъ понятій. Освѣщать всѣ эти язвы современной религіозно-нравственной жизни, указывать сообразныя съ духомъ вѣры Христовой средства къ исцѣленію ихъ нашъ журналъ считаетъ предметомъ, входящимъ, какъ это было и раньше, въ кругъ его задачъ и въ подлежащемъ подписномъ году изданія.

Но наше время характеризуется въ церковно-общественномъ отношеніи еще и другою примѣтною чертою. Послѣ пережитого періода бурныхъ стремленій къ широкимъ реформамъ, послѣ кипучей работы надъ преобразовательными

проектами, охватывавшими жизнь всего государства и Церкви Православной въ немъ, въ современной церковно-общественной жизни замѣтно затишье, немного развѣ всколыхнувшееся подъ влияніемъ не такъ давно состоявшагося 4-го Всероссийскаго миссіонерскаго съѣзда. Усматривая въ этомъ затишьи не апатію къ строительству церковной жизни съ цѣлію обновленія и оживленія ея и не замираніе этого святого дѣла прежде его завершенія, а предвѣстникъ спокойной и серьезно-дѣловой разработки наготовленныхъ проектовъ для проведенія ихъ, послѣ соборнаго одобренія, въ церковную жизнь, издатели „Руководства для сельскихъ пастырей“ считаютъ благовременнымъ поддерживать и возгрѣвать святое одушевленіе пастырей къ дѣлу церковнаго обновленія. Въ этихъ видахъ нашъ журналъ будетъ откликаться на своихъ страницахъ замѣтками и статьями о цѣлесообразной постановкѣ оживляющихъ приходскую жизнь организацій, каковы, напр., приходскіе совѣты, братства, общества трезвости, благотворительности и пр.,—займетса посильнымъ обсужденіемъ проектированныхъ преобразованій въ разныхъ иныхъ областяхъ церковной жизни и, наконецъ, уясненіемъ самыхъ задачъ предстоящаго Всероссийскаго Собора, отъ котораго всѣ эти проекты ждуть своего одобренія.

Во взаимообщеніи и единеніи — прочный залогъ для успѣшной дѣятельности, а потому „Руководство для сельскихъ пастырей“ съ полною готовностью предлагаетъ свои страницы всѣмъ пастырямъ, желающимъ подѣлиться своими мыслями, наблюденіями и опытомъ съ сопастырями. Въ тѣхъ же цѣляхъ возможно широкаго ознакомленія читателей съ указаніями пастырскаго опыта журналъ въ 1909 подписномъ году будетъ давать время отъ времени на своихъ страницахъ, въ формѣ достаточно полныхъ обзорнѣй, свѣдѣнія о церковной и пастырской дѣятельности въ восточно-православныхъ и западныхъ инославныхъ церквяхъ, а также обзоръ церковно-общественной жизни и выдающихся событій приходской жизни Россіи.

Для ознаменованія собственно юбилейнаго года изданія журналъ дастъ особою статьею *исторію своего 50-лѣтняго существованія* и *указатель* содержанія его за весь этотъ періодъ (каковой указатель разосланъ будетъ подписчикамъ уже по истеченіи 1909 подписнаго года) и предпринимаетъ изданіе *весьма цѣннаго и солиднаго*, бесплатнаго для своихъ подписчиковъ, *приложенія*.

Годовое изданіе журнала будетъ состоять изъ 52 еженедѣльно выходящихъ номеровъ, что составитъ три тома; изъ 12 книжекъ „Проповѣдей“; 12 выпусковъ „Богословскаго библиографическаго Листка“, вышенаименованнаго указателя и бесплатнаго приложенія. Этимъ приложеніемъ будетъ: „**Толковый Типиконъ**“. Объяснительное изложеніе Типикона съ обоснованіемъ всѣхъ предписаній церковнаго устава и съ историческими свѣдѣніями о возникновеніи и развитіи богослужебныхъ чиновъ, праздниковъ и памятей святыхъ.

Со введеніемъ: краткая исторія Типикона, и *двумя указателями:* 1) Справочныя таблицы и 2) Предметный указатель.

Пастольная книга для священниковъ и псаломщиковъ. Пособіе при изученіи православнаго богослуженія въ среднихъ и низшихъ учебныхъ заведеніяхъ.

Составилъ Доцентъ Кіевской Духовной Академіи *М. И. Скабаллановичъ*.

Компактное изданіе въ 25 — 30 печатныхъ листовъ (400—450 стр.). Въ отдѣльной продажѣ будетъ стоить около 3 руб.

Составленная на основаніи всѣхъ новѣйшихъ изслѣдованій въ области литургики и справокъ о богослужебной практикѣ важнѣйшихъ монастырей и церквей, книга отъ существующихъ пособій по церковному уставу будетъ отличаться тѣмъ, что изложеніе богослужебнаго чина будетъ сопровождаться указаніемъ на *смыслъ* того или иного предписанія устава и на постепенную, вѣковую *выработку* даннаго предписанія (другими словами, будетъ давать каждому требованію устава символическое и историческое объясненіе), дѣлая все это въ общедоступной, популярной формѣ. Облегчая практическое пользованіе Типикономъ, книга, по замыслу автора, должна вмѣстѣ съ тѣмъ показать красоту православнаго богослуженія,

внутреннее совершенство и глубокую мудрость всего его строя, и этим побудить и воодушевить къ возможно болѣе точному соблюденію церковнаго устава.

Оглавленіе книги.

Введеніе. Возникновеніе и сформированіе богослужебнаго устава и краткая исторія книги „Типиконъ“.

Часть 1. Главы 1—47 Типикона. *Общій уставъ воскресной, праздничной и будничной службъ.* Такъ называемыя „дисциплинарныя“ главы Типикона (о богослужебныхъ и монастырскихъ порядкахъ) въ объяснительномъ изложеніи.

Часть 2. Глава 48-я Типикона. *Мѣсяцесловъ.* Особенности службы на каждое число мѣсяца съ краткими свѣдѣніями о жизни дневнаго святого и о времени установленія ему памяти, съ краткой исторіей праздниковъ, обзорѣніемъ ихъ службъ со стороны ихъ содержанія и напѣвовъ (въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ объясненіе самыхъ трудныхъ выраженій изъ службъ).

Часть 3. Главы 49—60 Типикона. *О святѣй Четырѣдесятиницѣ и Пятидесятницѣ.* Особенности службы каждого дня, обзорѣніе службы важнѣйшихъ дней по содержанію и напѣвамъ съ пояснительными примѣчаніями. Историческія свѣдѣнія о помѣщенныхъ въ этой части Типикона важнѣйшихъ пѣснопѣніяхъ (тропаряхъ, кондакахъ, богородичныхъ, прокимнахъ).

Часть 4. Урачовныя главы въ объяснительномъ изложеніи. *Пасхалія*, ея основы и знаки.

Приложенія. 1) Справочныя таблицы.

2) Предметный указатель.

Предпринимая изданіе столь солиднаго приложенія, Редакція не увеличиваетъ подписной цѣны на журналъ. Подписная цѣна съ пересылкой во всѣ мѣста Россійской имперіи *шесть рублей.*—Плата за журналъ по официальнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ Консисторій, Правленій семинарій и училищъ и благочинныхъ, можетъ быть отсрочена до сентября 1909 г.

„Руководство для сельскихъ пастырей“ рекомендовано Святѣйшимъ Синодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ къ выпискѣ въ церковныя и семинарскія бібліотеки (Синод. опредѣленіе отъ 4 февраля—20 марта 1885 г. за № 280).

Съ требованіями обращаться по адресу: Кіевъ, въ Редакцію журнала „Руководство для сельскихъ пастырей“.

Подписка принимается только на весь цѣлый годъ, на $\frac{1}{2}$ г. или на 1 м. не принимается

Редакторъ Рectorъ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 11-го ноября 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу.*

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XIIX

РУКОВОДСТВО

ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣстѣ
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 47.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года ноября 23-го дня.

Содержаніе: I. За рѣшеткой. (Продолженіе). Свщ. Аѳанасія Веселицкаго.—
II. Польско-католическая пропаганда въ западной Руси. Кир. Ти-
хомирова.—III. Современное декадентство и христіанство. (Продол-
женіе). Прот. Н. Стеллецкаго.—IV. Замѣтки. Священникъ и цер-
ковный староста. Взаимное страхованіе церквей.

За рѣшеткой.

(Продолженіе¹⁾).

II.

Тюремное одиночество, совершенная, хотя и неволь-
ная, свобода отъ житейской сутолоки и запутанности чело-
вѣческихъ отношеній давали Тихону Васильевичу, въ пер-
вый разъ послѣ двухлѣтняго, бурнаго, захватившаго его
всѣцѣло жизненнаго водоворота, полную возможность спокойно
оглянуться на себя, осмыслить свое прошлое и настоящее
положеніе. Но возможное успокоеніе пришло не сразу. Дня
три-четыре могъ онъ найти самого себя, собрать свои мысли въ

¹⁾ См. № 46-й за 1908 г.

новой для него и совершенно необычной тюремной обстановкѣ. Онъ нереживаль состояніе человѣка, только-что выброшеннаго послѣ страшной бури на берегъ, или перенесшаго ужасную катастрофу и не успѣвшаго еще прійти въ себя. Это было состояніе полной нравственной пришибленности, умственнаго столбняка, для выхода изъ котораго необходимъ былъ внѣшній толчекъ. Самому на это не хватало силъ, и было страшно заглянуть внимательно въ собственную душу, измученную, опустошенную цѣлымъ ураганомъ пережитыхъ имъ за послѣднее время событій. Послѣдніе два—три года жизни, при начинающемъ теперь пробуждаться самосознаніи, представлялись несчастному узнику какимъ-то безконечно длящимся надъ нимъ фантастическимъ, то мрачнымъ, то обманчиво свѣтлымъ, кошмаромъ; но разобраться въ немъ, удостовѣриться въ его дѣйствительности или призрачности все еще не приходило желанія. Подавленная, измученная мысль еще не могла работать, пассивно подчиняясь наплыву разрозненныхъ, отрывочныхъ воспоминаній, образовъ изъ пережитаго прошлаго.

Первымъ рѣшительнымъ толчкомъ, который вывелъ, наконецъ, Тихона Васильевича изъ состоянія душевнаго безразличія и оживилъ его мысль, обратилъ къ дѣйствительности, было объявленіе тюремнаго начальства о разрѣшеніи новымъ политическимъ узникамъ свиданій съ родными въ извѣстные дни. Первое свиданіе предстояло на слѣдующій день, и Теодорицкій съ невольною завистью смотрѣлъ на пріятное возбужденіе своихъ товарищей, свидѣвшись съ ними на прогулкѣ, слушалъ ихъ разговоры о предстоящей встрѣчѣ съ милыми родными лицами. Почти у каждаго изъ нихъ были въ столицѣ близкіе люди—у кого жена, у кого мать, отецъ, братъ, сестра, и всѣ съ нетерпѣніемъ ждали завтрашняго свиданія; онъ только былъ здѣсь совсѣмъ одинокимъ, заброшеннымъ сюда судьбой далеко—далеко отъ родной семьи, которая жила пока на родинѣ, за тысячу слишкомъ верстъ въ глухой сѣверо-восточной губерніи. И острый, живой болью

туть же наполнилось сердце Тихона Васильевича при мысли о своей покинутости, прервавъ сразу состояніе внутренняго душевнаго столбняка, пробудивъ подавленный мозгъ къ лихорадочной дѣятельности.

По возвращеніи съ унылой прогулки по тюремному двору въ свою одиночную камеру, яркіе, милые образы покинутой далеко жены, дѣтей вставали въ воображеніи узника, и онъ не гналъ ихъ отъ себя, сознательно стараясь удержать ихъ долѣе, осмыслить, привести въ порядокъ картины и сцены послѣдняго нерадостнаго свиданія съ семьей. Это было уже послѣ снятія сана, послѣ того, какъ онъ пережилъ и вынесъ стойко, не поступившись своими новыми убѣжденіями, всѣ злоключенія мытарства допросовъ и духовнаго суда надъ собою. На родину привели его неотложныя обстоятельства—надо было устроить дѣла съ собственнымъ домомъ въ селѣ Басовкѣ, гдѣ онъ служилъ много лѣтъ священникомъ, да и хотѣлось страстно повидато жену, дѣтей,—сына семинариста и двухъ дѣвочекъ,—и подумать объ ихъ судьбѣ.

Это свиданіе со всѣмъ печальнымъ трагизмомъ, со слезами горькихъ слезъ, отчаянія, взаимнаго непониманія воскресало теперь передъ нимъ. Искаженное ужасомъ, смертельно блѣдное лицо Маріи Ивановны, его жены,—съ глазами, полными страха и страданія, остановившимися на немъ, когда онъ вошелъ; неподвижныя, опѣшившія, съ круглыми удивленными глазами фигуры любимыхъ дѣтей, не смѣвшихъ подойти въ первыя минуты къ отцу въ его странномъ новомъ нарядѣ,—вставали въ мозгу, какъ живыя. Онъ опять слышалъ истерическіе крики несчастной жены, съ которыми послѣ минутнаго столбняка бросилась она къ мужу и, обхвативъ его здоровую короткую шею, билась на груди у него жалкая, убитая, трепещущая.

— Отецъ, несчастный отецъ?—звучали и сейчасъ въ его ухахъ рѣзкія причитанія:—что ты сдѣлалъ, что сдѣлалъ съ самимъ собой, со мной, съ несчастными дѣтьми! О,.. о..,

о! Боже мой, за что Ты такъ наказаль насъ бѣдныхъ, отняль мужа, отца у семьи; нѣтъ больше у меня мужа, нѣтъ у васъ, дѣти, отца! Посмотрите, посмотрите на него; самъ ты, несчастный, посмотри на себя: на кого ты похожъ, кѣмъ ты сталь!.. Шутъ, посмѣшище, Богомъ проклятый человѣкъ... О, не глядѣли бы на тебя глаза мои: Господи, убей лучше меня, убей этихъ дѣтей, только бы не мучиться, не видѣть этого горя... Отецъ, несчастный! что же ты молчишь, какъ дошелъ до этого, оставилъ Бога... Скажи, кто тебя погубилъ, обманулъ, ограбилъ, снялъ твою рясу, сдѣлалъ тебя шутомъ? И ты молчишь, тебѣ—ничего: скажи хоть что-нибудь, хоть теперь покайся предъ Богомъ! О, несчастный, несчастный, о, проклятая жизнь!.. Умереть бы сейчасъ, не видѣть больше позора!...

Вмѣстѣ съ этимъ потокомъ страстныхъ, безумныхъ упрековъ, обвиненій, сыпавшихся на него изъ устъ любимой женщины—матери и жены, вспоминалось ему и собственное безпомощное, безотвѣтное положеніе. И въ самомъ дѣлѣ, развѣ не являлся онъ тогда передъ ней и дѣтьми страшнымъ преступникомъ, доведшимъ ихъ ради своей непонятной политики до гибели, до отчаянія, навлекшимъ и на себя проклятіе Бога и презрѣніе отъ всѣхъ людей. Вѣдь для ея религіозно-настроеннаго ума не могло быть большей бѣды, какъ потеря священнаго сана, не могло быть ничего ужаснѣе, жалче вида разстриги-мужа, одѣтаго вмѣсто рясы, въ какой-то скоморошій пиджакъ! Только постепенно, осторожными кроткими рѣчами удалось ему тогда хотя нѣсколько успокоить несчастную, дошедшую до безумнаго отчаянія Марью Ивановну и привлечь къ себѣ чуждавшихся его сначала дѣтей.

Бередили свѣжей болью сердце Тихона Васильевича и другія воспоминанія изъ того же посѣщенія родного угла; особенно обидными для самолюбія оказались его встрѣчи съ бывшими прихожанами, когда-то любившими его, довѣрившими каждому его слову. Когда онъ ѣхалъ еще сюда, послѣ

тяжелаго политическаго и житейскаго крушенія, въ бесѣдѣ съ простымъ, мнимымъ народомъ надѣялся онъ найти бодрость и утѣшеніе, справедливую оцѣнку своего подвига за ихъ интересы, о чемъ собирався поговорить съ прихожанами по душѣ, просвѣтить ихъ политически. Но какое разочарованіе ожидало потерпѣвшаго народнаго поборника! Съ неизгладимой ясностію запечатлѣлась въ памяти и теперь вставала въ сознаніи нелѣпная сцена свиданія его съ прежними друзьями-прихожанами, которые, прослышавъ о его прїѣздѣ, собрались, любопытства ради, на его кухню послѣ воскресной обѣдни толпою человекъ въ двадцать. Онъ вышелъ къ нимъ, и при видѣ этихъ знакомыхъ простыхъ людей радостно забилось его сердце; на минуту словно солнечный лучъ отвѣтнаго теплаго чувства пробѣжалъ по бородамъ, загорѣлымъ лицамъ крестьянъ, и передніе изъ нихъ двинулись, было, инстинктивно къ бывшему батюшкѣ за благословеніемъ. Но движеніе замерло въ самомъ началѣ, сложенные руки опустились, сбѣжалъ мгновенно радостный лучъ прївѣтливой сердечности съ мужицкихъ лицъ, смѣнившись холоднымъ выраженіемъ удивленія, любопытства, обидной жалости. Глаза всей толпы безцеремонно уставились на немъ, видимо пораженные его странной наружностью, и онъ стоялъ будто загнипнотизированный, уже сложившаяся въ умѣ сердечная рѣчь замерла на языкѣ, онъ могъ только неувѣренно выговорить: „здравствуйте, дорогіе!..“ и замолчалъ.

А въ отвѣтъ ему изъ смущенной толпы посыпались не суразныя, отрывочныя, тупыя, глупыя мужицкія прївѣтствія, соболѣзнованія.—„Здравствуйте и вы, ваше благословеніе... то-бишь—благородіе, или какъ теперь будете—ужь и не знаемъ: простите нашей глупости... Только мы отъ всей души: услышали, значить, про тебя и пришли... Потому—жалъ все же, доберъ былъ до насъ. Опять же и то,—всѣ не безъ грѣха у Бога, все отъ Него: Онъ наказалъ, Онъ и проститъ—Его воля... А ты ужь повѣрь намъ: во-о какъ жалѣемъ тебя, сердечнаго, бабы, ребята—и тѣ поплакали,

какъ узнали, что такой грѣхъ съ тобой попритчился... Слава Богу, хоть насъ-то Онъ не оставилъ, Милостивецъ: опять послалъ намъ замѣсто тебя добраго батюшку. И-и, хорр-о-о-пій священникъ, учить насъ... и про вашу милость обсказывалъ. Дай Богъ ему здоровья... И ты не тужи, кормилецъ, можетъ Господь и надъ тобой смилуется... Прощенья просимъ, ужъ не обезсудь насъ, а мы только къ тебѣ, значить, отъ всей души!..

Что было отвѣчать на подобныя, темныя рѣчи простого, сѣраго люда бывшему депутату? Онъ сразу понялъ всю бесполезность распространяться предъ ними о думскихъ и о своихъ личныхъ дѣлахъ; понялъ и то, что его прихожане достаточно освѣдомлены о немъ его преемникомъ. Оставалось молча распрощаться съ ними и постараться избѣгать новыхъ непріятныхъ встрѣчъ за все остальное время своего послѣдняго короткаго пребыванія въ Басовкѣ.

Такъ, на первыхъ порахъ, пробудившаяся въ одиночествѣ къ дѣятельности изстрадавшаяся душа Тихона Васильевича не обрѣла пріятныхъ, успокоительныхъ, отрадныхъ минутъ; слишкомъ горьки были вызванныя въ сознаніи воспоминанія. Но и это состояніе ощущенія свѣже-разбереженныхъ ранъ все же было для него легче только-что пережитаго паралича душевной жизни. Отъ того-то онъ и не старался отогнать нахлынувшихъ воспоминаній, охотно переживалъ снова испытанныя когда-то имъ тяжелыя минуты и пытался связать и осмыслить ихъ въ своемъ оживающемъ самосознаніи.

III.

Правда, въ прошломъ Феодорицкаго была цѣлая полоса жизни, — почти двадцать лѣтъ священствованія въ сельскомъ русскомъ мирномъ приходѣ, — откуда могъ бы онъ для врачеванія измученной души черпать изобильно озаренныя краткимъ свѣтомъ и тепломъ семейнаго благополучія, довѣрчиваго простого взаимоотношенія съ народомъ, воспоминанія.

Но онъ, со времени переменъ своего міросозерцанія и вступленія въ ряды „сознательныхъ“ политическихъ борцовъ за свободу народную, старался безощадно вычеркнуть изъ жизни это свое прошлое, какъ бесплодно загубленное время и упорно изгонялъ его даже изъ своей памяти. И теперь, когда извѣстіе о разрѣшеніи заключеннымъ свиданій съ близкими родными досадливо распевелило мысль Тихона Васильевича, онъ сознательно не хотѣлъ вспоминать отвергнутое имъ прошлое, предпочитая остановиться на мрачныхъ, мучительныхъ сценахъ послѣдней семейной драмы.

Только ночью, избавившись отъ насилія сознательной воли, могла на полномъ просторѣ бѣдная душа заключеннаго отдохнуть на свободно ожившихъ воспоминаніяхъ того, что ей было дѣйствительно мило и дорого, что когда-то наполняло ее, утѣшало, радовало. Ночной мракъ одиночной камеры населялся знакомыми, родными образами, лицами, цѣлыми житейскими картинами мирной, покойной жизни сельскаго священника, окружая своими чарами спящаго на жесткомъ темничномъ ложѣ человѣка; и душа его легко жила въ этомъ призрачномъ мірѣ, когда-то бывшемъ для него пріятной дѣйствительностію, и спящій разстрига-кадетъ превращался во снѣ снова, для самого себя, въ прежняго, ни въ чемъ неповиннаго, спокойно-самодовольнаго, деревенскаго батюшку. Полная, съ цвѣтущимъ лицомъ, Марья Ивановна привѣтливо улыбалась ему своей широкой, русской улыбкой; дѣти, здоровыя, счастливыя мелькали тутъ же вблизи—въ уютной обстановкѣ семейнаго гнѣзда, и онъ—въ центрѣ этой семейной картины, довольный, спокойный, увѣренный въ своемъ благополучіи. По прихоти сна переносился онъ изъ семьи въ свой приходъ, видѣлъ знакомыя, довѣрчивыя лица мужиковъ, бабъ, вель съ ними обычныя, простыя рѣчи; слѣдомъ затѣмъ оказывался онъ въ своемъ басовскомъ храмѣ, наполненномъ тѣмъ же безхитростнымъ молящимся людомъ: онъ служить, стоя у престола, съ искренней вѣрой,

усердіемъ, и чувствуетъ, какъ вся церковь сливается съ нимъ въ одной теплой молитвѣ.

Развертывались предъ спящимъ узникомъ еще и еще другіе образы и картины изъ безпощадно отвергнутаго имъ прошлаго, среди которыхъ бѣдная искалѣченная душа снова жила, чувствовала и дѣйствовала по-прежнему. Снилось Феодорицкому одна изъ его побѣдоносныхъ бесѣдъ съ раскольниками: онъ, —уѣздный миссіонеръ,—съ торжествомъ и увѣренностію, шагъ за шагомъ, разбиваетъ ярыя нападки начетчика Шапкина, который весь красный, возбужденный стоитъ передъ нимъ, все болѣе путаясь въ рѣчахъ отъ потери хладнокровія. Вокругъ тѣснится толпа православныхъ съ торжествующими лицами, виднѣются уныло склоненныя фигуры побѣжденныхъ раскольниковъ, и чувствуетъ онъ, какъ сладкое волненіе отъ сознанія одержанной побѣды наполняетъ его... По естественной связи тутъ же оживали въ мозгу Тихона Васильевича пріятные эпизоды близкихъ, интимныхъ отношеній къ нему епархіальной власти, создавшихся благодаря его миссіонерству и не въ мѣру развившихъ въ немъ честолюбивыя служебныя мечты. Снились ему ярко, отчетливо привѣтливыя, благосклонныя лица владыкъ; онъ смѣло бесѣдовалъ съ ними, посвящая ихъ въ закулисныя тайны жизни духовенства; слышались ему ихъ признавательныя многообѣщающія слова за усердную службу, и теперь во снѣ, какъ бывало на яву, начинало радостно биться сердце отъ неясныхъ, но отрадныхъ надеждъ.

Вволю всю ночь, до самаго утра, жила, начавшая отходить, отдыхать въ тюремномъ уединеніи, душа Феодорицкаго среди мирныхъ, дорогихъ и близкихъ ей образовъ—воспоминаній прошлаго, когда жизнь его, теперь имъ презираемая и отвергнутая, все же была, по своему, настоящею, неподдѣльною, естественною, протекая въ привычномъ съ рожденія и воспитанія руслѣ, полная реальныхъ, жизненныхъ интересовъ, чуждая всякой раздвоенности и сомнѣній. Но съ пробужденіемъ хозяина бѣдная душа, подчиняясь на-

силію, должна была разстаться съ милыми родными воспоминаніями. „Опять эта пошлая, мелочная, ничтожная старая жизнь лѣзетъ въ голову“,—съ досадою и неудовольствіемъ думалъ пробудившійся Тихонъ Васильевичъ, пытаясь отогнать и разсѣять обрывки ночныхъ видѣній, которыя упорно стояли въ мозгу и дразнили и раздражали, словно не желая исчезнуть.—„И какъ только могъ я когда-то удовольствоваться такимъ существованіемъ, считать праздное бездѣлье за дѣло, мириться съ рабскимъ подчиненіемъ, добиваться милостей заискиваніемъ, поклонами предъ своими властями и даже быть при всемъ этомъ довольнымъ, счастливымъ!..“

И, обличивъ себя такимъ образомъ за „позорное прошлое“, узникъ поспѣшилъ направить мысль свою къ тому неожиданному перелому въ его жизни, съ котораго лишь и началось для него, какъ былъ онъ увѣренъ, истинно-человѣческое „сознательное“ существованіе, его дѣйствительное служеніе великому народному освободительному дѣлу. Святѣмъ, полнымъ жгучаго подъема и широкихъ плановъ пятомъ на всемъ фонѣ жизни представлялась ему эта невозвратимая, быстро пролетѣвшая съ шумомъ и трескомъ пора. Совершился тогда для него рѣшительный жизненный поворотъ, какъ вспоминалось теперь, почти неожиданно. Не смотря на поднимающуюся кругомъ волну освободительнаго движенія, захватившую даже отчасти и духовенство, онъ продолжалъ стоять непоколебимо въ прежнихъ, привитыхъ жизнію убѣжденіяхъ и даже, помнитъ, возмущался глубоко неслыханнымъ либерализмомъ, ломавшимъ и отвергавшимъ все старое, пока для него святое и непогрѣшимое. Но вотъ подвернула епархіальный съѣздъ, на который хлынула также либеральная, освободительная волна, вдохновившая оо. депутатовъ на прямой протестъ всѣмъ намѣреніямъ епархіальной власти. Тутъ-то и совершилось огненное крещеніе—внезапное даже въ глазахъ депутатовъ превращеніе его „въ лѣваго“. Считавшійся пренебрежительно всѣми за отсталаго консерватора, преданнаго до униженія епархіальной власти,—

онъ нежданно-негаданно выступилъ въ сѣздѣ по миссіонерскому дѣлу съ неслыханно-смѣлою рѣчью, въ которой отрекался предъ всѣми отъ прежнихъ взглядовъ на это дѣло, признавалъ его бесполезнымъ и требовалъ отмѣны всякихъ на него ассигновокъ, всякой поддержки. Это былъ со стороны о. Теодорицкаго такой рѣшительный шагъ, который прямо бросалъ его въ объятія либеральной партіи и лишалъ въ будущемъ совершенно благоволенія владыки, обошедшаго, правда, только предъ тѣмъ честолюбиваго о. миссіонера протоіерейскимъ мѣстомъ, на что послѣдній съ увѣренностію рассчитывалъ. Скоро о. Тихонъ доказалъ снова стойкость своихъ новыхъ убѣжденій зажигательной проповѣдью объ отмѣнѣ смертной казни и оказался уже явно въ числѣ „гонимыхъ“ властью за свой либерализмъ.

Но что значило для него это „гоненіе“, потеря расположенія духовнаго начальства? Благодаря имъ, онъ приобрѣталъ неслыханную популярность и уваженіе въ средѣ своихъ новыхъ друзей, становился кумиромъ въ освобожденческомъ лагерѣ, имѣвшемъ тогда такую силу и вліяніе. Какъ мужественный исповѣдникъ новыхъ освободительныхъ идей, онъ чуть не единогласно избранъ былъ депутатомъ и сталъ дѣятельнымъ участникомъ бурной эпопеи первой Думы, прикнувъ къ самой вліятельной и многочисленной кадетской партіи. Онъ, простой сельскій батюшка, полжизни съ самаго рожденія прошедшій въ сѣрой, скромной, смиренной, дышащей покорностію средѣ пастырей, былъ здѣсь охваченъ совершенно другою обстановкой новой у насъ, а потому и особенно дерзновенно-размашистой, парламентской жизни. Начиная съ наружнаго декорума и кончая свободными, смѣлыми рѣчами лидеров своей партіи, разносившими нещадно весь существующій строй,—все здѣсь неотразимо зачаровывало, увлекало провинціала-депутата въ рясы, поднимало въ когда-то рабски-смиренной душѣ свободолюбивый протестъ.

Къ тому же лестное вниманіе къ нему со стороны блестящихъ вожаковъ партіи, поощрительные отзывы о его вы-

ступленіяхъ, близкія, дружескія отношенія съ ними,—льстили его самолюбію, приучая къ мысли, что и онъ среди нихъ значить не мало, не послѣдняя величина. И вотъ, выступивъ когда-то сторонникомъ освободительнаго движенія,—можетъ быть, по началу, просто изъ-за оскорбленнаго тогда самолюбія или тонкаго расчета выиграть въ жизни,—онъ теперь искренно, всецѣло предался своимъ новымъ товарищамъ, считая себя убѣжденнымъ исповѣдникомъ и борцомъ за политическую программу своей партіи. Дѣло партіи—стало его собственнымъ дѣломъ, въ немъ хотѣлъ видѣть онъ правду и цѣль жизни, ему неизмѣнно служить до конца. Крушеніе Думы, послѣдовавшія злключенія, завершившіяся позоромъ тюрьмы, не поколебали пока его убѣжденій. И теперь, въ тюремномъ одиночествѣ, онъ, понятно, всего охотнѣе вспомнилъ объ этой порѣ; это была въ его прошломъ единственная свѣтлая точка, разгонявшая хотя отчасти и мракъ и томительное уныніе тюремнаго существованія.

Свящ. *Аванасій Веселицкій.*

(Окончаніе слѣдуетъ).

Польско-католическая пропаганда въ Западной Руси.

Серіозность переживаемаго времени вполне сознается нашимъ духовенствомъ. Противокатолическая комиссія Кіевскаго миссіонерскаго съѣзда, занятія которой отличались особенною продуктивностью, выработала рядъ мѣръ, долженствующихъ вырвать нашу западную окраину изъ невыносимаго религіозно-нравственнаго положенія, созданнаго поляками среди русскаго православнаго населенія,—но пока эти мѣры будутъ проведены въ жизнь, нашъ долгъ говорить, писать и вообще—по мѣрѣ силъ—бороться съ польскими врагами русской Православной Церкви и государственности.

Газеты сообщили, что Петербургъ посетила депутація іезуитскаго ордена, во главѣ съ каноникомъ полякомъ Ломницкимъ, для ходатайства о разрѣшеніи іезуитамъ учредить въ Россіи фаліальное отдѣленіе своего ордена и въ частности свободнаго распространенія своего ученія (т. е. польско-католическаго фанатизма) въ Западномъ и Юго-западномъ краѣ. Депутація, какъ передали газеты, „увѣрена, что ходатайство ея будетъ уважено“.

Будетъ ли уважено ходатайство польско-іезуитской депутаціи, мы не знаемъ. Но мы не должны забывать, что религіозно-исповѣдный вопросъ въ западной Россіи самымъ тѣснымъ образомъ связанъ съ національно-политическимъ вопросомъ, что польское ксендзовство тамъ встрѣчаетъ въ своихъ дѣйствіяхъ, направленныхъ противъ русской Церкви и государственности, поддержку во всѣхъ слояхъ польскаго общества, даже чуждыхъ христіанскаго міровоззрѣнія; что по преимуществу на Западный край нашъ, составлявшій нѣкогда часть Рѣчи Посполитой, направлены были самые грозные удары Ватикана и борцовъ его іезуитовъ, этихъ „бичей и собакъ Христовыхъ“¹⁾, какъ они сами себя называли; что здѣсь болѣе всего разыгралась вѣковая борьба латинства съ православіемъ, воспитавшая самыхъ рьяныхъ служителей Ватикана—іезуитовъ, опекуновъ и учителей восьми поколѣній преимущественно высшаго и средняго слоя Польши. Необходимо имѣть въ виду, что эти-то слои польскаго общества, подстрекаемые іезуитами и ксендзовствомъ изъ Рима, вотъ и теперь, въ теченіе трехъ лѣтъ, ведутъ, подъ ферулой вѣротерпимости, крупную игру въ дѣлѣ окатоличенія, а чрезъ то и ополяченія темной массы православнаго русскаго народа въ нашихъ западныхъ губерніяхъ. Сильная Россія, Россія православная—не на руку католическому міру вообще, а полякамъ въ особенности. Они отлично понимаютъ, что

¹⁾ Собственно „Собаками Христовыми“ называли себя доминиканцы=Domini canes.

крушеніе православія есть вмѣстѣ и крушеніе Россіи, и что торжество католичества есть торжество и Польши, а потому поляки всѣ усилія употребляютъ на то, чтобы ослабить—унизить православную вѣру и насадить вмѣсто нея римскій католицизмъ. Религія является здѣсь средствомъ очень сильнымъ и дѣйствительнымъ для чисто политической цѣли,—для осуществленія давней мечты и стремленія о возобновленіи Польши „отъ моря и до моря“, первая ячейка которой образуется въ формѣ „автономіи“ въ Привислянскомъ краѣ. Эти мечты и стремленія—подъ флагомъ вѣротерпимости—носятъ характеръ болѣе политической, чѣмъ религіозный.

Что это такъ, что дѣло тутъ отнюдь и вовсе не въ „вѣротерпимости“, особенно ярко свидѣтельствуется такой фактъ: въ то время, когда у насъ происходитъ массовый переходъ православныхъ, главнымъ образомъ бывшихъ униатовъ, въ католицизмъ,—въ Америкѣ униаты, переселенцы изъ Галиціи, массами возвращаются въ лоно своей родной Православной Церкви, отъ которой были отторгнуты на родинѣ. По сообщенію г-жи Вѣры Джонстонъ, въ Уонкернѣ (штатъ Нью-Йоркъ) и въ другихъ мѣстахъ Америки, особенно въ Пенсильваніи, русскіе униаты возвращаются въ православіе цѣлыми сотнями.—Чѣмъ же объясняется такое сильное тяготѣніе къ Православной Церкви у русскихъ униатовъ въ Америкѣ? По ихъ собственному объясненію, приводимому г-ей Джонстонъ, „въ Австріи ихъ силою держатъ въ униі, но, попавъ въ свободную Америку, они очень охотно присоединяются къ русской Церкви и просятъ себѣ священниковъ, „бо мы же понимаемъ, що то есть наша истина вира“.

Такимъ образомъ, тяготѣніе американскихъ униатовъ къ православію объясняется тѣмъ, что въ Америкѣ польскіе ксендзы и паны не насилуютъ ихъ природы и совѣсти, такъ что они могутъ свободно исповѣдывать свою „истину виру“, гонимую на оставленной ими родинѣ. Почему же наши бывшіе униаты, родные братья галичанъ по вѣрѣ, народности и исторіи, стали вдругъ, послѣ 17 апрѣля 1905 года, перехо-

дить въ чуждый и непопятный имъ католицизмъ? Да потому же, почему и возвращающіеся въ Америкѣ въ православіе русскіе галичане „не хотѣли“ у себя въ Галиціи неповѣдывать свою „истину виру“, потому что польскіе ксендзы и паны получили съ 17 апрѣля 1905 г. свободу насилванія ихъ природы и совѣсти, потому что для православныхъ на западныхъ окраинахъ нашихъ не стало религіозной свободы, потому что на почвѣ „вѣротерпимости,“ здѣсь* разгорѣлась широко организованная *политическая* борьба польщизны съ православіемъ, какъ духомъ русской народности, какъ основной русской культуры и русской государственности.

Здѣсь все считается позволительнымъ, цѣлесообразнымъ и пускается въ ходъ, начиная съ гнустной клеветы и кончая грубымъ насиліемъ.

Въ селахъ съ смѣшаннымъ населеніемъ стали появляться подозрительные, невиданные до сихъ поръ, католическіе монахи, которые, по наущенію ксендза и „благочестивыхъ реалистовъ“, „бѣя себя въ грудь“, произносятъ возмутительныя по содержанію и по формѣ политико-религіозныя рѣчи. Съ энергіей, достойной лучшаго примѣненія, разносятъ они въ темной народной массѣ явно нелѣпыя клеветы: напр., что де „самъ Царь принялъ католичество и, по Его указу, вся Россія скоро подчинится папѣ“; или, что „уже рѣшено въ Государственной Думѣ отнять у всѣхъ крестьянъ, оставшихся въ „схизмѣ“ (т. е. православіи), земельные надѣлы и роздать принявшимъ католичество, такъ что православные останутся безъ земли, а католики получаютъ двойные и тройные надѣлы, и прочіе безумные глаголы. Все это продѣлывается ими, когда они знаютъ, что въ числѣ слушателей нѣтъ такихъ лицъ, которыя могли бы изобличить ихъ клевету и обманъ. Если же до свѣдѣнія священника или миссіонера доходитъ слухъ о развращающихъ „проповѣдяхъ“ католическаго лжеучителя, и онъ приглашаетъ его на публичное собесѣдованіе, чтобы обличить предъ введенными имъ въ обманъ лживость его „проповѣди“, тогда эти

гг. подъ тѣмъ или инымъ предлогомъ уклоняются. Такимъ образомъ борьба съ католическимъ „прельщеніемъ“ оказы-
вается очень трудной, почти невозможной: ни на какое от-
крытое, прямое, честное состязаніе ксендзы не идутъ и тща-
тельно его избѣгаютъ. Ихъ орудіе—подпольная интрига,
обманъ и внѣшнее давленіе на почвѣ общественной, семей-
ной и экономической зависимости православныхъ отъ като-
ликовъ, или точнѣе, русскихъ отъ поляковъ.

На католиковъ, въ семействѣ которыхъ имѣются пра-
вославные члены (смѣшанные браки), ксендзами налагаются
эпитимія до тѣхъ поръ, пока они не обратятъ членовъ этихъ
въ католичество. Вслѣдствіе чего жена католичка, наслы-
шавшись отъ ксендза проклятій по адресу „схизмы“ и „схиз-
матиковъ“ и ужасовъ, ожидающихъ на томъ свѣтѣ, со сле-
зами умоляетъ своего православнаго мужа скорѣе идти къ
ксендзу и принимать „польскую вѣру“. А мужъ католикъ—
ничего и говорить; у него съ православной женою расправа
коротка: при помощи побоевъ, глумленій, онъ ее прямо тащитъ
къ ксендзу, который, къ „общему благополучію“ и спасаетъ
ее отъ „схизмы некельной“. Съ дѣтьми отъ смѣшанныхъ
браковъ ксендзы еще меньше церемонятся: берутъ отъ нихъ
страшныя заклинанія въ вѣрности „истинной вѣрѣ“, т. е.
католицизму, и совершенно обезличиваютъ и ополячиваютъ
ихъ.

И надо сознаться, что при помощи такихъ и иныхъ
„благочестивыхъ“ приемовъ, окатоличеніе, а чрезъ то и опо-
ляченіе нашихъ западныхъ губерній, вслѣдствіе измѣнив-
шихся условій государственной жизни въ коренной Россіи,
идетъ очень быстро и пока на пути своемъ не встрѣчаетъ
нигдѣ сколько-нибудь серьезныхъ препятствій. Губерніи эти
покрываются густою сѣтью „польскихъ домовъ“, всякихъ
польскихъ кружковъ, польскихъ „благотворительныхъ об-
ществъ“ съ значительными капиталами, при помощи которыхъ
правильно организуется и широко ведется польско-католиче-
ская пропаганда среди православно русскаго населенія. На-

конецъ, какъ сообщаютъ русскія и польскія газеты, въ Римѣ открывается „Русскій конвиктъ“, который будетъ помѣщаться въ Польскомъ домѣ, основанномъ въ XVI в. польскимъ кардиналомъ Гозиємъ. Конвиктъ предназначается спеціально для литовцевъ, бѣлорусовъ и малоруссовъ. Какъ извѣстно, въ Римѣ уже существуетъ галицко-русскій конвиктъ, воспитывающій русскихъ галичанъ и буковинцевъ, совращенныхъ въ католицизмъ, въ ненависти къ православію и Россіи. Питомцы его возвращаются затѣмъ въ Галицію и Буковину, гдѣ ревностно исполняютъ службу окатоличенія и ополяченія своихъ сородичей. Теперь тоже предстоитъ и въ нашихъ западныхъ и юго-западныхъ губерніяхъ: новый конвиктъ будетъ готовить „борцовъ“ изъ самыхъ окатоличенныхъ бѣлоруссовъ и малоруссовъ, которые будутъ возвращаться въ западную Россію и здѣсь нести службу Риму и Польшѣ по окатоличенію и ополяченію русскаго православнаго народа.

Такимъ образомъ Римъ широко раскинулъ въ нашихъ западныхъ губерніяхъ сѣть религіозной пропаганды, которую польскіе политиканы ведутъ опытною рукою. И вотъ въ теченіе трехъ лѣтъ, прошедшихъ со времени объявленія „свободы совѣсти“, число совращенныхъ въ католицизмъ русскихъ православныхъ людей выражается уже *сотнями тысячъ*. Ихъ данныхъ, собранныхъ Кіевскою духовною консисторіей съ половины 1905 года по 1-е января 1908 г., видно, что въ Кіевской губерніи совращено 1.122 православныхъ въ католичество. Но Кіевская губернія находится въ наибольшѣ неблагоприятныхъ для успѣховъ польско-католической пропаганды условіяхъ: поляковъ въ ней очень мало, ксендзовъ и костеловъ менѣе всѣхъ юго-западныхъ и западныхъ губерній, православно-русское населеніе ея тяготеетъ къ Кіеву съ его древне-православными святынями и Печерской Лаврой. Въ лучшихъ для польско-католической пропаганды условіяхъ находятся Подольская, Минская, Гродненская и Виленская губерніи, не говоря уже о несчастной Холмщинѣ,

гдѣ она (пропаганда) дѣйствуетъ *ad majorem Poloniae gloriam* съ несравненно большимъ успѣхомъ. По даннымъ Кіевскаго миссіонерскаго съѣзда, въ послѣдніе три года въ Западной Россіи совращено уже въ католичество и, такимъ образомъ, обречено на ополяченіе до 200,000 православно-русскаго населенія. Ничего подобнаго не было даже во времена Польши, которая за три вѣка своего владычества въ западной Россіи не смогла ее окатоличить и ополячить!..

Но этого, однако, оказывается недостаточно для католиковъ, и польско-іезуитская депутація, во главѣ съ каноникомъ Ломницкимъ, ходатайствуетъ въ Петербургѣ о еще большей свободѣ польско-католической пропаганды въ западной Россіи и объ официальномъ у насъ водвореніи іезуитскаго ордена, что дало бы возможность іезуитамъ открыто избирать и шире развивать свою „полезную“ дѣятельность въ „Руси и Литвѣ“, которыя баронъ Роопъ, бывшій Виленскій епископъ, брался окатоличить и ополячить совершенно въ двадцать лѣтъ. Барону Роопу эта „справа“ не удалась, но на выручку является теперь панъ каноникъ Ломницкій...

Такъ готовится въ западной и юго-западной Россіи чаемое поляками возстановленіе Польши „отъ моря и до моря“ на счетъ темнаго русскаго православнаго народа.

Потеряннаго, конечно, не веротишь уже. Но необходимо принять мѣры и съ своей стороны къ тому, чтобы небыло новыхъ потерь. Повторяемъ, противокатолическая комиссія Кіевскаго миссіонерскаго съѣзда выработала рядъ мѣръ противъ натиска католицизма въ нашей западной окраинѣ; эти мѣры надлежитъ осуществить въ жизни народа, а для сего, по общему признанію, требуется единеніе всѣхъ церковныхъ силъ съ правительственною властью, и только совмѣстными и дружными противодѣйствіями польскому натиску возможно будетъ парализовать польско-ксендзовскій фанатизмъ. И, прежде всего,—необходимо усилить

качественно и численно православную миссію опытыми дѣятелями на нивѣ Христовой. Но здѣсь мы должны сказать горькую правду.

Для борьбы съ польско-католической пропагандой чрезвычайно неблагопріятнымъ обстоятельствомъ является то, что наши духовные семинаріи въ послѣдніе годы перестаютъ по мѣстамъ быть вполне достаточнымъ разсадникомъ пастырства. Цѣлый рядъ сложныхъ причинъ создало это печальное обстоятельство. Касаться ихъ мы не будемъ. Скажемъ только, что вся забота западно-русскихъ епархіальныхъ начальниковъ переживаемаго нами момента должна быть направлена на то, чтобы не только не допустить пониженіе общаго образовательнаго уровня подчиненнаго имъ духовенства, а по возможности и поднять его. Въ нашъ вѣкъ общаго подъема образовательныхъ стремленій, въ вѣкъ зарождающихся народныхъ университетовъ, эта забота должна въ дѣятельности западно-русскаго епархіальнаго начальства преобладать надъ всѣми другими, должна наполнять ихъ мысль и сердце, какъ истинная ревность по вѣрѣ. Въ странѣ, гдѣ идетъ вѣковой исторической споръ двухъ культуръ, въ западно-русскихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ не рѣдкость такое явленіе: весь педагогическій персоналъ—съ высшимъ образованіемъ за исключеніемъ одного православнаго законоучителя... Между тѣмъ жизнь съ каждымъ годомъ все повышаетъ свои требованія по отношенію къ носителямъ Христовой истины, особенно въ пунктахъ скопленія религіозно-враждебныхъ силъ, а оскуднѣніе во всѣхъ почти западно-русскихъ епархіяхъ священства съ высшимъ образованіемъ это—очень грустный фактъ нашихъ дней, тѣмъ болѣе грустный въ виду того обстоятельства, что борьба съ польско-католической пропагандой ведется по всему нашему западному рубежу не на народныхъ низахъ только, но и на интеллигентныхъ верхахъ общественной жизни.

Засѣдающимъ въ Государственной Думѣ западно-русскимъ священникамъ, да и другимъ западно-русскимъ депу-

татамъ все это слишкомъ извѣстно, и въ думской вѣроисповѣдной комиссіи и въ общемъ собраніи Думы они въ свое время скажутъ горькое слово правды о ксендзовскихъ подвигахъ и энергично поддержать всѣ тѣ мѣры, какія выработала противокатолическая комиссія Кіевскаго миссіонерскаго съѣзда противъ натиска ксендзовства въ нашей западной окраинѣ. Мы надѣемся, что Г. Дума, когда на рѣшеніе ея поступитъ вопросъ о вѣроисповѣдной свободѣ, поставитъ его на надлежащій путь, что она позаботится о томъ, чтобы поддержать на шаткомъ пути нашихъ православныхъ собратій въ Западномъ краѣ, оградить ихъ духовную жизнь отъ вторженія въ нее и насилванія ея со стороны ксендзовской „свободы совѣсти“, строящей свои успѣхи на народномъ невѣжествѣ, мимолетномъ увлеченіи; матеріальной нуждѣ и т. п. Православной Церкви нѣтъ никакой надобности удерживать въ своей оградѣ людей, сознательно не принадлежащихъ къ ней. Но и Православной Церкви, и русскому государству нельзя не принять надлежащихъ мѣръ къ тому, чтобы подъ предлогомъ религіозной свободы не творилось насилія надъ слабой русской душой и не вытравлялось изъ нея все чистое, святое. Пусть поляки пользуются полною свободой исповѣданія своего католицизма, но пусть же такую же полною свободой исповѣданія своего православія пользуется и западно-русскій народъ, пусть его духовная жизнь будетъ ограждена отъ насилія и издѣвательства ксендзовъ и ихъ „благочестивыхъ реалистовъ“. Это необходимо не ради только самого западно-русскаго народа, но и ради цѣлости всей Россіи.

Кир. Тихомировъ.

Современное декадентство и христіанство.

Тайна обаянія декадентства и его культурно-историческій смыслъ.

(Продолженіе ¹⁾).

Изъ сдѣланной нами критической оцѣнки декадентства, какъ такого литературно-общественнаго движенія, которое охватило собою самыя разнообразныя сферы человѣческой мысли и жизни, ясно, что декадентство—величина болѣе или менѣе отрицательная, такъ какъ оно стремится ниспровергнуть вѣковѣчные идеалы человѣчества—религію (въ особенности христіанскую), мораль, философію, поэзію и пр., не будучи въ состояніи само дать ничего, кромѣ общечеловѣческаго сгедо на изнанку. Дѣйствительно, декадентство, какъ общее „нигилистическое“ настроеніе современной мысли и жизни, представляетъ собой именно явленіе „декаданса“, т. е. упадка или вырожденія. Гдѣ же, однако, тайна весьма сильнаго *обаянія* на современное общество этого „упадочнаго“ направленія и какой, наконецъ, его *культурно-историческій смыслъ* или значеніе?

I.

Въ силу извѣстной поговорки: „крайность рождаетъ крайность“, такъ называемый раціонализмъ всегда сопровождался въ исторіи, какъ своей естественной реакціей, тою или другою формою мистицизма.* Такъ, формализмъ западно-европейской схоластики вызвалъ протестъ со стороны средне-вѣковой мистики; раціонализмъ англійскаго деизма сопровождался антиномизмомъ методизма; раціонализмъ Германіи нѣмецкимъ піэтизмомъ, русское вольтерьянство московскимъ масонствомъ. Такимъ же образомъ французское декадентство,

¹⁾ См. № 46-й за 1908 г.

выдающеюся чертою котораго является именно мистицизмъ, вышло исторически изъ протеста противъ господствовавшаго предъ тѣмъ художественнаго натурализма ¹⁾, всякія высшія побужденія въ человѣческой дунѣ ²⁾.

Мы уже видѣли въ своемъ мѣстѣ, что декадентство, какъ извѣстное литературно-художественное направленіе, выросло и создалось во Франціи въ теченіе второй половины минушаго столѣтія, когда именно достигъ здѣсь наивысшаго своего развитія рационализмъ и тѣсно связанный съ нимъ позитивизмъ, эстетическимъ выраженіемъ котораго былъ натурализмъ въ поэзіи и вообще въ искусствѣ. Представители французской натуралистической школы: Бальзакъ ³⁾, Густавъ Флоберъ ⁴⁾, братья Гонкуры ⁵⁾, Эмиль Золя ⁶⁾, Гюи де-Монассанъ ⁷⁾ и др.—это не сверстники только, но и продолжатели позитивиста О. Конта. Въ эту эпоху расцвѣта рационалистическаго позитивизма, кажется, все было принесено въ жертву разуму, все клонилось къ его превозношенію, и онъ былъ признанъ единственнымъ регуляторомъ жизни. Но, развившись до гипертрофіи, разумъ не выдержалъ такого натиска и занемогъ; занемогъ обычной болѣзнью всякой черезчуръ обремененной и надорванной силы,—именно, острымъ переутомленіемъ, глубокимъ отвлращеніемъ отъ всего, что прежде такъ интересовало, и полнымъ разочарованіемъ во всемъ. Моментомъ такого остраго паралича разума и постигшила воспользоваться другая вѣчно жи-

¹⁾ Энциклоп. словарь Брокгауза и Ефрона, т. XXIX, стр. 915.

²⁾ Зин. Венгеровъ. „Литературн. характеристики“. Сиб. 1897 годѣ, стр. 183.

³⁾ Энциклоп. Словарь Брокгауза, т. II, стр. 841.

⁴⁾ „Всеобщая исторія литературы“ Корша и Кириичникова, т. IV, стр. 1031—1033. Сиб. 1892 г.

⁵⁾ Словарь Брокгауза, т. IX, стр. 186.

⁶⁾ „Всеобщая исторія литературы“ Корша и Кириичникова, стр. 1034—1036.

⁷⁾ Слова Брокгауза, т. XIX, стр. 822.

вая въ человѣкѣ сила, доселѣ подавленная разумомъ, это—чувство, со всѣми его какъ высшими запросами, такъ и низшими инстинктами. Разочарованіе въ логической мысли, какъ орудіи познанія, вызвало рѣзкій протестъ противъ нея въ видѣ мистическаго преклоненія предъ чувствомъ, прежде порабожденнымъ разумомъ. Съ того времени позитивизмъ кончилъ свою роль властителя думъ въѣка. Послѣ разложенія и смерти позитивизма остались милліоны голодныхъ душъ, не способныхъ довольствоваться смутными метафизическими отвѣтами на вопросы разума. Выраженіемъ этого-то душевнаго голода и явилось декадентство. „Французская мысль, изсушенная позитивизмомъ, пресыщенная натурализмомъ, точно искала точку опоры“¹⁾, которую и нашла, наконецъ, въ декадентствѣ, поспѣшившемъ, по закону реакціи, опрокинуть все, на чемъ лежала печать прежняго раціонализма: отсюда на мѣсто схоластической религіи католичества, съ ея ритуалами, стала культъ сатаны; на мѣсто точныхъ формулъ позитивной науки и искусства явились неуловимые намеки новой науки и новаго искусства и т. д. до новаторства въ области стиля и рифмы включительно. Однимъ словомъ, по выраженію И. К. Михайловскаго въ его „Литературныхъ воспоминаніяхъ“, „декада всячески реагировала противъ позитивизма“. Въ этомъ, главнымъ образомъ, т. е. въ томъ, что сказано нами о декадентствѣ, какъ мистической реакціи раціонализму, позитивизму и натурализму, и заключается главная причина, почему оно смогло такъ увлечь за собой современное общество.

Не то же ли самое нужно сказать и о нашемъ религіозномъ или, точнѣе, богословствующемъ декадентствѣ, извѣстномъ подъ именемъ „новохристіанства?“ И у насъ „новохристіанство“ имѣло и продолжаетъ имѣть не малый успѣхъ, главнымъ образомъ, какъ мистическая реакція предшествовавшему раціонализму,—именно богословскому раціонализму

¹⁾ А. Баулеръ. К. Ж. Гюисмансъ. „Научное Слово“ 1894 г., № 1, 69.

гр. Л. Н. Толстого. Не довольствуясь своею міровою славою „великаго писателя земли русской“, гр. Толстой въ 70-хъ годахъ вздумалъ выступить въ роли религіознаго реформатора со своими заграничными и подполными изданіями на первыхъ порахъ пользовавшимися большимъ вниманіемъ читающей публики, а теперь утратившими, кажется, всякій интересъ въ ней.

Несомнѣнно, что „новохристіанство“ нашихъ дней, какъ извѣстное религіозно-общественное теченіе, имѣетъ за собой и другія причины, вызвавшія его, и въ томъ числѣ, конечно, указываемый имъ самимъ позитивизмъ или „нигилизмъ“ 60-хъ годовъ¹⁾. Но тѣмъ не менѣе ближайшею и главнѣйшею причиною если не возникновенія „новохристіанства“, то, по крайней мѣрѣ, популярности его среди нашего общества, былъ именно раціонализмъ „толстовства“. Достаточно припомнить для этого первые шаги Толстого на почвѣ религіозной проповѣди. Пересказомъ старыхъ народныхъ легендъ въ раціоналистическомъ духѣ началась эта проповѣдь, перешедшая потомъ въ усиленную популяризацию идей Штрауса, Ренана и другихъ западныхъ раціоналистовъ. Закончилась же она раціоналистической перестановкой морали на мѣсто религіи. Богословская публицистика гр. Толстого—наименѣе сильная и яркая сторона его литературной дѣятельности. Гигантъ въ своихъ художественныхъ произведеніяхъ, великій бытописатель русскаго общества въ концѣ и срединѣ прошлаго столѣтія, въ своихъ религіозныхъ и моральныхъ трактатахъ Л. Н. Толстой явилъ себя мыслителемъ далеко не оригинальнымъ. Именно онъ явился у насъ „воспріемникомъ“ давно уже позабытаго на Западѣ такъ называемаго „вульгарнаго раціонализма“ (*vulgaris Rationalismus*), отличительная особенность котораго—поразительное легкомысліе въ дѣлѣ пониманія рели-

¹⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 1, стр. 2. Ср. нашу книгу: „Соціализмъ—его исторія и критическая оцѣнка съ христ. точки зрѣнія“, стр. 74—76. Кіевъ, 1905 г.

гіозныхъ истинъ. Легкомысліе новоявленнаго сіятельнаго раціоналиста-богослова было таково, что послужило поводомъ къ протесту противъ него даже среди людей свѣтскихъ, мало знакомыхъ съ ученою богословскою литературою. Такъ, напр., г. Мережковскій отзывается о религіозныхъ сочиненіяхъ Толстого, какъ о „крайне не состоятельныхъ“, а объ одномъ изъ нихъ—„Критикъ Догматическаго Богословія“—прямо замѣчаетъ, что оно „до такой степени слабо, что иногда просто не вѣрится, что оно принадлежитъ перу великаго писателя“¹⁾. Вмѣстѣ съ симъ толстовскій раціонализмъ вызвалъ какъ свою естественную оппозицію новое теченіе въ дѣлѣ истолкованія христіанства. Наше „новохристіанство“ возникло именно какъ своего рода выходъ изъ безпросвѣтной и мертвящей атмосферы „вульгарнаго“ раціонализма, называемаго „толстовствомъ“. Толстовскому преклоненію предъ разумомъ здѣсь въ дѣлѣ познанія религіозной истины противопоставляется внутренняя интуиція,—мрачному раціонализму объявляетъ войну „розовый“ мистицизмъ „новохристіанъ“²⁾.

Пользуясь большимъ успѣхомъ въ современномъ обществѣ, какъ законная реакція бездушному реціонализму, декадентство (какъ и порожденное имъ наше „новохристіанство“) увлекаетъ за собой толпу еще тѣмъ, что оно, протестуя за свободу человѣческаго духа противъ подавленія его въ раціонализмѣ, раздвинуло рамки этой свободы до степени произвола; чрезъ это оно, во имя ложно понятой имъ свободы плоти, открыло самый широкій просторъ грубому торжеству ея надъ духомъ. А такъ какъ въ грѣховной природѣ человѣка плотское начало всегда особенно живо и интенсивно, и представляется въ ней столь же естественнымъ, какъ и духовное; то вполнѣ понятно, что когда декадентство провозгласило:

¹⁾ „Л. Толстой и Достоевскій“ т. II, стр. XX.

²⁾ Это, однакожь, не помѣшало намъ въ своемъ мѣстѣ (стр. 28—29) отнести нѣкоторые элементы изъ творчества гр. Толстого, какъ, напр., именно его индивидуалистическій анархизмъ,—къ ингредиентамъ современнаго декадентства.

грѣха нѣтъ, а то, что мы считаемъ за грѣхъ, это—высшая красота и добродѣтель,—то понятно, что оно сразу же завоевало самыя сильныя симпатіи изнѣженнаго, пресыщеннаго и утомленнаго жизнію человѣчества „конца вѣка“, какъ какое-то новое, въ высшей степени заманчивое и привлекательное, откровеніе.

Вотъ почему въ наше время имѣетъ такой большой успѣхъ декадентская беллетристика, занятая, главнымъ образомъ, такъ называемою „проблемою пола“. Свои идеи объ отношеніи половъ современная декадентская литература выражаетъ такъ выпукло, даетъ имъ такія рельефныя очертанія и такъ увлекательно развиваетъ ихъ, что читатель самъ переживаетъ психо-фізіологическія движенія и фактически ассимилируется съ ними. Эту литературу называютъ порнографіей. Но это не простая порнографія. Настоящая порнографическая литература, какъ и порнографическая фотографія, преслѣдуетъ только одни грубо-чувственные интересы. Нервъ подлинной порнографіи составляетъ чисто животная страсть, и часто бываетъ достаточно рельефнаго выраженія въ ней этой страсти, чтобы человѣкъ, считающійся еще съ принципами духа, отвернулся отъ нея. Но наша декадентская беллетристика носить въ себѣ всѣ признаки искусства. Это не просто фізіологическая фотографія съ одними грубо-эмоціональными расчетами. Это—своего рода творчество. При изображеніи животной стороны нашей природы, она трактуетъ, главнымъ образомъ, о духѣ, о жадѣ новыхъ откровеній. Для примѣра укажемъ на романъ Арцыбашева „Санинъ“—новѣйшее произведеніе въ декадентскомъ стилѣ. Этотъ романъ изобилуетъ описаніями всевозможныхъ половыхъ отношеній, иногда совершенно неожиданныхъ и явно нелѣпыхъ. Но половое чувство, являющееся здѣсь исходной и конечной точкой отправленія всѣхъ дѣйствующихъ лицъ, не просто описывается тутъ съ точки зрѣнія условій своей наибольшей живости и интенсивности, но обрисовывается со стороны красоты и величія духа. Черезъ весь романъ красной нитью про-

ходить идея, что такимъ людямъ съ свободнымъ духомъ, какъ Санниъ, все позволено, и въ томъ, что они себѣ позволяютъ. заключается ихъ величіе и добродѣтель. Романъ не просто волнуетъ чувственность, но поучаетъ,—и не касательно только вопросовъ пола, а и жизненныхъ вопросовъ вообще. Закрывъ книгу Арцыбашева, читатель не можетъ забыть Саннина, а, напротивъ, можетъ сохранить въ памяти самые принципы этого героя и даже принять ихъ въ руководство себѣ. Духовность человѣка при слѣдованіи такимъ принципамъ понижается до *minimum*'а. Человѣкъ, такъ сказать, цѣлкомъ уходитъ въ половое чувство, и такъ какъ оно, по мѣрѣ своего удовлетворенія, ширится и становится болѣе и болѣе капризнымъ, то въ связи съ этимъ и вся его психика выходитъ изъ состоянія равновѣсія. Такую психологію можно, между прочимъ, прослѣдить на Фалькѣ, героѣ известной трилогіи польскаго декадента Пржибышевскаго—„*Ното Sapiens*“. хотя тенденція у этого автора и нѣсколько иная. И подобная беллетристика, проповѣдующая полную эмансипацію или культъ плоти, пользуется преимущественнымъ вниманіемъ нашего общества, въ особенности современнаго юношества, доказательствомъ чего можетъ служить хотя бы докладъ на послѣднемъ X-мъ пироговскомъ съѣздѣ доктора Членова объ интимной жизни студенчества ¹⁾, показывающій, что принципы декадентской эротоманіи достаточно усвоены нашею молодежью.

Прот. *Н. Стеллеукиіі*.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ См. № 32-ой „Русскаго Врача“ за 1907 годъ.

ЗАМѢТКИ.

Священникъ и церковный староста.

Одинъ изъ благочинныхъ Тамбовской епархіи вошелъ къ преосвященному Иннокентію, епископу тамбовскому и шацкому, съ рапортомъ, въ которомъ донесъ, что староста той церкви, гдѣ онъ, благочинный, настоятельствуетъ болѣе 30 лѣтъ, въ послѣдній годъ своей службы особенно наглядно сталъ нарушать правила инструкціи для церк. старостъ: расходуетъ деньги церковныя безъ согласія мѣстнаго причта, по своему усмотрѣнію, не признаетъ распоряженій епархіальнаго начальства; такъ, послѣднимъ разрѣшено ему, старостѣ, израсходовать 200 руб. на ремонтъ построекъ при церковномъ домѣ, но означеннаго ремонта староста не произвелъ, заявивъ ему, настоятелю, что онъ не будетъ производить ремонта до тѣхъ поръ, пока на имѣющіяся въ сберегательной кассѣ церковныя деньги не будетъ купленъ 100-пудовый колоколъ. Когда настоятелемъ было отказано старостѣ въ возбужденіи предъ епархіальнымъ начальствомъ ходатайства о разрѣшеніи израсходовать церковныя деньги на покупку сказаннаго колокола, то староста началъ ему, настоятелю, мстить—пересталъ на службы давать просфоры. За просфорами пришлось посылать въ сосѣднее село. На его, настоятеля, замѣчанія на неправильныя и самовольныя дѣйствія, староста отвѣчаетъ: „Я хозяинъ, а не сторожъ по церкви“. На этомъ рапортѣ его преосвященствомъ 21 сентября 1908 г. дана слѣдующая резолюція: „Настоящій рапортъ—типичный образецъ хозяйничанья въ церкви старосты: онъ распоряжается хромъ, просфорами, всѣми суммами, а священникъ, опустившій дѣло изъ рукъ, безсильный и безвольный, жалостливо смотритъ, что дастъ ему староста, и дастъ ли денегъ на расходъ и просфоры для службы? Уволить старосту, но слѣдуетъ призвать священниковъ къ болѣе дѣятельному участию

въ церковномъ хозяйствѣ, напомнить имъ, что хозяева въ храмѣ они съ причтами, а не старосты. Напечатать резолюцію къ свѣдѣнію духовенства епархіи“ (Соврем. Лѣт.).

Взаимное страхованіе церквей.

Съ настоящаго года въ Таврической епархіи начало дѣйствовавъ взаимное страхованіе церквей. Страхованіе производится по слѣдующему расчету: церковныя и школьныя дома и служебныя постройки страхуются въ полной ихъ стоимости, церкви—въ половинной, а иконостасы—въ двухъ третяхъ ихъ стоимости. Дѣлами страхованія вѣдаетъ особое избранное правленіе. Въ каждомъ благочиніи есть свой агентъ. Если все будетъ итти нормальнымъ порядкомъ, то черезъ десять лѣтъ Таврическая епархія будетъ обладать миллионнымъ страховымъ капиталомъ. Во всякомъ случаѣ новое предпріятіе очень выгодно, и въ епархіи остаются ежегодно тѣ десятки тысячъ, которыя переплачивались до сихъ поръ разнымъ страховымъ (почти исключительно еврейскимъ) компаниямъ и обществамъ (Соврем. Лѣт.).

Редакторъ Ректоръ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 18-го ноября 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу.*

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XLIX

РУКОВОДСТВО

ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣсть
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 48.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Киевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года ноября 30-го дня.

Содержаніе: I. За рѣшеткой. (Окончаніе). Свящ. Ав. Веселицкаго.—II. Со-
временное декадентство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н.
Стеллецкій.—III. Наша церковная жизнь. Р.—IV. Воззваніе.

За рѣшеткой¹⁾.

IV.

Какъ ни пытался Тихонъ Васильевичъ въ своей про-
шлой кратковременной политической дѣятельности найти нрав-
ственное оправданіе настоящаго своего положенія, успо-
коить свою душу и бодро, съ новой надеждой, смотрѣть на
будущее, — это ему почти совсѣмъ не удавалось. Неотра-
зимо всѣ отрадные, когда-то такъ тѣшившіе его самолюбіе
факты и образы изъ недавняго прошлаго, заслоняла печаль-
ная, унылая дѣйствительность. Некуда было убѣжать отъ
этихъ мрачныхъ стѣпъ одиночной камеры, нельзя было не

¹⁾ См. № 47-й за 1908-й г.

видѣть гибели политической карьеры, ради которой безвозвратно разбито личное и семейное благополучіе, и горькое сознаніе душевнаго одиночества, покинутости, неудовлетворенности чаще и чаще навѣщало узника. Будущее не обѣщало ничего опредѣленнаго и утѣшительнаго, въ него онъ боялся даже и заглядывать пытливою мыслию. Невольно въ такомъ состояніи приходило ему на умъ сравненіе и сопоставленіе собственной судьбы съ положеніемъ своихъ вѣрныхъ политическихъ друзей и сподвижниковъ, даже тѣхъ же товарищей по тюремному заключенію, и досадная разница, обнаружившаяся здѣсь, еще болѣе смущала его, повергая въ раздумье о своей личной участи.

Большинство изъ этихъ блестящихъ умныхъ и ученыхъ политическихъ борцовъ и ораторовъ, съ которыми онъ былъ въ одной партіи, вмѣстѣ ратовалъ въ Думѣ за одно великое народное дѣло, теперь оказывались несравненно менѣе потерпѣвшими, чѣмъ онъ, не взирая на одинаковую кару закона. Съ нихъ все обрушившіяся невзгоды скатывались, какъ словно съ гуся вода, они и среди нихъ жили, какъ всегда, отдаваясь каждый своему привычному занятію, дѣлу; ихъ дружескія, общественныя, семейныя связи по-прежнему оставались цѣлы и крѣпки. Во всемъ этомъ убѣждался Тихонъ Васильевичъ, присматриваясь къ образу жизни заключенныхъ вмѣстѣ съ нимъ товарищей. Оживленныя сцены свиданій съ родными, женами, дѣтьми, бодрые разговоры ихъ послѣ того о планахъ будущей жизни, дѣлахъ послѣ выхода изъ тюрьмы, живой интересъ къ политическимъ и общественнымъ новостямъ, которыми обогащались заключенные при свиданіяхъ, наконецъ, взаимныя сообщенія, во время прогулокъ, о томъ, кто чѣмъ занятъ, какъ подвигается у кого литературная, ученая работа,—все это ясно доказывало Тихону Васильевичу, что ихъ существованіе, даже здѣсь въ тюрьмѣ, идетъ у каждого нерушимо своимъ вѣрнымъ путемъ. И думалось ему тогда съ досадой и презрѣніемъ къ своему разбитому существованію: „да, вотъ она гдѣ

настоящая сознательная, разумная человѣческая жизнь, которую не въ силахъ разбить, задавить никакія тюрьмы, никакія насилія! А я? Что представляю теперь изъ себя: гдѣ мое собственное дѣло, въ чемъ мои цѣли, гдѣ мое будущее?..“ И бѣдный узникъ напрягалъ свою мысль, пытаюсь объяснить существованіе такого вопіющаго контраста между положеніемъ товарищей и собственной судьбой. Мысль бродила очень близко около единственно-вѣрнаго рѣшенія мучившаго его недоумѣнія, но это рѣшеніе было бы для него прямо убійственно, разрушая смыслъ всѣхъ его политическихъ похожденій, превращая ихъ въ слѣпое напрасное увлеченіе совершенно чужимъ дѣломъ, и онъ, въ предчувствіи нравственнаго краха, не рѣшался оформить предъ самимъ собою рокового рѣшенія, медлилъ, колебался... Но судьба, видимо, была къ нему безпощадна, натолкнувъ случайно на суровое откровенное объясненіе причинъ его безпомощнаго, жалкаго положенія. Это объясненіе пришло совершенно неожиданно, — со стороны.

Тихонъ Васильевичъ, не смотря на полный разрывъ съ родной когда-то духовной средой, все же не переставалъ интересоваться мнѣніями, голосами, которые раздавались въ духовной журналистикѣ по адресу такъ много нашумѣвшихъ думскихъ революціонныхъ батюшекъ. Чтеніе подобныхъ статей здѣсь, въ тюрьмѣ доставляло озлобленному узнику своего рода развлеченіе и даже какое-то острое удовольствіе. Какъ-разъ въ описанную пору мучительныхъ сомнѣній и терзаній повстрѣчалъ онъ въ одномъ духовномъ журналѣ заинтересовавшую его статью: „Наша революція и духовенство“. Тихонъ Васильевичъ нервно принялся перелистывать ее и незамѣтно для себя углубился въ чтеніе.

„...По нашему мнѣнію, — читалъ онъ строку за строкой: — духовная среда, православное русское духовенство въ своей массѣ не можетъ быть благопріятной средой для усвоенія революціонныхъ ученій и не должно бы выдѣлять изъ себя дѣйствительно убѣжденных борцовъ революціи. Она

по идеѣ, по существу совершенно чужда, противоположна господствующему, исторически воспитанному умонастроению, міросозерцанию и религіозно-нравственнымъ запросамъ нашего духовенства. Для него, какъ и для всего народа, богоучрежденное самодержавіе, вѣра Христова православная и мирное, на любви основанное преуспѣяніе родной земли искони составляли и составляютъ непреложные идеалы и основы общественнаго и политическаго существованія. Не мыслимо, трудно смутить, сдвинуть по революціонному уклону среду, покоящуюся на такихъ твердыхъ устояхъ, и, поэтому, на революціонныхъ оо. депутатовъ, выступавшихъ въ первыхъ двухъ Думахъ, нельзя смотрѣть какъ на лицъ, естественно-подготовленныхъ и предрасположенныхъ заранѣе къ подобнымъ выступленіямъ. Скорѣе всего, большинство этихъ духовныхъ рыцарей печальнаго образа толкнули на освободительно-революціонный путь совершенно случайныя и постороннія обстоятельства и побужденія въ родѣ оскорбленнаго мелочнаго самолюбія, служебныхъ неудачъ и соблазнительныхъ тщеславныхъ мечтаній—дешево и легко пріобрѣсти себѣ популяриность и выгодное положеніе. Полная неподготовленность этихъ господъ къ революціонному дѣлу, напускная непоколебимость убѣжденія и даже прямо неумѣстность находенія въ освободительно-революціонномъ интеллигентномъ лагерѣ обнаружились тотчасъ же по минованіи революціонной бури: всѣ они сразу оказались не у дѣль, несчастными, безпомощными, покинутыми даже своими вѣрными друзьями-руководителями, для которыхъ они не нужны по своей бесполезности. А между тѣмъ сами руководители—настоящіе вожди движенія продолжаютъ преблагополучно, на глазахъ отверженныхъ, оказавшихся за бортомъ сотрудинокъ изъ либеральныхъ отцовъ, свою дѣятельность, если не практически, то теоретически—путемъ печати. И это потому, что для нихъ революціонно-освободительная дѣятельность—родная стихія, они вышли изъ той свѣтской интеллигентной среды, которая, давно отвергнувъ исконные русскіе идеалы,

уже цѣлыя поколѣнія воспитывается и живетъ общественно-политическими идеалами, весьма сродными революціи“...

Подавляющее, какъ ударъ молота, впечатлѣніе произвело чтеніе статьи на Феодорицкаго: это было прямымъ отвѣтомъ на мучившій его вопросъ, отвѣтомъ неумолимой, горькой, бичующей правды. Съ раздраженіемъ кинулъ онъ книжку журнала, глубоко страдая отъ приниженного, оскорбленнаго самолюбія, и долго—долго не могъ успокоиться. Впрочемъ и неоткуда было придти этому желанному успокоенію...

V.

Извѣстія съ родной стороны, доходяція до Тихона Васильевича въ рѣдкихъ письмахъ Марьи Ивановны, ставили его лицомъ къ лицу съ печальной прозой жизни, которая ждала его по выходѣ изъ тюрьмы. Онъ узнавалъ изъ нихъ, съ какими трудностями его простая, добрая и семейлюбивая супруга постепенно созидала изъ обломковъ такъ неожиданно разрушеннаго блага благополучія новую обстановку и новыя условія жизни, чтобы можно было собрать расточенную семью и довоспитать бѣдныхъ дѣтей. Съ послѣднею цѣлью она поселилась въ губернскомъ городѣ, гдѣ обучались ея дѣти, и для необходимой матеріальной поддержки занялась содержаніемъ на хлѣбахъ учащихся, хотя и это дѣло обошлось не безъ хлопотъ предъ подозрительнымъ начальствомъ, неохотно позволившимъ женѣ растриженнаго депутата держать учениковъ. Сынъ его, любимецъ Ваня, тоже оказался жестоко потерпѣвшимъ изъ-за него: съ самаго начала политической карьеры Феодорицкаго Ваня попалъ подъ усиленный надзоръ семинарскихъ властей и, наконецъ, по какому-то незначительному поводу теперь былъ выгнанъ изъ семинаріи.

Впрочемъ, не взирая на всѣ удары судьбы, Марья Ивановна не падала духомъ и практически здраво смотрѣла на жизнь, на постигшую бѣдность и не забывала думать о несчастномъ, обездоленномъ мужѣ. Она умоляла его въ послѣднемъ письмѣ „плюнуть на всѣ свои затѣи и послѣ высидки

прямо ѣхать домой, гдѣ ему одинъ человѣкъ общаетъ дать по первыхъ порахъ мѣсто, если не побрезгуетъ... Этимъ человѣкомъ былъ извѣстный въ городѣ своими экстравагантностями молодой богачъ—купчикъ изъ старовѣровъ, Кузьма Ѳедосѣичъ, добивавшійся во что бы ни стало популярности. Для него ничего не значило совершить самыя противорѣчивыя дѣянiя, — лишь бы обратить ими вниманiе на себя: онъ строилъ церковь, давалъ денегъ на раскольничью молельню, записывался въ благотворительныя общества, а когда поднялось освободительное движенiе, онъ нашелъ въ матеріальной помощи его дѣятелямъ самое вѣрное средство къ расширенiю своей популярности. И онъ не ошибся: Кузьму Ѳедосѣича оцѣнили по достоинству, и онъ получилъ доступъ и завоевалъ знакомства въ конспиративныхъ, освободительныхъ кружкахъ. Свелъ онъ знакомство въ свое время при выборахъ, и съ о. Ѳеодорицкимъ, имя котораго чуть не гремѣло тогда по всей губернии, и вотъ теперь „по долгу гражданина“, онъ предлагалъ, чрезъ матушку, пострадавшему за убѣжденiя депутату частныя занятiя въ своей торговой конторѣ... „Такъ вотъ куда ведетъ меня судьба, — съ горькой иронiей надъ собою подумалъ Тихонъ Васильевичъ по прочтенiи письма: — въ какую-то контору самодура—Ѳедосѣича! И что же? Кто знаетъ, не придется ли и впрямь покориться насмѣшливой судьбѣ?..“

Въ тягостномъ сознанiи душевнаго и житейскаго банкротства пришло, было, на мысль Тихону Васильевичу поискать облегченiя въ молитвѣ. Когда-то это во время священства было для него вѣрнымъ и испытаннымъ средствомъ: не мало отрадныхъ минутъ и часовъ пережилъ онъ, отдаваясь просто, искренно пламенной пастырской молитвѣ, забывая въ ней о всякихъ огорченiяхъ. Да, онъ былъ всегда вѣрующимъ твердо и непоколебимо, какъ подобало пастырю, и даже принявъ новый политической катихизисъ, рѣшилъ оставить нетронутымъ завѣтный уголокъ вѣры въ своей душѣ. Но, — странное дѣло, — послѣ политическаго превращенiя онъ скоро ощутилъ опустошенiе, разоренiе и въ этомъ уголкѣ.

Когда хотѣлъ онъ по-прежнему уединиться здѣсь, уйти въ молитву,—сердце не затепливалось теплотой, не находило отрады, новыхъ силъ; мертвящій духъ отрицанія, индифференцизма, которымъ отравился онъ въ новой средѣ, заползалъ за нимъ противъ воли и сюда и убивалъ святой порывъ въ самомъ началѣ. Но еще безнадежнѣе сказалось его религіозное состояніе со времени лишенія священническаго сана: тутъ обнаружилось для него, какъ трудно, почти невозможно превратиться благодатной молитвѣ пастыря въ простую молитву мірянина. При каждой попыткѣ помолиться, предстать умомъ и сердцемъ предъ Богомъ одолѣвало душу вполне понятное смущеніе, раздвоеніе мысли и чувства, неясное, но мучительное сознаніе преступности, измѣны предъ Тѣмъ, Кому служилъ когда-то со дерзновеніемъ. Не умѣстны, бессильны были въ эти молитвенныя минуты, требующія отъ каждаго искренности и чистоты сердца, всѣ софистическія самооправданія въ родѣ несправедливости снятія сана. Грозный фактъ суда Церкви, а вмѣстѣ и суда Божія вставалъ неотступно предъ нимъ, доводя чуть не до отчаянія. И несчастный, отверженный пастырь, инстинктивно страпась душевныхъ попытокъ, испытанныхъ имъ уже не разъ за молитвой, рѣже и рѣже обращался къ благодатному средству, заглушая въ себѣ постепенно искру вѣры, впадая въ полное религіозное равнодушіе. Не могли озарить и теперь мрака душевнаго, не принесли отрады бѣдному узнику его послѣднія бессильныя, жалкія, маловѣрныя попытки молитвы. Прибавилось только къ безвыходнымъ душевнымъ терзаніямъ горькое убѣжденіе, что и послѣднее сокровище сердца,—которымъ онъ дорожилъ больше всего,—простая беззавѣтная вѣра,—безнадежно затрачено и загублено...

Совсѣмъ иначе жилось и чувствовалось въ тюрьмѣ неунывающимъ товарищамъ Θεодорицкаго: чѣмъ ближе становился срокъ „высидки“—заключенія, тѣмъ они выглядѣли бодрѣе, самоувѣреннѣе. На совмѣстныхъ прогулкахъ уже одинъ ихъ торжествующій видъ и оживленные разговоры о

готовящейся для нихъ торжественной, дружеской встрѣчѣ за стѣнами тюрьмы дѣйствовали раздражающе на Тихона Васильевича. И приходила ему на память неподкрашенная правда журнальной статьи, ярко освѣтившая всю ложь и фальшь его собственнаго положенія. Въ самомъ-то дѣлѣ, развѣ для нихъ не родная стихія вся эта политика, которую они продѣлывали вмѣстѣ и къ которой сейчасъ такъ страстно стремятся, а онъ остается за бортомъ, больше ненужный, нравственно уничтоженный. Его пѣсня спѣта... Да и его ли, своя ли была эта пѣсня? Не подпѣвалъ ли онъ все время чужому хору,—вотъ этимъ господамъ, въ своемъ ослѣпленіи, по злостной ошибкѣ? Отчего не могъ сродниться съ ними ни душой, ни сердцемъ, остался чужимъ для нихъ и ненужнымъ: они уходятъ въ свой міръ, въ свою жизнь, и ему не угнаться за ними, не найти тамъ ни мѣста, ни дѣла.

Уныль, печалень былъ для Тихона Васильевича день освобожденія. Разбитый физически и нравственно, съ большими нервами, съ исхудалымъ, безкровнымъ лицомъ стоялъ онъ за воротами тюрьмы. Безучастны, холодны были его отвѣты товарищамъ на прощальныя привѣтствія, въ которыхъ звучала живая радость людей, возвращающихся къ вольной жизни, гдѣ ждутъ ихъ родныя семьи, вѣрныя друзья, любимыя, привычныя занятія... А онъ? куда онъ пойдетъ, и кто его радостно встрѣтитъ? При мысли объ этомъ больно, мучительно защемило на сердцѣ, и мозгъ придавила какая-то тяжелая безпредметная дума. Онъ разсѣянно, машинально поздравилъ извозчика и на вопросъ: „куда прикажете?“ едва не вымолвилъ вслухъ: „къ Кузьмѣ Федосѣвичу“!..

Священникъ *Аѳанасій Веселичскій*.

Современное декадентство и христіанство.

Тайна обаянія декадентства и его культурно-историческій смыслъ.

(Продолженіе ¹⁾).

II.

Что же сказать намъ о культурно-исторической роли декадентства вообще и нашего русскаго „новохристіанства“ въ частности?

Въ отвѣтъ на поставленный вопросъ мы, прежде всего, должны замѣтить, что декадентство, какъ полный произволь мысли, грубая профанація религіи и самый необузданный разгулъ чувственности, явленіе вовсе не новое въ исторіи человѣчества, — оно сопутствуетъ всѣмъ такъ-называемымъ переходнымъ моментамъ въ міровой исторіи, въ общемъ представляющей собою чередующуюся смѣну приливовъ и отливовъ чувственности. До сихъ поръ можно было различать три такихъ момента или, точнѣе, эпохи въ исторіи человѣческаго міра, когда обязательно возникало своего рода декадентство, въ общихъ чертахъ всегда тождественное себѣ, и неизмѣнно характеризуемое, главнымъ образомъ, самымъ широкимъ разгуломъ чувственности. — Въ первый разъ это было передъ всемірнымъ потопомъ, когда, по словамъ Самого Бога, люди обратились въ „плоть“ (Быт. 6, 3), т. е., какъ объясняетъ это мѣсто св. Іоаннъ Златоустъ, „они совершенно предалися плотскимъ дѣламъ и не пользовались по надлежащему способностями души, но вели такую жизнь, какъ будто бы облечены были только плотью и не имѣли души“. „Божественное Писаніе, — продолжаетъ св. отецъ, — всегда имѣетъ обычай называть плотскихъ людей плотью, а добродѣтельныхъ безплотными, какъ говорить Павель: *вы же нѣ-*

¹⁾ См. № 47-й за 1908 г.

сте во плоти (Римл. 8, 9), не потому, чтобы они не были облечены плотію, но потому что, будучи облечены плотію, они были выше плотскихъ помысловъ. И какъ этимъ за презрѣніе плотскаго Павелъ сказалъ: *вы нѣсте во плоти*, такъ и тѣхъ за то, что они постоянно занимались плотскими дѣлами, Богъ назвалъ плотію¹⁾.

Во второй разъ подобное же случилось во времена упадка античной Греціи и Рима, въ періодъ господства гетеръ, авгуровъ, Лукулловъ, Петроніевъ, Нероновъ, Калигулъ и пр.,—въ періодъ, предшествовавшей и отчасти сопровождавшей время появленія христіанства,—когда горькія жалобы на изнѣженность, порчу нравовъ и утрату честной жизни раздавались со всѣхъ сторонъ. Въмѣсто прежнихъ гражданскихъ добродѣтелей, мы видимъ въ Римѣ того времени одни величайшіе пороки, безъ всякаго покрова, во всемъ ихъ отвратительномъ безобразіи. Степень зла, до котораго тогда ниспало человѣчество, была такъ велика, что сами современники думали, что для потомства уже невозможенъ прогрессъ въ этомъ отношеніи. „Когда бывало пороковъ больше? вопрошаетъ Ювеналь: вся сфера зла исчерпана, потомству нечего болѣе прибавить“²⁾. И Горацій говоритъ о своемъ времени: „народъ худшій своихъ отцовъ и предковъ производитъ еще болѣе худшій родъ, а скоро мы увидимъ, что выродится и еще худшее поколѣніе“³⁾. „Время таково,—читаемъ также у Тита Ливія на первой страницѣ его „Historiae“,—что не можетъ выносить ни тяжести пороковъ, ни врачеванія ихъ“. Тацитъ, изображая въ своей „Historiae“ и „Annales“ нравы римскаго общества, рисуешь самыя мрачныя картины, и, полный глубокаго негодованія на господствующій развратъ, высказываетъ по мѣстамъ самый безот-

¹⁾ Творенія, т. IV, стр. 206. Сиб. 1898 г.

²⁾ Satyra 1: „Et quando uberior vitiorum copia?..

Nil erit ulterius, quod nostris moribus addat
Posteritas“, etc...

³⁾ Od. lib. III, c. 6, 46.

радный взглядъ на жизнь. То же самое, но еще рѣзче, выражаетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своей естественной исторіи Плиній. Даже Сенека, болѣе другихъ римскихъ писателей оптимистически настроенный, безъ преувеличенія говоритъ: „все исполнено преступленій и пороковъ; согрѣшаютъ болѣе, чѣмъ сколько можно исправить наказаніемъ. Ежедневно больше проявляется охота ко грѣху и незначительнѣе боязнь его. Своихъ пороковъ болѣе уже не скрываетъ никто; ихъ безбоязненно совершаютъ предъ глазами всѣхъ. Невинность стала не только рѣдкостію, но ея почти совсѣмъ не существуетъ“¹⁾).

Паденіе нравовъ и нравственная распущенность были особенно замѣтными въ половой жизни римлянъ того времени. Гораций, напр., свидѣтельствуетъ, что въ его время уже нельзя было найти въ Римѣ женскихъ добродѣтелей²⁾. Тацитъ въ укоръ соотечественникамъ восхваляетъ германцевъ за то, что половой порокъ тамъ никому не доставлялъ удовольствія, а соблазненіе чужихъ женъ не принадлежитъ духу времени³⁾. Кто изъ молодыхъ людей, по словамъ Сенеки, не находился въ преступной связи съ какою-либо замужнею женщиною, тотъ былъ въ презрѣніи у римскихъ женщинъ. Доходило даже до того, что знатныя женщины записывались въ полицейскій списокъ извѣстныхъ лицъ женскаго пола, чтобы всецѣло можно было предаваться распутству⁴⁾. Многіе мушчины въ свою очередь предавались всякаго рода необузданному разврату, въ особенности же—*praederastiae*. Тертуллианъ, близко знавшій безпутную жизнь римлянъ, былъ вынужденъ назвать ихъ „храмы, роши и другія

¹⁾ „De ira“, lib. II, c. 8.

²⁾ „Carmina“, lib. III, c. 6, 17.

³⁾ „Germania“, c. 19.

⁴⁾ De benef. lib. I, c. 9, 3. Ср. Тацита „Annales“, lib. II, c. 85. Ср. Тертуллиана Apologeticus, cap. 6: „Video et inter matronas“ etc... Шестую сатиру Ювенала, изображающую жизнь римскихъ женщинъ, нельзя читать безъ крайняго отвращенія.

священныя языческія мѣста“, гдѣ жрицы часто предавались распутству, „тайными мѣстами прелюбодѣнія, разврата и другихъ постыдныхъ преступленій“¹⁾. Поэтому, что сказано въ посланіи къ римлянамъ ап. Павломъ, то находило тогда повсюду полное для себя подтвержденіе: „и предалъ ихъ Богъ въ похотяхъ сердець ихъ нечистотѣ, такъ что они сквернили сами свои тѣла..., предалъ ихъ Богъ постыднымъ страстямъ“: противоестественное употребленіе половъ заступило у нихъ мѣсто естественнаго удовлетворенія похоти (Римл. 1, 24—27).

Въ Греціи того времени уровень нравственной жизни былъ, можетъ быть, еще ниже, чѣмъ даже въ Римѣ, потому что сами римляне учились половому разврату у грековъ. Коринѣи были до того развращены, что вошли въ этомъ отношеніи въ поговорку. Пороки между коринѣянами были тѣ же самыя, что и въ Римѣ (1 Кор. 5, 9—11; 6, 9—11; 12, 20—21). Нравственное состояніе галатійцевъ, жителей Филиппъ, Ефеса, Кипра, Крита, колоссянъ, представляетъ ту же степень глубокаго упадка (Гал. 5, 19; Ефес. 2, 1; 4, 17—18; 5, 4—5, 8; Филипп. 2, 15; 3, 18; Колосс. 3, 5, 7; 1 Тим. 1, 9; 3, 2; Тит. 1, 12).

Въ третій разъ декадентскій разбѣгъ чувственности имѣлъ мѣсто наканунѣ средневѣковой нѣмецкой реформаціи, когда, казалось, возродилось античное язычество съ его культомъ плоти. Въ нравственной жизни западнаго христіанскаго міра XI—XV вѣковъ мы видимъ почти однѣ только мрачныя стороны. По отзывамъ писателей и соборовъ этого времени, какъ всѣ классы общества всѣхъ странъ западной Европы, такъ въ особенности іерархія римской церкви были заражены страшными пороками²⁾. Нравственное растлѣніе даже въ

¹⁾ „Apologeticus“, с. 15. „Ceterum, si adjiciam, quae non minus conscientiae omnium recognoscent, in templis adulteria componi, inter aras lenocinia tractari, in ipsis plerumque aedituorum et sacerdotum tabernaculis., thure flagrante, libidinem expungi“, писалъ здѣсь Тертуліанъ къ римскому народу.

²⁾ См. I. A. и A. Theiner, die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christl. Geistlichen und ihre Folgen. 2 Bände

большей степени было главнымъ порокомъ духовенства, нежели мірянъ. Папа Григорій VII, въ видахъ возвышенія нравственности духовнаго сословія, окончательно ввелъ въ немъ безбрачіе. Но введеніе безбрачія или целибата не только не возвысило нравственности духовенства, а повело его еще къ большей распущенности. Клирики, дѣйствительно, не вступали въ законные браки, но за то вступали въ незаконныя связи съ женщинами. Къ концу XV вѣка это зло дошло до того, что въ извѣстномъ „epistola de miseria curatorum“ отъ 1489 года высказывалась жалоба: „какъ рѣдко бываетъ, чтобы священникъ, который не имѣетъ жены, не осквернялся. Съ того времени, какъ апостольское сѣдалище различило духовныхъ лицъ съ своими женами, не осталось ни одного такого, которое бы, при своей святости и воздержаніи, оставалось свободно отъ подозрѣнія“. Такъ называемый *конкубинатъ* повсюду вошелъ въ обычай, во многихъ странахъ даже по желанію самихъ мірянъ, которые этимъ хотѣли предохранить своихъ женъ и дочерей отъ похотливости клириковъ. Если епископы иногда и привлекали патеровъ къ отвѣтственности за связи съ конкубинами, то это дѣлалось ими для того только, чтобы получить съ нихъ побольше денегъ. Монашествующее духовенство было не лучше благаго. Въ Нидерландахъ женскіе монастыри были даже очагами нравственной распущенности, такъ что авторъ сочиненія „De ruina ecclesia“ могъ правильно сказать, что „puellam velare“ значитъ то же самое, что „ad publice scortandum exonerare“.

„Основываясь на этихъ историческихъ аналогіяхъ,—пишетъ А. И. Покровскій,—мы можемъ смѣло думать, что и наше современное декадентство (своимъ культомъ плоти,—добавимъ отъ себя,—болѣе всего воспроизводящее именно декадентство временъ упадка Греціи и Рима) есть знаменіе времени, показатель того переходнаго момента, который переживаетъ современное человѣчество, возвращаясь изъ темныхъ дебрей натурализма и позитивизма въ свѣтлыя области

идеализма“ 1). „Декадентство, по словамъ другого—французскаго изслѣдователя его, есть болѣзнь; но въ этой болѣзни есть свой священный смыслъ; въ самомъ гніеніи и разложеніи человѣческаго начала оно выращиваетъ свѣжее здоровое зерно новаго человѣка“ 2). На этомъ основаніи и мы полагаемъ, что въ нашемъ современномъ декадентствѣ, какъ извѣстномъ идейно-общественномъ движеніи, не все сплошь отрицательно. Справедливость требуетъ указать и на то, что есть въ немъ положительнаго, могущаго имѣть культурно-историческое значеніе.

Такой „живой струей“ въ декадентскомъ теченіи, роднящей его съ нѣкоторыми свѣтлыми сторонами ницшеанства 3), является, прежде всего, борьба декадентства противъ условныхъ общественныхъ формулъ и *закрѣпощенія* современнымъ соціальнымъ строемъ *человѣческой личности*, высоко цѣнимой самимъ христіанствомъ. И дѣйствительно, христіанство, въ противоположность язычеству, всегда приносившему человѣческую личность въ жертву обществу или государству, никогда не трактуетъ личность, какъ орудіе или средство въ рукахъ человѣческаго общества. Личность для христіанства всегда—цѣль,—то, что наиболѣе важно въ условіяхъ нашего земнаго существованія 4). Иисусъ Христосъ приходилъ на землю спасать не общественныя организаціи, а личности и только личности, ибо Онъ приходилъ разыскать

1) „Современ. декадентство предъ сухомъ вѣковѣчныхъ идеаловъ“. „Русс. Вѣстникъ“ 1904 г., іюнь, стр. 592.

2) См. Библиограф. замѣтку въ „Истор. Вѣстникъ“ за 1904 г., № 1, стр. 338.

3) „Философскія воззрѣнія Ницше“ Е. А. А. „Странникъ“ 1900 г., декабрь, стр. 569—589.

4) „Личность даже самая низкая и самая незначительная,—говоритъ Винэ въ духѣ христіанскаго ученія,—обладаетъ преимуществомъ существовать для Бога, имѣетъ способность для достиженія вѣчнаго счастья или вѣчной гибели. Не общество, но личность ожидаетъ будущей жизни безсмертія за гробомъ“ (см. Мартенсенъ. „Христ. ученіе о нравственности“, т. I, стр. 218).

и спасти всякую погибшую душу; изъ краткаго и драгоценнаго времени Своего пребыванія на землѣ Онъ удѣлялъ часы и цѣлые дни спасительной бесѣдѣ со всякою душою, искавшею истины (Самарянка, Никодимъ и т. д.). Онъ говорилъ, что по цѣнности въ сравненіи съ человѣческою личностію ничто не можетъ идти въ міръ, и самый міръ. (Мѡ. 16, 26; Лук. 9, 25). Кто не знаетъ также притчѣ о драхмѣ потерянной, объ овцѣ пропавшей, говорящихъ, какъ дорога въ глазахъ Спасителя каждая отдѣльная личность? Что дѣлается добраго для личности, то Христось относить непосредственно къ Себѣ Самому и, наоборотъ, все худое въ отношеніи личности Онъ объявляетъ какъ непосредственное зло въ отношеніи къ Себѣ (Мѡ. 25, 34 и дал.). Правда, и тотъ, кто поставленъ въ положеніе раба, можетъ оставаться личностію и въ душѣ быть истинно свободнымъ, если въ своемъ служеніи, уничиженномъ и тягостномъ, руководится не низкимъ „человѣкоугодничествомъ“, а сознаниемъ своего долга и „искреннимъ“ благожеланіемъ другимъ (Колос. 3, 22—23); но этого во всякомъ случаѣ нельзя сказать о томъ, кто дѣлаетъ ближняго своимъ рабомъ. И тотъ, кто остается алчущимъ, жаждущимъ, нагимъ, страждущимъ, можетъ, по слову Спасителя, не потерять своей личности и сдѣлается достойнымъ наслѣдовать Его царство (Мѡ. 25, 34), при всемъ томъ, однакожь, тѣ, кто остаются безучастными въ отношеніи къ такимъ людямъ, все же будутъ осуждены (ст. 41). Но если для христіанства главное личность, то и всякія общественныя преобразованія съ христіанской точки зрѣнія должны совершаться черезъ личность и любовь. Въ то время какъ язычество отъ общества шло къ личности и черезъ общество надѣялось устроить личность, христіанство наоборотъ, зоветъ личность къ всестороннему обновленію внутренняго міра и черезъ личность старается преобразовать общественныя условія жизни. Ап. Павелъ писалъ рабовладѣльцу Филимону объ одномъ бѣжавшемъ отъ него рабѣ: „Я хотѣлъ при себѣ удержать его..., но безъ твоего со-

гласія ничего не хотѣль сдѣлать, чтобы доброе дѣло твое было не вынуждено, а добровольно“ (Филим. 1, 13—14). Апостоль, конечно, не для того желалъ удержать Онисима, чтобы имѣть у себя раба, а для того, чтобы сдѣлать его, какъ своего духовнаго сына, свободнымъ, но онъ не рѣшился сдѣлать этого безъ согласія законнаго владѣльца раба, такъ какъ въ такомъ случаѣ освобожденіе перваго осталось бы нравственно безслѣднымъ для послѣдняго. Для апостола, слѣдовательно, самое важное было не внѣшнее уничтоженіе рабства, а преобразование прежде всего внутренняго отношенія къ нему. И нельзя не признать, что преобразование личности представляетъ собой наиболѣе вѣрный и надежный путь для всякихъ общественныхъ преобразованій ¹⁾.

Но признавая борьбу современнаго декадентства за права человѣческой личности несомнѣнной его заслугой, мы имѣемъ въ виду не отрицательныя, патологическія проявленія декадентскаго индивидуализма, т. е. не тѣ проявленія его, которыя способствовали возникновенію современной анархіи духа, но тѣ положительныя, великія проявленія здороваго индивидуализма, которыя достойны истиннаго признанія, удивленія и даже прославленія. Остановливаясь на этихъ именно проявленіяхъ индивидуальной личности въ исторіи человѣчества, проф. Карѣевъ говоритъ: „*ничто* есть человѣческая личность, ибо все въ исторіи существуетъ чрезъ нее, въ ней и для нея; всѣ виды соціальной жизни суть только разныя системы отношеній между личностями; всѣ явленія жизни духовной суть только различныя состоянія лич-

¹⁾ Этого именно пути держались всѣ выдающіеся отцы Церкви. Св. Іоаннъ Златоустъ, напр., „стремился устранить ненормальность современнаго ему соціальнаго строя тѣмъ, что старался совѣсть cadaго поставить лицомъ къ лицу предъ закономъ Христовымъ и изблчить ее предъ нимъ, старался у счастливыхъ „сорабовъ“ вызвать сочувствіе къ несчастнымъ,—стремился, чтобы каждая отдѣльная личность поняла все несоотвѣтствіе закону Христову такой своей жизни, когда одни владѣютъ избыткомъ, а другіе не располагаютъ и необходимыми.

ностей; какое бы учрежденіе мы ни взяли, оно въ концѣ концовъ создается, поддерживается, измѣняется совокупно дѣятельностію личностей; индивидуумъ—единственное реальное существо, съ какимъ имѣеть дѣло наука исторіи“¹⁾). И, по словамъ Вл. С. Соловьева, „личность всегда была дѣятельнымъ началомъ историческаго прогресса“²⁾).

Другую „живую здоровую струю“ въ декадентскомъ движеніи нельзя не видѣть въ томъ, что оно, судя по такимъ выдающимся представителямъ литературно-художественнаго декадентства, какъ Поль Верлэнъ, Метерлинкъ, Эдгаръ По и др., выражаясь словами И. Гофштеттера, „расширило сферу сознательнаго и логическаго творчества необъятною сферою *безсознательныхъ* процессовъ человѣческой психики, безконечно богатою областію *сверхлогическаго*“.. „Если художняк-реалисты,—продолжаетъ названный авторъ,—обращались преимущественно къ логическому сознанію читателя, то новая поэзія, по удачному выраженію Шарля Мориса, *мечтаетъ воздѣйствовать вѣзмъ искусствомъ на всего чловѣка*“³⁾). Наиболее ярко намѣчается методъ сверхлогическаго познанія у Метерлинка. „Границы мысли,—говоритъ онъ,—находятся далеко за предѣлами разума“. „Не только на небесахъ и на землѣ, но даже и въ насъ самихъ заключено болѣе той нормы, сколько могутъ выразить всѣ философіи; и съ той минуты, какъ мы больше не обязаны формулировать свое таинственное содержаніе, мы становимся глубже всего написаннаго“. Ребенокъ, который, быть можетъ, въ тысячу разъ мудрѣе Марка Аврелія, говоритъ: „Въ насъ есть нѣчто болѣе могущественное и глубокое, чѣмъ мысль“. „Мы живемъ такъ далеко отъ себя, что не видимъ почти ничего изъ того,

¹⁾ „Основные вопросы философіи исторіи“, ч. 1, изд. 2, стр. 250 Спб. 1887 г.

²⁾ „Оправданіе добра“. Москва, 1899, стр. 273.

³⁾ „Поэзія вырожденія“. „Вѣстникъ Иностр. Литературы“ 1902 г. авг., стр. 8.

что происходит на горизонтѣ нашего существованія“. Наше сознаніе, въ большинствѣ случаевъ, есть только орудіе для бессознательно родившихся желаній. Въ качествѣ иллюстрацій къ высказаннымъ мыслямъ о значеніи въ жизни бессознательной части нашей души Метерлинкъ указываетъ, напр., на ребенка, инстинктивно угадывающаго хорошаго и дурного человѣка, на человѣка, пришедшаго убить своего оскорбителя, и при видѣ его неожиданно мѣняющаго свое намѣреніе и т. п. 1).

Нельзя, конечно, не согласиться съ г. Гофштеттеромъ, что такое декадентство, какое мы видимъ въ сочиненіяхъ Метерлинка, гдѣ намѣчается методъ сверхлогическаго познанія, „открывающаго за предѣлами видимаго міра явленій міръ неосязаемыхъ сущностей“ 2),—что такое декадентство „изъ поэзіи вырожденія“ можетъ превратиться „въ поэзію возрожденія“ 3).

Представляетъ нѣкоторую, чисто литературную, цѣнность въ декадентствѣ, не смотря на всѣ его крайности и даже уродства въ этомъ отношеніи, наконецъ, и то обстоятельство, что оно стремится къ *расширенію художественной восприимчивости и впечатлительности*,—въ чемъ нельзя не видѣть своего рода дѣйствительной эволюціи въ области поэтическаго творчества.

Характерную черту декадентской поэзіи стараются находить именно въ стремленіи ея недосказанное словомъ передать при помощи иныхъ средствъ, какъ-то: неразложимыхъ звуковыхъ сочетаній, ожидаемыхъ отъ читателя ассоціацій и т. п.,—въ стремленіи внушить то, что не можетъ быть высказано словесно; съ этимъ соединяется еще стремленіе ея изобразить недосказанное однимъ чувствомъ—средствами другихъ. Отсюда образы, состоящіе нерѣдко изъ насильственныхъ со-

1) Тамъ же, стр. 20 и слѣд.

2) Тамъ же, стр. 17.

3) Тамъ же, стр. 21.

четаній самыхъ несоизмѣримыхъ ощущеній—весьма популярный пріемъ декадентскихъ поэтовъ. Медицина, правда, какъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ¹⁾, склонна считать подобныя сочетанія или, точнѣе, смѣшенія ощущеній признакомъ психической ненормальности и дегенераціи. Но если и не настаивать на этой точкѣ зрѣнія, то все-таки должно сказать, что именно художественныя-то цѣли и не достигаются искусственными и случайными смѣшеніями ощущеній въ образахъ декадентской поэзіи: настроеніе, выраженное такими образами, какъ напр., „желтое желаніе“, „голубая скука“—настолько индивидуалистично и исключительно, что безъ соотвѣствующихъ комментаріевъ со стороны поэта оно не можетъ быть понятно и передано читателю.

Тѣмъ не менѣе не все, однакожъ, бесплодно въ этихъ необычныхъ поэтическихъ образахъ декадентства: они представляютъ собою попытки дать словесное выраженіе ощущеніямъ и настроеніямъ, доселѣ никѣмъ и ничѣмъ неизображеннымъ. Тѣхъ красокъ, которыя были на палитрѣ лучшихъ представителей поэзіи прежнихъ направленій, становится недостаточно,—и „новая“ поэзія старается восполнить этотъ пробѣлъ. Изобрѣтаются новыя слова и выраженія, обновляются старыя, прибѣгають къ смѣлымъ и неожиданнымъ эпитетамъ, сравненіямъ, аналогіямъ, стихотворнымъ формамъ и всевозможнымъ инымъ техническимъ пріемамъ и ухищреніямъ, вплоть до типографскихъ виньетокъ: все это, по мысли декадентовъ, должно изобразить, подсказать и внушить читателю ощущенія и настроенія, переживаемыя поэтомъ, но недосказанныя словомъ. Прямое и переносное значенія словъ не удовлетворяють поэтовъ декадентскаго типа; они ищуть содержанія слова въ его звукѣ и произношеніи, они стремятся внушить читателю настроеніе музыкой поэтической рѣчи, совершенно независимо отъ ея содержанія. вмѣстѣ съ тѣмъ декаденты пытаются произвести гипнотизирующее впечатлѣніе на чело-
вѣ-

¹⁾ См. 17 стр. нашего сочиненія.

ка однообразіемъ созвучій; на этомъ пути, впрочемъ, мы встрѣчаемся съ самыми, быть можетъ, нелѣпыми крайностями современнаго декадентства. При всемъ томъ, отвлекаясь отъ всякаго рода уродствъ и нелѣпостей, многочисленныхъ въ декадентскомъ творествѣ, нельзя отрицать, что декадентство значительно повысило эмоціональное значеніе языка, въ особенности поэтическаго и тѣмъ усилило его выразительность и силу впечатительности на читателя.

Прот. *Н. Стеллецкій*.

(Продолженіе слѣдуетъ).

Наша церковная жизнь.

Мотивы для проведенія выборнаго начала въ церковную жизнь Достаточно ли для кандидатовъ священства одного благочестія? Практическія затрудненія въ примѣненіи выборнаго начала. Вѣрно ли, что выборное начало можетъ послужить средствомъ къ сближенію пастыря съ пасомыми? Фактъ, доказывающій обратное (Ворон. епарх. вѣд. № 19; Томскія № 17; Кипшевскія № 37).

Для проведенія выборнаго начала въ церковную жизнь обыкновенно указываютъ два мотива. Во-первыхъ, современныя условія жизни духовенства и событія послѣдняго времени послужили причиною того, что весьма многіе молодые кандидаты священства оставили всякую мысль о священствѣ и ушли—одни въ высшія свѣтскія учебныя заведенія, другіе—на службу по гражданскому вѣдомству; вслѣдствіе этого число свободныхъ священническихъ мѣстъ съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе растетъ. Во многихъ епархіяхъ, имѣющихъ многолюдныя семинаріи, хорошіе приходы остаются безъ священниковъ болѣе или менѣе продолжительное время, тогда какъ въ прежнее время на каждый и малый приходъ находился не одинъ кандидатъ. Необходимо, слѣдовательно, дать широкій доступъ къ священству и другимъ лицамъ, хотя бы и не получившимъ образованія, но по своей жизни признан-

нымъ приходомъ достойными для прохожденія должности священника. Во-вторыхъ, указываютъ на то, что такіе хотя и необразованные, но благочестивые священники могли бы больше сдѣлать для народа, чѣмъ поступающіе по назначенію начальства и часто не чувствующіе никакого призванія къ священническому сану. Если реформировать приходъ, но нужно начинать съ проведенія въ его жизнь именно выборнаго начала.

Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, какъ расположить молодыхъ кандидатовъ священства къ принятію священническаго сана, рассмотримъ по существу, насколько, дѣйствительно приложимо въ церковной жизни выборное начало.

Конечно, благочестивая настроенность есть необходимое качество священника. Но развѣ благочестіе есть удѣлъ только необразованности? Развѣ изъ образованныхъ, вполнѣ просвѣщенныхъ пастырей нѣтъ благочестивыхъ? Но одного благочестія для священника совершенно недостаточно. Необразованный пастырь можетъ ли защитить отъ всевозможныхъ нападковъ Церковь и вѣру православную? Онъ будетъ молчать, пожалуй болѣть сердцемъ и душою, съ горечью и удивленіемъ смотрѣть на то, какъ его пасомыя овцы будутъ расхищаться, хищными волками, а для огражденія ихъ отъ опасности ничего сдѣлать не можетъ. Нѣтъ сомнѣнія, что крестьяне любятъ того священника, который истово совершаетъ богослуженіе, ведетъ трезвый, высоконравственный образъ жизни, уважаютъ его за простое, чуждое гордости, но съ соблюденіемъ извѣстной степени достоинства, доступное обращеніе съ ними, за скорое удовлетвореніе ихъ нуждъ, само собою разумѣется и за непритязательность, но было бы величайшей ошибкой думать, что крестьяне ровно никакого вниманія не обращаютъ на умъ и образованность своего пастыря; наоборотъ, данныя свойства высоко ими цѣнятся. Если прибавить къ этому требованія времени, запросы жизни, когда пастырь Церкви фактически долженъ стоять во главѣ прихода, быть дѣйствительнымъ пресвитеромъ, руководителемъ во всѣхъ от-

ношеніяхъ: религіозно-нравственномъ, благотворительномъ и особенно просвѣтительномъ, обязаннымъ и готовымъ всегда и во всякое время дать отвѣтъ вопрошающему, помочь разобратся во всѣхъ недоумѣнныхъ вопросахъ и затрудненіяхъ съ одной стороны, а съ другой—ограждать, защищать св. Церковь, вѣру православную отъ всякихъ нападеній, а пасомыхъ отъ расхищенія хищныхъ волковъ, то само собой станеть яснымъ, что пастырь Церкви долженъ быть человѣкомъ вполне образованнымъ и просвѣщеннымъ, даже съ болѣе научнымъ, чѣмъ нынѣ, образовательнымъ цензомъ.

Обращаясь къ практической сторонѣ вопроса, можно спросить: какимъ способомъ сельская церк.-приходская община можетъ воспользоваться своимъ правомъ выбора кандидата на освободившуюся у себя вакансію священника! Вѣдь если бы въ каждомъ сельскомъ приходѣ по крайней мѣрѣ хотя бы не $\frac{1}{50}$, $\frac{1}{100}$ часть отвѣчала всѣмъ требованіямъ и необходимымъ качествамъ кандидата священства, то тогда бы это право можно и даже должно было бы дать. Но вѣдь въ настоящее время, какъ хорошо всѣмъ и каждому извѣстно, этого нѣтъ ни въ одномъ сельскомъ приходѣ; даже нерѣдко и въ всемъ благочинническомъ округѣ не найдется ни одного достойнаго кандидата священства. Что же тогда дѣлать церк.-приходской общинѣ? Искать себѣ кандидата на сторонѣ? Посылать ходоковъ, или сдѣлать кличъ, публикацію? Но не будетъ ли это кощунствомъ, издѣвательствомъ надъ священнослужителями алтаря, на позоръ и посмѣшище св. Церкви?

Давая то или другое право, нужно имѣть какое-либо основаніе и ту или другую цѣль. Говорять, что съ одной стороны каноны св. Церкви того требуютъ, какъ какъ въ выборѣ не только пресвитеровъ, но и епископовъ участвовали и міряне, а съ другой—чрезъ выборъ воспослѣдуетъ быстрое сближеніе у пасомыхъ съ пастырями—своими избранниками, что послужитъ къ оживленію церк.-приходской жизни и даже возрожденію самого православія. Но что было примѣнимо 1500 и болѣе лѣтъ тому назадъ, то въ настоящее время не

примѣнимо, и разъ выборное начало смелось исторіей съ церковной почвы, то нечего и усиливаться къ реставрированію его. Не апостолы избирали Христа, но Христосъ избралъ апостоловъ. Противоположность ихъ міру точно выведена въ текстѣ отъ Іоанн. 15. 19. Хотя этотъ міръ и принадлежитъ христіанскому роду, но этимъ не исключается любовь и пристрастіе къ своему мірскому, земному, для борьбы съ которымъ и поставлено священство. Здѣсь точки взглядовъ той и другой стороны вѣчно должны расходиться,—такимъ путемъ и возможно совершенствованіе христіанской жизни и духа, а не путемъ разнаго рода уступокъ, принаровленія къ обстоятельствамъ и запросамъ времени. Исторія въ лицѣ великихъ отцевъ Церкви даетъ наглядные примѣры въ подтвержденіе высказанной мысли. Преемственная власть апостольская перешла къ епископамъ, посему хиротонія и должна всецѣло оставаться въ распоряженіи ихъ, во избѣжаніе разныхъ злоупотребленій. Представленіемъ же избранника для рукоположенія мы поставляемъ епископскую власть въ зависимость онъ народа, въ автоматическую, а не въ самодовлѣющую силу. Историческій опытъ долженъ бы научить насъ относиться къ церковному строенію съ большою осторожностію и разсудительностію. Вѣкъ апостольскій мало зналъ поставленіе на священныя должности по народному избранію. Поставленіе исходило исключительно отъ власти апостольской. Если и указывается въ Дѣяніяхъ (6, 1—6) фактъ поставленія семи діаконѳвъ чрезъ избраніе народное, то этимъ еще не указывается на достовѣрность, что всякое поставленіе проходило чрезъ такой порядокъ. Тѣмъ болѣе, что институтъ діаконскій сложился по необходимости—вслѣдствіе пренебреженія вдовицъ эллинистовъ предъ еврейскими вдовами. Слѣдовательно, діаконское званіе возникло въ предотвращеніе появившихся раздоровъ и мелкихъ непріятностей въ Церкви на матеріальной почвѣ. Поэтому съ несомнѣнностію можно полагать, что въ данномъ случаѣ апостолами была допущена уступка немощи человѣческой, чтобы чрезъ

общественныхъ избранниковъ уничтожить всякій поводъ къ нежелательному нареканію. Не всё и каноны говорятъ за выборное начало. Неудачная практика народнаго избранія на священство, чреватая разными нестроеніями и смутами, по временамъ находила себѣ ограниченіе въ нѣкоторыхъ правилахъ соборныхъ и довела до категорическаго запрещенія VII Всел. Собора (прав. 3) относительно избранія мірянами представителей на священныя должности. Поставленіе избранниковъ народныхъ можетъ служить источникомъ обостреній въ отношеніяхъ приходскихъ общинъ съ епископскою властью, что, конечно, нежелательно для христіанскаго міра. Несомнѣнно можно ожидать, что въ поставленіи кандидатуры священниковъ приходъ будетъ задаваться своими меркантильными соображеніями, власть же епископа будетъ стоять на образовательныхъ и нравственныхъ началахъ поставляемаго.

Что же касается того предположенія, что чрезъ выборное право воспослѣдуетъ сближеніе пастыря съ пасомыми, образуется тѣсная между ними связь, которая и послужитъ къ возрожденію и оживленію церк.-приход. жизни и даже и возрожденію самого православія, то это болѣе чѣмъ сомнительно. Говорить и утверждать такъ значитъ положительно не знать ни нашего народа, ни сельской деревенской жизни. При осуществленіи выборнаго начала духовенство будетъ поставлено еще въ болѣе подначальное, обезличенное положеніе отъ прихожанъ. На сцену приходской жизни съ большою рельефностію выплывутъ темныя силы кулаковъ, писарей-либераловъ, пьяницъ-крикуновъ, мірофдовъ, въ шумѣ которыхъ потонутъ скромные голоса немногихъ почтенныхъ прихожанъ, и темный произволь, мірскіе расчеты станутъ на первомъ планѣ приходской жизни. Тогда при выборахъ священно-церковнослужителей получится картина найма работника хозяиномъ: кто за меньшую плату согласится, тотъ и попь! Авторитетъ священника еще болѣе принизится при выборномъ началѣ—образовательныя и нравственныя каче-

ства будутъ игнорироваться въ угоду матеріальнымъ соображеніямъ. Подкупы, поднаиваніе будутъ царить во всей своей неприглядности. Отъ кандидатовъ на священство первымъ долгомъ будетъ требоваться податливость. А такъ какъ центръ держанія фактической власти прихода находится въ кулакѣ, то священникъ главнымъ образомъ и понесетъ свои служебныя силы къ интересамъ его.

Так. обр. трудно согласиться, чтобы выборное начало оживило церковно-приходскую жизнь. Пасколько вообще оно приложимо въ церковной жизни, можно видѣть изъ слѣдующаго факта. Года два тому назадъ въ нѣкоторыхъ епархіяхъ начали назначать благочинныхъ по избраніи самаго духовенства, полагая этимъ уничтожить многія ненормальности, существующія въ отношеніяхъ благочинныхъ къ подчиненному имъ духовенству. Но новый порядокъ привелъ къ совсѣмъ другому результату: выборнымъ началомъ зло среди духовенства не пресѣчено; оно возрасло и продолжаетъ расти. Слѣдовало бы ожидать, что именно среди духовныхъ особъ никогда братское единеніе не нарушится, тѣмъ болѣе въ такомъ вопросѣ, а вышло наоборотъ, не единеніе, а разединеніе: дѣленіе братьевъ на противоположныя партіи, которыя, стараясь разными способами поставить благочиннымъ въ округѣ своего кандидата, прямо враждуютъ между собою. Прежде, когда благочинные служили по назначенію епархіальнаго начальства, они были въ полнѣйшей зависимости по должности только отъ начальства, а на духовенство округа мало обращали вниманія; выборное же начало вмѣсто того, чтобы измѣнить и изгладить шероховатости этого дѣла, привело къ дѣленію духовенства на партіи, къ презрѣнію и преслѣдованію неугодныхъ благочиннымъ шарометателей. Можетъ быть, и при прежнемъ порядкѣ было плохо, но при новомъ—положеніе стало гораздо худшимъ, и единственный выходъ изъ него—это вернуться къ прежнему, т. е. къ назначенію благочинныхъ епархіальною властію. Если уже въ этомъ дѣлѣ выборное начало оказалось непригоднымъ, то

тѣмъ болѣе оно не примѣнимо къ опредѣленію на приходѣ священниковъ. Оно можетъ быть допустимо только въ управленіи матеріальной стороною и представительствѣ въ судебныхъ инстанціяхъ Церкви.

P.

Воззваніе.

Село наше на половину раскольническое, а нѣсколько лѣтъ тому назадъ было почти все въ расколѣ, такъ что въ продолженіе всего Великаго поста говѣло не болѣе десяти человѣкъ, теперь же, благодареніе Богу, обратилось много старообрядцевъ къ Церкви Христой, можно ожидать и еще обращеній.

Храмъ у насъ совсѣмъ маленькій (16 кв. саж.) и третьей части прихожанъ не можетъ вмѣстить, что очень препятствуетъ и дальнѣйшему обращенію старообрядцевъ. Въ 1903 году мы начали дѣло по постройкѣ новаго храма въ честь Божіей Матери, и для этого прихожане отдѣлили около ста десятинъ земли подъ поствъ (приняли участіе даже старообрядцы); было у насъ искреннее желаніе создать храмъ на свои собственные средства, но тутъ вскорѣ началась война, безпорядки и въ особенности голодъ (здѣсь четвертый годъ нѣтъ урожая) въ конецъ подорвалъ благосостояніе крестьянъ, народъ обѣднѣлъ и задолжалъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ почти остановилось и дѣло по постройкѣ храма, а потому мы уже вынужденные необходимостью, скрѣпя сердце, осмѣлились обратиться къ благочестивымъ христіанамъ, истиннымъ послѣдователямъ Христовымъ съ слезной мольбой. Помогите намъ ради вашего спасенія и ради спасенія дорогихъ вамъ умершихъ родныхъ въ нашей настоятельной нуждѣ. А мы своей стороны будемъ возносить къ Богу теплую молитву „о блаженныхъ и приснопамятныхъ создателѣхъ святого храма сего и о всѣхъ прежде отшедшихъ оцѣхъ и братіяхъ“. Аминь.

Адресъ: г. Симбирскъ, церковно-приходскому попечительству, села Краснаго Яра „до востребованія“.

Редакторъ Ректоръ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 25-го ноября 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу.*

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XIX

РУКОВОДСТВО

ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДѢЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣсть
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 49.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года декабря 7-го дня.

Содержаніе: I. Къ вопросу о діаконѣхъ. Н. Пальмова.—II. Современное
декадентство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н. Стеллец-
каго.—III. Ректоръ семинаріи. Николая Колосова.

Къ вопросу о діаконѣхъ.

Наше время выдвинуло этотъ вопросъ.

Въ самомъ дѣлѣ, если понятно существованіе діаконѣвъ
въ соборахъ, монастыряхъ и въ многостатныхъ приходахъ,
гдѣ діаконѣ увеличиваютъ торжественность богослуженія и
гдѣ, какъ особенно въ монастыряхъ, діаконскій санъ можетъ
служить промежуточною ступенью въ служебной карьерѣ из-
вѣстнаго лица изъ „малоученыхъ“, то не должна ли быть
подвергнута сомнѣнію цѣлесообразность института діаконѣвъ
въ сельскихъ приходахъ при одномъ и даже при двухъ
священникахъ?

Вѣдь учрежденіе діаконскихъ штатовъ по селамъ моти-
вировалось, главнымъ образомъ, заботою ввѣрить учительскую
работу въ церковно-приходскихъ школахъ надежнымъ людямъ.

Но дѣйствительность не оправдала такихъ надеждъ: діаконы, къ сожалѣнію, не оказались тѣми добрыми школьными учителями, которыхъ въ нихъ желали видѣть. Правоспособные изъ нихъ, получившіе полное богословское образованіе, занимаясь въ школѣ ех officio, думали, кажется, только о томъ, какъ бы скорѣе прошолъ положенный срокъ учительской службы, и открылась бы возможность проситься на священническое мѣсто. О томъ же мечтали въ сущности, хотя и не такъ смѣло, и тѣ діакона-учители, которые добились учительскихъ правъ послѣ выдержанія установленныхъ экзаменовъ на званіе учителя церковно-приходской школы. Конечно, школьное дѣло отъ подневольныхъ учителей не могло процвѣтать, и вотъ почему за послѣднее время епархіальная власть предпочитаетъ обращаться къ учительницамъ и учителямъ въ свѣтскомъ званіи и ввѣряетъ имъ учительскія должности въ церковно-приходскихъ школахъ, совершенно правильно разсуждая, что такого рода приставники будутъ держаться на учительскихъ мѣстахъ прочнѣе, чѣмъ діакона.

Передача учительства въ другія руки не сопровождается, однако, упраздненіемъ штатныхъ діаконскихъ вакансій; и такъ какъ образовательный цензъ для діаконствъ, освобожденныхъ отъ занятій въ ц.-приходской школѣ, уже не требуется, то на штатныя діаконскія мѣста часто теперь попадаютъ лица съ весьма малымъ образованіемъ. Не занятые никакимъ серіознымъ и отвѣтственнымъ дѣломъ, эти штатные діакона не рѣдко проводятъ жизнь разсѣянную, слѣдствіемъ которой является, по мѣткому замѣчанію новгородскаго священника о. Ник. Ник—скаго, увеличеніе дѣлопроизводства въ судномъ консисторскомъ столѣ¹⁾.

Никто не станетъ, кажется, спорить противъ того, что священнику въ деревнѣ очень и очень нуженъ хорошій помощникъ, способный раздѣлять съ нимъ пастырскіе труды и,

¹⁾ См. статью *Ник. Нис—скаго* „О діаконахъ“ въ *Новгородскихъ епархіальныхъ Вѣдомостяхъ* за т. г. въ № 32.

при случаѣ, даже замѣнить его собою. Но, съ освобожденіемъ штатнаго діакона отъ занятій въ школѣ, какую помощь этотъ діаконъ можетъ оказать священнику? Сказать ектенью—трудъ не большой,—вѣрно разсуждаетъ тотъ же новгородскій священникъ; не большой трудъ и собирать съ мужиковъ пятаки, при обходѣ села въ праздникъ, мѣнять деньги и выдавать сдачу. Метрики, обыски, росписи и прочія бумаги діаконъ пишетъ неохотно: онъ находитъ, что это не его дѣло, а псаломщика.

Между тѣмъ, въ матеріальномъ отношеніи штатный діаконъ поставленъ, сравнительно, хорошо. Онъ получаетъ содержанія на одну только треть меньше того, которое причитается священнику. Но если вся почти цѣликомъ тяжесть труда по приходу падаетъ на священника, то можно ли признать справедливымъ такой порядокъ распредѣленія жалованья и раздѣла доходовъ? За что такъ много діакону давать, разъ онъ мало трудится и не несетъ нравственной отвѣтственности за приходъ, тяжкимъ бременемъ лежащей на душу одного священника?

Въ средѣ діаконѳвъ, въ періодъ т. н. „освободительнаго движенія“ и, вѣроятно, подъ его вліяніемъ, возникло стремленіе добиться уравнианія въ правахъ съ священниками, правда,—пока только на епархіальныхъ съѣздахъ и благотворительныхъ собраніяхъ. Такъ какъ въ прежнее время, при рѣшеніи дѣлъ на съѣздахъ и собраніяхъ духовенства, голосъ двухъ діаконѳвъ принимался за равный голосу одного священника, то діакона съ обидой и возмущеніемъ начали указывать, что ихъ нравственное достоинство унижаютъ, когда трактуютъ за „полчеловѣковъ“. Подняли головы и псаломщики; они стали говорить, что унижены еще гораздо больше, чѣмъ діаконѳ: ихъ трактуютъ за „четвертьчеловѣковъ“, когда, при голосованіи, только четыремъ псаломщикамъ даютъ то, что имѣетъ одинъ священникъ... Казалось бы, что прежде, чѣмъ говорить о правахъ, слѣдовало подумать объ обязанностяхъ и произвести сравнительную оцѣнку значенія слу-

женій священническаго и діаконскаго съ причетническимъ въ дѣлѣ пастырства. Тамъ больше правъ, гдѣ больше обязанностей и гдѣ онѣ выше. Не надо забывать, что священникъ—совершитель таинствъ и духовный отецъ для своей паствы. Не удивительно поэтому, что ему принадлежитъ и извѣстная степень правъ, на которую въ полной мѣрѣ, разумѣется, не должны рассчитывать ни діаконъ, ни причетникъ, призванные, по идеѣ пастырства, къ тому одному лишь, чтобы помогать пресвитеру, облегчать его труды.

Къ чести нѣкоторыхъ діаконѡвъ (а также и псаломщиковъ), надо однако отнести серьезное желаніе, отмѣченное уже во многихъ епархіяхъ, восполнить образованіе и, по преимуществу,—богословское. Это отрадное обстоятельство нашихъ дней свидѣтельствуетъ прежде всего, конечно, о томъ, что низшій клиръ начинаетъ тяготиться прежнею малосодержательною жизнью и хочетъ искать примѣненія доселѣ дремавшихъ силъ на поприщѣ духовнаго дѣланія. Если стремленіе къ восполненію богословскаго образованія въ нашемъ клирѣ окажется прочнымъ и будетъ сопровождаться дѣйствительно добрыми плодами, то останется этому отъ души порадоваться и особенно—въ виду того, что въ этомъ случаѣ прекрасно можетъ быть разрѣшенъ вопросъ о сельскихъ діаконахъ. Сельское діаконство, какъ особый институтъ, должно будетъ, покончивъ существованіе, уступить мѣсто лучшему институту, которымъ несомнѣнно явится институтъ *вторыхъ*, младшихъ священниковъ, въ лицѣ которыхъ первые, *старшіе* священники получаютъ себѣ дѣйствительныхъ помощниковъ и, притомъ—въ самомъ главномъ, въ *пастырскомъ* служеніи.

Повидимому, самыя обстоятельства нынѣшняго времени складываются такъ, что является положительно дѣломъ необходимости возстановить тотъ мудрый строй приходскихъ штатовъ, при которомъ прежде въ большомъ приходѣ былъ и настоятель, и его помощникъ, и рядъ младшихъ священниковъ. Находиться въ нѣкоторомъ подчиненіи у старшаго священ-

ника не составить для младшихъ священниковъ никакого „униженія іерархическаго достоинства“, какъ говорятъ противники подобной субординаціи: тѣ же таинства и священнодѣйствія, какія совершаетъ старшій священникъ, будутъ совершать и младшіе священники, а притязанія на излишнюю власть надъ клиромъ со стороны настоятеля всегда могутъ быть ограничиваемы законнымъ порядкомъ. Когда же во главѣ прихода будетъ поставленъ уважаемый и заслуженный пресвитеръ, который все вниманіе устремитъ на объединеніе приходской дѣятельности собраній и направленіе ея къ общимъ и опредѣленнымъ цѣлямъ, то отъ этого пастырское дѣло не можетъ не выиграть. А для молодыхъ, начинающихъ священниковъ откроется возможность въ широкихъ размѣрахъ обогатиться отъ опытнаго настоятеля тѣми уроками пастырской мудрости, которыхъ не найдешь въ книгѣ, потому что оно — изъ науки *живою пастырства*. Послѣ опытнаго руководства, молодому священнику уже несравненно легче будетъ самостоятельно вести пастырское дѣло, когда оно будетъ поручено ему съ назначеніемъ на отдѣльный приходъ.

Вторые священники полезны будутъ и въ приходахъ, разбросаннымъ по поселкамъ и хуторамъ, такъ какъ при наличности двухъ священниковъ легче можно удовлетворить духовныя нужды всей паствы. Полезны будутъ эти священники и на случай болѣзни и смерти старшаго священника: младшій священникъ — естественный его замѣститель, и лежащему на одрѣ болѣзни настоятелю не придется беспокоиться надъ вопросомъ, кого бы приглашать послужить за себя, и тяжко скорбѣть, если всѣ окрестные собратія заняты своимъ дѣломъ и не могутъ явиться на приглашеніе. Полезны будутъ они и во многихъ другихъ отношеніяхъ, но наибольшая польза отъ вторыхъ священниковъ будетъ, думается намъ, для самого пастырства.

Въ современной жизни палъ авторитетъ вообще. Но не потому ли палъ авторитетъ вообще, что прежде всего палъ авторитетъ пастырей среди пасомыхъ? Вѣдь если уважаются

авторитетъ вѣры, то не можетъ не уважаться и всякій другой авторитетъ. И вотъ носителямъ авторитета вѣры необходимо собою, своею духовною личностью представлять авторитетъ для среды, съ которой они соприкасаются. Авторитетъ человѣка не создается сразу: онъ является какъ результатъ продолжительной работы надъ собою, какъ плодъ самоусовершенствованія, и—вѣриже всего—подъ руководствомъ другого, признаннаго авторитета. Не будетъ ли шагомъ къ возрожденію нравственнаго авторитета нашего пастырства, въ совокупности всѣхъ его представителей, утвержденіе того именно порядка отношеній, при которомъ въ средѣ пастырей одни окажутся старшими, другіе—младшими, одни—руководителями, другіе—внимательными исполнителями требованій служебнаго долга? Такой порядокъ, повидимому, и старшихъ заставитъ духовно подтянуться, чтобы не называться только по имени таковыми, и младшихъ побудитъ неукоснительно и нелѣбно поспѣшить за старшими.

Разрѣшеніемъ вопроса о діаконахъ въ намѣченномъ смыслѣ самъ собою рѣшается и большой вопросъ о тѣхъ престарѣлыхъ пастыряхъ, которые при бодрости духа одолѣваются тѣлесными немощами ¹⁾. Не надо будетъ почтеннымъ ветеранамъ—пастырямъ съ болью въ сердцѣ и, часто, противъ воли удаляться въ заштатъ или до окончательнаго изнеможенія напрягать ослабѣвшія силы въ желаніи не отстать отъ молодыхъ при исполненіи служебнаго долга. Все, требующее болѣе или менѣе значительной затраты физическихъ силъ, съ удобствомъ можетъ быть передано молодому помощнику. Къ старцу будутъ обращены одиѣ просьбы о совѣтѣ, наставленіи и вразумленіи ²⁾, которыми такъ обильна бываетъ добрая пастырская старость.

Н. Пальмовъ.

¹⁾ На страницахъ нашего журнала этотъ вопросъ однажды былъ уже затронутъ нами. См. въ № 38 за 1905 г. „Къ вопросу о престарѣлыхъ священникахъ“.

²⁾ *Consilium, ratio, sententia*—это тѣ высокія качества духа старцевъ, которыя были признаны за ними еще *М. Т. Цицерономъ* (*De senect. c. VI*).

Современное декадентство и христіанство.

Тайна обаянія декадентства и его культурно-историческій смыслъ.

(Продолженіе ¹⁾).

III.

И въ основѣ нашего, сопутствующаго декадентству, „новохристіанства“, среди различной его шелухи, есть, однакожь, и здоровое зерно,—это, прежде всего, идея объ освященіи христіанствомъ мірской культуры, о большемъ сближеніи христіанства съ жизнью, въ особенности общественной, о большемъ проникновеніи имъ разнообразныхъ формъ ея... Кто знаетъ, можетъ быть, это здоровое зерно принесетъ когда-нибудь и свои здоровые плоды.

Въ сознаніи нашей учащей Церкви и вообще всѣхъ, кто интересуется дѣломъ христіанской вѣры и жизни, чѣмъ далѣе, тѣмъ съ большей силой встаетъ поднятый „новохристіанами“ вопросъ о такъ называемой *христіанской общественности* ²⁾. Поэтому наше духовенство, призванное волей

¹⁾ См. № 48-й за 1908 г.

²⁾ Съ особенной оживленностью дебатировался этотъ вопросъ въ пастырскомъ собраніи с.-петербургскаго общества религиозно-правственнаго просвѣщенія, состоявшемся 21 января 1908 года. Присутствовавшій на этомъ собраніи протопресвитеръ І. А. Лышевъ предложилъ на обсужденіе имъ самыя формулированныя два тезиса въ которыхъ онъ выдвинулъ идею необходимости христіанизировать трудъ и вообще всю нашу практическую дѣятельность. Вотъ эти тезисы: 1. „Честное исполненіе мірянами своего христіанскаго долга въ ихъ индивидуальной, семейной, общественной и государственной жизни есть столь же необходимое проявленіе и свидѣтельство истинной вѣры и столь же необходимое условіе спасенія души, какъ молитва, участіе въ богослуженіи, св. таинствахъ и вообще религиозно-церковномъ дѣланіи“. 2. „Гдѣ и въ какой мѣрѣ осуствляются оба эти условія, тамъ и въ такой же мѣрѣ дано уже здѣсь на землѣ царствіе Божіе и начало вѣчнаго спасенія, какъ предвкушеніе небеснаго вѣчнаго блаженства“. Выраженная въ этихъ тезисахъ идея, возвышая честность исполненія нами повседневныхъ мірскихъ обязанно-

Государя къ участию въ законодательной дѣятельности народныхъ представителей, должно отнести тѣмъ съ большею серіозностію къ вопросамъ общаго характера. Церковь, являясь въ народномъ представительствѣ на ряду съ земствомъ, городомъ, наукою, крестьянствомъ, рабочимъ населеніемъ, какъ самостоятельная сила, обязана выступить со своимъ собственнымъ идеаломъ христіанской общественности, въ цѣляхъ постепеннаго переустройства общественной жизни на православно-христіанскихъ началахъ. А предстоящій помѣстный Соборъ русской Церкви, отъ котораго ожидается обыкновенно устройство церковнаго порядка, улучшение формъ церковнаго управленія и т. п. реформы собственно внѣшняго характера, вмѣстѣ съ этимъ долженъ разрѣшить еще болѣе важную задачу общаго характера, издавна тяготѣющую надъ религіозною совѣстію русскаго народа, именно:

стей до высоты служенія Богу, вмѣстѣ съ тѣмъ отвѣчаетъ на самый глубокой запросъ современнаго религіознаго сознанія—найти *въ церковномъ ученіи* основанія къ религіозно-христіанскому труду въ мірской жизни, въ области культуры, общественности и государственности, согласить религіозную потребность такого труда съ обычнымъ идеаломъ личной или индивидуальной свѣтлости (*laborare est orare*). Въ этомъ, кажется, заключается главное значеніе высказанной выше идеи. Вотъ почему почтенное собраніе столичнаго духовенства выразило единодушное желаніе официально провести эту идею или чрезъ Св. Синодъ или чрезъ будущій церковный Соборъ, какъ исповѣданіе православно-церковнаго вѣросознанія. Отвѣчая на единственное возраженіе присутствовавшаго въ этомъ собраніи іером. Веніаміна (Федченкова), что первый изъ приведенныхъ выше тезисовъ, по его мнѣнію, не выражаетъ православнаго ученія, о. протопресвитеръ обстоятельно разъяснилъ, что въ данномъ случаѣ не можетъ быть и тѣни подозрѣнія въ неправославіи, ибо въ сущности первый тезисъ есть болѣе принципиальное формулированіе отвѣта на 3-й вопросъ правосл. катихизиса, что для спасенія души нужны, во-1-хъ, познаніе истиннаго Бога и правая вѣра въ Него, во-2-хъ, *жизнь по вѣрѣ и добрымъ дѣламъ*; а второй тезисъ раскрываетъ смыслъ словъ апостола о царствіи Божіемъ, что оно есть „правда и миръ и радость о Дусѣ Святѣ“ (Римл. 14, 17). Думать, напр., что здѣсь есть протестантизмъ, значить не знать того, что по протестантскому ученію спасаетъ уже вѣра, а здѣсь съ особенной настойчивостію отбѣляется моментъ моральнаго подвига, религіознаго труда („Церк. Вѣстникъ“ 1908, № 4).

указать пути къ внутреннему преобразованію всей нашей мірской жизни,—и частной, и общественно-государственной по идеалу христіанскому.

Господствовавшій у насъ до послѣдняго времени взглядъ на Церковь, какъ на такое учрежденіе, въ которомъ начало церковно-общественное отодвигается на задній планъ, не соотвѣтствуетъ апостольской идеѣ Церкви (1 Кор. 12 гл.). А если мы вдумаемся глубже въ сущность христіанства, въ его богооткровенное ученіе, то придемъ къ убѣжденію, что интересы общественной жизни далеко не чужды членамъ Церкви Христовой. Въ чемъ сущность христіанства? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ приведемъ слова извѣстнаго французскаго проповѣдника—Берсье. „Иисусъ Христосъ, говорятъ намъ, занятъ только спасеніемъ, вѣчнымъ спасеніемъ душъ, и другіе человѣческіе интересы Ему чужды. Это объясненіе спиритуалистовъ, считающихъ себя передовыми, и, какъ мнѣ кажется, оно охотно принимается невѣрующими, которые изъ него дѣлаютъ орудіе для опроверженія христіанства во имя самой гуманности; но это мнѣніе совершенно ложно, и мы не можемъ дозволить проповѣдникамъ Евангелія осуждать Его такъ легкомысленно. Правда, Иисусъ Христосъ ставитъ на первый планъ прощеніе и спасеніе души; но не надо забывать также, что Его сочувствіе обнимаетъ всего человѣка. „Я могъ бы,—продолжаетъ Берсье,—привести въ доказательство многія изъ *Его изреченій* ¹⁾; но есть нѣчто повызрительнѣе отдѣльныхъ текстовъ: это отношеніе Иисуса Христа къ страданіямъ и беззаконіямъ, которыя Онъ встрѣчаетъ. Если въ Евангеліи хотять видѣть только суровый и исключительный спиритуализмъ, то надо изгладить изъ него великодушное негодованіе, волнующее сердце Спасителя при видѣ несправедливости, эту глубокую жалость, обращенную

¹⁾ Нѣкоторыя изъ такихъ изреченій Спасителя и Его апостоловъ приведены въ нашей книгѣ: „Соціализмъ—его исторія и критич. оцѣнка съ христ. точки зрѣнія“, стр. 85—87.

ко всѣмъ слабымъ и беззащитнымъ, эту постоянную заботу о нуждахъ человѣческаго тѣла, множество чудесъ, которыя облегчаютъ всѣхъ мучимыхъ болѣзнію или голодомъ, эту несравненную нѣжность, звучащую въ малѣйшемъ словѣ Христа, которая черезъ цѣлыя вѣка проникаетъ въ самое сердце страдающихъ, проливая ни съ чѣмъ не сравнимое утѣшеніе. Но изгладить это, значить, изгладить само Евангеліе“¹⁾).

Эти горячія слова Берсье ясно изобличаютъ всю неправду тѣхъ, кто позволяютъ себѣ утверждать, что Христосъ занятъ былъ исключительно вѣчнымъ спасеніемъ души человѣка, почему интересы общественной жизни будто бы и не привлекали Его вниманія. Но намъ могутъ возразить, что Господь уклонялся отъ сужденій по общественнымъ вопросамъ: когда къ Нему „нѣкто изъ народа“ обратился съ просьбой, чтобы Онъ приказалъ его брату раздѣлить съ нимъ наслѣдство, Онъ отвѣчалъ просителю: „человѣче, кто поставилъ Меня судить или дѣлить васъ“ (Лук. 12, 13—14). Одинъ изъ братьевъ, о которыхъ идетъ здѣсь рѣчь, несомнѣнно, поступилъ несправедливо, нарушивъ даже ветхозаветную заповѣдь, запрещающую пожеланіе чего-либо чужого. Онъ безспорно былъ нравственно виновенъ и нуждался въ вразумленіи, и однако Христосъ, хотя могъ бы, въ силу Своего авторитета, убѣдить своекорыстнаго человѣка отдать должное брату своему, уклонился отъ этого. Не значить ли это, что христіанству нѣтъ никакого дѣла до житейскихъ отношеній людей между собою? Ничуть не бывало. Христосъ вообще имѣлъ право суда надъ людьми. Онъ Самъ говоритъ о Себѣ, что Отецъ „весь судъ отдалъ Сыну“ (Іоанн. 5, 22); но во время Своей земной жизни Онъ являлся только какъ Учитель, а не какъ Судія или Начальникъ, и передъ Нимъ, какъ Учителемъ, былъ неправъ не тотъ только, кто присвоилъ себѣ чужое, но и тотъ, кто искалъ отнятую у него долю. Если первый нарушалъ заповѣдь „не пожелай“, то второй

¹⁾ „Странникъ“ 1878 г., май, стр. 117—118

не хотѣлъ слѣдовать Христову призыву: „кто захочетъ судиться съ тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду“ (Мѡ. 5, 40). Господь, слѣдовательно, не потому отказался „судить или дѣлать“ ихъ, что это общественное дѣло находится внѣ сферы интересовъ христіанства, а потому, что ни та, ни другая сторона не была расположена къ принятію Евангелія любви--главнаго, для чего Онъ приходилъ на землю (ср. Лук. 13, 32).

Итакъ, въ приведенномъ евангельскомъ разсказѣ, какъ и во всемъ новозавѣтномъ откровеніи, нѣтъ никакихъ данныхъ для того, чтобы отрицать возможность примѣненія христіанскихъ началъ къ общественной жизни и чтобы согласиться съ указаннымъ нами выше мрачнымъ ложноаскетическимъ взглядомъ на Православную Церковь. Очевидно, Церковь не должна довольствоваться проповѣдью истинъ исключительно аскетическо-индивидуалистической нравственности, а должна своимъ религіознымъ подвигомъ на благо земной жизни человѣка и сама возвышаться, и всѣхъ членовъ своихъ возвышать до высоты идеаловъ христіанской общественности. Въ стремленіи къ постепенному осуществленію этихъ идеаловъ лежитъ важнѣйшая задача всего послѣдующаго жизненнаго развитія, въ частности, и русской Православной Церкви,—и именно развитіе въ этомъ направленіи выведеть ее на самую широту вселенскаго пониманія миссіи христіанства.

На важность и необходимость скорѣйшаго и основательнаго разрѣшенія выдвинутой „новохристіанами“ проблемы о христіанской общественности, кромѣ очевиднаго согласія ея съ духомъ христіанскаго ученія, указываетъ отчасти еще и то обстоятельство, что эта проблема у насъ въ Россіи *не нова*, а съ давняго времени занимаетъ умы выдающихся нашихъ духовныхъ писателей.

Конецъ 50-хъ и начало 60-хъ годовъ прошедшаго столѣтія, время реформъ Императора Александра II, были чрезвычайно оживленною порою въ нашей новой исторіи. Надъ

Россіей занималась тогда заря новой лучшей жизни, которую съ восторгомъ и святымъ умиленіемъ привѣтствовали все русскіе люди. Но въ то же время обнаружилась и вся неподготовленность къ ней нашего общества. Освободившись отъ тягостной опеки только что минувшаго тогда царствованія, русская такъ называемая *передовая* интеллигенція ударила въ противоположную крайность безшабашнаго либерализма и матеріализма. Отъ усиленнаго пропагандированія ею отрицательно-матеріалистическихъ идей едва-ли не болѣе всего досталось отечественной Православной Церкви. А между тѣмъ естественные ея защитники, — церковныя власти, держались до того времени въ сторонѣ отъ явленій дѣйствительной жизни и были людьми враждебно настроенными противъ моднаго тогда *прогресса*. Такая изолированность и безучастность ихъ къ современной дѣйствительности, не мало вредившая вліянію Церкви на общество и въ прежнее время, теперь оказалась рѣшительно опасною, такъ какъ дѣйствительная жизнь все болѣе и болѣе выходила изъ-подъ руководства церковнаго. Пастырямъ Церкви волей-неволей приходилось такъ или иначе считаться съ запросами и потребностями времени и позаботиться о сближеніи православія съ современною дѣйствительностію. Съ такими именно задачами и въ такомъ направленіи начали издаваться тогда духовные журналы: „Православное Обзорѣніе“, „Страникъ“, „Душеполезное Чтеніе“, „Руководство для сельскихъ пастырей“ и др.

Но, какъ и всякое новшество, это новое направленіе духовной журналистики, среди старшаго поколѣнія духовенства и въ высшихъ церковныхъ сферахъ, встрѣчено было не совсѣмъ благосклонно ¹⁾. Духовные писатели, отличавшіеся

¹⁾ Въ 1861 году оберъ-прокуроръ св. Синода гр. А. Толстой въ письмѣ къ московскому митрополиту Филарету выражалъ неудовольствіе на то, что въ „Православномъ Обзорѣніи“ и въ другихъ дух. журналахъ проявляется излишняя „уступчивость и какъ бы угодливая снисходительность въ отношеніи къ философскимъ воззрѣніямъ и требованіямъ міра“ („Собраніе мнѣній и отзывовъ м. Филарета“, т. V, ч. I, стр. 34 и дл.).

болѣе или менѣе жизненнымъ, церковно-общественнымъ направлениемъ, подверглись разнымъ служебнымъ непріятностямъ. Изъ такихъ писателей новаго направленія, „подвергшихся, по словамъ проф. М. Тарѣева, гоненію со стороны ревнителей православія въ его исторической неподвижности“¹⁾, въ особенности выдавался А. М. Бухаревъ—архимандритъ Θεодоръ²⁾. Личность и направленіе этого симпатичнаго богослова 60-хъ годовъ, пламеннаго проповѣдника *любви Божіей къ міру*, явленной въ *великой Англичей жертвѣ*, посвятившаго себя высокой и идеальной задачѣ освятить свѣтомъ православія всѣ области человѣческой жизни и всѣ ихъ подвести подъ общее *возславленіе Христово*, рельефно выступаютъ въ его сборникѣ, изданномъ въ 1860-мъ году, подъ заглавіемъ: „О православіи въ отношеніи къ современности“. Изданіе этого сборника, отличавшагося такимъ новымъ, сердечнымъ и всепримиряющимъ направлениемъ, произвело въ свое время довольно сильное впечатлѣніе не только въ духовныхъ, но и въ нѣкоторыхъ свѣтскихъ журналахъ³⁾. Съ особеннымъ сочувствіемъ и раньше другихъ изъ этихъ послѣднихъ журналовъ отозвался о книгѣ о. Θεодора „Сынъ Отечества“. Но этотъ сочувственный отзывъ оказался совсѣмъ невыгоднымъ для ея автора, обративъ на него вниманіе В. И. Аскоченскаго, редактора извѣстной своимъ крайнимъ консерватизмомъ „Домашней Бесѣды“, постоянно враждовавшаго съ „Сыномъ Отечества“. Аскоченскій, и безъ того уже питавшій злобу къ о. Θεодору, съ которымъ, какъ цензоромъ „Домашней Бесѣды“, нерѣдко приходилъ въ столкновеніе, горячо

¹⁾ Ж. „Христіанинъ“ 1907 г., октябрь, стр. 301.

²⁾ Кромѣ арх. Θεодора Бухарева, изъ такихъ *новыхъ богослововъ*, имѣвшихъ нѣкоторыя непріятности по службѣ, заслуживаютъ упоминанія Іоаннъ Соколовъ (впослѣдствіи епископъ смоленскій), Никаноръ Бровковичъ (впослѣд. архіепископъ одесскій), профессоръ Гиляровъ-Платоновъ и др.

³⁾ Сборникъ „О православіи въ отношеніи къ современности“ былъ переведенъ даже на нѣмецкій языкъ и изданъ въ Лейпцигѣ.

напалъ на восторженную рецензію, и между ними завязался жаркій споръ, перешедшій потомъ въ цѣлую полемику двухъ разныхъ богословскихъ направленій¹⁾.

„Приписавъ себѣ послѣднее слово въ этомъ долгомъ спорѣ, редакторъ „Дом. Бесѣды“ и его усердные читатели и почитатели“,—пишетъ проф. П. В. Знаменскій,—„такъ и остались въ убѣжденіи, что они спасли православіе отъ еретическаго новаторства и отъ приниженія его въ угоду грѣховной современности, такъ и не поняли основныхъ идей новаго богословскаго направленія, которое стремилось обнять всю человѣческую жизнь, научить людей находить Христа не въ одномъ отрѣшеніи отъ міра и дѣйствительной жизни, а во всѣхъ, даже самыхъ темныхъ углахъ самой этой жизни, оставаться истинными христіанами среди самаго міра, со всею его обыденною суетою и дразгами, не поняли, что направленія этого они вовсе не побѣдили и не могли побѣдить, что не имъ, а ему именно и принадлежитъ вся будущность... Можно было легко перекричать слабый голосъ немногихъ „новыхъ богослововъ“ и въ частности голосъ о. Θεодора или Александра Бухарева, за всѣхъ нихъ пострадавашаго..., но это нисколько не задѣвало основныхъ тенденцій „новыхъ богослововъ“, отъ которыхъ нельзя было загородиться никакимъ крикливымъ ригоризмомъ, которыя настоятельно требовали и не перестаютъ требовать самаго серіознаго вниманія не только со стороны богослововъ, но и со стороны всякаго православнаго человѣка, если онъ только желаетъ проявлять свою православную вѣру не въ одномъ лишь теоретическомъ убѣжденіи, но и въ жизни“²⁾. Что именно основныя тенденціи „новыхъ богослововъ“ 60-хъ годовъ продолжаютъ жить и сильно заявлять о себѣ и въ наше время, доказательствомъ того служить появленіе и усиленное пропагандированіе среди

¹⁾ См. Проф. П. В. Знаменскій. „Православіе и современная жизнь“. Москва, 1906 г., стр. 21—85.

²⁾ Тамъ же, стр. 86—87.

насъ идей современнаго „новохристіанства“, поднявшаго вопросъ о христіанской общественности, хотя, конечно, и весьма далекаго отъ правильнаго практическаго рѣшенія его.

IV.

Въ близкой связи съ вопросомъ о христіанской общественности стоитъ другой, поднятый, хотя и косвенно, „новохристіанами“ же, весьма важный вопросъ о *церковномъ аскетизмѣ въ примѣненіи его къ современнымъ условіямъ жизни мірскихъ людей.*

Г. Мережковскій, съ талантомъ и настойчивостію, достойными лучшаго дѣла, проповѣдуетъ въ своихъ объемистыхъ критическихъ монографіяхъ о Л. Толстомъ и Достоевскомъ, о Гоголѣ ¹⁾, Пушкинѣ ²⁾ и др. такъ называемую „святую плотъ“, будто бы попорченную и униженную „историческимъ“ христіанствомъ, и необходимость сліянія ея съ духомъ. По поводу этой-то проповѣди вождя нашего „новохристіанства“ надобно сказать, что насколько она стремится изгнать „безплодный, умерщвляющій духъ и тѣло аскетизмъ“ изъ идеала христіанина и включить въ этотъ идеаль ученіе о „святой плоти“, настолько она ложна, пагубна и не можетъ имѣть того конечнаго торжества, которое является удѣломъ одной лишь истины; ибо полное отрицаніе церковно-аскетическихъ идеаловъ равносильно отрицанію сущности самого христіанства ³⁾. Поэтому не объ уничтоженіи христіан-

¹⁾ „Новый Путь“ 1903 г., январь, февраль и мартъ.

²⁾ Сборникъ Перцова „Философскія теченія русской поэзіи“.

³⁾ Лучшее доказательство неискоренимости и необходимости церковнаго аскетизма даетъ самъ же Мережковскій. Въ анализѣ жизни гр. Л. Н. Толстого и особенно Гоголя ему хотѣлось показать необходимость упраздненія аскетическихъ идеаловъ; но данныя этого анализа никакъ не выжуются съ намѣреніями автора монографій объ этихъ писателяхъ. Такъ, Л. Толстой, несмотря на аскетическія потуги всей своей жизни, отъ юности до старости, сдѣлаться христіаниномъ, челоѡкомъ духа, остался язычникомъ, челоѡкомъ плоти: вотъ результатъ разбора фактовъ жизни нашего писателя, приводимыхъ Мережковскимъ для доказательства лож-

скаго аскетизма можно говорить, а только о примѣненіи выработанныхъ имъ принциповъ къ условіямъ жизни современныхъ мірянъ. Да, кажется, самъ Мережковскій именно объ этомъ лишь и хлопочетъ. Насколько затронутый имъ вопросъ касается этой стороны дѣла, настолько въ его проповѣди мы готовы признать извѣстное положительное значеніе. Она, какъ намъ думается, можетъ побудить современное христіанское общество позаботиться о выработкѣ аскетики специально для мірянъ, или, по крайней мѣрѣ, о пересмотрѣ церковной аскетики не въ ея принципахъ, конечно, а въ приложеніи ея къ современнымъ условіямъ мірской жизни. Вѣдь исторически извѣстно, что церковная аскетика выработана людьми монастырей и пустынь, внѣ условій жизни міра, и хотя она въ своихъ существенныхъ основахъ чрезвычайно цѣнна и необходимо нужна не для иноковъ только, но и для мірянъ,

ности христіанскаго аскетизма. Но изъ этого результата не естественнѣе ли вывести заключеніе, совершенно противоположное тому, какое желалъ сдѣлать Мережковскій, именно, что плоть препятствуетъ человѣку въ достиженіи христіанскихъ идеаловъ, почему и необходимо ее смирить, по примѣру христіанскихъ подвижниковъ? Точно такъ же ничего не выходитъ и съ анализированіемъ Мережковскимъ біографіи Гоголя. Согласимся на время съ Мережковскимъ, что аскетическое христіанство убило въ Гоголѣ человѣка, сдѣлавъ его унылымъ, вялымъ, соннымъ и скучнымъ, убило въ немъ гражданина, примирило его съ крѣпостничествомъ, и сдѣлавъ его ретроградомъ, убило въ немъ писателя, лишивъ его таланта и сознанія святости своего писательскаго дѣла, и, наконецъ, убило въ немъ христіанина, сдѣлавъ его черствымъ душою на молитвѣ и въ отношеніи къ людямъ. Неужели изъ этихъ фактовъ (если только можно признать ихъ за факты) полной гибели Гоголя мы должны сдѣлать выводъ о непригодности церковно-аскетическихъ идеаловъ для жизни и необходимости ихъ ниспроверженія, а не просто лишь о неудачности собственно аскетизма Гоголя. Вѣдь намъ извѣстны гораздо болѣе строгіе аскеты христіанства, чѣмъ Гоголь, которые не только не убивали въ себѣ духа, но воскрешали или возгрѣвали его путемъ аскетическихъ подвиговъ. Чуждые унынію, полные крѣпости и бодрости духа, аскеты христіанскіе не зарывали своихъ талантовъ въ землю, а приобрѣтали на нихъ другіе и, горя любовію къ людямъ, были не только горячими молитвенниками, но и высоко полезными общественными дѣятелями.

тѣмъ не менѣе однакожь правила великихъ христіанскихъ аскетовъ безспорно далеко не такъ приложимы къ мірской, какъ къ иноческой жизни. Отсюда вытекаетъ настоятельная необходимость создать для мірскихъ людей такія же обстоятельныя руководства по вопросу объ отношеніи плоти къ духу, также детально разработанныя, какія имѣютъ наши обители въ аскетическихъ твореніяхъ св. подвижниковъ. Еще И. В. Кирѣевскій, одинъ изъ основателей славянофильской школы, указывалъ на такую необходимость; на нее же указываютъ и разные факты современной церковно-общественной жизни.

Въ одномъ изъ приходовъ литовско-бѣлорусскаго края произошелъ недавно, напр., такой случай. Перешелъ въ католичество одинъ довольно видный, отличавшійся набожностію и усердіемъ къ церкви, пожилой уже прихожанинъ. Приходскій священникъ былъ пораженъ непонятнымъ и неожиданнымъ для него событіемъ и при первой же встрѣчѣ постарался разспросить его о мотивахъ страннаго съ его стороны поступка. Новый католикъ съ болью въ сердцѣ повѣдалъ бывшему своему пастырю, что въ костель направилъ его „тяжкій“ для него законъ Православной Церкви. Выяснилось, что болѣзненное состояніе отпавшаго отъ православія не позволяло ему во всей строгости выполнить церковный уставъ о постѣ. Разрѣшеніе духовника соблюдать посты *по возможности* въ виду благословной вины—болѣзни не избавило его отъ упрековъ совѣсти и мучительныхъ опасеній за возможность получить спасеніе при систематическомъ нарушеніи „закона“. Онъ рѣшилъ принять „католическій законъ“, который налагаетъ меньше постовъ и даетъ значительныя облегченія въ самомъ выполненіи ихъ. Никакія разъясненія со стороны священника всей нелѣпости сдѣланнаго имъ поступка не имѣли успѣха. Новый католикъ остался непоколебимъ въ убѣжденіи, что для спасенія необходимо исполненіе закона „во всей его полнотѣ и строгости“. А теперь, говорилъ онъ, совѣсть его спокойна, такъ какъ

исполнить „калическій законъ“ ему не трудно ¹⁾. Подобные приведенному случаи не указываютъ ли именно на настоятельную необходимость примѣнія церковной аскетики къ условіямъ жизни мірянъ? Едва ли важнѣе въ существенныхъ интересахъ Церкви сохранять формальную незыблемость церковно-аскетическихъ правилъ, чѣмъ мириться съ выходомъ изъ Церкви тѣхъ живыхъ членовъ ея, которые видятъ въ нихъ непосильное для себя бремя; ибо, сказала Господь: „суббота для человѣка, а не человѣкъ для субботы“ (Марк. 2, 27).

Въ вопросѣ о необходимости приспособленія церковной аскетики къ условіямъ мірской жизни нельзя не считаться и съ тѣмъ безспорнымъ фактомъ, что современному мірянину вообще и въ особенности интеллигентному мірянину приходится жить среди многихъ такихъ условій, которыхъ во времена великихъ христіанскихъ аскетовъ еще не существовало и которыя поэтому совсѣмъ не принимались ими въ соображеніе при выработкѣ аскетическихъ правилъ. Поэзія, искусство, наука, общественная жизнь въ ея разнообразныхъ видахъ и формахъ, созданныхъ культурою нашего времени,— всѣ эти условія далеко еще не такъ и настолько продуманы и оцѣнены съ христіанской точки зрѣнія, чтобы современные міряне были бы по всѣмъ этимъ вопросамъ такъ же солидарны другъ съ другомъ, какъ согласны между собою наши св. подвижники по вопро-

¹⁾ „Церковный Вѣстникъ“ 1907 г., № 32.—Въ доказательство этой же мысли, т. е. того, что „церковный уставъ для большинства православныхъ людей абсолютно невыполнимъ“, проф. Моск. дух. Ак. С. Глаголевъ приводитъ слѣдующій фактъ: „Благочестивый профессоръ нашей академіи Д. Ѳ. Голубинскій, вся жизнь котораго была осуществленіемъ религіозныхъ постановленій, жаловался, что не можетъ выполнять устава, и многократно поднималъ вопросъ о его смягченіи. Я,—продолжаетъ проф. Глаголевъ,— не встрѣчалъ людей болѣе религіозныхъ, чѣмъ онъ; поэтому думаю, что я не встрѣчалъ исполнителей устава. Мы имѣемъ такимъ образомъ передъ собою собраніе мертвыхъ буквъ, предписывающихъ намъ жить такъ, какъ мы не можемъ жить.. Но такъ не должно быть. Нужно согласовать нашу совѣсть съ закономъ“ (С. Глаголевъ. „Задачи русской богословской школы“. „Богослов. Вѣстникъ“, ноябрь, стр. 438).

самъ аскетическаго житія и дѣланія. Вотъ почему нельзя не быть признательными представителямъ „новохристіанства“ за то, что они поднимаютъ такіе и подобные вопросы, хотя нельзя также и не пожалѣть, что они предлагаютъ ихъ въ столь странной и неопредѣленной формѣ, что можно подчасъ заподозрить ихъ въ желаніи отмѣнить церковно-аскетическіе идеалы.

Прот. *Н. Стеллецкій*.

(Продолженіе слѣдуетъ).

Ректоръ семинаріи.

Очеркъ.

Еще въ духовномъ училищѣ всѣ обращали вниманіе на ученика Голубева Василя и всѣ удивлялись его необычайному благородству, изяществу во всемъ и рѣдкой любознательности. И говорили:

— А вѣдь это сынъ псаломщика. Отець бѣдный, прямо нищій, чуть не по міру ходитъ. Семья что-то около 10 человѣкъ. А мальчикъ—смотрите ка—что-то даже аристократическое.

Любознательность у Голубева Василя соединялась съ большою даровитостью. Учился онъ блестяще. Аккуратный, опрятный, всегда занятый, онъ жилъ почти одной только внутренней жизнью училища и какъ будто не замѣчалъ ничего, что происходило тамъ, вокругъ, въ жизни... Ровная, покойная, строго размѣренная звонками, умягченная и облакванная внимательностью и любовью учителей и товарищей, которымъ Вася помогать въ занятяхъ, незамѣтно прошла Васина жизнь въ училищѣ, а потомъ и въ семинаріи. Всегда трудолюбивый, энергичный, честный, Вася чуть ли не во всемъ видѣлъ только удачу и счастье, и потому смотрѣлъ на жизнь бодро и свѣтло. Пріѣзжая на каникулы домой въ

деревню, Вася всегда поражался убожествомъ, нищетой и темнотою деревни, но ему казалось, что все это временно лишь, какъ будто случайно, что стоитъ только ему, Голубеву Василию, или еще двоимъ-троимъ такимъ же, какъ онъ, энергичнымъ, честнымъ и трудолюбивымъ приняться за работу—научить, просвѣтить, помочь совѣтомъ и дѣломъ, и лицо земли преобразится. И окончивъ семинарію, Вася, теперь уже о. Василій, началъ работать: построилъ школу, завелъ въ своей деревнѣ врачебный пунктъ, пріютъ-ясли, учредилъ товарищество мелкаго кредита, завелъ образцовыя поля, украсилъ церковь, организовалъ хоръ,—народъ смотрѣлъ на молодого батюшку съ одной стороны съ любовью и благодарностью, а съ другой—съ недоувѣрчивостью и боязнью:

— Выйдетъ ли что?

Въ самомъ дѣлѣ: о. Василій работалъ, а кругомъ былъ застой, царила тишина и неподвижность. Многіе словно нехотя и кое-какъ дѣлали только положенное, не хотѣли и какъ будто даже неспособны были подняться за предѣлы обыденности, и была, поэтому, вокругъ нехорошая тишина и неподвижный застой. Мало того, о. Василій часто встрѣчалъ со стороны косые взгляды. Но онъ какъ будто не замѣчалъ ихъ.

— Что же?—говорилъ онъ о своихъ недругахъ:—одни изъ нихъ стары. Другіе устали. У этихъ слишкомъ много прямого служебнаго дѣла. У тѣхъ куча дѣтей, хозяйство.

И энергія о. Василя не ослабѣвала. Культурныя его начинанія росли и уже обѣщали дать свои плоды.

Вдругъ ударъ. Умерла жена. Безмолвный, неподвижный стоялъ о. Василій надъ ея гробомъ, безъ словъ и безъ слезъ проводилъ ее на кладбище, опустилъ въ могилу и потомъ весь ушелъ въ себя, замкнулся ото всѣхъ и отъ всего. Нѣкоторое время онъ даже не служилъ. Чувствовалъ себя нездоровымъ. Какъ будто разбился драгоценный инструментъ, и музыкальная мелодія, все разрастающаяся, усиливавшаяся, достигавшая высшей степени напряженія вдругъ оборвалась,

оставивъ только беспорядочное, спутанное и слабое эхо. О. Василій никакъ не могъ разобраться въ своемъ настроеніи, въ своихъ чувствахъ. Каждая вещь въ домѣ, каждое лицо, всякое событіе въ приходѣ напоминало ему о женѣ, о совмѣстной работѣ съ ней, о совмѣстныхъ планахъ и надеждахъ.

И о. Василій рѣшилъ:

— Нужно уйти отъ всего этого. Забыть ихъ. Отдохнуть. И уже потомъ работать.

И о. Василій ушолъ въ духовную академію.

Припомнились прежніе дѣтскіе и юношескіе годы, былая интересная работа, и о. Василій пѣликомъ погрузился теперь уже въ научныя занятія.

И опять всѣ удивлялись о. Василію, восторгались его серіозностью, дѣловитостью, порывистостью ко всему высокому, идеальному. Среди постоянныхъ работъ, одушевленныхъ споровъ, мирныхъ и живыхъ товарищескихъ роздыховъ быстро прошли и студенческіе годы о. Василія, и онъ опять поступилъ на службу. Хотѣлъ опять туда, къ своимъ, въ деревню, но не пустили. Говорили, что не ставятъ свѣчи подъ спудомъ, и что на новомъ мѣстѣ, въ новомъ положеніи о. Василій сдѣлаетъ больше, чѣмъ въ деревнѣ, будетъ полезнѣе, что въ деревнѣ ему негдѣ будетъ развернуться, и будетъ тѣсно.

О. Василій сдался на эти доводы и сталъ педагогомъ.

А черезъ два года неожиданно для него самого его назначили ректоромъ семинаріи.

И многіе изъ знакомыхъ сказали:

— Вотъ, карьеристъ.

Онъ совсѣмъ не хотѣлъ идти по тому пути, на какой его направили, но разъ ставъ на этотъ путь, онъ былъ вѣренъ именно той цѣли, которая стояла въ концѣ пути. При чемъ же тутъ карьеризмъ? Ужели работать такъ, какъ нужно работать, значитъ быть карьеристомъ? Шаблонное, близорукое сужденіе. А такія сужденія такъ часты въ жизни и

такъ много отъ нихъ всякихъ недоразумѣній, ненормальностей, вражды.

И о. Василій все съ большимъ и большимъ критицизмомъ относился къ обычнымъ житейскимъ сужденіямъ о людяхъ, фактахъ, вещахъ, къ обычнымъ житейскимъ взглядамъ и теоріямъ.

— Здѣсь много предвзятаго, преднамѣреннаго, какой-то нелѣпой традиціонности. Правы монахи, что отрицаютъ и презираютъ все это легкомысленное въ жизни.

Что-то монашеское стало замѣчаться и во всей дѣятельности самого о. Василя: особая строгость къ себѣ, къ каждому слову, къ каждому движенію, особая какъ бы молитвенная сосредоточенность, а также стремленіе заглянуть въ самую глубь всякаго дѣла и—если нужно—поднять съ этой глубины всю тину, всю грязь, назвать вещь ея собственнымъ именемъ и т. п.

И пошла молва:

— Хочетъ въ монахи. Что же? Это вѣрная дорога... къ лакомому куску.

Но о. Василій пока и не думалъ принимать монашества, чувствовалъ себя неготовымъ къ этому и на всѣхъ документахъ и журналахъ какъ будто намѣренно хотѣлъ подчеркнуть своей широкою и размашистою подписью:

— ... протоіерей В. Голубевъ.

Однако, мнѣніе о немъ не мѣнялось:

— Карьеристъ.

— Почему?—недоумѣвалъ о. Василій, и какъ прежде товарищамъ священникамъ, такъ и теперь всѣмъ знакомымъ и незнакомымъ прощалъ ихъ подозрительную недовѣрчивость и иногда—недоброжелательность и со всѣми былъ простъ, доступенъ, предупредителенъ, кротокъ.

Но вся его любовь была сосредоточена на ученикахъ.

Они какъ бы замѣнили ему родныхъ дѣтей. О. ректоръ видѣлъ и зналъ, какъ трудно учиться при неблагопріятныхъ условіяхъ среди тѣсноты и скученности въ старомъ разва-

ливающемся зданіи, среди пыли, грязи и общей бѣдности, иногда безъ книгъ, безъ необходимыхъ пособій. Обставитъ семинарію возможно лучше съ внѣшней стороны, обезпечить для учениковъ возможность продуктивно и легко работать, расширить бібліотеки, обогатить физическій кабинетъ, лучше поставить дѣло матеріальной помощи нуждающимся ученикамъ,—все это было одной изъ постоянныхъ заботъ о ректора. И когда онъ видѣлъ, что тотъ или другой ученикъ не успѣваетъ главнымъ образомъ потому, что впроголодь живетъ гдѣ-нибудь на окраинѣ города, въ нѣсколькихъ верстахъ отъ семинаріи, не имѣетъ многихъ изъ нужныхъ книгъ, дорожитъ каждымъ клочкомъ бумаги, каждымъ обломкомъ карандаша, одѣвается въ рваное пальто и худые сапоги, то величайшей скорбью исполнялось сердце о ректора, и онъ хотѣлъ бы оставить все свое, отрѣшиться отъ всякихъ привязанностей, отъ давнишней привычки къ удобствамъ, къ нѣкоторому комфорту и т. п., лишь бы помочь бѣдняку. И онъ, какъ могъ, помогалъ. Но—увы!—бѣдняковъ было такъ много!

Какъ бы то ни было, скрасить и оживить сѣрую семинарскую жизнь, придать наибольшую интересность и глубину преподаванію учебныхъ предметовъ, облагородить жизнь „бурсаковъ“ хорошими развлеченіями, пышно и красиво обставленными праздниками, устроить торжественный актъ, совершить паломничество или экскурсію, открыть классъ рисованія или музыки, организовать хоръ или оркестръ, дать концертъ или литературный вечеръ,—все это о ректоръ считалъ нужнымъ для семинаріи и во всемъ этомъ былъ главнымъ инициаторомъ и неутомимъ работникомъ.

— А у насъ, кажется, хорошій ректоръ,—говорили ученики.

— Карьеристъ,—отзывались на сторонѣ.

И въ общемъ на ректора смотрѣли, какъ на начальника и теоретически, закрывая глаза на факты практической жизни, резонерствовали:

— Все отъ начальства. Оно стѣсняеть. Вѣдь вотъ хоть ректоръ...

И на ректора смотрѣли какъ на начальника и какъ начальника только боялись.

Началось тревожное время. Обо всемъ судили особенно рѣзко, все критиковали особенно безапелляціонно, все нетерпѣливо хотѣли ниспровергнуть. И прежде всего хотѣли ниспровергнуть тѣхъ, кто стоялъ на верху, всѣхъ начальниковъ, всѣхъ, имѣющихъ власть.

На людей смотрѣли не какъ на людей, а какъ на макены съ ярлыками:

— Начальникъ.

— Буржуй.

— Пролетарій.

— Черносотенецъ,

— Жидъ.

И миловали и жаловали по ярлыкамъ.

— Жидъ — бей! Начальникъ — бей! Хулиганъ — осанна!

Священность абсолютной человѣческой личности была забыта. Жизнь стала цѣниться ни во что. Честь, совѣсть, гуманность, культурность, — всѣ эти возвышенныя понятія потеряли свой смыслъ. Люди торжествовали при видѣ крови и труповъ, какъ дикари готовы были пить вино изъ череповъ враговъ и по числу срѣзанныхъ головъ устраивать въ честь убійцъ пышные триумфы.

О. ректоръ до глубины души возмущался всѣмъ, происходившимъ вокругъ. Онъ видѣлъ, что рушится то небольшое культурное, что до сихъ поръ было создано въ русской жизни, что забывается самое священное изъ всего, чѣмъ дорожилъ доселѣ русскій человѣкъ, т. е. Христось и Христово ученіе. Объ исключительной личности Богочеловѣка, объ Его единственно-надежномъ авторитетѣ, о вѣчности и вѣчной и временной спасительности Его ученія о. ректоръ неустанно, весь горя и пламенѣя духомъ, говорилъ и на урокахъ, и въ частныхъ бесѣдахъ съ учениками, и съ церковнаго амвона.

— Черносотенецъ,—рѣшила толпа.

Вся молодежь была захвачена и поглощена стихійнымъ, массовымъ движеніемъ, загнипнотизирована всѣми этими лозунгами:

— Долой монархію!

— Да здравствуетъ социаль-демократическая республика!

— Равенство, братство...

— Да царствуетъ свобода!

— Свобода слова, свобода совѣсти...

И семинаристы повторяли вслѣдъ за толпой:

— Черносотенецъ. Долой...

О. ректоръ услышалъ это и какъ будто вновь открылась на его сердцѣ та рана, которая едва успѣла затянуться и вновь заныла, закровоточила. Это та рана, которую нанесла о. Василию смерть любимой жены. Теперь для него какъ бы умерло то, что онъ любилъ такой же, а, можетъ быть, и большей любовью: умерла семинарія, которой онъ хотѣлъ отдать и отдавалъ все свое, всѣ помыслы, все сердце, всѣ надежды.

И ослабѣвала энергія о. ректора, опустилась посѣдѣвшая голова, потускнѣла рѣчь. О. ректоръ весь ушелъ въ религію, въ богослуженіе.

Служилъ о. ректоръ такъ, какъ немногіе. Стройный, изящный, съ одухотвореннымъ лицомъ, съ сильнымъ и нѣжнымъ голосомъ, съ выразительной интонаціей, онъ дѣйствительно благовѣствовалъ и училъ своимъ служеніемъ. Въ дни же особаго религіознаго подъема, особенно же въ дни пасхальные весь озаренный высшей религіозной радостью, одѣтый въ свѣтлыя блистающія одежды, о. ректоръ былъ просто прекрасенъ на церковномъ амвонѣ, и до тѣсноты наполнявшіе храмъ богомольцы говорили о немъ:

— Какъ ангелъ Божій...

И вотъ теперь о. ректоръ весь ушелъ въ религію, въ богослуженіе, молился о помощи страждущей родинѣ, просилъ укрѣпленія для своихъ слабѣющихъ силъ и только въ

молитвенномъ общеніи съ Богомъ находилъ онъ покой и отраду.

Былъ канунъ большого праздника.

Всенощную служилъ самъ о. ректоръ.

Одушевленно звучали всѣ его возгласы.

Величественно пѣли хотя и не всецѣло преданные религін хоры. Церковь свѣтилась сотнями огней. Не смотря на все разстройство жизни, въ семинарскомъ храмѣ было много богомольцевъ. Закончили трогательнѣйшія, поэтическія хвалитныя стихиры, исполненныя художественно съ канонархомъ.

— Слава Тебѣ показавшему намъ свѣтъ!—въ умиленіи возгласилъ о. ректоръ, но на послѣднемъ словѣ голосъ его оборвался.

Въ окна алтаря брызнулъ голубоватый, а потомъ ярко-красный, багряный свѣтъ, раздался оглушительный взрывъ, зазвенѣли разбитыя въ окнахъ стекла, въ алтарь ворвался удрушительный запахъ пороха, гари и дыма.

Моментъ,—и вокругъ воцарилось мертвая тишина. Первое, что мелькнуло въ головѣ о. ректора, это было:

— Спасенъ. Чудо.

Что совершилось чудо,—въ этотъ моментъ, для о. ректора было совершенно ясно, несомнѣнно, и слѣдующимъ его душевнымъ движеніемъ было торжествующее:

— Молиться. Благодарить.

Онъ обернулся назадъ, къ народу.

Въ первыхъ рядахъ всѣ были еще ошеломлены и не могли оправиться отъ испуга. Въ заднихъ же начиналось волненіе и шумъ. Богомольцы въ паникѣ направлялись къ выходу.

О. ректоръ, блѣдный и потрясенный, бодро и ровно прошелъ на середину амвона и громко, властно проговорилъ:

— Братіе. Все благополучно. Опасность миновала. Будьте спокойнѣе. Возблагодаримъ Спасителя за наше спасеніе.

И, опустившись на колѣна предъ иконой Спасителя, о.

ректоръ волнующимся, но полнымъ, захватывающимъ голосомъ вдохновенно загълъ:

— Слава въ вышнихъ Богу...

Весь народъ, какъ одинъ человѣкъ, опустился на колѣна, и всѣ, какъ одинъ человѣкъ, и оба клироса, и всѣ ученики, и всѣ богомольцы дружно, разомъ подхватили:

— ...и на земли миръ... Хвалимъ Тя, благословимъ Тя, кланяемся, славословимъ Тя, благодаримъ Тя...

И ясно было, что религиозное чувство пробудилось въ сердцахъ теплохладныхъ людей, и что ожили для нихъ святыя религиозныя восторги. Для самаго же о. ректора все посвѣтлѣло и расцвѣтилось вокругъ, какъ въ свѣтлый праздникъ. Онъ торжествовалъ.

А на другой день былъ въ городѣ митингъ. Съ утра и тамъ и здѣсь говорили о взрывѣ у окна семинарскаго храма, сообщали о неудачѣ, обсуждали, спорили, волновались; ко времени митинга волненіе особенно разрослось, и первый ораторъ началъ свою рѣчь на митингѣ съ упоминанія:

— До чего душно стало всѣмъ намъ, всему народу, до чего сдавлено у насъ все молодое, свѣжее и сильное, особенно же школа и ея мученики-питомцы, объ этомъ убѣдительно и краснорѣчиво свидѣтельствуется происшедшій вчера взрывъ въ семинарскомъ храмѣ. Люди не поколебались посягнуть на наиболѣе важное и священное въ глазахъ народа и не задумались взорвать на воздухъ алтарь, лишь бы избавиться отъ одного мракобѣса и тирана, на все истинно цѣнное и полезное въ школѣ и въ школьномъ дѣлѣ налагавшаго свое невѣжественное, циническое veto. Куда же хотять привести насъ этими желѣзными цѣпями, наложенными на свободную мысль, на свободный трудъ, на свободное стремленіе къ правдѣ и общему благу...

И т. далѣе, и т. далѣе...

Святыя моменты за вчерашнимъ богослуженіемъ были забыты и скоро по поводу неудавшагося покушенія говорили:

— А хитро было задумано.

— Эффектно.

— Жаль, что не удалось. Очень жаль.

И о. ректоръ опять упалъ духомъ и цѣлый вечеръ проходилъ суетливой, нервной походкой по своимъ большимъ, пустыннымъ комнатамъ.

Поздно ночью принесли телеграмму.

Телеграфировалъ старинный товарищъ ректора, деревенскій священникъ:

— Глубоко скорблю и сочувствую. Но съ тобой и за тебя родители. У насъ хуже. Народъ темень совершенно. Убийства, поджоги, грабежи. Но будемъ терпѣть, молиться и работать. Горѣ имѣимъ сердца. Серебровъ.

О. ректоръ долго сидѣлъ неподвижно и, склонивъ съдую голову, смотрѣлъ въ телеграмму. И съ именемъ товарища Сереброва проходили предъ его сознаниемъ воспомина- нія о тихомъ дѣтствѣ, радостной юности, объ отважныхъ пла- нахъ, невѣстѣ, о яркихъ розовыхъ надеждахъ, о первыхъ смѣлыхъ и бодрыхъ шагахъ созидательной работы, о счастли- выхъ успѣхахъ...

— И вотъ теперь...

О. ректоръ глубоко вздыхалъ и опять начиналъ нерв- ной, тревожной походкой ходить по своимъ большимъ, пу- стыннымъ комнатамъ.

— Но неужели,—остановился онъ:—неужели все по- гибло? Неужели, правда, что мы вѣрили неправо. Ужели на- дежды наши были слишкомъ утопичны? Ужели нельзя по- влѣять на жизнь, подѣйствовать на нее и умиротворить ее религіей, идеей, словомъ, личнымъ примѣромъ? Это невѣро- ятно, это невозможно. Да. Невозможно.

О. ректоръ опять бралъ телеграмму и опять читалъ:

— Съ тобой и за тебя родители... Будемъ терпѣть, мо- литься и работать. Горѣ имѣимъ сердца.

Глаза о. ректора невольно обращались къ иконамъ.

Изъ за мягкаго, ласковаго свѣта лампы ликъ Спаси- теля смотрѣлъ особенно кротко, свѣтло и примиряюще. И все въ иконѣ—и полные безконечной доброты и отеческой любви глаза Спасителя, и Его поднятая для благословенія и какъ бы готовая благословить рука, и яркая, какъ бы зву- чащая надпись на свиткѣ:

— Приидите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененніи...

— все говорило, что работать еще можно, и что надеж- ды еще должны быть.

Лицо о. ректора замѣтно просвѣтлѣло, онъ съ облегче- ніемъ вздохнулъ и, перекрестившись медленнымъ, большимъ крестомъ, громко и твердо произнесъ:

— Съ нами Богъ.

Николай Ко—совъ.

Редакторъ Ректоръ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 3-го декабря 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу.*

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XLIX

РУКОВОДСТВО ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣсть
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 50.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года декабря 16-го дня.

Содержаніе: I. Лук. 10, 18. М. Скаббалановича.—II. Общественная дѣ-
лательность приходскаго священника. Св. III—аго.—III. Современ-
ное декадентство и христіанство. (Продолженіе). Прот. Н. Стел-
лецкаго.

Лук. 10 18.

„Рече же имъ: видѣхъ сата-
ну, яко молнію съ небесе спадша“.

Этимъ словамъ Христовымъ, какъ намъ кажется, Spitta¹⁾ даетъ новое основательное объясненіе²⁾.

Авторъ замѣтки начинается съ критики Вельгаузена и Гольцмана. Вельгаузенъ объ этомъ мѣстѣ замѣчаетъ: „Свое-
образно 10, 18. Можно было бы „видѣхъ“ понимать какъ
указаніе на видѣніе Иисуса и объяснять по Ис. 14, 12
(„како спаде съ небесе денница, восходящая завтра?“) и

¹⁾ ВЪ Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

²⁾ 1903, Heft 2, S. 160 f. Der Satan als Blitz.

Апок. 12, 9 („и низверженъ былъ великій драконъ, древній змій, называемый діаволомъ и сатаною, обольщающій всю вселенную, низверженъ на землю, и ангелы его низвержены съ нимъ“), но для этого выраженіе слишкомъ сухо и неполно; кромѣ того, вообще все визионерное отъ Иисуса было весьма далеко. По 72 сурѣ Корана и по преданію ислама должны были демоны вслѣдствіе посольства Магомета удалиться съ неба, такъ какъ ангелы забомбардировали ихъ звѣздами. Первоначально сами падающіе метеоры представлялись низвергаемыми съ неба злыми ангелами. Это представленіе арабы вѣроятно переняли отъ іудеевъ; его слѣдовательно могли знать и евангелисты, и приписать Иисусу. Во всякомъ случаѣ я считаю изолированное изреченіе чисто апокрифическимъ“.

Spitta говоритъ, что раздѣляетъ только первое впечатлѣніе, вынесенное Вельгаузенемъ отъ изреченія: оно слишкомъ ужъ „сухо и неполно“, чтобы въ немъ можно было видѣть указаніе Иисуса на бывшее ему видѣніе паденія сатаны; оно является исключительно какъ членъ въ ряду выраженій Иисуса относительно опытовъ, сдѣланныхъ возвратившимися 70-ю въ области изгнанія бѣсовъ.

Авторъ отрицаетъ и объясненіе этого мѣста, даваемое Гольцманомъ и др.: „вытѣсненіе сатаны съ неба означаетъ наступленіе владычества Мессіи: паденіе сатаны—залогъ того, что сила зла сломлена въ основаніи, что царство Божіе наступило“. Если въ подтвержденіе этого ссылаются на Иоанн. 12, 31: „нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ“, то забываютъ, что Иисусъ даетъ тамъ предсказаніе, исполненіе котораго находится въ соотношеніи съ непосредственно слѣдующими словами: „и аще Азъ вознесенъ буду отъ земли, вся привлеку къ Себѣ“. Иисусъ займетъ мѣсто, съ котораго діаволь будетъ удаленъ (ср. Іов., 6 и д.). То же дается понятъ и контекстомъ Апок. 12, 9 (ст. 10: „и услышалъ я громкій голосъ, говорящій на небѣ: нынѣ настало спасеніе и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его, потому что низ-

вержень клеветникъ братій нашихъ, клеветавшій на нихъ предъ Богомъ нашимъ день и ночь)“. И власть 70-ти надъ демонами Лук. 10, 19 основываетъ вовсе не на паденіи сатаны, а на сообщенной Христомъ силѣ: „се даю вамъ власть наступати на змію и на скорпію, и на всю силу вражію, и ничесоже васъ вредитъ“. Правда „Завѣщаніе 12 патріарховъ“ (Levi 18) такое господство надъ силами злого врага связываетъ съ предварительными узами сатаны: „и Велиаръ будетъ связанъ имъ и дастъ власть чадамъ своимъ наступати на злыхъ духовъ“, но такая послѣдовательность не раздѣляется Лукою. Парабола Лук. 11, 21 и д. имѣетъ характерное различіе отъ параллельной—Мрк. 3, 27, Мѡ. 12, 29: послѣдніе говорятъ о связываніи „крѣпкаго“, за чѣмъ слѣдуетъ дѣленіе добычи, а Лука только объ одолѣніи крѣпкаго, лишеніи его сосудовъ и затѣмъ—о дѣленіи добычи. О связаніи сатаны и потому не можетъ быть у Луки рѣчи, что исторія страданій у него разсматривается съ точки зрѣнія сатаниской вражды (23, 3: „вниде же сатана во Іуду“; ст. 31: „се сатана проситъ васъ, дабы сѣялъ яко пшеницу“).

Противъ мысли о низверженіи сатаны говоритъ и образъ: „яко молнію съ небесе спадша“. Если ссылаются на Ис. 14, 12 („како спаде съ небесе денница...“), то забываютъ, что для звѣзды „падать“ нѣчто совершенно другое, чѣмъ для молніи. Для послѣдней паденіе съ неба на землю есть нѣчто, принадлежащее къ ея природнымъ особенностямъ; не то для звѣзды, гдѣ паденіе означаетъ уклоненіе отъ нормы; ср. Мрк. 13, 25; Мѡ. 24, 28—о паденіи звѣздъ при кончинѣ міра. И Мѡ. 28, 2—3 говоритъ о шедшемъ съ неба ангелѣ: „былъ видъ его какъ молнія“, а Лук. 17, 24 (Мѡ. 24, 27) и пришествіе Сына человѣческаго сравниваетъ съ молніей.

Въ Лук. 10, 18 удаленіе сатаны съ неба выражено не страдательнымъ залогомъ отъ *εξῥάλλειν*, какъ въ Іоанн. 12, 31 и Апок. 12, 9, такъ чтобы возможна была мысль объ изгнаніи сатаны съ неба, но непереходнымъ глаголомъ *πίπτειν*. Появленіе молніи съ неба часто выражается чрезъ *πίπτειν*:

ср. LXX 3 Цар. 18, 38: „спаде огонь отъ Господа съ небесе“; точно такъ же Пс. 57, 9; 139, 11. Особенно важно Іов. 1, 16: „огнь спаде съ небесе, и пожже овцы, и пастыри пояде подобнѣ“. Этотъ разсказъ канонической книги Іова, что, когда сатана получилъ позволеніе вредить Іову, ниспалъ огнь Божій и сжегъ пастуховъ и стада, переработанъ въ апокрифическомъ „Завѣтѣ Іова“ (гл. 16) такъ: „тогда (сатана) сошелъ и сжегъ 7000 овецъ“. Здѣсь самъ сатана сходитъ какъ огонь. Онъ является въ видѣ молніи, какъ далѣе (гл. 17) въ видѣ Персидскаго царя и (гл. 20) вихря: метаморфоза, лежащая близко къ іудейскому воззрѣнію на природу. Ср. пер. LXX Пс. 103, 4: „творяй ангелы Свѣя духи и слуги своя пламень огненный“. Іов. 38, 35. Еноха 43, 1.

Этимъ намѣчается смыслъ для Лук. 10, 18. Ниспаденіе сатаны съ неба въ видѣ молніи нужно понимать не иначе, какъ стараніе его причинить вредъ на землѣ. Христосъ обращаетъ вниманіе на это явленіе совершенно такъ, какъ Онъ въ Іоанн. 14, 30 говоритъ о приближеніи діавола: „грядеть сего міра князь и во Мнѣ не имать ничесоже“. Этимъ Онъ отвѣчаетъ 70—ти на ихъ извѣстіе: „Господи, и бѣси намъ повинуются о имени Твоемъ“. Онъ даетъ понять, что сатана на Его посольство 70-ти на служеніе грядущему царству отвѣтитъ съ своей стороны нападеніемъ; они-то и получаютъ отъ Христа силу побѣждать ангеловъ сатаны (змievъ и скорпievъ).

При такомъ пониманіи выраженіе Лук. 10, 18 теряетъ всю темноту и безсвязность съ контекстомъ, и устраняется дающій полный просторъ фантазіи вопросъ, когда Христосъ видѣлъ паденіе сатаны. Остается только вопросъ, соединили ли Христосъ эти слова съ дѣйствительнымъ явленіемъ молніи, или же далъ внутреннему своему убѣжденію такое образное выраженіе.

Итакъ нѣтъ никакихъ основаній считать съ Вельгаузеномъ это изреченіе Христова чисто апокрифическимъ. Что оно передается только Лукою, это не можетъ дать повода

къ такому заключенію. Что оно въ рѣчи Христовой Лук. 10, 17—20 „изолировано“, это никакъ нельзя сказать при предлагаемомъ пониманіи его.

Если предлагаемое пониманіе Лук. 10, 18 имѣетъ преимущество предъ общепринятымъ, то это показываетъ, какъ плохо мы еще понимаемъ и буквальный смыслъ Евангелія!

М. Скабаллановичъ.

Общественная дѣятельность приходскаго священника.

Настоящее время, переживаемое нами, считается временемъ переоцѣнки цѣнностей. Многое изъ того, что считалось издавна цѣннымъ, теперь признается маловажнымъ, малоцѣннымъ и даже ничтожнымъ. Многія учрежденія, существующія издавна, признаются въ нѣкоторыхъ сферахъ излишними; для другихъ выдвигаются *новыя* задачи. И все это дѣлается во имя новыхъ требованій жизни, съ которыми, говорятъ, должна быть согласована дѣятельность существующихъ доселѣ учреждений, институтовъ.

Интересно поэтому посмотрѣть, какою можетъ и должна быть среди новыхъ теченій жизни дѣятельность приходскаго священника. Вопросъ объ общественной дѣятельности приходскаго священника, въ виду новыхъ запросовъ и теченій жизни, тѣмъ болѣе интересенъ, что духовенство въ настоящее время призвано и къ участию въ Государственной Думѣ. На духовенство возлагаются большія надежды. На него смотритъ такъ само правительство; къ нему предъявляютъ большія требованія и запросы и общественные дѣятели, въ лицѣ отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ общественныхъ группъ.

Вспомнимъ, что еще въ 1-й и 2-й Государственной Думѣ духовенство имѣло своихъ представителей. Въ 3-й же Думѣ число депутатовъ православнаго духовенства значительно увеличилось (до 44) и составляетъ $\frac{1}{10}$ -ю часть всего состава Думы. Очевидно, голосъ депутатовъ священниковъ

теперь не может затеряться среди другихъ голосовъ въ Государственной Думѣ. Нѣкоторые депутаты священники даже предлагаютъ образовать свою особую партію или свой особый кружокъ депутатовъ-священниковъ.

Извѣстно, что нѣкоторые депутаты-священники въ 1 и 2-й Думѣ явно вступили на путь, приведшій къ осужденію ихъ высшею церковною властью и даже къ изверженію изъ сана. Очевидно, въ судьбѣ Огневыхъ, Бриллиантовыхъ и др. произошла трагедія жизни. Эти священники, попавъ въ число депутатовъ Думы, поняли свое призваніе нѣсколько иначе, чѣмъ какъ требовала отъ нихъ Церковь. Они поняли свою пастырскую задачу совершенно несогласно съ общимъ направленіемъ церковно-пастырской дѣятельности. Для пылкихъ депутатовъ—вопросъ безразличный: идти ли имъ въ общемъ согласіи съ исконнымъ направленіемъ пастырской дѣятельности въ Церкви, или отступить отъ этого пути и пойти вслѣдъ за Бриллиантовыми и К^о.

То же самое и въ общественной дѣятельности внѣ Государственной Думы. Можно быть пастыремъ и записаться въ члены союза русскаго народа. Можно и не записываться въ члены этого союза, оставаться внѣпартійнымъ и въ то же время хранить вѣрность исконнымъ началамъ русской государственной жизни, хранить вѣрность православному русскому Государю, быть сыномъ не только Православной Церкви, но и русскаго народа. Но бываютъ и другіе пастыри, которые вступаютъ въ члены разныхъ другихъ партій, являются проповѣдниками такъ называемаго христіанскаго социализма. Само собою понятно, что дѣятельность тѣхъ и другихъ пастырей будетъ различно оцѣниваться какъ общечеловѣческимъ судомъ, такъ и судомъ совѣсти и судомъ Церкви. Если пастырь можетъ относиться безразлично къ общечеловѣческому суду, къ суду людскому, мірскому и даже дѣйствовать несогласно съ требованіями этого суда (апостоль Павелъ говоритъ: *еще челоукомъ быхъ угождахъ, Христовъ рабъ не быхъ убо былъ*), то къ суду церковному онъ не можетъ

относиться безразлично. Даже одного одобренія совѣсти недостаточно, потому что голосъ совѣсти можно или заглушать, или притуплять. Для пастыря важнѣе всего, чтобы его дѣятельность находила одобреніе въ общецерковномъ направленіи пастырской мысли и совѣсти, чтобы она согласна была съ главной, основной идеей пастырства.

Въ настоящее время не мало посвящается статей какъ въ духовныхъ, такъ и въ нѣкоторыхъ свѣтскихъ журналахъ, изображенію пастырской дѣятельности приходскаго духовенства, причемъ эта дѣятельность описывается какъ съ положительной, такъ и съ отрицательной стороны въ самыхъ разнообразныхъ проявленіяхъ ея. Даже въ беллетристическихъ произведеніяхъ встрѣчается немало указаній на такую или иную пастырскую дѣятельность православнаго духовенства, при чемъ главное вниманіе удѣляется именно общественной дѣятельности священника.¹⁾ Въ большинствѣ случаевъ вездѣ указывается только отрицательная сторона этой дѣятельности. Выводятся типы, нерѣдко съ специально выкованными фамиліями (какъ будто всѣ священники носятъ фамиліи производныя отъ тѣхъ или другихъ праздниковъ, церковныхъ предметовъ и т. д., въ родѣ Успенскаго, Рождественскаго и проч.), которые поражаютъ читателя своего тупостью, ограниченностью развитія, узкостью своихъ взглядовъ. Всякое живое дѣло, свѣтлая мысль какъ будто только и могутъ вызывать отрицательное отношеніе духовенства... Но оставимъ беллетристическія произведенія Тенденціозность ихъ въ освѣщеніи жизни и дѣятельности духовенства открывается для всякаго, хорошо знакомаго съ жизнью нашего духовенства.

¹⁾ По автору, выходитъ, какъ-будто церковно богослужебная, чисто религіозно-правственная дѣятельность священника (совершеніе богослуженія, требъ церковныхъ, проповѣдь и т. п.)—не общественная дѣятельность его, а какъ-будто какая-то частная, между тѣмъ и первая такая же общественная дѣятельность священника, какъ и та, о какой говоритъ авторъ.

Въ серіозныхъ журналахъ, притомъ, не только духовныхъ, но и свѣтскихъ, въ послѣднее время также удѣляется вниманіе нашему духовенству; указывается на то, какую роль оно можетъ и должно сыграть въ обновленіи общества и государства.

Все это указываетъ на то, что вопросъ о пастырской дѣятельности священника, о задачахъ ея въ настоящее время—вопросъ не только живой и интересный, но и очень важный. А въ виду указаннаго нами отношенія общества ко всѣмъ вообще явленіямъ жизни, въ виду переоцѣнки всѣхъ вообще предметовъ, имѣющихъ отношеніе къ общественной дѣятельности тѣхъ или другихъ лицъ, вопросъ о задачахъ пастырской дѣятельности современнаго священника имѣетъ сугубую важность и требуетъ не одного теоретическаго, но и практическаго разрѣшенія его.

Не претендуя на безусловную вѣрность сужденій, мы считаемъ необходимымъ, съ своей стороны, предложить нѣсколько соображеній въ разрѣшеніе затронутаго вопроса.

Въ рѣшеніи указаннаго вопроса можно идти путемъ историческимъ, т. е. на основаніи данныхъ, взятыхъ изъ исторіи русской Православной Церкви, можно показать какую роль играло духовенство въ устроеніи Русской земли, государства и общества, и отсюда указать, какова именно должна быть задача пастырской дѣятельности духовенства въ настоящее время; какую роль оно должно играть въ настоящей моментъ, переживаемый Русскимъ государствомъ и обществомъ. Но этотъ путь очень длинный. Притомъ такой путь можетъ привести далеко не къ безошибочнымъ сужденіямъ о задачахъ пастырской дѣятельности священника. Объ историческомъ служеніи духовенства говорить *можно*; но нужно помнить, что не все то *законно*, что *дѣйствительно*. Отъ того, что *было*, заключать къ тому, что такъ и *должно* быть, non valet consequentia.

Есть другой путь при рѣшеніи даннаго вопроса: разсмотрѣніе идеала пастырскаго служенія, начертаннаго въ

св. Евангеліи. Этотъ путь наиболѣе правильный, потому что само священство есть служеніе въ Церкви, назначенное на всѣ времена существованія Церкви, а въ св. Евангеліи—содержатся глаголы жизни вѣчной, обязательные на всѣ времена.

I.

Обращаясь къ Евангелію, мы находимъ здѣсь образъ истиннаго пастыря въ извѣстной притчѣ Спасителя о добромъ пастырѣ (Іоанн. 10, 1—16). Добрый пастырь *знаетъ* своихъ овецъ и *глашаетъ по имени*. Конечно, здѣсь разумѣется не внѣшнее знакомство съ овцами словеснаго стада, а знаніе ихъ внутренняго, сокровеннаго міра, знаніе тѣхъ интересовъ, какими заняты души пасомыхъ, знаніе, главнымъ образомъ, тѣхъ религіозно-нравственныхъ потребностей, въ которыхъ пасомые ощущаютъ голодъ духовный. Итакъ знаніе внутренняго міра, душевныхъ расположеній, нуждъ, интересовъ пасомыхъ — это первая обязанность добраго пастыря.

Добрый пастырь идетъ впереди своихъ овецъ, самъ указываетъ имъ путь на пастбище. Значитъ, онъ самъ руководитъ своихъ пасомыхъ на пути къ нравственному совершенству, къ достиженію царства Божія. Овцы знаютъ голосъ своего пастыря и идутъ вслѣдъ за нимъ; они видятъ жизнь своего пастыря, видятъ, что онъ и есть ихъ добрый руководитель и наставникъ, а не волкъ въ овечьей шкурѣ, только и думающій о томъ, чтобы постричь ихъ и снять ихъ шкуру; овцы знаютъ своего добраго пастыря, какъ самоотверженнаго, отзывчиваго къ ихъ нуждамъ и горю, готоваго помочь имъ и самую жизнь свою отдать за своихъ пасомыхъ.

Мы ограничиваемся указаніемъ этихъ главныхъ и существенныхъ чертъ добраго пастыря, начертанныхъ и указанныхъ въ притчѣ о добромъ пастырѣ. Скажемъ только, что живое воплощеніе великаго и святаго идеала пастыря представляетъ намъ Самъ Спаситель, Пастыреначальникъ. О Его пастырскомъ служеніи говоритъ все Евангеліе и въ такихъ реальныхъ фактахъ, которые ясно опредѣляютъ, каковы

должны быть дѣйствія нашихъ пастырей. Извѣстенъ, напр., случай, когда ко Иисусу Христу обратились съ просьбой раздѣлить имѣніе между двумя братьями. Иисусъ Христосъ отвѣтилъ, что Онъ не поставленъ судьей, и не Его обязанность рѣшать спорныя дѣла; но въ то же время, какъ Верховный Пастырь, Онъ преподавалъ по этому поводу религіозно-нравственный урокъ о томъ, что не слѣдуетъ пристращаться къ земнымъ благамъ и богатству.

Итакъ, какова же, дѣйствительно, задача и цѣль дѣятельности *добраго пастыря*, о которомъ говорится въ Евангелии? Самое главное и существенное, что всегда долженъ имѣть въ виду пастырь, — религіознонравственная, воспитательная дѣятельность, руководство ко благу и спасенію пасомыхъ. Пастырь долженъ указывать путь именно къ нравственному совершенству и руководить по пути къ утверженію и раскрытію царства Божія на землѣ. Что это такъ, это видно изъ словъ Самого Спасителя. Спаситель прежде всего приложилъ притчу о добромъ пастырѣ къ Самому Себѣ. Сказавъ о томъ, какъ поступаетъ истинный пастырь (Іоанн. 10, 1—5), Спаситель, затѣмъ въ поясненіе сказалъ: *„Я есмь дверь (овцамъ)... Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый душу свою полагаетъ за овецъ; Я есмь пастырь добрый, и знаю Моихъ, и знаютъ Меня Мои“* (Іоанн. 10, 9, 11, 14).

Предъ очами всякаго пастыря постоянно долженъ стоять, какъ высочайшій образъ, Самъ Христосъ Спаситель и Пастыреначальникъ. Пастырь тогда не утратитъ того великаго назначенія, для котораго учреждено пастырское служеніе на землѣ, въ Церкви Христовой. Живо представляя себѣ Христа Спасителя и стараясь по мѣрѣ силъ подражать Ему въ своей жизни, нашъ пастырь не уклонится ни направо, ни налево отъ евангельскаго пути, не станетъ, не позволитъ себѣ увлекаться мірскими дѣлами или пристращаться къ земнымъ благамъ. Если Спаситель даже мірянамъ, обращавшимся къ Нему за рѣшеніемъ вѣрнаго вопроса о наслѣдствѣ, преподавалъ совѣтъ не пристращаться къ земнымъ благамъ, то тѣмъ болѣе не-

прилично и непозволительно пастырю словесныхъ овецъ имѣть пристрастіе къ какимъ-нибудь благамъ земнымъ. Всякій пасомый, видя увлеченія своего пастыря куплей и продажей, лошадьми, спортомъ и проч., когда услышитъ изъ устъ такого пастыря проповѣдь о презрѣннн къ земнымъ благамъ, о нестяжательности и проч., не въ правѣ ли будетъ сказать своему пастырю: „врачу, изцѣлися самъ“. Едва-ли нужно доказывать, что живое дѣйствіе проповѣди будетъ только тогда, когда проповѣдникъ, пастырь самъ въ своей жизни станетъ осуществлять эти требованія, о которыхъ говоритъ онъ въ своихъ проповѣдяхъ. Примѣръ учитъ лучше всякихъ словъ и наставленій.

Христость Спаситель въ нагорной бесѣдѣ сказалъ ученикамъ: *вы свѣтъ міру, вы соль земли* (Мѡ., 5., 14 13). Если и вообще всѣ христіане въ своей жизни должны быть образцомъ вѣры и благочестія, такъ чтобы и невѣрные проникались уваженіемъ и благоговѣніемъ предъ благочестивою жизнію христіанъ, то тѣмъ болѣе должны сіять свѣтомъ благочестія руководители и пастыри народа. Они должны быть свѣтомъ не только для невѣрныхъ, но и для самыхъ вѣрующихъ, и для нихъ прежде всего и главнѣе всего.

Пастыри не только свѣтъ, но и соль земли. Они—оздоровляющая самый міръ христіанскій живая, нравственная сила. *Если соль обуюетъ чѣмъ осолится* (Мѡ. 5, 13). Если соль теряетъ свою силу, то откуда тогда міръ будетъ почерпнать оздоровляющую силу? Что предохранитъ міръ отъ разложенія и порчи? Такою силою для міра и должны быть пастыри Церкви. Если они потеряютъ свою нравственную, преобразующую, оздоровляющую грѣшный міръ силу, то чѣмъ тогда міръ удержится въ своемъ уклоненіи отъ вѣчныхъ и деловъ евангельской жизни? Если міръ увлеченъ повседневными заботами, всякими соблазнами и прелестями міра до того, что не находитъ въ себѣ потребности обращаться къ *Вѣчному и Единому*, необходимому для спасенія, то кто напомнитъ міру объ этомъ увлеченіи? Кто отвратитъ

міръ отъ тлѣннаго къ вѣчному? Кто будетъ на стражѣ вѣчныхъ евангельскихъ идеаловъ и кто станетъ призывать къ нимъ, если и сами пастыри отдадутся тѣмъ же мірскимъ дѣламъ, занятіямъ, что и міръ? Пѣтъ, пастыри всегда должны помнить о томъ, что они должны быть и *свѣтомъ* и *солью* земли, что они не должны сыновъ Церкви Христовой допускать до забвенія о вѣчныхъ идеалахъ Христова Евангелія. Выполнить же такую задачу пастыри могутъ только тогда, когда они не стануть увлекаться куплями житейскими.

Такъ, пастырь долженъ помнить о своей паствѣ, о своемъ долгѣ руководить своихъ пасомыхъ на пути къ нравственному совершенству; быть *свѣтомъ* для міра. Конечно, было бы доброе дѣло, если бы пастырь былъ свѣтомъ и гуманитарныхъ, прикладныхъ знаній во тьмѣ мрака и невѣжества народнаго, былъ бы носителемъ и представителемъ культуры и даже науки въ средѣ своихъ пасомыхъ. Но не этотъ свѣтъ, свѣтъ науки, разумѣемъ мы, когда говоримъ о необходимости для пастыря быть свѣтомъ для другихъ. Тотъ свѣтъ, о которомъ говорится въ Евангеліи (5 гл. Мѳ.), который разумѣемъ и мы, есть свѣтъ добрыхъ дѣлъ: это видно изъ того, что тамъ же (5 гл.) сказано: *„такъ да просвѣтитсѧ свѣтъ вашъ предъ челоуѣки, яко да видятъ ваша добрая дѣла, и прославятъ Отца вашего, иже на небесахъ“* (ст. 16). Очевидно, это—свѣтъ добрыхъ дѣлъ, религиозно-нравственнаго характера.

II.

Посмотримъ теперь, какъ и насколько возможно и должно осуществлять идеаль пастыря, служителя Церкви, среди современныхъ условій жизни и дѣятельности приходскаго священника.

I. Безъ сомнѣнія, самое видное въ дѣятельности приходскаго священника—его учительство. Быть учителемъ народа, учить народъ особенно учить Закону Божию, вѣрѣ и жизни христіанской,—что можетъ быть выше этого служенія

для приходскаго священника? Самъ Спаситель всю жизнь Свою училъ народъ евангельской жизни, проповѣдывалъ всегда и всякому, переходилъ изъ города въ городъ. Спаситель и учениковъ Своихъ посылалъ на проповѣдь изъ города въ городъ, изъ села въ село. Онъ далъ имъ прямую заповѣдь идти и проповѣдывать, учить всѣ народы (Мѡ. 28, 19). Апостолы, дѣйствительно, ходили на проповѣдь, учили народъ день и ночь, оставаясь въ пѣкоторыхъ городахъ на довольно продолжительное время (апостолы Павель, Петръ, Иоаннъ и др.). Своимъ ближайшимъ сотрудникамъ и преемникамъ апостолы также заповѣдывали учить народъ *благовременно и безвременно*, при всякомъ случаѣ.

Учительство Христа и апостоловъ было особенное учительство, чрезвычайное служеніе, учительство пастырское. Иисусъ Христосъ не былъ наставникомъ какой-либо синагоги. И апостолы не содержали и не имѣли какихъ-либо спеціальныхъ школъ. Священникъ—также учитель и попреимуществу учитель-пастырь. Онъ долженъ заботиться о воспитаніи добрыхъ нравовъ въ народѣ, о просвѣщеніи народа въ духѣ Евангелія, въ духѣ вѣры Христовой. Отсюда, главная роль пастыря, какъ учителя народа,—направление и руководство народа въ духѣ религіозно-правственнаго просвѣщенія. Осуществляя это свое призваніе, священникъ можетъ оказывать свое содѣйствіе при устроеніи и организаціи всякаго дѣла и учрежденія, поставляющаго своею цѣлью просвѣщеніе народа; но онъ больше всего долженъ заботиться въ данномъ случаѣ о томъ, чтобы духъ и направление народнаго просвѣщенія основывались на заповѣдяхъ Евангелія, такъ какъ отъ здороваго, религіозно-правственнаго просвѣщенія зависитъ благополучіе семьи и общества и преуспѣяніе Церкви Христовой на землѣ. Если въ какомъ-либо просвѣтительномъ учрежденіи и дѣлѣ замѣчается поправленіе религіозно-правственныхъ принциповъ, глумленіе надъ святынями или даже одно только легкомысленное отношеніе къ священнымъ предметамъ, долгъ пастыря—возвысить свой голосъ въ

защиту попираемыхъ святынь. Это онъ обязанъ сдѣлать не только какъ охранитель святыни отъ попраіія ея, но и какъ попечитель христіанскихъ душъ, врученныхъ его наблюденію и руководству. Поступить иначе, замолчать о томъ, что видитъ предъ собою пастырь въ средѣ пасомыхъ,—значить измѣнить пастырскому долгу, забыть о томъ, въ чемъ призваніе священника, какъ учителя народа.

Священникъ можетъ оказывать свое вліяніе при устроеніи школы, выражать свое сочувствіе и матеріальными жертвами; можетъ прилагать и собственные труды и усилія при самомъ веденіи преподаванія. Это будетъ вполнѣ прилично для священника: народъ будетъ видѣть, что пастырь не на словахъ только, но и на дѣлѣ радѣетъ о просвѣщеніи народа, о распространеніи среди народа полезныхъ знаній. Хорошо и то, когда священникъ своимъ опытомъ и знаніями содѣйствуетъ лучшему устройству школы какъ съ учебной, такъ и съ матеріальной и виѣшней стороны. Но это не главное. Главное для священника, какъ учителя народа,—насажденіе и утвержденіе въ школѣ народной духа вѣры Христовой и св. Евангелія. Поэтому, если кто изъ священниковъ, оставляя прямыя свои обязанности, указанныя сейчасъ, принимается за устройство и организацію, напр., школы такого типа, гдѣ религіозно-нравственному просвѣщенію нѣтъ мѣста, или отводится слишкомъ мало важное мѣсто, то, полагаемъ, такой священникъ уклоняется отъ перваго и важнѣйшаго своего долга. Апостоль Павелъ говоритъ: *„да разумѣетъ насъ всякій человекъ, какъ служителей Христовыхъ и домостроителей Тайнъ Божіихъ (1 Кор. 4, 1)“*. Ясно, что главное призваніе священника быть именно служителемъ Христа, возвѣщать ученіе Его и совершать Тайны Божіи. Не слѣдуетъ думать, что служеніе Христу разумѣется здѣсь и въ должности или въ качествѣ содержателя школы и т. п. Вѣдь служеніе апостоловъ Христу заключалось именно въ совершеніи святыгъ, въ созиданіи тѣла Христова, т. е. св. Церкви Христовой. Таково же должно быть по самому суще-

ству своему и пастырское учительское служеніе священника (Еф. 4, 11,—12).

Конечно, мы не противъ участія священника въ веденіи школьнаго ученія. Но мы только указываемъ на главнѣйшую и первую обязанность священника. Поэтому, при коллизіи обязанностей, когда священнику приходится выбирать между исполненіемъ прямыхъ пастырскихъ обязанностей и даже такимъ дѣломъ, какъ учительство въ школѣ, мы полагаемъ, священникъ долженъ отдать предпочтеніе первымъ предъ послѣднимъ.

Говоря объ учительскихъ обязанностяхъ священника, скажемъ кстати,—въ виду многосложности и отвѣтственности чисто пастырскихъ обязанностей, слѣдовало бы, по нашему мнѣнію, освободить священника отъ многихъ такихъ обязанностей, которыя только служатъ излишнимъ обремененіемъ для него, даже со стороны отношеній священника къ школѣ. Сейчасъ, напр., священникъ въ приходской школѣ является отвѣтственнымъ не только за духъ и направленіе преподаванія въ школѣ, но и за все вообще состояніе школы; на него возложена обязанность заботится о чистотѣ, отопленіи школы и проч. Намъ думается, достаточно было бы требовать отъ священника, чтобы онъ давалъ надлежащее направленіе школьному преподаванію, вносилъ въ школу, въ школьное преподаваніе воспитательное вліяніе въ духѣ вѣры Христовой ¹⁾.

Св. III—iii.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ Едва ли это практически удобно и полезно: на кого же другого, кромѣ священника, возложить заботу о внѣшнемъ благосостояніи школы? Учитель можетъ быть только ближайшимъ помощникомъ священника въ этой заботѣ.

Современное декадентство и христіанство

Тайна обаянія декадентства и его культурно-историческій смысл.

(Продолженіе ¹⁾).

V.

Наконецъ, наше „новохристіанство“ имѣетъ нѣкоторое значеніе въ важномъ вопросѣ о *методологической реформѣ современнаго богословія*. Для того, чтобы вѣрнѣе опредѣлить это его значеніе, необходимо войти въ болѣе или менѣе подробное историко-критическое разсмотрѣніе общаго и вмѣстѣ интереснаго вопроса о *методахъ* въ русскомъ богословіи.

Извѣстно, что наше русское образованное общество обнаруживаетъ въ отношеніи къ положительному богословію отечественной Церкви поразительное равнодушіе. Иногда же это равнодушіе переходитъ въ очевидную оппозицію къ современному богословію. В. В. Розановъ въ 90-хъ годахъ, когда еще онъ писалъ страстныя статьи противъ религіознаго либерализма и въ защиту Церкви, уже металъ грома на официальныхъ богослововъ, не будучи въ состояніи выносить сухой, формальной постановки въ то время богословской науки. „Церковные“ ортодоксалы, по его словамъ, интересуются религіей, какъ доктриной; для нихъ она дѣло умственной любознательности, „умственного художества“. Они создали богословскія системы, но едва ли они поставили много свѣчъ и, такъ сказать, не курятся передъ Богомъ молитвою. Эти, по памяти дѣйствующіе, богословы предаются религіозной дѣятельности не иначе, какъ математики, увлекающіеся рѣшеніемъ трудныхъ задачъ“ ²⁾.

¹⁾ См. № 49-й за 1908 г.

²⁾ „Религія и Культура“, стр. 262—263. Ср. „Въ мірѣ неяснаго и нерѣшеннаго“ (1901 г.)—статью его же „Номинализмъ въ христіанствѣ“.

Но что же можетъ объяснить, если не оправдать, подобные отзывы о нашихъ богословахъ? Нѣтъ ли какихъ-нибудь дѣйствительныхъ недостатковъ въ состояніи русскаго богословія, которые вызывали бы протесты, подобные высказанному г. Розановымъ? Нѣкоторый отвѣтъ на этотъ вопросъ можно найти въ брошюрѣ М. А. Новоселова: „Забытый путь опытнаго богопознанія (въ связи съ вопросомъ о характерѣ православной миссіи)“ 1902 г.

„Я невольно вспоминаю,—пишетъ этотъ свѣтскій правосл. богословъ,—какое чувство вызывали во мнѣ школьныя руководства, когда я, сознательно придя къ Церкви и проживъ нѣкоторое время въ нѣдрахъ ея, рѣшилъ заглянуть въ учебники и академическія лекціи. Я чувствовалъ, что чтеніе это умаляетъ мое религіозно-нравственное достояніе. Это наблюденіе даже смутило меня, но по счастью одно авторитетное духовное лицо успокоило мою смятенную душу“¹⁾. Что же собственно произвело на г. Новоселова такое безотрадное впечатлѣніе? *Разсудочно-діалектическій* методъ въ современномъ богословіи. „Такъ какъ догматы, касающіеся Божественнаго Существа, уже поэтому выше ограниченнаго человѣческаго разсудка, — говоритъ онъ,—то всѣ попытки доказать ихъ, совершенно ненужныя вѣрующему сознанию, не могутъ удовлетворить сомнѣвающагося; напротивъ, неудачная попытка усиливаетъ сомнѣніе. Впрочемъ, вся неудачность этого богословскаго метода становится очевидною въ самомъ началѣ системы“...²⁾

И само богословіе, въ лицѣ извѣстныхъ своихъ представителей, не только сознается въ своихъ погрѣшностяхъ абстрактно-безжизненнаго изложенія христіанскихъ истинъ, служащихъ (погрѣшностяхъ) немалымъ препятствіемъ къ довѣрію нашего общества къ богословской наукѣ, но и стара-

¹⁾ „Забытый путь“, стр. 52.

²⁾ Тамъ же, стр. 23—24.

ется освободиться отъ нихъ, идя на встрѣчу все болѣе и болѣе пробуждающемуся среди свѣтскихъ людей интересу къ вопросамъ религіознаго знанія. Преосвящ. Антоній (Храповицкій), въ бытность свою ректоромъ Казанской дух. академіи, высказывалъ мысль о необходимости „переработки нашихъ богословскихъ методовъ“, о недостаточномъ „раскрытіи (въ нашемъ богословіи) нравственной цѣнности нашихъ догматическихъ вѣрованій“, о „сильномъ вліяніи латинства на нашу догматическую систему и протестантства на наше богословское правоученіе и истолкованіе Свящ. Писанія“¹⁾. Изсушающій аналитическій методъ богословскаго познанія и недостатокъ живого синтеза—вотъ существенные недочеты современной постановки богословія въ нашихъ духовныхъ школахъ, по наблюденію П. Никольскаго²⁾.

Но когда же и какъ водворился въ нашемъ богословіи разсудочно-аналитическій методъ? Въ XVII столѣтіи „кіевскіе схоластики,—пишетъ іером. Тарасій (нынѣ уже покойный),—положили у насъ начало школьной богословской наукѣ. Богословіе кіевское скоро проникло въ Москву; встрѣченное здѣсь недружелюбно и подозрительно, оно нашло себѣ сильную поддержку въ лицѣ почитателя Запада Петра I-го и при его содѣйствіи распространилось по всей Россіи и овладѣло учрежденной въ XVIII столѣтіи духовной школой, гдѣ съ небольшими видоизмѣненіями существуетъ и до сихъ поръ“³⁾. И дѣйствительно, современное школьное богословіе не далеко ушло отъ кіевской схоластики XVII вѣка, по крайней мѣрѣ, въ постановкѣ его. Если „Большой Катихизисъ“ Лаврентія Зизанія употребляется теперь только въ борьбѣ съ раскольниками-старообрядцами, то „Православное Испо-

¹⁾ „О духовныхъ дарахъ юности“. „Правосл. Собесѣдникъ“ 1890 г., № 10, 415—416.

²⁾ „Вліяніе аналитическаго метода въ преподаваніи на учащихся“. „Спб. Вѣдомости“ 1901 г., № 257.

³⁾ „Великороссійское и Малоросс. Богословіе XVI и XVII вв.“. Изд. „Миссіонер. Обзорнія“. Сиб. 1903 г., стр. 1.

вѣданіе“ Петра Могилы продолжаетъ пользоваться авторитетомъ *символической Книги* въ глазахъ большинства нашихъ школьныхъ богослововъ. Въ самой „Программѣ Догматическаго Богословія“, проходимой въ дух. семинаріяхъ, „Православное Исповѣданіе“ названо „образцомъ вѣры“ (стр. 9), на ряду съ другими *символическими книгами* Православной Церкви. А между тѣмъ „кіевскіе катихизисы“, написанные въ формѣ діалогической, по словамъ іером. Тарасія, производятъ тяжелое впечатлѣніе придиричивымъ тономъ своихъ разсужденій и стремленіемъ къ точности и опредѣленности въ области чистаго духа и свободы“¹⁾. Отъ подражанія схоластическимъ системамъ западнымъ оказались не свободными даже такіе авторитетныя труды, какъ „Пространный Катихизисъ“ м. Филарета и „Догматическое Богословіе“ Макарія.

„Даже такой талантъ, какъ митр. Московск. *Филаретъ*,—пишетъ П. Никольскій,—не могъ освободиться отъ вліянія католическаго Богословія, отъ его сухости, стремленія къ системѣ съ неудачными ея подраздѣленіями. А вѣдь на его Катихизисѣ воспитывалось и воспитывается не одно духовное юношество, а и свѣтское. И когда каждый годъ въ духовной школѣ, на вопросъ, въ чемъ состоитъ искупительное дѣло Богочеловѣка, слышишь бойкій отвѣтъ: „Онъ освободилъ насъ отъ грѣха, *проклятія* и смерти“, и чувствуешь, что слово „проклятіе“ употребляется съ холоднымъ равнодушіемъ и въ его собственномъ значеніи,—то не можешь уже говорить, что (западная) *юридическая теорія* (искупленія) у насъ не имѣетъ практическаго значенія“²⁾. „Съ какимъ бы

¹⁾ Тамъ же, стр. 51.

²⁾ „Письма о русскомъ богословіи“. „Правосл. Путеводитель“ 1903 г. ноябрь, стр. 719—720. Справедливость этихъ словъ подтверждается тѣмъ, что слѣды *юридической* теоріи средневѣковаго католическаго богослова Анзельма замѣтны, кромѣ догматикъ м. Макарія и родственнаго ему преосв. Антонія (Амфитеатрова), еще въ догматикѣ Филарета (Черниговскаго) (см. Пр. П. Я. Свѣтловъ. „Образованное общество и современное богословіе“, „Богослов. Вѣстникъ“ 1901 г., декабрь, стр. 753—754).

почтениемъ кто ни относился къ Катихизису м. Филарета,—говорить другой православный богословъ, но во всякомъ случаѣ каждый долженъ признать, что въ трактатѣ Катихизиса о любви (въ который почему-то подведены ветхозавѣтныя заповѣди) совершенно тщетно искать голоса любви. Здѣсь слышится голосъ суроваго судіи и мздовоздателя“¹⁾).

Къ сожалѣнію, почти тѣ же сужденія высказываются и о догматикѣ преосв. Макарія. „Макарій,—писаль въ свое время А. С. Хомяковъ,—пропитанъ схоластикой. Она во всемъ высказывается, въ безирестанномъ цитированіи Августина, истиннаго отца схоластики церковной, въ стремленіи все дробить и все живое обращать къ мертвому, наконецъ, въ самомъ пристрастіи къ словамъ латинскимъ. Стыдно будетъ, если иностранцы примутъ такую жалкую дребедень за выраженіе нашего правосл. Богословія“²⁾). Подобныя же отзывы о догматической системѣ Макарія можно слышать и отъ духовныхъ богослововъ. Существующее при Казанской академіи студенческое общество, руководимое профессорами, пришло, между прочимъ, къ такимъ выводамъ относительно этой системы: „Догматическое Богословіе Макарія, вышедшее столѣтія назадъ, во многомъ, какъ система догматики, теперь признается неудовлетворительнымъ. Въ немъ замѣтны нѣкоторые слѣды вліянія схоластики; во многихъ мѣстахъ, особенно въ разсужденіяхъ отъ разума и въ нравственныхъ приложеніяхъ, есть натянутыя заключенія діалектическаго характера“³⁾). Особенно же ярко выступаетъ неблагопріятный отзывъ о догматикѣ м. Макарія при обсужденіи магистерской диссертации прот. Н. Малиновскаго: „Православное Догматическое Богословіе“ (ч. 1 и 2-я),—происходившемъ

¹⁾ Проф. С. Глаголевъ. „Задачи русс. богословской школы“. „Богосл. Вѣстникъ“ 1905 г., ноябрь, стр. 417.

²⁾ Проф. В. З. Завитневичъ. „А. С. Хомяковъ“. Кіевъ, 1902 г., стр. 973—974.

³⁾ „Правосл. Собесѣдникъ“ 1902 г., январь, стр. 155—157.

на коллективумѣ въ засѣданіи совѣта Московской академіи 9-го апрѣля 1904-го года. Курсъ о. Малиновскаго, являясь итогомъ разработки догматическаго Богословія въ строгомъ, „макаріевскомъ“ направленіи, обнаруживаетъ на себѣ всѣ его недостатки: эти мысли высказаль на диспутѣ проф. А. И. Введенскій, изложившій потомъ ихъ въ статьѣ „Къ вопросу о методологической реформѣ Православной Догматики“¹⁾. „При чтеніи первой части Вашего *Догматическаго Богословія*,—такъ говорилъ, между прочимъ, проф. Введенскій магистранту,—я снова почувствовалъ на своей головѣ какъ бы желѣзный обручъ, слѣдъ отъ котораго остался отъ изученія *маленькой Догматики* м. Макарія и который сжималъ и давилъ ее *теперь* тѣмъ сильнѣе,—до боли, до дурноты. Опять та же, *макаріевская*, рубрицистика и мозаика. То же успокоеніе на формулахъ, безъ замѣтныхъ усилій проникнуть въ смыслъ, духъ и истину догматовъ, что и тамъ. При чтеніи второй части Вашего труда, это первоначальное впечатлѣніе, правда, въ значительной мѣрѣ исправилось, но не окончательно. Кости, мертвыя кости, *духа же въ нихъ не баше*“²⁾.

Въ то время, когда писалъ свою богословскую систему м. Макарій, работалъ надъ богословіемъ славянофильскій кружокъ, руководителемъ котораго былъ А. С. Хомяковъ—самый крупный представитель славянофильства. Отзываясь очень рѣзко о духовныхъ богословахъ того времени³⁾, наши

¹⁾ „Богослов. Вѣстникъ“ 1904 г., июнь, стр. 179--208.

²⁾ Тамъ же, стр. 181.

³⁾ Не повторяя извѣстнаго отзыва Хомякова о догматикѣ Макарія, мы позволимъ себѣ привести здѣсь рѣзкое, но до нѣкоторой степени правдивое сужденіе о тогдашнихъ богословахъ талантливѣйшаго ученика Хомякова, Ю. Ѳ. Самарина. „Цѣлыя поколѣнія, вами воспитанныя,—говорилъ онъ по ихъ адресу,—прямо изъ-подъ вашихъ кафедръ, ударились, очертя голову, въ самое крайнее невѣріе, и при этомъ всего поразительнѣе не число отпадшихъ отъ васъ, а легкость отпаденія. Ваши ученики бросили Церковь безъ внутренней борьбы, безъ сожалѣнія, даже не задумываясь. И какими же силами они у васъ отбиты? Двѣ брошюры Бю-

первые славянофилы сумѣли, однако, отдѣлить богословскую школу отъ самой Церкви¹⁾ и пытались установить такой методъ въ Богословіи, который былъ бы выраженіемъ именно церковнаго ученія.

Для А. С. Хомякова, особенность богословствованія котораго состояла, по свидѣтельству Самарина, въ томъ, что онъ *жилъ въ Церкви*, казались излишними попытки *доказывать* истины вѣры. Доказывается, по нему, лишь то, что не составляетъ очевиднаго факта, существованіе чего подвергается сомнѣнію. Слѣдовательно, богословъ, всю задачу науки полагающій въ доказываніи христіанскихъ истинъ, уже тѣмъ самымъ ставитъ себя въ ложное положеніе—сомнѣвающагося человѣка. Убѣжденный христіанинъ, *живущій въ Церкви* и потому всею душою переживающій ея завѣты, задачу богословія полагаетъ именно въ изложеніи этого *опытнаго* богопознанія. Слѣдую такому методу, православный богословъ менѣе всего рискуетъ впасть въ заблужденіе. „Живущій въ Церкви,—говоритъ Хомяковъ,—не покоряется ложному ученію, не принимаетъ таинства отъ ложнаго учителя. И Церковь не ошибается сама, ибо есть истина, не хитритъ и не малодушничаетъ, ибо свята“²⁾. Живущій въ Церкви уже этимъ самымъ обезопасенъ отъ всякихъ сомнѣній. Для него вѣра не убѣжденіе логическое, основанное на доказательствахъ, а нѣчто гораздо большее. „Она не есть актъ одной

хнера, да двѣ или три книжки Моешотта и Фохта, да жизнь Христа Ренана (даже до Штрауса), да десятокъ статей Добролюбова и Герцена, и дѣло было сдѣлано. Такъ ли бы легко увлеклись цѣлыя поколѣнія, если бы Церковь представлялась имъ въ настоящемъ свѣтѣ, если бы они видѣли передъ собою ее, т. е. именно Церковь, а не призракъ Церкви? Отчего это? Подумайте: не оттого ли, что мы предлагаемъ истины вѣры, какъ выводы изъ силлогизмовъ, въ старомъ, растресканномъ сосудѣ, и что слушатели, бросая сосудъ, бросаютъ заразъ и то, что въ немъ сберегается“ (См. Предисловіе Самарина ко II тому соч. А. С. Хомякова. М. изд. 1900 года, стр. XXXIII—XXXIV).

¹⁾ Предисловіе Самарина ко II т. соч. Хомякова, стр. XXI.

²⁾ Сочиненія А. Хомякова, т. II, стр. 5.

познавательной способности, отрѣшенной отъ другихъ, но актъ всѣхъ силъ разума, охваченнаго и плѣненного до послѣдней его глубины живою истиною откровеннаго факта. Вѣра не только мыслится или чувствуется, но, такъ сказать, и мыслится и чувствуется вмѣстѣ; словомъ—она не одно познаніе, но познаніе и жизнь“¹⁾).

Точно также разсуждаетъ и Ю. О. Самаринъ. „Церковь Православная, говоритъ онъ, носитъ глубокое *сознаніе*, что извнѣ она постигнута, опредѣлена и доказана быть не можетъ. Только тотъ можетъ постигнуть ее, кто въ ней живетъ, кто связанъ съ Церковью единствомъ жизни. Одна Божественная истина открываетъ истину и каждому лицу даетъ способность принять ее, усвоить себѣ. Однимъ словомъ, *вѣрою* мы называемъ и объектъ, содержаніе, и субъективную способность, форму. Въ единствѣ благодатной жизни исчезаетъ разрывъ познаваемаго съ познающимъ“²⁾).

Вотъ на какой почвѣ въ постиженіи истинъ вѣры должны стоять, по мнѣнію нашихъ старыхъ славянофиловъ, православные богословы. Такой путь, очевидно, будетъ не внѣшнимъ, отвлеченнымъ, формально-діалектическимъ, а внутреннимъ, опытно-психологическимъ.

Богословскій методъ Хомякова и Самарина не сразу приобрѣлъ право гражданства въ отечественномъ богословіи. „Обращеніе богословскихъ сочиненій А. С. Хомякова не было допущено въ Россіи до 1879 года, въ которомъ, по ходатайству графа Д. А. Толстого и при содѣйствіи В. К. Константина Николаевича, разрѣшено было напечатать ихъ въ Россіи съ (курьезной) оговоркой, что неточность употребляемыхъ авторомъ выраженій объясняется тѣмъ, что онъ не получилъ спеціальнаго богословскаго образованія“³⁾. Только съ этого времени вліяніе Хомякова сказалось въ цѣломъ направленіи

¹⁾ Тамъ же, стр. 62—63.

²⁾ Сочиненія Самарина, т. V, стр. 459. М. 1880 г.

³⁾ Сочиненія А. Хомякова, т. II, стр. 90.

богословскомъ, наиболѣе виднымъ представителемъ котораго можно считать преосвящ. *Антонія* (Храповицкаго), нынѣ архієпископа Волынскаго ¹⁾).

Главнѣйшая методологическая особенность богословствованія преосвящ. *Антонія* заключается въ стремленіи его уяснить нравственный смыслъ догматовъ христіанской вѣры. Признавая, вслѣдъ за славянофилами ²⁾), зависимость нашего

¹⁾ Насколько важное значеніе преосвящ. *Антоніи* придаетъ богословствованію этого корифея славянофидства, видно изъ того, напр., что въ рѣшеніи вопроса о различіи православія отъ инославія онъ всецѣло полагается на авторитетъ Хомякова („Русское Обозрѣніе“ 1901 г., т. II, стр. 1—13).—Вліяніе славянофильства отразилось и на теософін популяристѣйшаго университетскаго профессора князя С. Н. Трубецкаго (нынѣ уже покойнаго), докторская диссертация котораго: „Ученіе о Логосѣ въ его исторіи“ много шумѣла въ свое время (см. отзывы о ней въ „Миссіонер. Обозрѣніи“ 1901 г., декабрь, стр. 705—711 и въ „Трудахъ Кіев. дух. Академіи“ 1902 г., февр., стр. 303—314). Подъ вліяніемъ именно славянофиловъ, особенно Хомякова и Кирѣевскаго, этотъ сіятельный теософъ признаетъ одностороннимъ западно-европейскій методъ познанія, отдающій все личному пониманію истины, раціонализму. Высшая ступень знанія, по нему, есть *вѣра*, постигающая внутреннюю связь являющагося намъ міра съ его скрытой духовной основой. Истина въ своей конкретной полнотѣ не дается единоличнымъ усиліямъ отдѣльныхъ умовъ; она открывается лишь въ Церкви совокупному сознанію вѣрующихъ, объединенныхъ въ духѣ христіанской любви (см. проф. Д. Лопатина „Вопросы Философін и Психологін“, кн. 81, стр. 48—49). Неудивительно, что кн. Трубецкой пользуется для выраженія своихъ взглядовъ тѣми же церковными терминами, которые любили употреблять славянофилы („соборный“, „каеолическій“, „вселенскій“). Но Трубецкой принадлежитъ къ тѣмъ русскимъ образованнымъ людямъ, которые искали разумной вѣры не у традиціонныхъ церковныхъ авторитетовъ, а у свободныхъ мыслителей. Жажда вѣры водила этихъ людей отъ Платона, чрезъ нѣмецкихъ мистиковъ, къ Канту, Гегелю, Шеллингу и Гарнаку; но не приводила къ древнеотеческимъ твореніямъ. Въ этомъ отношеніи мыслители, подобные кн. С. Трубецкому, стоятъ неизмѣримо ниже старыхъ славянофиловъ. Последніе тоже испытали на себѣ западное вліяніе, особенно Шеллинга и Гегеля; но одновременно съ этимъ они изучали святоотеческую литературу.

²⁾ „Западный раціонализмъ,—пишетъ, напр. Самаринъ,—просочился въ православную школу и остылъ въ ней въ видѣ научной оправы въ догматахъ вѣры, въ формѣ доказательствъ, толкованій и выводовъ“ (Предисловіе его къ II тому соч. Хомякова, стр. XXIII).

богословія отъ западной раціоналистической схоластики¹⁾, преосвящ. Антоній горячо настаиваетъ на иной постановкѣ богословской науки: она, по его мнѣнію, не должна быть только логическимъ обоснованіемъ догматовъ вѣры, а прежде всего должна быть этико-психологическимъ раскрытіемъ ихъ. Признавая догматы неизблемыми и необходимыми для спасенія, онъ утверждаетъ, однако, что „христіанство состоитъ не въ знаніи богословскихъ формулъ“²⁾. Основная точка зрѣнія преосвящ. Антонія на догматы — нравственная. Догматы, по нему, имѣютъ существенное значеніе въ христіанской вѣрѣ, потому что безъ нихъ невозможно достиженіе главнѣйшей цѣли ея — нравственнаго возрожденія вѣрующихъ. „Поэтому достойнѣйшимъ дѣломъ христіанскаго любомудрія будетъ изслѣдованіе о томъ, какая именно нравственная идея содержится въ каждомъ догматѣ. Это не то, что разумѣется подъ *нравственнымъ приложеніемъ догматовъ* въ нашихъ богословскихъ курсахъ: въ послѣднихъ рѣчь идетъ по преимуществу о подкрѣпленіи воли къ исполненію уже данныхъ и ясно опредѣленныхъ заповѣдей въ смыслѣ правилъ христіанской дѣятельности; когда же говорятъ о нравственной *идеѣ* догмата, то разумѣютъ такую нравственную истину, которая по самому существу своему содержится въ томъ или иномъ догматѣ и безъ него потеряла бы свою значимость, какъ, напр., безъ положенія о свободѣ воли теряется всякое значеніе нравственной отвѣтственности“³⁾. Изъ всѣхъ статей преосвящ. автора, въ которыхъ раскрывается основная его мысль о нравственномъ значеніи догматовъ, наиболѣе, кажется, популярна статья: „Нравственная идея догмата Пресв. Троицы“⁴⁾.

Если преосвящ. Антоній старается раскрывать *этико-психологическія* основанія христіанской вѣры въ наиболѣе от-

¹⁾ Полное собраніе сочиненій, изд. 1900 г., т. III, стр. 268.

²⁾ Т. II, стр. 222.

³⁾ Тамъ же, стр. 10-12.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 5-30.

влеченныхъ и таинственныхъ догматахъ, каковы: догмать о Св. Троицѣ, воплощеніе Сына Божія, о Св. Духѣ и др., то вполне родственной ему по направленію преосвящ. *Сергія* (Страгородскій), архіепископъ Финляндскій, особенно удачно такія основанія вѣры раскрываетъ въ догматахъ о спасеніи, каковы догматы: о благодати, таинствахъ и будущей жизни.

И преосвящ. Сергій возстаетъ противъ чисто теоретической постановки православнаго богословія, по которой оно является лишь доктриной, удовлетворяющею внѣшнимъ, формально-логическимъ требованіямъ науки. По его словамъ, „знаніе о Богѣ только тогда будетъ имѣть смыслъ для чело-вѣка“.., когда оно будетъ сопровождаться у него „соотвѣтствующею жизнію“, когда онъ будетъ „по этому знанію себя устроить“. „Все старательно-эффектно отдѣланное построеніе какого-нибудь мыслителя, — говоритъ преосвящ. авторъ, — можетъ разлетѣться въ пухъ отъ одного этого прикосновенія съ жизнію, именно—отъ одной невозможности подтвердить ссылкой на опыты свои умозрѣнія. Вопросъ о личномъ спасеніи и представляетъ въ системѣ нашего вѣроученія именно такой пунктъ, въ которомъ это послѣднее становится лицомъ къ лицу съ дѣйствительностью, съ реальнымъ бытіемъ и хочетъ въ жизни, въ практикѣ показать, въ чемъ собственно заключается та истина, которую оно проповѣдуетъ“¹⁾. Выходя изъ такихъ принциповъ богословствованія, преосвящ. Сергій начинаетъ извѣстное свое изслѣдованіе: „Православное ученіе о спасеніи“ критическимъ разборомъ *юридической теоріи* спасенія, а затѣмъ, на протяженіи всей книги, излагаетъ православное пониманіе дѣла личнаго спасенія, какъ чисто нравственнаго акта, какъ дѣла самой жизни.

Такъ же точно осуждаетъ схоластическое богословіе, съ его *юридическимъ* воззрѣніемъ на спасеніе, и проф. прот.

¹⁾ Преосвящ. Сергій. „Православное ученіе о спасеніи. Опытъ раскрытія нравственно-субъективной стороны спасенія на основаніи Св. Писанія и твореній святоотеческихъ“. Изд. 2., 1898 г., стр. 1—10.

П. Я. Свѣтловъ, и взаи́мнѣ этого воззрѣнія излагаетъ ученіе объ искупленіи въ духѣ *библейско-этичѣскомъ* ¹⁾. Но сходясь въ этой части своихъ методологическихъ сужденій съ названными выше богословами новаго направленія, онъ расходится съ ними во взглядахъ на вопросы *личной* этики, какъ на главнѣйшій предметъ богословствованія. Разработка такихъ вопросовъ, по нему, еще не даетъ полного удовлетворенія нравственно-развитому сознанию человѣка. Личное блаженство для праведнаго человѣка возможно лишь въ общеніи съ другими людьми: несчастье другихъ отравляетъ блаженство праведника. Кромѣ того, аскетическое или, какъ выражается о. Свѣтловъ, псевдоаскетическое направленіе подобнаго богословствованія ведетъ его къ отрицанію мірской культуры во всѣхъ ея видахъ—науки, искусства, общественной и пр., и такимъ образомъ суживаетъ нравственный кругозоръ ²⁾. Поэтому вмѣсто идеи *личнаго* спасенія онъ предлагаетъ положить въ основу богословія идею о торжествѣ правды Божіей въ жизни *всего* человѣчества, или идею *царства Божія*. Эта идея, „обнимающая собою безъ труда все догматическое содержаніе“ ³⁾, по мнѣнію проф. Свѣтлова, „сообщила бы догматикѣ не только единство и видъ *естественной органической системы*, но еще духъ и жизненность евангельскаго ученія“. „Христіанское міровоззрѣніе, проникнутое духомъ евангельской идеи царства Божія,—говоритъ онъ,—предстало бы предъ нами во всей привлекательности и силѣ первоначальнаго евангельскаго ученія и покорило бы сердца и умы многихъ, нынѣ холодныхъ и даже враждебныхъ къ нему“ ⁴⁾.

Къ „піонерамъ новыхъ путей“ въ русскомъ богословіи, хотя и „нерѣшительнымъ“ ⁵⁾, проф. А. П. Введенскій причи-

¹⁾ „Опытъ апологетическаго изложенія православно-христ. вѣроученія“. Кіевъ, 1898 г., §§ 35—36; 54—59. 69.

²⁾ „Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія“. „Богослов. Вѣстникъ“ 1902 г., май, стр. 49—50.

³⁾ Тамъ же, стр. 45.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 46.

сляеть и преосвящ. *Сильвестра* (Малеванскаго (недавно въ Вѣзѣ почившаго), по которому—„догматы не формула, а сила и духъ“. Нашъ почтенный богословъ,—говорить о немъ проф. Введенскій,—ставитъ, поэтому, задачей догматики—прослѣдить исторически, какъ догматы являли въ себѣ и собою духъ и силу, слагаясь мало-по-малу и въ опредѣленные формулы, составляющія какъ бы капитализацію или конденсацію (не его термины) ихъ. Именно въ этомъ направленіи дѣлаетъ свои поиски и охваченная исканіемъ новыхъ путей современность“, пытающаяся „розыскать и возстановить подъ каменнымъ христіанствомъ живое *растительное*“¹⁾.

Таковы крупнѣйшія явленія въ области нашего *новаго* богословія, мало-по-малу освобождающагося отъ старыхъ путей западной схоластики и старающагося изложить ученіе вѣры не какъ мертвую доктрину, а какъ выраженіе живого процесса усвоенія богооткровенныхъ истинъ²⁾.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Прот. *Н. Стеллецкій*.

¹⁾ „Къ вопросу о методологической реформѣ Православной Догматики“. „Богослов. Вѣстникъ“ 1904 г., іюнь, стр. 185—187.—И проф. Свѣтловъ видитъ въ тотъ шагъ впередъ у преосвящ. Сильвестра, по сравненію съ другими богословами-догматистами, въ неопредѣленности и *неясности* его отношеній къ общераспространенному юридическо-схоластическому представленію дѣла искупленія. „И на этотъ разъ,—говоритъ о. Свѣтловъ,—въ такого рода *неясности* слѣдуетъ видѣть высокое преимущество осторожной мудрости нашего почтеннаго богослова, не пожелавшаго идти по избитому схоластическому пути въ изложеніи столь высокой и важной истины христіанства, какъ искупленіе“ („Образованное общество и современное богословіе“. „Богослов. Вѣстн.“ 1901 г., декабрь, стр. 754—755).

²⁾ Къ новой богословской школѣ, къ школѣ опытнаго богопознанія, долженъ быть причисленъ еще проф. Казанской дух. академіи В. И. Немсѣловъ („Наука о человѣкѣ“. Т. I. „Опытъ психологической исторіи и критики основныхъ вопросовъ жизни“. (1898 г.). Т. II. „Метафизика жизни и христіанское откровеніе“ (1903 г.). См. о немъ В. П. Никольскаго „Письма о русскомъ богословіи“. Сиб. 1907, стр. 1—67.

Редакторъ Рectorъ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 8-го декабря 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу*.

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XLIX

РУКОВОДСТВО

ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣсть
ПЯТЬ руб., съ пересылкою ШЕСТЬ
рублей.

№ 51.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года декабря 21-го дня.

Содержаніе: I. Обрядъ многолѣтствованія въ канунъ Рождества Христова. Н. Пальмова.—II. Рождественская вечерня. М. Скабаллановича.—III. Памяти почившаго преосвященнаго Сильвестра (Малеванскаго). А. Троицкаго.

Обрядъ многолѣтствованія въ навечеріи Рождества Христова ¹⁾).

Нынѣ дѣйствующій у насъ церковный Уставъ полагаетъ совершеніе обряда такъ называемаго многолѣтствованія въ въ навечеріи Рождества Христова по девятомъ часѣ. Между тѣмъ, повсюду въ соборныхъ и монастырскихъ храмахъ обрядъ этотъ переносится на конецъ обѣдни, соединяющей, какъ извѣстно, въ навечеріе Рождества Христова съ вечерней.

Откуда такая практика? Имѣетъ ли она за собой историческое основаніе?

Для рѣшенія поставленныхъ вопросовъ необходимо, конечно, обратиться къ практикѣ того главенствовавшаго въ

¹⁾ Настоящая замѣтка является дополненіемъ къ 20 стр. нашего „Кануна праздника Рождества Христова“. Кіевъ, 1903.

старину на Руси собора, который давалъ тонъ всѣмъ другимъ соборамъ,—будь то соборы кафедральные, или монастырскіе, — къ практикѣ Московскаго Успенскаго Собора. Благодаря проф. А. П. Голубцову, литургисты въ настоящее время владѣютъ стариннымъ типикономъ этого знаменитаго собора, проливающимъ свѣтъ на традиціонныя особенности въ службахъ нашихъ большихъ соборовъ.

Извѣстно, что первоначальное возникновеніе обряда царскаго многолѣтствованія стоитъ въ связи съ обычаемъ византійскихъ восилевсовъ и русскихъ царей присутствовать за службой въ навечеріе Рождества Христова (какъ и Богоявленія) въ главномъ столичномъ соборѣ. По окончаніи службы, здѣсь же, въ соборѣ, они принимали привѣтствіе отъ патріарха съ духовенствомъ и синклитомъ, отвѣчая взаимнымъ привѣтствіемъ. Записи Московскаго Успенскаго собора свидѣтельствуютъ, что обрядъ многолѣтствованія царя совершался въ XVII в. то послѣ часовъ, то послѣ литургіи независимо отъ того, бывалъ ли царь на одной изъ этихъ службъ, или присутствовалъ на обѣихъ. Однако, какая же практика по самому Уставу признавалась наиболѣе древнею?

Въ самой ранней записи порядковъ Московскаго Успенскаго собора, сдѣланной въ 7130 г. (1622 г.) при царѣ Михаилѣ Феодоровичѣ и патріархѣ Филаретѣ, помѣщается такой уставъ службы навечерія Рождества Христова: „Къ часамъ царскимъ въ часъ 1 дня благовѣсть въ новый большой (въ ревуть) колоколь довольно. А какъ власти соидутся въ соборную церковь, а патріархъ входитъ въ церковь, а предъ нимъ предыдуще отроки поють. И пришедъ, становится на своемъ святительскомъ мѣстѣ. И потомъ протопопъ съ протодіакономъ начинаютъ часы, а звону къ часомъ не бываетъ, а вначалѣ протопопъ кадитъ по обычаю, а протодіаконъ предъходитъ со свѣщею. А евангеліе на всѣхъ часѣхъ протопопъ читаетъ на амвонѣ, а псалмы говоритъ діаконъ въ стихарѣ предъ образомъ; тотъ же діаконъ и апостоль и паремью

четь. А часы поють по уставу, безъ расходу. На девятомъ часу архидіаконъ кличетъ многолѣтіе ¹⁾ государю царю, и патріарху, и государынѣ. И патріархъ призоветъ властей и священницъ и весь народъ, и здравствуетъ государю и государынѣ и властемъ; таже власти здравствуютъ патріарху. Таже девятый часъ договариваютъ, и часомъ конечный отпустъ, и расходъ по келліямъ изъ церкви ²⁾.

Можетъ быть, кому-нибудь покажется не вполне доказаннымъ личное присутствованіе царя Михаила Ѳеодоровича за часами на основаніи приведенной выдержки, но дальнѣйшій уставъ вечерней службы не оставляетъ уже никакого сомнѣнія, что царь Михаилъ Ѳеодоровичъ дѣйствительно присутствовалъ за часами и лично принималъ обращенныя къ нему привѣтствія. На вечернюю службу онъ ѣхалъ въ церковь Рождества Христова, гдѣ патріархъ торжественно служилъ вечерню съ литургіей по случаю имѣющаго быть тамъ на завтра храмоваго праздника. Въ Успенскомъ соборѣ оставался только „недѣльный попъ съ дьякономъ“. Если, такимъ образомъ, торжественность вечерней службы переносилась изъ главнаго столичнаго храма въ другую церковь, то ясно, что она должна была, такъ сказать, быть возмѣщена въ соборѣ торжественностью предыдущей, утренней службы въ присутствіи не только патріарха съ духовными властями, но и самаго царя со свитой.

„Книга записная“ подъ 7164 г. (1656) сообщаетъ, что „въ навечеріи Рождества Христова часы царскіе были по уставу, а у часовъ государь царь и государь святѣйшій патріархъ были, и власти“ ³⁾. Хотя далѣе въ этой же записи сказано, что въ тотъ годъ царь (Алексій Михайловичъ) былъ

¹⁾ Вариантъ: „прежь кличетъ государю, таже здравствуетъ; потомъ кличетъ патріарху, а пѣвчіе поють на оба клироса“.

²⁾ Чиновники Московскаго Успенскаго Собора съ предисловіемъ и указателемъ А. П. Голубцова въ кн. 4 (223) „Чтеній въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ“ за 1907 г. стр. 29—30.

³⁾ Ibid. стр. 238.

въ соборѣ и у часовъ, и у вечерни, но ссылка на *Уставъ* при упоминаніи о царскихъ часахъ, въ связи съ отсутствіемъ опредѣленнаго указанія на время совершенія обряда царскаго многолѣтствованія, заставляетъ думать, что и въ 1656 г. обрядъ многолѣтствованія былъ совершенъ по Уставу собора такъ же, какъ и въ 1622 г., т. е. „на девятомъ часу“ ¹⁾.

Однако, чрезъ два года послѣ этого, въ 1658 г., прежняя практика отмѣняется, и обрядъ царскаго многолѣтствованія уже совершается въ Успенскомъ соборѣ не „на девятомъ часу“, а по окончаніи литургіи Василя Великаго. Подъ 7166 г. въ „Книгѣ записной“ читаемъ: „И по отпустѣ Божественныя литургіи архидьяконъ кликалъ многолѣтіе государю царю, какъ прежде сего бывало на царскихъ часахъ, на амбонѣ, а пѣвчіе съ подъяки по клиросомъ пѣли: На многа лѣта, по трижды противъ двухъ первыхъ кличъ, а противъ третьей кличи большія пѣли: На многа лѣта, большое. Потомъ государю патріарху кликалъ многолѣтѣ, и пѣвчіе съ подъяки пѣли: Исполайти деспота, трижды, а государынѣ царицѣ и государю царевичу и царевнамъ пѣли по трижды: Многа лѣта, меньшаго распѣва. А государь святѣйшій патріархъ въ то время сталъ въ царскихъ дверехъ со всѣми властми въ облаченіи. И какъ совершился чинъ о многолѣтіи, и государь святѣйшій патріархъ, разоблачась въ алтарѣ и вышедъ со всѣми властми, государю царю здравствовалъ, такоже и ему государь царь. А предъ многолѣтіемъ, послѣ литургіи, ключари среди церкви поставили два подсвѣщника со свѣщами, и пѣвчіе подъяки пѣли тропарь и кондакъ празнику грече-

¹⁾ Въ *Чинovníкъ* Новгородскаго Софійскаго собора, составленномъ въ началѣ второй четверти XVII в., многолѣтствованіе относится также къ девятому часу, согласно, конечно, московской практикѣ этого времени. См. стр. 74 *Чинovníка*: кн. 2 (189) „Чтеній въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ“ за 1899 г.

скаго распѣва среди же церкви, потомъ многолѣтье, какъ выше сего писано“¹⁾).

Замѣчаніе составителя „Книги записной“, что многолѣтствованіе царя и патріарха „прежде сего бывало на царскихъ часѣхъ“ отнюдь не служитъ выраженіемъ какъ бы нѣкоего огорченія по поводу отмѣны прежней, болѣе-де древней практики, но является простымъ констатированіемъ самаго факта измѣненія практики. Безъ сомнѣнія, соборные уставщики знали, что перенесеніе обряда многолѣтствованія къ концу литургіи—не нововведеніе, но возвращеніе къ *болѣе глубокой старинѣ*. Въ самой ранней записи устава соборнаго (отъ 1622 г.) они могли прочесть на поляхъ противъ службы 25 декабря приписку, которая не оставляла сомнѣнія въ томъ, что обычай многолѣтствовать царя послѣ литургіи дѣйствительно—болѣе древній, чѣмъ обычай многолѣтствовать „на девятомъ часу“. Вотъ эта приписка: „Послѣ божественныя литургіи въ навечеріе на молебнѣ здравствовали государю *прежніе патріархи при прежнихъ царяхъ* со всѣми властями“; и далѣе—интересное замѣчаніе: „При Филаретѣ патріархѣ въ навечеріе, *послѣ царскихъ часовъ*, бываетъ государь царь и великій князь Михайло Ѳеодоровичъ у патріарха въ крестовой палатѣ съ бояры, а патріархъ государю здравствуетъ у себя въ крестовой палатѣ съ бояры, а власти тутъ не бываютъ, а государь жалуется, здравствуетъ патріарху также съ бояры“²⁾. Такъ чествовалъ царственный сынъ своего родителя-патріарха какъ бы въ признательность за только что выслушанное въ соборѣ молитвенное пожеланіе многолѣтняго здравія и утвержденія царской его державы!

Являясь возстановленіемъ болѣе глубокой русской старины, практика многолѣтствованія по уставу 1658 г., соблюдаемая, въ общихъ чертахъ, и доселѣ, соотвѣтствуетъ,—добавимъ еще,—и *древней восточной* практикѣ, которая отно-

¹⁾ Ibid. 290—291.

²⁾ Ibid., стр. 30—31.

сила многолѣтствованіе въ навечеріе Рождества Христова именно къ концу литургіи ¹⁾).

Н. Пальмовъ.

¹⁾ Что касается до текста возглашеній при многолѣтствованіи, то, къ сожалѣнію, Уставъ Б. Успенскаго собора ихъ не приводитъ.* Правда, въ *Чинovníкѣ* Новгородскаго Софійскаго собора всѣ возглашенія, положенныя при обрядѣ многолѣтствованія, переданы съ большою точностію и полною подробностію, но тѣ ли же самыя возглашенія были положены въ Б. Успенскомъ соборѣ въ первой и второй четверти XVII в., что въ Новгородской Софій, это—вопросъ. А изъ сопоставленія новгородскаго текста съ текстомъ многолѣтій, изданныхъ о. Н. Романскимъ, отъ эпохи, — впрочемъ, нѣсколько болѣе поздней: 1685—1691 гг., видно, что между тѣмъ и другимъ текстомъ—громадная разнища. Текстъ 1685—1691 гг. приближается къ нашему теперешнему, а новгородскій далеко отъ него отходитъ. Ср. *Чинovníкѣ* Новг. Соф. собора стр. 75—78 и *свящ. Н. Романскаго* „О многолѣтіяхъ патріаршаго времени въ отношеніи къ современности“ М. 1902, стр. 1—4.

Рождественская вечерня.

Чтобы церковное чествованіе Рождества Христова отвѣчало всей важности для насъ этого событія и способствовало ежегодному глубокому переживанію его вѣрующими, богослужебный уставъ долженъ былъ прежде всего сообщить храмовой службѣ этого праздника столь же исключительный и своеобразный видъ, какой имѣетъ пасхальная служба. Эта послѣдняя совершенно не похожа на всѣ службы церковнаго года, и это есть одна изъ причинъ ея глубокаго дѣйствія на душу. Рождественское богослуженіе въ этомъ отношеніи очень напоминаетъ пасхальное. Привыкнувъ въ теченіе года слышать подъ праздникъ въ церкви торжественную вечерню съ ея величественнымъ исполненіемъ предначинательнаго псалма, съ ея входомъ, пареміями, вѣрующій какъ-то неожиданно поражается и совершенно особеннымъ образомъ настраивается, когда ему, вступающему въ такой праздникъ, вдругъ вмѣсто этого предлагается длинное монотонно-скорб-

¹⁾ Что касается до текста возглашеній при многолѣтствованіи, то, къ сожалѣнію, Уставъ Б. Успенскаго собора ихъ не приводитъ.* Правда, въ *Чиловникѣ* Новгородскаго Софійскаго собора всѣ возглашенія, положенныя при обрядѣ многолѣтствованія, переданы съ большою точностью и полною подробностью, но тѣ ли же самыя возглашенія были положены въ Б. Успенскомъ соборѣ въ первой и второй четверти XVII в., что въ Новгородской Софій, это—вопросъ. А изъ сопоставленія новгородскаго текста съ текстомъ многолѣтій, изданныхъ о. Н. Романскимъ, отъ эпохи, — впрочемъ, нѣсколько болѣе поздней: 1685—1691 гг., видно, что между тѣмъ и другимъ текстомъ—громадная разница. Текстъ 1685—1691 гг. приближается къ нашему теперешнему, а новгородскій далеко отъ него отходитъ. Ср. *Чиловникъ* Новг. Соф. собора стр. 75—78 и *свящ. Н. Романскаго* „О многолѣтіяхъ патріаршаго времени въ отношеніи къ современности“ М. 1902, стр. 1—4.

ное, прямо покаянное, чтеніе великаго повечерія. Тутъ со стороны Церкви замѣчательно рассчитанное дѣйствіе на душу, на самыя сокровенныя тонкости душевныхъ движеній, на склонность человѣка къ контрастамъ и новизнѣ. Это совершенно тотъ же пріемъ, къ которому прибѣгаетъ церковный уставъ въ пасхальной службѣ: приходящимъ слушать пасхальную заутреню предлагается канонъ погребенію Христову.

Великое повечеріе, которымъ начинается рождественская всенощная, вмѣстѣ съ тѣмъ хорошо указываетъ вѣрующимъ на то, что событіе воплощенія Слова Божія, кромѣ радостной стороны, имѣло и скорбную: вызвано оно было грѣхомъ; для Божества оно было своего рода печальною необходимостью, крайнимъ средствомъ спасенія человѣчества; для Сына Божія оно было, правда—временнымъ, истощаніемъ (κένωσις), ницетою, обогатившей насъ, но не Его. Въ виду этого и во всѣ предпраздничные дни Рождества Христова поются каноны, составленные по образцу канонѣвъ Страстной седмицы („Къ Тебѣ утреннюю“, „Волною морскою“ и т. д.). Но чтобы не омрачить совѣмъ радости начинающагося праздника, великое повечеріе, открывающее праздничное бдѣніе, перемежается радостнымъ пѣніемъ „Съ нами Богъ“, и покаянные тропари на немъ замѣняются праздничными тропаремъ и кондакомъ. Съ этою же цѣлью и весь конецъ повечерія замѣняется окончаніемъ изъ вечерни: литіей, стиховными стихирами, Нынѣ отпущаеши и т. д. ¹⁾

¹⁾ Честь изобрѣтенія такого удачнаго состава для рождественскаго бдѣнія принадлежитъ исключительно такъ называемому Иерусалимскому типу богослужебнаго устава, принятому и теперь далеко не всей Православною Церковью. Въ Греціи, пользующейся уставомъ, близкимъ къ древнему Софійскому, рождественское бдѣніе начинается съ литійныхъ стихирь. По студійскому уставу оно состояло изъ одной утрени. По Евергетидскому уставу XII в. рождественское бдѣніе, какъ и всякое, начиналось особой службой—панихидой, за которой слѣдовала утрени; на рождественской панихидѣ полагался канонъ „Волною морскою“. (А.

Замѣняя на рождественской всенощной, обычно начинающую всякое праздничное бдѣніе, вечерню великимъ повечеріемъ, церковный уставъ дѣлаетъ это не изъ пренебреженія къ вечернѣ, а наоборотъ, чтобы обезпечить ей самое торжественное, какое только возможно, совершеніе. Вечерня подъ такой великій праздникъ, такъ сказать, достойна самостоятельнаго, особаго отъ утрени, мѣста въ кругѣ службъ. Поэтому она и совершается отдѣльно отъ утрени. Мало того: чтобы сообщить ей высшую степень святости и торжественности, она соединяется съ литургіей или, что то же, нѣкоторымъ образомъ превращается въ литургію. Мало и этого: для этой цѣли выбирается самая длинная, торжественная и трогательная изъ литургій—Василія Великаго ¹⁾. Благодаря этому, празднованіе, обычно открываемое вечернею, на Рождество Христово начинается самой литургіей. Этимъ вѣру-

Дмитріевскій, описаніе литург. рукописей. Топіка, Кіевъ 1895 г., стр. 354). На Іерусалимскомъ началѣ рождественскаго повечерія—съ великаго повечерія—сказался подвижническій духъ святыхъ авторовъ этого устава (по преданію, преп. Саввы, Евимія Великаго и др.) и вѣяніе строгой монашеской жизни въ палестинскихъ обителяхъ, не забывавшихъ о грѣхѣхъ и въ праздники. Какъ мы видѣли, іерусалимскій строй рождественской службы обнаруживаетъ глубокое проникновеніе въ духъ праздника, и въ самый догматъ воплощенія. Неудивительно, что онъ сталъ и наиболѣе распространеннымъ въ Православной Церкви и усвоенъ русскою Церковью. Теперь мы видимъ, что онъ обязанъ подвижническому духу этого устава. Послѣ этого можно ли винить Православную Церковь, что она имѣетъ только монастырскій богослужебный уставъ?

¹⁾ На литургію Василія Великаго всѣ существующія руководства по церковному уставу ошибочно смотрятъ, какъ на постную и скорбную на томъ основаніи, что она назначается уставомъ для воскресенія Великаго поста и не совершается будто бы никогда въ субботу за исключеніемъ великой (а если 1 января приходится въ субботу?). Но именно потому она совершается въ недѣли В. поста, что онъ радостнѣе субботы и что, освященный постомъ, онъ „честнѣе“ всѣхъ другихъ воскресеній года. Именно за свою торжественность она назначена и для Великаго четвертка, этого дня установленія самой литургіи. Въ Великую субботу она начинается въ 4 ч. веч. очевидно, съ тою цѣлью, чтобы падала на *первый день Пасхи* (по церковному времячисленію).

ющіе переносятся къ тѣмъ столь дорогимъ по воспоминаніямъ временамъ первохристіанства, когда каждая литургія совершалась вечеромъ и даже ночью, соединяясь съ агапой, вечерей любви. Воспоминаніемъ объ этой рождественской агапѣ служить особая вечерняя трапеза, положенная на сочельникъ (какъ воспоминаніемъ о пасхальной агапѣ служить благословеніе хлѣбовъ послѣ великосубботней литургіи). Только если навечеріе Рождества Христова приходится въ субботу и воскресенье, которыя должны имѣть собственную литургію, то, такъ какъ литургія не совершается дважды въ день, вечерня подъ Рождество Христово не соединяется съ литургіей. И такъ какъ праздникъ Рождества Христова заслуживаетъ самой торжественной литургіи, и литургія Василя Великаго при такомъ совпаденіи не можетъ открыть праздника, то она переносится на самый праздникъ ¹⁾).

Такой своеобразный строй службы—исключительная принадлежность праздниковъ Рождества Христова и Богоявленія. Но послѣднему онъ усвоенъ по историческимъ причинамъ: потому что Рождество Христово нѣкогда въ восточной церкви праздновалось 6 января, вслѣдствіе чего и теперь Богоявленіе, хотя посвящено крещенію, рассматривается, какъ показываетъ и самое названіе праздника, какъ окончаніе рождественскихъ торжествъ: 12 дней между этими двумя праздниками считаются однимъ праздникомъ (назывались въ древности „двѣнадцатидневіемъ“).

Итакъ, празднованіе Рождества Христова начинается, какъ и въ другіе праздники, съ вечерни, хотя болѣе торжественной, священной, чѣмъ въ другіе праздники.

¹⁾ Это мѣсто для литургіи Василя В. менѣе естественно и подходяще, чѣмъ канунъ праздника, но не потому, что эта литургія скорбна, а потому что литургія, по воспоминанію о древнемъ ее совершеніи ночью, болѣе вечерняя служба, чѣмъ дневная, поэтому скорѣе относится къ слѣдующему дню, чѣмъ къ текущему. Поэтому на литургіи Рождества читается евангеліе не о самомъ событіи праздника, а о поклоненіи волхвовъ, начинающееся „Исусу Рождшуся“.

Собственно праздничнымъ элементомъ въ этой вечернѣ являются стихиры на Господи воззвахъ и пареміи.

Относительно стихиръ требуетъ объясненія прежде всего напѣвъ ихъ. Вообще напѣвъ—главное въ „пѣснѣ“, хотя бы то и церковной. Онъ, какъ музыка, глубже выражаетъ не только настроеніе молящагося, но и самую сущность празднуемаго событія, глубже текста пѣснопѣнія заглядываетъ въ эту сущность. Всѣ (почти) рождественскія стихиры по напѣву „самогласны“, т. е. для нихъ назначенъ особый, нарочитый напѣвъ, несходный съ простымъ напѣвомъ осмогласія. Но общій характеръ гласа выдерживается и въ самогласномъ напѣвѣ, почему при немъ всегда указывается и гласъ. Рождественскія стихиры на Господи воззвахъ положены на 2 гласъ. Изъ дванадесятыхъ праздниковъ только Рождество Христово и Крещеніе имѣютъ на Господи воззвахъ стихиры такого гласа. Большинство дванадесятыхъ праздниковъ открываютъ всенощное бдѣніе стихирами 1-го гласа (Введеніе, Срѣтеніе, Вознесеніе, Пятидесятница, Успеніе имѣютъ на Господи воззвахъ стихиры 1-го гласа), какъ гласа наиболѣе полнозвучнаго, величественнаго (имѣющаго образцомъ дорическую мелодію). И бдѣніе Рождества Христова открывается этимъ гласомъ, но такъ какъ оно начинается съ литійныхъ стихиръ, то первый гласъ назначенъ для этихъ послѣднихъ стихиръ, поющихъ на великомъ повечеріи (то же сдѣлано и для Благовѣщенія, всенощная котораго тоже большею частію начинается великимъ повечеріемъ: здѣсь тоже литійныя стихиры 1-го гласа). На вечернѣ же, не входящей въ составъ рождественскаго бдѣнія, естественно было для ея стихиръ дать менѣ торжественный гласъ, какимъ и является 2-ой, по достоинству напѣва дѣйствительно отвѣчающій своему мѣсту въ скѣлѣ гласовъ. вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ гласъ не только нѣжнѣе 1-го, но и радостнѣе его: въ 1-мъ сквозь радость просвѣчиваетъ и нѣкоторая грусть, почему имъ поются, между прочимъ, и всѣ стихиры на Господи воззвахъ въ Страстную седмицу.

Радостному напѣву стихирѣ на Господи возвахъ исполнѣнъ отвѣчаетъ, конечно, и содержаніе ихъ, полное священнаго восторга. При такомъ восторгѣ ходъ мысли не можетъ быть строго логическимъ. Но все же, принадлежа разнымъ авторамъ, эти стихирѣ расположены такъ, чтобы каждая слѣдующая продолжала освѣщеніе событія, даваемое предыдущею. Первая стихира, какъ то и слѣдуетъ, ставитъ вопросъ, какъ отразилось событіе Рождества Христова на всемъ мірѣ въ его цѣломъ, на мірѣ небесномъ и земномъ въ ихъ совокупности, на ихъ отношеніяхъ другъ къ другу. Этотъ широкій горизонтъ въ дальнѣйшихъ стихирахъ какъ бы суживается: вторая стихира занимается ближайшими свидѣтелями событія; третья заглядываетъ въ будущее, на вѣковѣчное вліяніе событія; слѣдующая стихира въ своеобразной формѣ изливаетъ горячее благодареніе за всѣ эти блага; наконецъ, стихира на „Слава и нынѣ“ разсматриваетъ событіе въ историческомъ свѣтѣ.

По формѣ стихирѣ написаны библейскимъ стихотворнымъ размѣромъ, который основывается не на количествѣ слоговъ и удареніяхъ, а на параллелизмѣ мыслей: каждая строка заключаетъ законченную мысль. Для пониманія всей красоты ихъ, поэтому, надо разбивать ихъ на эти строки, какъ то и дѣлается въ нѣни.

1. Придите возрадуемся Господу,
 Повѣдая настоящую тайну:
 Раздѣляющая стѣна разрушена ¹⁾,
 Огненный мечъ убѣгаетъ ²⁾,
 Херувимъ ³⁾ отступаетъ отъ древа жизни,
 И я опять получаю пищу изъ рая,

¹⁾ Еф. 1, 14. Но здѣсь имѣется въ виду стѣна между Богомъ и людьми.

²⁾ Быт. 1, 24.

³⁾ Въ греч. множ. ч. „херувимы“, какъ и въ Быт. 1, 24, гдѣ рус. и слав. Библии безъ основанія ставятъ ед. ч.

Изъ котораго былъ нѣкогда изгнанъ за непо-
слушаніе.

Ибо неизмѣнный образъ Отца, ¹⁾

Начертаніе Его невидимости ²⁾

Принимаетъ видъ раба, ³⁾

Произойдя изъ безбрачной Матери,

Не подвергшись измѣненію;

Такъ какъ Онъ, чѣмъ былъ, тѣмъ и остался

Будучи Богомъ истиннымъ;

И, чѣмъ не былъ, то воспринялъ,

Ставъ человѣкомъ по человѣколюбію

Ему воскликнемъ:

Рожденный изъ Дѣвы

Боже, помилуй насъ.

2. Съ рожденіемъ Господа Иисуса

Отъ святой Дѣвы

Просвѣтилось все.

Но ⁴⁾ когда пастыри играютъ на свирѣли,

Волхвы поклоняются,

Ангелы воспѣваютъ,

Иродъ волновался,

Что Богъ явился во плоти,

Спаситель душъ нашихъ.

3. Царство Твое, Христе Боже,

Царство всѣхъ вѣковъ

И владычество Твое

Во всякомъ родѣ и родѣ ⁵⁾,

¹⁾ Евр. 1, 3. Кол. 1, 15.

²⁾ „Сынъ видимое Отца, Отецъ—невидимое Сына“—мысль св. Иринея (Соп. наег. IV, 6, 6).

³⁾ Филипп. 2, 7.

⁴⁾ Гѣр „бо“ здѣсь имѣетъ противоположительный отгѣнокъ въ значеніи, какъ въ ирмосѣ: „Бога человѣкомъ“ („тобою бо Всечистая“).

⁵⁾ Пс. 144, 13.

Воплотившійся отъ Духа Св.
И отъ Св. Дѣвы вочеловѣчившійся,
Свѣтъ намъ возсіяло, Христе Боже,
Твое пришествіе, Свѣтъ отъ Свѣта
Отоблескъ Отца ¹⁾).

Все твореніе Ты просвѣтилъ,
Всякое дыханіе славить Тебя,
Начертаніе ²⁾ славы Отца,
Сущій и предсуществующій ³⁾
И возсіявшій отъ Дѣвы Боже,
Помилуй насъ.

4. Что принести Тебѣ, Христе,
За то, что Ты явился на землѣ, какъ чело-
вѣкъ для насъ.

Каждое изъ бывшихъ тобою твореній
Приноситъ Тебѣ благодарность:

Ангелы—пѣснь,
Небо—звѣзду,
Земля—пещеру,
Пустыня ⁴⁾ ясли,
Мы же—Мать Дѣву.
Предвѣчный Боже,
Помилуй насъ.

5. (Слава и Нынѣ).

Съ единовластительствомъ ⁵⁾ Августа на землѣ
Прекратилась многоначаліе у людей ⁶⁾.
Съ вочеловѣченіемъ Твоимъ отъ Чистой

¹⁾ Απαύρασμα, слав. "сіяніе".

²⁾ Χαρακτήρα.

³⁾ Усиленное понятіе „Сый“—Іегова.

⁴⁾ Стень.

⁵⁾ Μονάρχῃαντος.

⁶⁾ По гр. ἄνωγ „безрасудныхъ“; т. е. многоначаліе безрасудныхъ д. б. имѣется въ виду ближайшимъ образомъ триумвиратъ, если не республиканское правленіе.

Упразднилось многобожіе идоловъ
 Одному царству мірскому
 Подчинились государства,
 И въ одно владычество Божества
 Племена ¹⁾ увѣровали.
 Переписаны народы указомъ кесаря,
 Надписаны мы, вѣрные, именемъ Божества ²⁾
 Именемъ Тебя, вочеловѣчившагося Бога на-
 шего.

Велика Твоя милость.
 Господи, слава Тебѣ.

Въ надписаніи стихирь сохранены и имена авторовъ ихъ. Первая стихира надписана именемъ Германа. Уже первое мѣсто стихирь въ службѣ праздника показываетъ, что это древнѣйшій пѣснописецъ, именно извѣстный Германъ, патріархъ константинопольскій VIII в. († 740), авторъ стихирь и на нѣкоторые другіе праздники (напр., на Срѣтеніе, на 16 августа) и многія памяти святыхъ. Его пѣсни древнѣе Дамаскиновыхъ, которыхъ наиболѣе въ службѣ Рождеству. Между рождественскими пѣснями древнѣе Германовыхъ, не считая тропаря ³⁾, только кондакъ и икосъ, принадлежащіе св. Роману Сладкопѣвцу (VI в.). Стихиры на хвалитехъ, принадлежащія св. Андрею Критско-Іерусалимскому († 713), такой же древности, какъ Германова. Этимъ, какъ и высокимъ достоинствомъ настоящей его стихирь объясняется почетное положеніе ея въ службѣ. Предъ второй стихирой стоитъ надписаніе „Анатоліево“ ⁴⁾. Оно очевидно относится къ цѣлой группѣ 3 стихирь, такъ какъ въ рождественской службѣ у всѣхъ стихирь указываются имена авторовъ. Судя

1) Ἐθνοῦν.

2) Какъ разъясняется далѣе, именемъ христіанъ.

3) И свѣтильна. Тотъ и другой читается въ Софійскомъ уставѣ IX—X в. Дмитріевскій. Τολιχά, 36.

4) Ανατολίου.

по тому, что эта стихира, какъ и множество другихъ стихиръ въ богослужебныхъ книгахъ съ именемъ Анатолія, не находятся въ литургическихъ памятникахъ ранѣе XI в., это не Анатолій, авторъ воскресныхъ стихиръ, константинопольскій патриархъ V в., а, какъ показываетъ одна его стихира св. Димитрію Солунскому,—солунскій епископъ IX—X в. Ему, кромѣ настоящихъ стихиръ, принадлежатъ стихирны и на другіе дванадцатые праздники; лучшими между ними признаются стихирны празднику Р. Х.—20 дек. 1).

Послѣдняя стихира, блестящая своимъ глубокомысліемъ, дающая какъ бы философію исторіи для событія, принадлежитъ единственной между церковными пѣснописцами женщиной—Кассіи, константинопольской аристократкѣ IX в., едва не сдѣлавшейся женою имп. Теофила, и принявшей, послѣ предпочтенія ей другой, иночество. О поэтическихъ дарованіяхъ ея достаточно сказать, что ей принадлежатъ первые 4 ирмоса Великой субботы 2).

Стихирны—болѣе поздняя составная часть церковныхъ службъ. Древнѣе ихъ весь ветхозавѣтный матеріалъ въ составѣ службъ, которымъ онѣ первоначально и ограничивались, и который послужилъ образцомъ для пѣснопѣній. Посему древнѣйшею частью и рождественской вечерни были не вышеприведенныя стихирны ея, а слѣдующія за ними *чтенія*, *пареміи* изъ пророчествъ, перемежающіяся *псалмами* и *тропарями*. Это первоначальный остовъ рождественской вечерни. Въ спискахъ устава св. Софіи Константинопольской IX—X в. эти пареміи единственный праздничный элементъ настоящей вечерни (не считая апостола и евангелія). И замѣчательно, что уже въ то время пареміи для Рождества Христова были тѣ же, что и нынѣ положены, и ихъ было не три,

1) Филаретъ арх. Черн. Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣній греческой церкви. Изд. 2. Черниговъ 1864 г., *passim*.

2) Всѣ настоящія стихирны на Господи воззвахъ находятся въ уставахъ XII в. (напр. Евергетидскомъ, см. Дмитріевскій *Топикъ* стр. 354) и въ томъ порядкѣ, какъ теперь.

какъ для другихъ праздниковъ, а семь, одною меньше, чѣмъ нынѣ (не названа послѣдняя изъ нынѣшнихъ паремій).

Подборъ пророчествъ изъ Ветхаго Завѣта для паремій сдѣланъ съ замѣчательнымъ искусствомъ. Это видно особенно изъ первой пареміи. Ею служитъ рассказъ о твореніи міра (Быт. 1, 1—14). Помимо того, что такимъ началомъ для паремій весь рядъ ихъ производитъ впечатлѣніе чтенія цѣлой Библии въ сокращеніи, этою первою пареміею указывается на то, что воплощеніе Сына Божія было новотвореніемъ. Потому-то такую же пареміею открывается и рядъ пакальныхъ паремій (на вечернѣ въ Великую субботу) и рядъ покаянныхъ великопостныхъ. (Крещенскія пареміи имѣютъ первую такую же паремію по вышеуказанной исторической аналогіи этого праздника съ Рождествомъ Хр.).

Послѣ такого высокаго вступленія, начинаются самыя пророчества о празднуемомъ событіи. Изъ пророчествъ выбраны самыя поразительныя и прямыя, говоряція именно о рожденіи Мессіи и указывающія на частныя обстоятельства событія (напр. Валаамова); при этомъ выбраны пророчества намѣренно изъ разныхъ эпохъ и расположены въ хронологическомъ порядкѣ, по крайней мѣрѣ первыя шесть паремій, вѣроятно бывшія первоначальнымъ составомъ, къ которому потомъ (ко времени составленія устава св. Софій) прибавлена 7-я для полученія священнаго числа, а впослѣдствіи и 8-я (Евергетидскій уставъ XII в. имѣетъ уже 8).

Въ виду всего этого второй пареміей избрано пророчество Валаама о звѣздѣ отъ Іакова (Числ. 24, 2—18), третьей—пророчество Михея (4, 6—8; 5, 2—8) о рожденіи Мессіи въ Виѳлеемѣ, четвертой—пророчество Исаи о жезлѣ изъ корене Іессеева (11, 1—10), пятой—пророчество Варуха (названное вслѣдствіе неканоничности книги именемъ учителя Варухова Іереміи въ предположеніи, что Варухъ передалъ пророчество Іереміи) о явленіи Бога на землѣ между людьми (3, 36—38; 4, 1—4); шестая паремія—пророчество Даниила о нерукобѣжномъ камнѣ (2, 31—45). Добавочныя двѣ

пареміи пополняютъ приведенное пророчество Исаіи двумя другими его наиболѣе важными и прямыми предсказаніями о Мессіи: о рожденіи царственного Отрока (9, 6—7) и Еммануила отъ Дѣвы (7, 11—15; 8, 1—4; 8—10) 1).

Кромѣ количества, болѣе чѣмъ двойного (если первоначально паремій было 6, то по тому соображенію, чтобы ихъ было вдвое болѣе обыкновенныхъ праздниковъ), рождественскія пареміи отличаются отъ обыкновенныхъ праздничныхъ и образомъ чтенія ихъ. Это чтеніе дважды прерывается пѣніемъ, въ знакъ восторга, въ какой приходитъ чтець отъ содержанія паремій. Для пѣнія назначены два тропаря, упоминаемые уже уставомъ Софійскимъ Константинопольскимъ IX в. Оба тропаря: „Тайно родила еси“ и „Воссіялъ еси Христе отъ Дѣвы“, какъ и тропарь „Рождество Твое Христе Боже нашъ“ (тоже называемой этимъ уставомъ, останавлнваются изъ празднуемаго событія только на важнѣйшей его частности—появленіи звѣзды, указывающей на міровой (космической) характеръ событія 2).

1-ый тропарь. Тайно Ты родился въ пещерѣ,
 Но небо проповѣдало о Тебѣ всѣмъ
 Какъ устами пользуясь звѣздой, Спасе,
 И привело къ Тебѣ волхвовъ,
 Съ вѣрою кланяющихся Тебѣ,
 Съ которыми помилуй насъ

2-ой тропарь. Ты воссіялъ, Христе, отъ Дѣвы,
 Какъ духовное солнце правды

1) Интересно отмѣтить разницу въ подборѣ ветхозавѣстныхъ чтеній для Р. X, между православной и католической церковью: ни одно изъ этихъ чтеній не совпадаетъ тамъ и здѣсь. Въ качествѣ ветхозавѣстныхъ чтеній для службы Рождества тамъ взяты 9, 40 и 52 гл. Исаіи: „Сіе прежде искій, скоро твори земле Вавилоны; „Утѣшайте. утѣшайте люди мои“, Востани, возстави Сіоне“.

2) См. „Труды в. д. академіи“ 1906 г., № 12. „О звѣздѣ волхвовъ“.

И звѣзда показала Тебе,
 Невмѣстимаго и помѣстившагося въ пещерѣ.
 Ты направилъ волхвовъ къ поклоненію Тебѣ,
 Съ которыми Тебя величаемъ: Жизнодавецъ,
 слава Тебѣ.

Пѣніе этихъ тропарей во время паремій является подражаніемъ такой же вставкѣ между пареміями Великой суботы (на вечернѣ подѣ Пасху), гдѣ, впрочемъ, мѣсто тропарей заступаютъ боговдохновенныя пѣсни Моисея и 3 отроковъ. Но тогда какъ тамъ, эти пѣсни поются на 5 гласъ, „косвенный“ (πλάγιος) перваго, какъ бы составляющій нѣжпо-грустную вариацию перваго, здѣсь тропари положены пѣть на 6 гласъ, такую же вариацию 2-го, на который пѣлись стихиры. Примѣсь грусти въ праздничное торжество, собственно еще и не начавшееся, понятна изъ того, что ранѣе сказано о великомъ повечеріи праздника. ¹

Припѣвами къ тропарямъ служатъ два самые краткіе изъ допускающихъ приложеніе къ празднику псалмовъ: 86 и 92. Первый псаломъ („Основанія его на горахъ святыхъ“) воспѣваетъ величіе и многолюдство ¹⁾ Сіона земного царства Божія. Второй („Господь воцарися“) изображаетъ еще большее величіе царства Божія на небѣ, имѣющаго открыться теперь и на землѣ.

Псалмы раздѣлены въ исполненіи на 3 части. Тропарь въ цѣломъ видѣ отрываетъ и заключаетъ псаломъ; къ тремъ же частямъ псалма припѣвомъ служитъ только конецъ тропаря ²⁾,

¹⁾ Изображающія многолюдство слова: „человѣкъ и человѣкъ родился въ немъ съ нѣкоторою искусственностью, очевидно, прилагаются къ рожденію Спасителя въ Сіонѣ, какъ Церкви ветхозавѣтной.

²⁾ Конецъ 1-го тропаря для пѣнія со стихами псалма указанъ нынѣшнимъ уставомъ со словъ „И волхвы ти приведе“, но въ Софійскомъ уставѣ IX в. онъ болѣе короткій. „Съ ними же помилуй насъ“, какъ и теперь дѣлается на практикѣ (Живучесть устнаго преданія!). Конецъ второго тропаря для пѣнія въ Софійскомъ уставѣ не указанъ вѣроятно, какъ самопонятный: „Жизнодавче, помилуй насъ“ (такъ и на практикѣ, но въ Типиконѣ: „Волхвы наставилъ еси“).

который поется еще съ припѣвами Слава и нынѣ, слѣдовательно всего 5 разъ, а со включеніемъ двухъ разъ цѣльнаго пѣнія тропаря—7 разъ.

Апостоломъ рождественской вечерни служить начало посланія къ Евреямъ (1, 1—10)—самое возвышенное богословіе въ посланіяхъ апостольскихъ о Сынѣ Божіемъ,—а евангелиемъ—Луки 2, 1—20, самый обстоятельный изъ евангельскихъ рассказовъ о событіи.

„Нынѣ сей чинъ весьма оставися въ церквахъ“, заключимъ мы свою замѣтку о рождественской вечернѣ словами Типикона, сказанными по другому случаю. Не во всѣхъ приходскихъ церквахъ и совершается эта вечерня. А гдѣ она служится, тамъ часто служится „для ангеловъ“ (по выраженіе архіеп. Иннокентія). Опускающіе эту вечерню, можетъ быть, и не подозрѣваютъ, какую важную, исторически-знаменательную и умилительную службу они опускаютъ.

М. Скабаллановичъ.

Памяти почившаго преосвященнаго Сильвестра (Малеванскаго).

Съ чувствомъ душевнаго смущенія беру перо, чтобы по долгу признательности ученика къ своему учителю сказать нѣсколько словъ о почившемъ 12-го ноября с. г. іерархѣ Православной Церкви, бывшемъ ректорѣ Кіевской духовной Академіи, преосвященномъ Сильвестрѣ. Кто хоть немного знаетъ почившаго святителя, тотъ, я думаю, пойметъ мое смущеніе.

Среди общественныхъ и церковныхъ дѣятелей, стоявшихъ и стоящихъ на разныхъ ступеняхъ общественной и церковно-іерархической лѣстницы, немало лицъ, жизнь которыхъ вся—въ ихъ болѣе или менѣе громкихъ дѣлахъ, въ открытыхъ проявленіяхъ для всѣхъ очевидныхъ ихъ мощи и стойкости въ борьбѣ за свои идеалы; рассказать жизнь та-

кихъ дѣятелей, очертить ихъ характеры—значить лишь напомнить о ихъ дѣлахъ, указать на ихъ болѣе или менѣе всѣми признанныя заслуги: нѣсколько сильныхъ штриховъ, нѣсколько удачныхъ мазковъ даже и неталантливой кисти изобразителя ихъ жизни—и портретъ такихъ лицъ готовъ; взглянувъ на этотъ портретъ, каждый видитъ, чѣмъ жили эти дѣятели, что они дѣлали и что сдѣлали. На могилахъ такихъ лицъ легко сплестать словесныя вѣнки безъ особой опасности, что эти вѣнки ниже достоинства увѣнчиваемыхъ.

Но есть другой родъ общественныхъ и особенно церковныхъ дѣятелей. Жизнь этихъ дѣятелей не поражаетъ насъ громкими дѣлами, не плѣняетъ рѣзкими выявленіями ихъ мощной энергіи, а значеніе ихъ для Церкви и общества далеко не исчерпывается ихъ внѣшними заслугами, какъ бы важны и цѣнны эти заслуги ни были сами по себѣ. Такіе дѣятели, особенно если они—дѣятели церковные, вліяютъ на церковно-общественную жизнь не только своими дѣлами, а иногда и не столько ими, сколько самою своею жизнію, самую высоту своей нравственной личности, изъ нѣдръ „внутренняго дѣланія“ которой исходитъ свѣтъ, незримыми путями проникающій въ сердца другихъ людей, а вмѣстѣ часто направляющій и ихъ волю и умы; понятно, что вліяніе такихъ людей направляется не на верхи человѣческой жизни, а въ ея глубины: кто же можетъ подсмотрѣть или сказать, что онъ подсмотрѣлъ, *когда и какъ* изъ глубокихъ шахтъ человѣческой души новый духовный дѣятель, вошедшій туда невѣдомыми путями, изнесъ драгоценное для жизни сокровище высокаго дѣла любви или вѣры? Такъ, въ жизни другихъ людей невидимо возрастаютъ въ дѣла и даже подвиги добра сѣмена, посѣянные подобными дѣятелями...

Но рассказать жизнь такихъ дѣятелей общепонятнымъ языкомъ—дѣло очень трудное, учесть ихъ заслуги—дѣло подчасъ невозможное. Не въ перечисленіи ихъ подвиговъ и ихъ дѣлъ—характеристика ихъ жизни, такъ какъ въ самой жизни—ихъ главный подвигъ и наиважнѣйшее

дѣло; а въ этомъ дѣлѣ жизни главное ихъ значеніе для общества, для Церкви. Чтобы сумѣть нарисовать истинный образъ этихъ лицъ и чтобы надлежаще постичь глубину вліянія ихъ жизни,—нужно самому углубиться въ сферу ихъ внутренняго, духовнаго дѣланія—и отсюда, съ этой высоты обозрѣть факты ихъ внѣшней жизни. А осуществленіе такой задачи, я думаю, не очень многимъ по плечу и, во всякомъ случаѣ, не мнѣ...

Безспорно, къ числу такихъ церковно-общественныхъ дѣятелей, заслуги которыхъ съ трудомъ поддаются точному историческому и даже общественному учету, принадлежалъ нынѣ покойный преосвященный Сильвестръ. Когда я говорю это, мнѣ невольно вспоминается другой русскій церковный дѣятель, другой епископъ—Теофанъ Затворникъ,—человѣкъ глубокаго „внутренняго дѣланія“, глубокаго созерцанія, но посявщій учениковъ своихъ въ разныхъ концахъ Россіи, ведшій переписку съ людьми самыхъ различныхъ положеній и состояній, въ своихъ письмахъ (полагаю, и въ бесѣдахъ) безбоязненно спускавшійся съ высотъ своего созерцанія, проникновеннаго углубленія въ слова и духъ твореній св. ап. Павла къ разнымъ „мелочамъ“ жизни,—и въ нихъ, этихъ неизбежныхъ, крикливыхъ спутникахъ житейской суеты указывавшій призывы къ лучшему, высшему, идеальному. Есть что-то родственное между этими двумя святителями. Во всѣхъ уголкахъ православной Руси и далеко за предѣлами ея—на христіанскомъ Востокѣ (въ Болгаріи, Сербіи, Черногоріи, Греціи) разсѣяны ученики покойнаго Сильвестра, бывшіе на протяженіи *сорока* лѣтъ студентами Кіевской духовной Академіи, такъ или иначе, въ большей или меньшей степени находившимися подъ руководствомъ преосвященнаго. Многіе изъ этихъ его учениковъ стоятъ у послѣднихъ ступеней церковно-общественной лѣстницы; имена многихъ изъ нихъ уже вписаны въ страницы исторіи; а самъ онъ поднялся лишь на ту высоту почетной лѣстницы, съ которой открывается достаточная возможность снѣять сѣмена ученія

Христова. Какъ бакалавръ, потомъ профессоръ, инспекторъ и послѣднія пятнадцать лѣтъ ректоръ высшей богословской школы, онъ училъ и руководилъ тѣхъ, кто потомъ сами руководили будущихъ пастырей Православной Церкви: истинъ, зерно знанія, любви и вѣры, брошенное рукою покойнаго Сильвестра, могло приносить и приносило стократный и болѣе плодъ! Но кто сочтетъ эти зерна и кто учтетъ эти плоды!

Чего не сдѣлало живое слово преосвященнаго Сильвестра и его непосредственное вліяніе на студентовъ, то онъ предоставилъ дѣлать своему извѣстному пятитомному „Опыту православнаго догматическаго Богословія“. Начатый печатаніемъ въ 1877 году этотъ „Опытъ“, въ части уже своей къ 1891 году вышедшій третьимъ изданіемъ, и до нынѣ считается лучшимъ изложеніемъ православно-христіанскаго богословія. Въ оцѣнкѣ научныхъ достоинствъ этого произведенія покойнаго преосв. Сильвестра обычно исходятъ изъ сравненія его съ „Догматическимъ Богословіемъ“ митрополита Макарія, считавшимся до появленія труда преосв. Сильвестра произведеніемъ въ своемъ родѣ единственнымъ, принятымъ въ качествѣ учебника во всѣхъ русскихъ богословскихъ школахъ, а также и въ школахъ православнаго Востока. Признано безспорнымъ положеніе, что трудъ преосв. Сильвестра являетъ собою, въ смыслѣ построенія научно-догматической системы, значительный шагъ впередъ. Представляя собою болѣе широкое и углубленное пониманіе догматовъ православно-христіанской вѣры, по сравненію съ „Догматикой“ м. Макарія, внося въ истолкованіе догматовъ вѣры Христовой основательное научно-историческое освѣщеніе, „Опытъ православнаго догматическаго Богослія“ преосвященнаго Сильвестра особенно дорогъ тѣмъ, что основательнѣй и глубже, чѣмъ то дѣлалось раньше, уясняетъ индивидуальное - психологическое значеніе христіанскихъ догматовъ для вѣрующаго, какъ бы приближаетъ догматы вѣчной истины къ переходящимъ и видоизмѣняющимся переживаніямъ христіанской

души, въ самыхъ свойствахъ и запросахъ человѣческаго духа находить и указываетъ неизблемое основаніе для христіанской вѣры и христіанскаго міропониманія. Написанный въ духѣ истиной и живой Христовой вѣры, „Опытъ догматическаго Богословія“ сколькихъ учениковъ покойнаго святителя, сколькихъ пастырей, а чрезъ нихъ сколькихъ и посомыхъ утвердилъ въ вѣрѣ Христовой, просвѣтилъ въ познаніи истинъ божественнаго ученія, направилъ на путь добра! Но кто же расскажетъ и объ этомъ!

Лучшей же и непрерывной проповѣдью покойнаго преосв. Сильвестра были его жизнь и его служеніе въ церкви Кіево-Братскаго монастыря (академической). Эту проповѣдь слышали не одни студенты Академіи—будущіе учителя и воспитатели пастырей Христовой Церкви; но ее слышалъ весь Кіевъ, слышали паломники, стекавшіеся со всей Россіи, а чрезъ студентовъ Академіи—иностранцевъ эта проповѣдь неслась и дальше—на православный Востокъ. Съ этой стороны прекрасно охарактеризовалъ почившаго преосв. Сильвестра нынѣшній ректоръ Кіевской дух. Академіи преосв. Θεодосій, сказавъ у гроба почившаго: „Подвижникомъ науки, архипастыремъ—пророзливцемъ былъ почившій. Прѣходили годы, десятилѣтія, а великій старецъ твердо стоялъ на своемъ нелегкомъ посту, не позволяя склонить себя ни направо, ни налево отъ того для него яснаго и прямого пути къ достиженію цѣлей духовнаго просвѣщенія, какой указанъ закономъ Христовымъ. Имя епископа Сильвестра, красы и гордости Православной Церкви, ея перваго богослова, пастыря неспособнаго „на хожденіе по вѣку міра сего“ (Ефес. 2, 2), врага неискренности и лжи, лицемѣрія и угодничества, стало извѣстнымъ во всѣхъ уголкахъ земли Русской, гдѣ только боролись противъ тьмы и невѣжества его многочисленные ученики. Въ ореолѣ самоотверженной подвижнической жизни представлялась личность почившаго не только членамъ Православной Церкви, но и иновѣрнымъ“... Вѣрно, что кто знаетъ жизнь почившаго іерарха въ тайникахъ ея, тотъ уне-

сеть съ собою въ могилу свѣтлый образъ покойнаго; но эта тайна подвижнической жизни преосвященнаго укрыта подъ покровомъ его скромности и христіанскаго смиренія; а подъ этотъ покровъ допускались немногіе и избранники...

Но для всѣхъ было очевидно проявленіе высокой души покойнаго, окрыляемой и возвышаемой глубокой вѣрою и чистою любовью къ Богу, въ совершеніи имъ богослуженія. Кто слышалъ разъ богослуженіе, совершаемое покойнымъ, тотъ, я думаю, не забудетъ его. Въ звукахъ произносимыхъ покойнымъ молитвъ играла музыка вѣрующей его души, то скорбящей и скорбною, то смиренно возвышающей къ подножію престола Господня,—и звала душа святителя, часто томительно, съ мольбою звала къ небеснымъ высотамъ... Я лично не могу забыть того необъяснимо-трогательнаго впечатлѣнія, какое произвело на меня первое слышанное мною служеніе въ храмѣ почившаго святителя. То было вечернее богослуженіе подъ праздникъ Успенія Пресв. Богородицы. Студенты помѣщались въ сумракѣ у лѣваго клироса. Издалека неслись звуки главнаго хора... Покойный преосвященный вышелъ къ служенію на средину храма только къ литіи. Я впервые тогда увидѣлъ его. Немного сгорбленный, слабый съ неувѣренной походкой; съ немногочисленными, но не сѣдыми волосами, съ обращеннымъ въ пространство взоромъ... И вотъ раздались звуки его молящагося голоса, звуки голоса дѣтски-нѣжнаго, сначала нѣсколько слабого, потомъ быстро окрѣпшаго. И что-то дрогнуло въ душѣ, что-то теплое влилось въ нее и что-то забытое, какъ милое воспоминаніе дѣтства, стало подниматься изъ затертыхъ глубинъ ея. Хотѣлось молиться, хотѣлось плакать... Но какой-то особый восторгъ охватилъ мою душу, когда покойный наизусть (я зналъ, что наизусть) началъ читать и прочиталъ евангельское повѣствованіе о посѣщеніи Пресв. Дѣвой Маріей праведной Елизаветы. Я вышелъ изъ храма въ состояніи религіознаго подъема и вѣрю, что хоть на нѣсколько дней сталъ лучше, чище. Да едва ли кто-либо изъ присутствовавшихъ на

богослуженіи, совершавшемся покойнымъ святителемъ, могъ безъ душевнаго умиленія внимать молитвеннымъ возгласамъ его. Я знаю примѣры, что люди, по какимъ-либо причинамъ не имѣвшіе возможности присутствовать на всемъ утреннемъ или вечернемъ служеніи въ храмѣ Братскаго монастыря, совершаемымъ преосв. Сильвестромъ, приходили въ этотъ храмъ затѣмъ, чтобы услышать хоть нѣсколько молитвенныхъ возгласовъ покойнаго, а особенно возгласъ: „призри съ небесе, Боже..“ Впечатлѣніе, производимое церковнымъ служеніемъ преосв. Сильвестра, зависѣло не отъ внѣшней гармоніи звуковъ произносимыхъ имъ молитвъ, а отъ той душевной теплоты, отъ того религіознаго вдохновенія, какими было проникнуто все существо глубоко-вѣровавшаго и отъ всей души молившагося епископа: у него отъ избытка сердца уста говорили... Присутствовалъ я (лѣтъ двѣнадцать послѣ описаннаго) на богослуженіи, совершавшемся покойнымъ святителемъ уже на закатѣ его дней, когда немощная плоть едва удерживала мощный духъ старца-епископа, когда почти погасшій для внѣшняго міра и его красота взоръ старца углублялся еще болѣе въ тайники его духа, озаренные немерцающимъ и негаснущимъ свѣтомъ вѣры Христовой,—и меня, еще больше, чѣмъ въ студенческіе годы, потертаго базарной суетою жизни, снова тотъ же дѣтски-нѣжный вдохновенный голосъ старца-святителя, едва этотъ молитвенный голосъ коснулся души моей, привелъ въ трепетное умиленіе, властно сталъ звать къ небеснымъ высотамъ. Да, время безпощадно разрушало бранный сосудъ, но оказалось бессильнымъ сокрушить мощный духъ слабаго старца!

Другимъ проявленіемъ любящей души почившаго іерарха была его благотворительность. Преосв. Сильвестръ умеръ, оставивъ послѣ себя крайне небольшую сумму денегъ, почти достаточную лишь на устройство скромнаго погребенія его праха, больше не оставилъ никакого имущества—и это послѣ болѣе сорокалѣтней службы, почти половину которой онъ проходилъ въ санѣ епископа и въ должности ректора Академіи,

при болѣе, чѣмъ скромной, замкнутой жизни монаха-аскета. Изъ болѣе или менѣе крупныхъ пожертвованій почившаго святителя извѣстно лишь его пожертвованіе, при выходѣ на покой изъ Академіи, 8250 руб. на образованіе изъ процентовъ этого капитала въ Академіи студенческой стипендіи и преміи за ученые труды профессоровъ Академіи. Все же остальное, что получалъ покойный епископъ, шло на благотворительность бѣднякамъ малыми суммами,—и эта благотворительность совершалась въ духѣ истинной христіанской любви и христіанскаго смиренія такъ, что лѣвая рука не знала, что дѣлала правая. Только во время ректорства покойнаго, по извѣстнымъ днямъ можно было видѣть у крыльца покойнаго преосв. Сильвестра бѣдняковъ, ожидающихъ помощи, и среди этихъ бѣдняковъ не мало было такихъ, которые получали не только единовременное пособіе, а и ежемѣсячную „пенсію“. Характерно, что въ дѣлѣ благотворительности покойный старался поступать такъ, чтобы его благотворительность, скрываясь подъ покровомъ тайны, однако приносила наибольше пользы бѣднякамъ. Съ этою цѣлью покойный приглашалъ обращавшихся къ нему за помощью подавать прошенія ему и по этимъ прошеніямъ наводилъ справки о дѣйствительномъ матеріальномъ положеніи просителей,—и только послѣ этого, соотвѣтственно дѣйствительной нуждѣ просителей, назначалъ имъ или единовременныя пособія, или ежемѣсячную „пенсію“. И находились люди и даже изъ лицъ, получавшихъ пособія отъ покойнаго святителя, которыя не только обвиняли его въ „формализмѣ“, но выражали недовольство имъ, такъ какъ они думали, что преосв. Сильвестръ выдаетъ имъ пособія изъ средствъ какого-то благотворительнаго учрежденія, и нѣкоторымъ изъ нихъ казалось, что благотворительное учрежденіе, во главѣ котораго яко-бы стоялъ преосв. Сильвестръ, могло бы назначать пособія и побольше и пощедрѣе¹⁾. Такъ за добрыя дѣ-

¹⁾ Нѣкоторыя фактическія данныя изъ жизни и дѣятельности покойнаго преосв. Сильвестра мнѣ любезно сообщилъ доцентъ Кіевской

ла не только не славилось, а иногда и поносилось имя почившаго святителя!

Въ гораздо бѣльшей степени подлежитъ оцѣнкѣ и уясненію церковно-общественная дѣятельность покойнаго преосв. Сильвестра, понимаемая въ узкомъ смыслѣ этого слова. Полная и всесторонняя оцѣнка почившаго іерарха съ этой стороны—дѣло будущаго, дѣло безпристрастной исторіи. Но и теперь съ увѣренностью можно сказать, что и съ этой стороны онъ являетъ изъ себя не только замѣчательно цѣльную, но, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, и исключительную личность. Главное русло общественнаго служенія покойнаго святителя протекло въ Кіевской духовной Академіи; ей были посвящены силы его и какъ начинающаго молодого ученаго, и какъ увѣнчанаго славою перваго богослова въ Россіи, ослабѣвшаго отъ долголѣтнихъ трудовъ старца. Правда, въ санѣ епископа, сначала какъ третій, а потомъ первый викарій Кіевской епархіи, онъ несъ обязанности и епархіальнаго архіерея; но не это было главнымъ дѣломъ его жизни. Такимъ центромъ всей сорокалѣтней научно-общественной (1857—1898 гг.) почившаго была Академія, изъ стѣнъ которой онъ удалялся крайне неохотно, и покинулъ ее, лишь уйдя на покой, и уходя сказалъ прощавшимся съ нимъ, что „онъ никогда не можетъ забыть родной Кіевской Академіи, такъ какъ это было бы противно самой природѣ его, ибо онъ, въ буквальномъ смыслѣ слова, сросся съ Академіей“¹⁾. А маститый профессоръ Академіи В. О. Пѣвницкій, кстати сказать и самъ всю свою жизнь и свои силы посвятившій той же Академіи, и вмѣстѣ съ преосв. Сильвестромъ „прошедшій длинный путь служенія“ ей, сказалъ уходившему святителю: „Не было примѣра, съ основанія Академіи, не только пынѣшней, но и древней, считающей столѣтіями

дух. Академіи М. Н. Скабаллановичъ,—за что я ему и здѣсь выражаю искреннюю благодарность.

¹⁾ „Труды Кіевской дух. Академіи“ 1898 г., кн. IV, стр. 555.

свое существованіе, чтобы кто-либо изъ лицъ монашествующихъ такъ долго и неизмѣнно служилъ ей. Ей, ей одной Вы посвятили свой богатый талантъ, данный Вамъ отъ Бога, свой трудъ, свое сердце, бьющееся любовью, и всю свою жизнь“²⁾.

Какъ бы призывомъ для Стефана Васильевича Малеванскаго (мірское имя преосв. Сильвестра; сынъ священника, родился въ 1827 г. въ с. Андрушовкѣ, Житомирскаго у. Волынской губ.) была смерть его жены, послѣдовавшая чрезъ четыре года послѣ того, какъ онъ, по окончаніи студентомъ курса Волынской духовной семинаріи (въ 1847 г.), принялъ священство и священствовалъ (1848—1852 гг.) въ м. Червонномъ, Волынской губ. Такъ, не къ почестямъ высшаго званія, не къ славѣ вѣка сего влекло будущаго святителя; въ скромномъ званіи священника думалъ послужить онъ Христовой Церкви,—и только печальное обстоятельство жизни покойнаго указало ему иной путь, чѣмъ какой онъ первоначально избралъ. Въ августъ 1853 года о. Стефанъ поступилъ въ число студентовъ Кіевской духовной Академіи; на третьемъ курсѣ Академіи (27-го мая 1856 года) онъ принялъ монашескій санъ, а въ слѣдующемъ году первымъ по списку кончилъ курсъ Академіи. Какъ лучший студентъ, іеромонахъ Сильвестръ былъ оставленъ при Академіи въ томъ же году въ качествѣ „учителя по классу богословскихъ наукъ“, а въ 1858 году, по утверженіи въ степени магистра богословія, переименованъ въ бакалавра Академіи; при чемъ съ 1859 года съ должностію бакалавра соединялъ до 1862 года и должностъ помощника инспектора Академіи. Въ 1862 году іеромонахъ Сильвестръ былъ возведенъ въ санъ архимандрита, удостоенъ званія ординарнаго профессора по каедрѣ догматическаго богословія и въ этомъ же году, по смерти архимандрита Меѳодія, назначенъ инспекторомъ Академіи, и на эту послѣднюю должностъ, по преобразованіи Академіи по

²⁾ Тамъ же, стр. 552.

новому уставу, троекратно (въ 1869, 1879 и въ 1877) былъ избираемъ Совѣтомъ Академіи. Съ 1-го апрѣля 1883 года архим. Сильвестръ былъ назначенъ ректоромъ Кіевской дух. Академіи и настоятелемъ Кіево-Братскаго монастыря; 20-го января 1885 года хиротонисанъ во епископа, назначенъ епископомъ Каневскимъ, третьимъ викаріемъ Кіевской епархіи, съ оставленіемъ въ должности ректора, а съ 12 октября 1885 года переименованъ въ перваго викарія; исполнялъ эти обязанности до 5-го марта 1898 года, когда, по преклонности лѣтъ и болѣзненному состоянію, былъ уволенъ отъ должности ректора Академіи и назначенъ настоятелемъ Кіево-Николаевскаго монастыря. Отсюда преосв. Сильвестръ въ 1906 году удалился на покой и до конца жизни обиталъ въ митрополитанскомъ домѣ около Кіево-Софійскаго кафедральнаго собора.

Таковъ краткій послужной списокъ почившаго святителя: болѣе сорока лѣтъ (1857—1898 гг.) онъ исполнялъ обязанности профессора Академіи, около девятнадцати лѣтъ (1862—1881 гг.) былъ ея инспекторомъ и около пятнадцати (1883—1898 гг.) ректоромъ. Каждая изъ этихъ должностей, взятая и въ отдѣльности, многими, даже и съ недюжиннымъ талантомъ и съ незаурядными силами, дала бы слишкомъ достаточное содержаніе для всей жизни; не мудро же, что строгіе въ судѣ надъ другими люди и въ дѣятельности почившаго іерарха, быть можетъ и небезосновательно, отмѣчаютъ тѣневья стороны. Къ тому же большимъ несчастіемъ почившаго святителя, всегдашнимъ „пакосникомъ плоти“ его было крайне болѣзненное состояніе его зрѣнія. Какъ видно изъ свидѣтельства, выданнаго въ 1874 году, послѣ ревизіи Кіевской Академіи Макаріемъ (Булгаковымъ), тогда архіепископомъ Литовскимъ, проф. университета А. Ивановъ, вмѣстѣ съ консультантомъ докторомъ медицины Алферьевымъ и академическимъ врачомъ Коршуномъ, уже тогда у покойнаго преосв. Сильвестра нашли въ значительной степени развитую глазную болѣзнь (*choroiditis dissiminata*) и совѣтовали

ему по возможности меньше утруждать свои глаза чтеніемъ и письмомъ, а больше при своихъ занятіяхъ пользоваться помощью чтеца и писца. Крайнее ослабленіе зрѣнія и для всякаго человѣка—громадное несчастье; но для ученаго, черпающаго свои познанія изъ книгъ и обязаннаго письменно излагать результаты своихъ изслѣдованій; для инспектора Академіи, обязаннаго за всѣмъ наблюдать; для ректора-епископа, принужденнаго съ очень многими знакомиться по письменнымъ докладамъ и совершающаго богослуженіе по книгамъ,—несчастье еще большее! Нельзя не удивляться памяти и талантамъ почившаго святителя, почти лишеннаго зрѣнія, если онъ не только не оскудѣвалъ въ своихъ познаніяхъ, но все больше и больше обогащалъ свой умъ лишь почти исключительно при помощи чтеца; не только не оставлялъ своихъ научныхъ работъ, но всего черезъ нѣсколько лѣтъ послѣ того, какъ выдано было вышенприведенное докторское свидѣтельство, при еще болѣе ослабѣвшемъ зрѣніи, подарилъ Православной Церкви свой пятитомный „Опытъ православнаго догматическаго Богословія“.

Эта болѣзнь зрѣнія не только всю жизнь тяготила почившаго преосв. Сильвестра, но едва не повела къ его удаленію изъ Академіи. Въ томъ же 1874 году, послѣ ревизіи Академіи высокопреосвященнымъ Макаріемъ (авторомъ извѣстной „Догматки“), Св. Синодомъ было предложено тогдашнему Кіевскому митрополиту Арсенію (Москвину) обсудить и донести Св. Синоду, можетъ ли архимандритъ Сильвестръ продолжать учебную службу, такъ какъ, вслѣдствіе сильнаго болѣзненнаго ослабленія зрѣнія, онъ не можетъ читать книги и обогащаться новыми познаніями, а потому и лекціи его неудовлетворительны. Только высокое заступничество митрополита Арсенія, „лучше другихъ умѣвшаго понимать и цѣнить“ преосв. Сильвестра (слова проф. В. О. Пѣвницкаго), и ученые труды его самаго сдѣлали то, что онъ остался на своемъ мѣстѣ. Въ этомъ 1874 году былъ напечатанъ архим. Сильвестромъ его извѣстный „Отвѣтъ

православнаго на предложенную старокатоликами схему о Пресв. Дѣвѣ¹⁾, изданный потомъ отдѣльно и вскорѣ переведенный на нѣмецкій и итальянскій языки; а въ началѣ слѣдующаго года, когда дѣло объ оставленіи на службѣ архим. Сильвестра еще не было рѣшено, имъ было напечатано еще два „отвѣта“ старокатоликамъ²⁾; съ 1877 года на страницахъ академическаго журнала начался печатаніемъ и „Опытъ догматическаго Богословія“. Такъ блестяще отвѣтилъ ученый архимандритъ на сомнѣнія въ своей ученой правоспособности и трудоспособности! Целъзя здѣсь кетати обойти молчаніемъ того интереснаго обстоятельства, что до ревизіи Кіевской Академіи архіепископомъ Макаріемъ, когда былъ поставленъ вопросъ о томъ, можетъ ли профессоръ архимандритъ Сильвестръ продолжать учебную службу, покойнымъ Сильвестромъ, хотя было напечатано нѣсколько весьма основательныхъ изслѣдованій¹⁾, но самыя цѣнныя, создавшія славу покойному, какъ богослову, вышли въ свѣтъ уже съ 1874 года, когда докторами констатируется значительно большее, чѣмъ раньше, ослабленіе зрѣнія у почившаго святителя. Трудно представить, сколько энергій и усилій, хотя бы и при помощи писца, стоило преосв. Сильвестру съ крайне ослабѣвшимъ зрѣніемъ написаніе этихъ капитальныхъ и весьма значительныхъ по внѣшнему объему изслѣдованій,

¹⁾ „Труды Кіевской дух. Академіи“ 1874 годъ, кн. VIII.

²⁾ „Отвѣтъ православнаго на предложенную старокатоликами схему о Пресв. Дѣвѣ“ (Тр. К. д. А. 1875 г. кн. I) и „Отвѣтъ православнаго на предложенную старокатоликами схему о добрыхъ дѣлахъ“ (Тр. К. д. А. 1875 г., кн. I и II-я).

³⁾ „Краткій историческій очеркъ рационализма въ его отношеніи къ вѣрѣ“ (Тр. К. д. А. 1862 г., кн. IV, V, XI и XII); „Историческое развитіе новѣйшаго пантеизма, какъ доказательство его несостоятельности“ (Тр. К. д. А. 1865 г., кн. II и VIII); „Несостоятельность новѣйшаго пантеизма въ рѣшеніи существеннѣйшихъ для человѣка вопросовъ“ (Тр. К. д. А. 1867 г. кн. VI и VII) и, наконецъ, „Ученіе о Церкви въ первые три вѣка христіанства“ Кіевъ 1872 г. За это послѣднее сочиненіе архим. Сильвестръ въ 1873 году былъ удостоенъ степени доктора богословія.

изъ какихъ одинъ „Опытъ догматическаго богословія“ изданъ въ пяти томахъ, содержитъ съ трудомъ исчисляемую массу текстовъ изъ Св. Писанія, выдержекъ изъ святоотеческихъ твореній и проч. Уже этотъ фактъ самъ по себѣ въ достаточной степени характеризуетъ мощный духъ и нескрушимую энергію преосв. Сильвестра.

Какъ инспектора и впослѣдствіи ректора Академіи преосв. Сильвестра нерѣдко обвиняли въ томъ, что онъ якобы былъ сухой формалистъ, а потому и не пользовался надлежащими любовью и довѣріемъ студентовъ. Есть ли въ этомъ обвиненіи доля правды,—объ этомъ скажутъ другіе, лучше и ближе знавшіе покойнаго Сильвестра. Но то несомнѣнно, что въ этихъ обвиненіяхъ много преувеличенія, а, главное, мало пониманія личности покойнаго, его времени и его дѣятельности. Въ своей общественной дѣятельности преосв. Сильвестръ былъ по преимуществу человѣкомъ долга и законности. Неумолимо, до щепетильности требовательный къ себѣ самому въ отношеніи надлежащаго исполненія своихъ обязанностей, онъ, естественно, и въ лицахъ, порученныхъ его руководительству, хотѣлъ видѣть честное и добросовѣстное исполненіе своихъ обязанностей, въ этомъ усматривая ихъ же пользу. Въдѣ обвиняли же его въ формализмъ за то, что онъ, оказывая помощь бѣднякамъ, заботился о томъ, чтобы эта помощь была дѣйствительно имъ полезна! Не было ли весьма часто то, что называли въ покойномъ святителѣ проявленіемъ его „формализма“, тѣмъ же, что онъ проявлялъ въ своей благотворительной дѣятельности? Во всякомъ случаѣ, было бы крайней несправедливостью оцѣнивать общественную дѣятельность преосв. Сильвестра, какъ и всякаго общественнаго дѣятеля, внѣ времени, въ какое онъ жилъ, независимо отъ обстановки его дѣятельности и независимо отъ требованій, какія предъявлялись къ его дѣятельности и лицами начальствующими и эпохою. Особенно въ этомъ отношеніи на неблагоприятное время падаетъ дѣятельность преосв. Сильвестра, какъ инспектора Академіи. И всегда-то очень благодар-

ная инспекторская служба дѣлается особенно трудной и отвѣтственной въ эпохи броженія среди юношества, въ эпохи смѣняющихся направленій и настроеній. А таково именно было время инспекторства покойнаго Сильвестра, а отчасти и его ректорства. На протяженіи этой дѣятельности предъ преосв. Сильвестромъ прошла не одна волнообразно смѣняющаяся эпоха русской жизни, своимъ дыханіемъ мощно разбивавшая крѣпкія стѣны Академіи и врывавшаяся въ аудиторіи профессоровъ и въ студенческія помѣщенія. Пронеслись бурные шестидесятые годы, настала отливъ семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ, разразилось трагически-кровавое 1-е марта 1881 года... Каждая изъ этихъ эпохъ властно предъявляла къ общественнымъ дѣятелямъ свои требованія, горячила и волновала воспріимчивую, какъ губка, молодежь. Тяжело положеніе инспектора студентовъ; не легко и положеніе ректора, хотя тотъ всегда можетъ укрыться за спиною инспектора. Съ одной стороны, инспекторъ, по самому существу своихъ обязанностей, не можетъ не стремиться сдерживать слишкомъ порывистую, слишкомъ воспріимчивую молодежь въ границахъ законности, а съ другой стороны, для достиженія этой цѣли у него весьма мало средствъ; а средства, имѣющіяся въ его распоряженіи, лишь характера внѣшняго, дисциплинарнаго, т. е. наименѣе соотвѣтствующія требованіямъ здоровой педагогики и вызывающія недовольство молодежи и усиливающія воспринятую извнѣ закваску броженія. На этой почвѣ такъ легко создаются обвиненія ректоровъ и особенно инспекторовъ въ „формализмъ“, „сухости“. Еще болѣе благоприятная почва для такихъ обвиненій создается, когда студенты прибѣгаютъ къ массовымъ отступленіямъ отъ дисциплины, какъ средствамъ протеста. А такихъ проявленій студенческаго протеста на глазахъ преосв. Сильвестра было немало. Таковы, напр., въ 1862 году, въ 1895 г. и др. Необходимость послѣ такихъ студенческихъ беспорядковъ производить разслѣдованіе, отыскивать главныхъ виновниковъ, для чего, при извѣстной товарищеской сплоченности студен-

товъ, иногда пользоваться сторонними свѣдѣніями,—все это дѣло крайне непріятное, тяжелое, всегда бросающее значительную тѣнь на инспектора, такъ какъ ему въ этомъ дѣлѣ выпадаетъ не послѣдняя роль. Я былъ свидѣтелемъ студенческихъ „безпорядковъ“ въ 1895 г., бывшихъ въ ректорство преосв. Сильвестра. Время для исторіи этихъ безпорядковъ не настало. Несомнѣнно дѣло было значительно раздуто, но кѣмъ?—вотъ вопросъ. Важно въ данномъ случаѣ то, что въ концѣ концовъ все кончилось сравнительно благополучно: въ началѣ временно лишили казеннаго содержанія 31 студента; затѣмъ это число было уменьшено до 19, но никто изъ этихъ девятнадцати студентовъ не выбылъ изъ Академіи, такъ какъ имъ значительное пособіе было выдано изъ Богоявленскаго при Академіи Братства, часть была собрана среди студентовъ той же Академіи, а часть была прислана въ пособіе лишеннымъ казеннаго содержанія студентами другихъ духовныхъ Академій; уволено было, кажется, пять студентовъ, но всѣ они, за исключеніемъ одного, были приняты въ другія духовныя Академіи и тамъ кончили курсъ; остальные отдѣлались уменьшеніемъ балловъ по поведенію.

Наконецъ, разсуждая и априорно, человѣкъ, у котораго есть умъ и сердце такіе, какъ у преосв. Сильвестра, такой человѣкъ едва-ли можетъ быть *сухимъ*, а тѣмъ болѣе *безсердечнымъ* формалистомъ. Объ этомъ свидѣлствуютъ и лица, ближе студентовъ стоявшіе къ покойному Сильвестру и къ его дѣятельности. Не могу по этому поводу не привести разсказа одного изъ такихъ лицъ. Въ восьмидесятихъ годахъ, послѣ общестуденческой молитвы, на которой, по обычаю, присутствовалъ и инспекторъ архимандритъ Сильвестръ, среди студентовъ поднялись свистъ и гамъ, явно направленные противъ него. Арх. Сильвестръ, со спокойнымъ, хотя и блѣднымъ лицомъ, обратился къ вблизи его стоявшимъ и, понятно, не шумѣвшимъ студентамъ и предложилъ имъ постепенно выходить изъ залы, затѣмъ съ тѣмъ же предложеніемъ обратился къ слѣдующимъ за этими студентамъ и такъ да-

лѣе, пока зала не опустѣла; послѣднимъ вышелъ изъ нея онъ. На другой или въ тотъ же день, пригласивъ къ себѣ студенческаго „общаго дежурнаго“, онъ спокойно спросилъ у него: „что такое за шумъ былъ у васъ на молитвѣ?“ и официальнаго хода этому не далъ. Этотъ поступокъ вовсе не рисуетъ въ лицѣ покойнаго святителя сухого формалиста. При прощаніи студентовъ Академіи съ почившимъ святителемъ, при его уходѣ изъ Академіи, отъ лица ея студентовъ одинъ изъ нихъ (нынѣ профессоръ Академіи) сказалъ уходившему преосв. ректору: „никогда не забыть намъ той теплоты и любвеобильности, какія вы проявляли въ своихъ отношеніяхъ къ намъ. О чемъ говорили ваши посѣщенія студенческой семьи въ разныхъ случаяхъ ея жизни? То не было съ вашей стороны исполненіемъ одного официальнаго долга, простою формальностью. Всякому, напротивъ, явно было, что посѣщенія эти вытекали изъ внутреннихъ потребностей вашего, христіански и отечески любящаго насъ сердца. Таковы же были и приемы ваши, какіе вы дѣлали намъ. Съ какой истинно отеческою заботливостью вы освѣдомлялись въ этихъ случаяхъ о нашемъ здоровьи, объ общемъ состояніи нашей жизни! Какимъ неподдѣльнымъ сочувствіемъ звучали ваши благіе совѣты и предостереженія!“¹⁾

Съ такими чавствами, выраженными чрезъ своего представителя, прощались студенты съ уходившимъ изъ Академіи преосв. Сильвестромъ; мы уже знаемъ, какія чувства выражали тогда представители ученой академической корпораціи. Теперь, простившись съ нимъ, ушедшимъ совсѣмъ изъ этой жизни туда, гдѣ уже давно жилъ покойный святитель своимъ духомъ и вѣрою, будемъ и мы утѣшать себя мыслию, что покойный дѣло своей жизни совершилъ такъ же полно, какъ и дѣло своего служенія, и „тамъ“ у престола Всевышняго уготована достойная награда труженику, достойно прошедшему свой длинный тернистый жизненный путь.

А. Троицкій.

¹⁾ „Труды Кіевск. дух. Академіи“ 1898 г., IV кн., стр. 548.

Отъ редакціи.

За текущій 1908 годъ бесплатное приложеніе „Нотный сборникъ“, по независящимъ отъ редакціи обстоятельствамъ, будетъ высланъ подписчикамъ нашего журнала съ значительнымъ опозданіемъ: „Сборникъ“ на нѣсколько мѣсяцевъ задержанъ въ центральныхъ цензурныхъ учрежденіяхъ.

При семъ №-ѣ разсылается объявленіе отъ ред. ж. „Русскій Паломникъ“ о подпискѣ на 1909 годъ.

Редакторъ Ректоръ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 16-го декабря 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу.*

Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Т. Корчакъ-Новицкаго.

ГОДЪ

XLIX

РУКОВОДСТВО ДЛЯ

СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕНЕДЕЛЬНО.

Цѣна годовому изданію на мѣсть
ПЯТЬ руб., съ пересыльною ШЕСТЬ
рублей.

№ 52.

Подписка принимается въ редак-
ціи журнала, при Кіевской духов-
ной Семинаріи.

1908-го года декабря 28-го дня.

Содержаніе: I, Къ вопросу объ общественной дѣятельности приходскаго священника. А. А—II. Общественная дѣятельность приходскаго священника. (Окончаніе). Свящ. Н. III—ій.—III. Современное декадентство и христіанство (Окончаніе). Прот. П. Стеллецкій—IV. Замѣтка. Происшествіе съ Иверской иконою Божіей Матери.—V. Объявленіе объ изданіи журн. „Руководство для сельскихъ пастырей“.

Къ вопросу объ общественной дѣятельности при- ходскаго священника.

Авторъ статьи „Общественная дѣятельность приходскаго священника“, изображая эту дѣятельность, разумѣть подъ ней учительство священника въ школѣ, занятіе хлѣбопашествомъ, участіе въ городскихъ и земскихъ учрежденіяхъ, Государственной Думѣ, въ разнаго рода обществахъ, банкахъ, ссудныхъ кассахъ, товариществахъ и т. п. Авторъ указанной статьи ни однимъ словомъ не обмолвился о богослуженіи, проповѣдничествѣ, внѣбогослужебныхъ собесѣдованіяхъ священника съ прихожанами, церковно-приходской благотворительности, какъ разныхъ, такъ сказать, отрасляхъ общественной дѣятельности приходскаго пастыря.

Между тѣмъ это-то и есть самая главная, самая первая, важная и прямая общественная дѣятельность священника, а все то, о чемъ говоритъ авторъ статьи, второстепенное, не ближайшее, придаточное дѣло священника, безъ котораго онъ можетъ обходиться, которое и исполняютъ не всѣ пастыри, а только нѣкоторые или какъ представители, депутаты духовнаго вѣдомства, или побуждаемые къ тому матеріальной нуждой, за исключеніемъ развѣ школьнаго дѣла.

У насъ существуетъ, по преимуществу, надо сказать, среди самого духовенства, такое мнѣніе, что общественная дѣятельность священника заключается именно въ томъ, въ чемъ указываетъ ее нашъ авторъ статьи объ этой общественной дѣятельности священника, а самое главное, прямое и ближайшее общественное дѣло его считаютъ какимъ-то частнымъ, какъ-будто личнымъ дѣломъ священника. Намъ представляется такое мнѣніе печальнымъ недоразумѣніемъ, чтобы не сказать больше того. Корни этого недоразумѣнія мы находимъ въ преобразованіяхъ Петра I-го. Этотъ преобразователь, смотря на все съ точки зрѣнія государственной, подѣлилъ все дѣло строительства государственнаго между отдѣльными группами—вѣдомствами, или министерствами. Однимъ изъ такихъ вѣдомствъ оказалась Русская Православная Церковь. Для этого вѣдомства отведена особая спеціальная дѣятельность—религіозно-правственнное воспитаніе народа. Священники стали постепенно спеціалистами своего духовнаго дѣланія, а дѣло, такъ сказать, свѣтскаго строительства государства отъ нихъ отошло; оно стало дѣломъ людей свѣтскихъ, не духовныхъ, государственныхъ мужей и общественныхъ дѣятелей. Чѣмъ болѣе укоренялось такое дѣленіе, тѣмъ болѣе утверждалось и воззрѣніе, что дѣла духовныя, религіозныя есть спеціальное дѣло духовенства, а вся область свѣтскихъ государственныхъ дѣлъ—общее дѣло свѣтскихъ людей. Утвержденію такого воззрѣнія много содѣйствовали религіозная холодность по преимуществу образованныхъ классовъ, представители которыхъ соприкасались съ духовен-

ствомъ и его духовнымъ служеніемъ развѣ только по праздникамъ да въ случаяхъ различныхъ событій семейной жизни, когда нужно было совершить какую-либо „требу“. Съ другой стороны и духовныя лица, держась *своего* дѣла, до самыхъ послѣднихъ лѣтъ, можно даже точнѣе сказать, до 1905 года, въ общемъ не выступали въ качествѣ дѣятелей въ той области свѣтскихъ дѣлъ, которая стала общимъ, общественнымъ дѣломъ свѣтскихъ людей. До самыхъ послѣднихъ лѣтъ считалось чѣмъ-то какъ-будто страннымъ, изъ ряда выходящимъ, если священникъ въ селѣ выходилъ на сельскій сходъ; если священникъ брался за перо и выступалъ предъ обществомъ съ статьями на общественныя темы; даже считалось необычнымъ, если пастырь Церкви произносилъ проповѣдь на эти общественныя темы, по поводу текущихъ событій государственной и общественной жизни и т. п.

Такъ-то постепенно сложилось и окрѣпло то печальное недоразумѣніе, о которомъ мы сказали вначалѣ. Нужно всеми средствами бороться съ этимъ недоразумѣніемъ, нужно всеми мѣрами искоренять его: отъ него можетъ происходить непоправимый вредъ для пастырства православнаго, Церкви, народа и государства. При немъ, этомъ недоразумѣніи, дѣятельность пастырей не получитъ должнаго направленія; самое главное, свое прямое дѣло пастыри будутъ опускать и разбрасывать по сторонамъ, отдавать свои силы второстепенному дѣлу, правда, не ничтожному, но именно второстепенному, стоящему для пастыря на второмъ планѣ. Намъ и хотѣлось бы кратко указать, въ чемъ состоитъ главная, прямая и самая важная общественная дѣятельность священника, дѣятельность прежде той, о какой говоритъ авторъ указанной статьи; намъ хотѣлось бы дополнить эту статью, чтобы читатель могъ составить себѣ правильное представленіе объ общественной дѣятельности священника во всей ея полнотѣ съ выдѣленіемъ въ ней главнаго и второстепеннаго, важнаго и менѣе значительнаго.

Авторъ статьи: „Общественная дѣятельность приходскаго священника“ хорошо указалъ сущность пастырскаго дѣланія—спасеніе душъ, религиозно-нравственное воспитаніе народа. Но какими средствами располагаетъ пастырь для выполненія столь высокаго служенія? Это прежде всего и главнымъ образомъ—богослуженіе, проповѣдь, преподаваніе благодати въ таинствахъ (требы), внѣбогослужебныя собесѣдованія, частныя бесѣды, напр., при совершеніи требъ. Всѣ эти средства мы и считаемъ прямою и главною общественною дѣятельностью священника: все это вытекаетъ изъ существа пастырства и совершается для народа. Поэтому-то на это все: богослуженіе, требы, проповѣдь, внѣбогослужебныя собесѣдованія, частныя бесѣды съ отдѣльными пасомыми или группами ихъ, пастырь и долженъ обратить особенное вниманіе, это все и долженъ исполнять особенно тщательно и съ усердіемъ.

Итакъ, богослуженіе есть одно изъ первыхъ и важныхъ общественныхъ дѣлъ каждаго священника. Пастырь будетъ высокимъ общественнымъ дѣятелемъ, если онъ позаботится создать благолѣпный храмъ въ своемъ приходѣ или благолѣпно украсить, по любви къ нему, храмъ существующій, содержать его въ чистотѣ и опрятности, еще болѣе—если въ этомъ чистомъ, благолѣпномъ храмѣ истово, съ неліце-мѣрнымъ одушевленіемъ религиознымъ совершаетъ божественныя службы, зажигая огнемъ восторга и умиленія сердца своихъ пасомыхъ; если совершитъ богослуженіе съ пониманіемъ дѣла и смысломъ, не выбрасывая, какъ это обычно бываетъ, тѣхъ измѣняемыхъ частей богослуженія (стихиры, тропари, каноны, псалтирь и т. п.), которыя составляютъ главное содержаніе его, и не замѣняя этихъ частей неназидательными крикливыми концертами (въ городахъ), развлекающими вниманіе молящихся; если расположитъ любителей и способныхъ изъ своихъ прихожанъ къ пѣнію на клиросѣ, а еще лучше, если устроитъ общее пѣніе въ храмѣ, начавши,

какъ съ основнаго ядра общенароднаго хора, со школьни-
ковъ, къ которымъ постепенно пристануть и взрослые.

Во времена апостоловъ проповѣдь составляла необходимую принадлежность богослуженія. Это же, какъ непремѣнное правило, долженъ усвоить себѣ и каждый священникъ, какъ общественный дѣятель: этого требуетъ самое существо дѣла. Вѣдь въ храмѣ собирается общество спасающихся. Едва ли какое свѣтское собраніе обходится безъ рѣчей, касающихся цѣли собранія или общества, члены котораго собрались. Тѣмъ болѣе не пропускай ты, пастырь, удобнаго случая сказать что-либо о спасеніи и на пользу душевную своимъ пасомымъ, собравшимся въ храмъ на молитву: тамъ, въ свѣтскомъ обществѣ, цѣли и интересы временныя, земныя; здѣсь, въ церковномъ собраніи—небесныя, вѣчныя. Паилучше поступи пастырь, если научится отвѣчать на живыя запросы пасомыхъ простымъ живымъ словомъ; учиться этому должно и можно: способности у каждаго есть, только различныя; въ крайнемъ случаѣ пусть прочтетъ готовое, написанное, но только не оставляетъ молящихся безъ назиданія.

Продолженіемъ и восполненіемъ храмовой проповѣди, какъ особая отрасль общественной дѣятельности священника, являются внѣбогослужебныя собесѣдованія. Чему не успѣеть научить пастырь своихъ прихожанъ въ храмовой проповѣди, то онъ можетъ преподать имъ на внѣбогослужебныхъ собесѣдованіяхъ. И намъ кажется, священнику слѣдуетъ широко пользоваться этими собесѣдованіями. Благодаря тому, что онѣ происходятъ не во время богослужебное, на нихъ можетъ быть допущена относительная свобода въ поведеніи священника и прихожанъ, можетъ быть допущено предложеніе недоумѣнныхъ вопросовъ со стороны прихожанъ и спрашиваніе со стороны священника. А это все оживляетъ собесѣдованіе и способствуетъ большому запечатлѣнію того, что говорится и что слышитъ каждый на немъ (собесѣдованіи). Обученіе свящ. исторіи, молитвамъ, чтеніе по главамъ Евангелія съ толкованіемъ, объясненіе заповѣдей десятословія, блаженствъ,

Символа вѣры, молитвы Господней и т. п.—вотъ предметы внѣбогослужебныхъ собесѣдованій.

На ряду съ проповѣдью и внѣбогослужебными собесѣдованіями должно поставить частныя бесѣды пастыря съ своими пасомыми, какъ еще особый видъ общественной дѣятельности перваго. И этотъ видъ дѣятельности священника нельзя считать маловажнымъ. Онъ имѣетъ большое преимущество предъ другими въ томъ, что въ немъ—много задушевности, сердечности; здѣсь могутъ открываться тайники сердечныя и обрѣтаться наилучшія и вѣрнѣйшія средства врачеванія душевныхъ ранъ. Опытный и усердный пастырь можетъ пользоваться частными бесѣдами съ прихожанами съ большимъ успѣхомъ. Предметы для этихъ бесѣдъ—самые разнообразныя, случаи—весьма многочисленны.

Однимъ изъ хорошихъ поводовъ для частныхъ бесѣдъ священника съ прихожанами могутъ служить случаи совершенія таинства и требы по нуждамъ отдѣльныхъ лицъ или группы ихъ,—еще новый видъ общественной дѣятельности приходскаго пастыря. Чтобы быть полезнымъ дѣятелемъ и въ этомъ случаѣ, священникъ долженъ требы и таинства совершать, вопреки установившейся практикѣ, не спѣша, безъ поразительныхъ пропусковъ въ чинѣ того или другого таинства или требы, истово и съ благоговѣніемъ. Особенное вниманіе долженъ обратить пастырь на таинство покаянія: здѣсь раскрывается душа человѣка, здѣсь обнажаются духовныя раны; необходимо наложить на нихъ соотвѣтствующій пластырь для излеченія. А для этого требуется вниманіе и заботливое отношеніе къ духовно больному. Пусть же пастырь не допускаетъ одноминутной исповѣди, чтобы не казалось, что онъ совершаетъ ее для того лишь, чтобы съ рукъ сбить, да (да простить мнѣ собрать) принесенныя копѣйки получить.

Въ началѣ замѣтки мы упомянули о церковно-приходской благотворительности, какъ одномъ изъ видовъ общественной дѣятельности приходскаго священника. Этотъ видъ.

не относясь прямо къ церковно-религіозной дѣятельности послѣдняго, къ духовному просвѣщенію пасомыхъ, является существеннымъ и важнымъ подспорьемъ въ этой дѣятельности и этомъ духовномъ просвѣщеніи. Благотворительность доказываетъ искренность заботъ пастыря о пасомыхъ, располагаетъ къ нему прихожанъ, дѣлаетъ черезъ то свободнымъ и легкимъ доступъ къ ихъ сердцамъ, а это уже половина пастырства; при этомъ условіи не такъ уже трудно сѣять сѣмена благочестія и добра. Какъ организовать въ приходѣ благотворительность, это узнаетъ каждый пастырь, если познакомится съ приходскими братствами, церковно-приходскими попечительствами, дѣтскими садами, яслями и т. п., гдѣ они существуютъ.

Послѣ всего описаннаго слѣдуетъ уже та общественная дѣятельность приходскаго священника, какую указалъ авторъ статьи объ этой дѣятельности.

А. А.

Общественная дѣятельность приходскаго священника.

(Окончаніе ¹).

II. Священникъ-земледѣлецъ—другое, взятое изъ жизни, положенія приходскаго пастыря. Такое положеніе еще недавно въ нѣкоторыхъ органахъ печати (и духовныхъ и свѣтскихъ) имѣло очень многихъ защитниковъ.

Ничего, конечно, нѣтъ предосудительнаго для священника въ занятіи земледѣльствомъ, какъ и рыбной ловлей и нѣкоторыми другими промыслами. Трудъ физическій ни для кого не унизителенъ. Мало того, онъ полезенъ для здоровья. Трудъ физическій, особенно направленный на добываніе насущнаго хлѣба для себя и для семьи, прямо заповѣданъ для

¹) См. № 50-й за 1908-й г.

человѣка, въ томъ числѣ и для пастыря. Апостолы, какъ извѣстно, сами трудились (напр. апостоль Павелъ занимался изготовленіемъ палатокъ) и даже неоднократно указывель другимъ на свои физическіе труды, которыми снискивали себѣ пропитаніе, чтобы не быть въ тягость никому. Поэтому никто не станетъ трбовать, чтобы пастырь совершенно не занимался физическими трудами. Наоборотъ, каждый пасомый съ большимъ уваженіемъ будетъ смотрѣть на своего пастыря, когда будетъ видѣть, что онъ не только другихъ учитъ и призываетъ къ труду, но и самъ трудится и работаетъ. Всякій тѣмъ съ большимъ уваженіемъ будетъ относиться къ своему же пастырю, когда увидить, что у него можетъ найти добрый совѣтъ и примѣръ въ веденіи хозяйственныхъ дѣлъ; когда будетъ видѣть у него знанія и опытность въ веденіи хозяйства.

Но и въ указанномъ отношеніи есть предѣлы, переступать которыхъ ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ,—иначе пастырь уклонится отъ исполненія своего перваго и священнаго долга. Занятія хозяйствомъ и нѣкорыми промыслами нерѣдко увлекаютъ пастырей настолько, что увлеченія ставятъ ихъ въ чрезвычайно неблагоприятныя для пастырства условія. Отдавшись всею душою веденію хозяйства, священникъ забываетъ о самомъ главномъ, о томъ, что и для всякаго христіанина *единое есть на потребу*, что и для него, какъ пастыря, самое первое — забота о спасеніи ввѣренныхъ ему душъ, а не снисканіи прибылей. Увлеченіе хозяйствомъ нерѣдко приводитъ къ корыстолюбію, а корыстолюбіе — уже страсть, которая и для всякаго предосудительна, а тѣмъ болѣе для пастыря. Развѣ не бываетъ, въ самомъ дѣлѣ, такихъ случаевъ, что иной священникъ объявляетъ въ лѣтнюю страду праздникъ только для того, чтобы воспретить прихожанамъ работу въ экономіи и чтобы воспользоваться ихъ трудами для уборки своего хлѣба. Мы знаемъ примѣры самаго недавняго прошлаго, что даже и въ праздникъ Преображенія Господня священники объявляли у себя „толоку“, и въ этотъ

день великаго праздника созывали къ себѣ народъ и, предлагая „угощеніе“, заставляли народъ убирать рожь или пшеницу. Иной священникъ—въ лѣтную страду съ ранняго утра на полѣ и тамъ, какъ какой-нибудь приставникъ, понукаетъ нанятыхъ рабочихъ и подгоняетъ къ работѣ. Случись въ это время треба въ приходѣ, не сразу прихожанинъ и найдеть своего священника, а еще съ бѣльшимъ затрудненіемъ удастся (если только удастся) ему уговорить своего священника прійти къ нему въ домъ и исполнить необходимую требу.

Говоря о пастырѣ-земледѣльцѣ, мы припоминаемъ одинъ случай изъ сравнительно недавняго прошлаго. Одинъ изъ администраторовъ юго-западныхъ губерній занятъ былъ вопросомъ о поднятіи сельско-хозяйственной культуры во вѣреннѣйшей ему области. Ознакомившись съ положеніемъ сельскаго хозяйства въ деревнѣ и увидѣвши, что, кромѣ помѣщиковъ и арендаторовъ, въ деревнѣ есть еще и священники, имѣющіе болѣе или менѣе достаточное количество земли, указанный администраторъ пришелъ къ мысли привлечь православное духовенство къ насажденію въ деревнѣ сельско-хозяйственной культуры, къ устройенію опытныхъ полей, станцій и проч. Въ результатѣ—отношеніе къ епархіальной власти съ просьбой предписать подвѣдомственному духовенству заняться устройствомъ плантацій, опытныхъ полей и проч.—Надо полагать, этотъ администраторъ думалъ, что православные пастыри—какіе-то бароны, колонисты, которымъ только впору заниматься устройствомъ плантацій. Надо думать, что онъ совершенно не понималъ, какова цѣль, идея пастырскаго служенія. Мы бы и не винили за это лицо, занимающее менѣе видное положеніе; но если это говоритъ лицо, претендующее на общее направленіе и руководство жизнью въ цѣломъ краѣ, то такого рода непониманіе существа дѣла въ отношеніи къ задачамъ пастырской дѣятельности приходскаго священника уже является непростительнымъ.

Интересно, что подобной миссии, возлагавшейся на православное духовенство, не думали возлагать на католическое духовенство.

Итакъ, по нашему мнѣнію, участіе священника въ хозяйственныхъ дѣлахъ, веденіи священникомъ хозяйства, земледѣльство—*желательно* ¹⁾, но только священникъ никогда не долженъ увлекаться хозяйствомъ настолько, чтобы отказывать своимъ же прихожанамъ въ удовлетвореніи ихъ религіозно-нравственныхъ нуждъ. Само собою понятно, что увлеченіе какою-либо отраслью хозяйства, напр., лошадинымъ спортомъ (что бываетъ далеко нерѣдко) положительно не допустимо.

3. Мы подошли къ вопросу о томъ, можетъ ли священникъ быть членомъ какого-либо товарищества на паяхъ, членомъ сельско-хозяйственного банка, ссуднаго банка и проч. Какъ извѣстно, въ послѣднее время немало заводится различнаго рода учреждений, операций чисто спекулятивнаго характера. То тамъ, то здѣсь въ селахъ устраиваются конторы, товарищества, банки, коммисіи, въ которыхъ священникъ, какъ лицо болѣе или менѣе интеллигентное и образованное, могъ бы приносить пользу, оказывать извѣстное вліяніе на дѣла организациі, распространенія дѣятельности обществъ въ крестьянской средѣ.

Если мы обратимся къ апостольскимъ правиламъ, то здѣсь найдемъ указаніе, что участіе священника въ подобнаго рода дѣлахъ и предпріятіяхъ, особенно принятіе священникомъ на себя званія и должности члена правленія какого-

¹⁾ По идеѣ пастырь долженъ быть свободенъ отъ занятія хозяйствомъ: у него есть прямое дѣло—религіозно-нравственное воспитаніе пасомыхъ. Но при настоящихъ условіяхъ жизни пастырь, можно сказать, поставленъ въ необходимость заниматься хозяйствомъ. Поэтому теперь можно только желать, чтобы пастырь, вынужденный заниматься хозяйствомъ, не погрязалъ въ немъ, не превращался только въ земледѣльца, а совершалъ бы прежде всего спасеніе душъ. Считать *желательнымъ* для священника занятіе хозяйствомъ,—такого мнѣнія мы не раздѣляемъ.

нибудь общества, не дозволительно. 81 апостольское правило указывает на то, что, согласно евангелію, (Мѣ. 6, 24), никто не можетъ работать двумъ господамъ, и потому запрещаетъ пастырю Церкви принимать участіе въ управленіи народномъ, чтобы онъ могъ неопустительно быть при дѣлахъ церковныхъ. А 83-е правило апостольское, по толкованію Зонары и Вальсамона, запрещаетъ священнику не только ношенія оружія воинскаго, но и вообще завѣдыванія воинскимъ хозяйствомъ или имуществомъ, жалованьемъ и наборомъ въ войско. Въ основаніи этого правила лежатъ слова Евангелія: „Кесарева — кесареву, а Божія—Богамъ“ (Мѣ. 22, 21).

И несомнѣнно, пастырю словесныхъ овецъ главнѣе всего надлежитъ имѣть попеченіе о томъ, что—Божіе и что принадлежитъ Богу, т. е. что составляетъ его прямую, пастырскую обязанность.

Указанныя слова Евангелія Матѣя (22, 21) понимаются различно. Тѣмъ не менѣе самый точный смыслъ этихъ словъ указываетъ на разграниченіе однихъ обязанностей (чисто гражданскихъ) отъ другихъ (чисто религіозныхъ). Какъ извѣстно, искушавшіе Иисуса Христа хотѣли уловить Его въ противорѣчіи и потомъ или обвинить его въ непризнаніи, неповиновеніи властямъ, или выставить Его, какъ врага народа. Но Спаситель, потребовавъ денарій и указавъ на образъ и начертаніе кесаря, сказалъ: *воздадите кесарева кесареву*. Другими словами: отдавайте предержавшимъ властямъ должное и не считайте, что внесеніе подати царю противозаконно. А чтобы искушители не могли сказать, что Иисусъ Христосъ подчиняетъ народъ иноземному государю, Онъ и прибавляетъ: и *Божія Богамъ*. „И людямъ надобно воздавать должное, и Богу—то, чѣмъ мы въ отношеніи къ Нему обязаны. Поэтому и ап. Павелъ говоритъ: *воздадите вѣсьмъ должная: ему же урокъ, урокъ; ему же дань, дань: ему же страхъ, страхъ*“. Впрочемъ, когда ты слышишь: *отдавай кесарево кесарю*, разумѣй подъ этимъ только то, что нисколько не вредить благочестію: все противное благочестію не есть уже дань кеса-

рю, но дань и оброкъ діаволу“ (Златоустъ) ¹⁾. Отсюда видно, что обязанности гражданскія разграничиваются отъ обязанностей религіозныхъ; но при томъ первыя не должны быть въ какомъ-нибудь противорѣчїи послѣднимъ; что вредитъ благочестію, или лучше сказать, что не одобряется ученіемъ о благочестіи, то должно быть отвергнуто. Такой взглядъ долженъ быть вообще на всѣ отношенія и обязанности христіанина. Тѣмъ болѣе все это должно имѣть въ виду тогда, когда мы говоримъ объ обязанностяхъ и служеніи пастыря Церкви. Когда рѣчь идетъ о пастырскомъ служеніи, то въ особенности въ этомъ случаѣ на первомъ мѣстѣ должно быть поставлено требованіе: *Божія Богови*, а затѣмъ уже второе: *кесареви кесарево* (разумѣется такого рода требованіе, которое нисколько не противно ученію о благочестіи). Насколько выше всего міра и всѣхъ властей предрержащихъ Богъ, Владыка міра, настолько выше и обязанности въ отношеніи къ Богу, сравнительно со всѣми другими, мірскими обязанностями. Пастырь Церкви долженъ помнить объ этомъ прежде всего.

Если же всякія другія мірскія обязанности ниже обязанностей предъ государствомъ, если требованія государства важнѣе всѣхъ другихъ требованій того или другого союза, общества, товарищества, то тѣмъ болѣе обязанности пастырскаго служенія гораздо выше всѣхъ остальныхъ обязанностей. Поэтому вполне справедливо и естественно, что пастырю Церкви запрещено апостольскими правилами принятіе на себя судейскихъ обязанностей, обязанной по завѣдыванію воинскимъ имуществомъ и проч.

Обращаясь теперь къ вопросу объ участіи священника въ различныхъ товариществахъ, союзахъ, правленіяхъ, мы должны сказать, прежде всего, что если то или другое общество, товарищество, компанія или союзъ преслѣдуютъ какія-

¹⁾ Твор. св. І. Златоуста, Сиб. 1901, т. 7, 712.

либо спеціальныя економіческія или корыстныя цѣли, то уже одно вступленіе пастыря въ члены союза или товарищества поставитъ его въ неудобное положеніе и создастъ большой соблазнъ и для него (ибо возможно увлеченія всякимъ корыстолюбивымъ дѣломъ и занятіемъ), и для паствы. А между тѣмъ пастырь всегда и во всемъ долженъ быть для паствы образцомъ вѣры, любви и чистоты души его и всѣхъ предпріятій его. Поэтому извѣстное опредѣленіе Св. Синода (отъ 18 ноября 1906 г. № 6590), запрещающее пастырямъ Церкви принимать участіе и вступать въ члены разныхъ обществъ, союзовъ, въ дѣятельности которыхъ или въ программѣ коихъ усматривается противное или враждебное ученію и правиламъ Православной Церкви, при чемъ пастырямъ Церкви, состоящимъ членомъ подобныхъ обществъ предписывается или выйти изъ состава ихъ, или сложить съ себя санъ, — является вполне логическимъ выводомъ изъ дѣйствующихъ въ Православной Церкви правилъ и изъ самаго ученія о существѣ пастырскаго служенія.

Если пастырямъ Церкви и можно разрѣшить вступленіе въ члены нѣкоторыхъ обществъ, не проновѣдующихъ въ своихъ уставахъ или программахъ и не преслѣдующихъ въ своихъ дѣйствіяхъ чего-либо противнаго ученію Православной Церкви, то участіе священниковъ въ администраціи того или другого общества или товарищества, во всякомъ случаѣ слѣдуетъ признать неудобнымъ и неумѣстнымъ именно съ точки зрѣнія необремененія пастыря Церкви дѣлами и занятіями, которыя будутъ мѣшать ему надлежащимъ образомъ *воздавать Божія Богови* ¹⁾.

¹⁾ Опредѣленіемъ св. Синода отъ 2 ноября 1884 г. воспрещено священнослужителямъ принимать на себя званіе членовъ правленій и *совѣтовъ сельскихъ ссудо-сберегательныхъ товариществъ*, такъ какъ участіе ихъ въ этомъ дѣлѣ не можетъ не отвлекать ихъ отъ исполненія прямыхъ обязанностей пастырскаго служенія.

Согласно опредѣленію св. Синода отъ 29 мая—4 іюня 1885 г., священнослужители не могутъ быть и членами уѣздныхъ по воинской повин-

4. Какъ извѣстно, въ настоящее время священнослужители допускаются въ засѣданія городскихъ думъ, и въ земскія учрежденія, а, съ учрежденіемъ Государственной Думы, избираются и въ члены послѣдней.

По дѣйствующему городовому положенію (1892 г.) священнослужители *не могутъ* участвовать въ городскихъ выборахъ, а равно не могутъ быть избираемы въ гласные городской думы (§ 32 и 43); они являются лишь въ качествѣ депутатовъ отъ духовнаго вѣдомства (§ 57) и обязаны пользоваться своимъ голосомъ при рѣшеніи дѣлъ, касающихся отношеній къ Церкви и школамъ.

Равнымъ образомъ духовенство *не участвуетъ* въ выборахъ, производимыхъ на избирательныхъ собраніяхъ и съѣздахъ, членовъ земскихъ учрежденій (§ 26 положенія о земскихъ учрежденіяхъ, Высочайше утвержденнаго 12 іюня 1890 г.). Лишь по назначенію и усмотрѣнію епархіальной власти, священникъ можетъ участвовать въ самыхъ уѣздныхъ и губернскихъ земскихъ собраніяхъ, при чемъ является и здѣсь, только какъ депутатъ духовнаго вѣдомства.

Такого рода положеніе священника вполне согласно съ самой идеей пастырскаго служенія и съ достоинствомъ священника, какъ представителя или служителя Церкви. Въ самомъ началѣ статьи мы указывали, что пастырь долженъ быть *солью земли, свѣтомъ міру*. Поэтому ученіе, голосъ его долженъ слышаться, какъ голосъ самой Церкви, какъ гласъ самого Божественнаго Глашатая правды и истины. Пастырь долженъ быть чуждъ всякихъ партійныхъ интересовъ, долженъ стоять въ сторонѣ отъ мелкихъ, нерѣдко своекорыстныхъ и суетныхъ дѣлъ и дѣйствій тѣхъ или другихъ лицъ; для него дороже всего должны быть религіозно-нравственные интересы и интересы самой Церкви, служителемъ которой онъ явля-

ности присутствій, также—членами отъ призывныхъ участковъ, пи кандидатами къ нимъ, въ виду несоотвѣтствія этихъ присутствій съ обязанностями свящ. сана.

ется. Поэтому было бы совершенно неумѣстно, если бы пастырѣ самъ занялся агитаціей на предвыборныхъ собраніяхъ въ городскую думу или земское собраніе (въ свою ли личную пользу, или въ интересахъ другихъ—безразлично). Неумѣстно для пастыря выступать и членомъ думы въ городѣ или земской управы въ губерніи. Какъ извѣстно, для полученія права на избраніе въ члены нужно обладать имущественнымъ цензомъ. Представимъ теперь такой случай: священникъ, имѣющій богатый домъ или значительное количество собственной земли, выбирается въ члены городской думы или земской управы. Во 1-хъ, для него по необходимости придется отвлекаться отъ исполненія прямыхъ обязанностей пастырскаго служенія для занятій дѣлами городского или земскаго благоустройства; во 2-хъ, какъ извѣстному представителю значительнаго имущества, ему придется отстаивать корпоративныя интересы подобныхъ ему лицъ, владѣющихъ имуществомъ. Это послѣднее можетъ вызвать не мало соблазна среди многихъ и собственныхъ священнику и постороннихъ для него прихожанъ, принадлежащихъ къ людямъ другихъ корпорацій.

Съ другой стороны Церковь (вслѣдствіе тѣсной связи матеріальныхъ и духовныхъ интересовъ ея пасомыхъ) не можетъ равнодушно относиться къ рѣшенію въ городскихъ или земскихъ учрежденіяхъ разныхъ дѣлъ, имѣющихъ отношеніе къ удовлетворенію религіозно-нравственныхъ нуждъ православнаго населенія. Представимъ себѣ случай, что въ земской управѣ идетъ вопросъ объ открытіи или закрытіи школъ, о постройкѣ молитвеннаго дома и т. п. Можетъ ли Церковь относиться равнодушно къ рѣшенію указанныхъ вопросовъ въ такомъ или иномъ направленіи? Прямой долгъ и задача Церкви заботиться объ утвержденіи въ народѣ святой вѣры и благочестивой жизни христіанской и поддерживать такія школы, въ какихъ, дѣйствительно, насаждается христіанская вѣра и благочестіе; мало того, прямая задача Церкви заботиться объ искорененіи всего того, что препятствуетъ распространенію истинно-христіанскаго просвѣщенія, возвы-

шать свой голосъ въ защиту попираемыхъ христіанскихъ принциповъ. Поэтому вполне справедливо дать возможность Церкви осуществлять свою великую миссію и назначеніе и вносить свое христіанское вліяніе въ рѣшеніе дѣлъ, такъ или иначе соприкасающихся съ интересами и дѣятельностью Церкви. Церкви и дарована такая возможность: депутатъ ея (какимъ, впрочемъ, можетъ быть не только пастырь Церкви, но и другой истинный сынъ Православной Церкви) присутствуетъ въ собраніяхъ городской думы и въ земскихъ собраніяхъ и, когда дѣло касается Церкви и ея интересовъ, высказываетъ свой голосъ въ защиту Церкви. Если такого рода полномочія передаются и пастырю Церкви, онъ обязанъ принять ихъ на себя для блага Церкви и быть на стражѣ интересовъ ея, стоять, какъ городъ на горѣ, выше всякихъ партійныхъ интересовъ, имѣя въ виду только одно,—пользу и благо Церкви и спасеніе вѣрующихъ.

Сказанное объ отношеніи пастыря къ городской думѣ и къ земскимъ учрежденіямъ, по нашему разумѣнію, приложимо и къ дѣятельности священника въ отношеніи къ Государственной Думѣ.

Нашему православному духовенству предоставлено право участія въ дѣятельности Государственной Думы. Духовенству принадлежитъ право активнаго и пассивнаго участія въ выборахъ членовъ Думы. Во 1-хъ, само духовенство можетъ имѣть своихъ же выборныхъ членовъ Думы; другими словами: отдѣльные священники могутъ быть членами Думы; во 2-хъ, духовенство можетъ принимать участіе и въ предвыборныхъ и въ выборныхъ собраніяхъ и избирать членовъ Думы. При этомъ замѣчательно, что православному духовенству предоставлено право участія въ выборахъ не какъ представителямъ Церкви или сословія, а какъ представителямъ землевладѣнія. Какъ будто, по воззрѣніямъ правительства, духовенство можетъ быть только въ роли представителей или депутатовъ отъ землевладѣльцевъ...

Не будемъ мы распространяться на тему объ услугахъ, оказанныхъ нашему государству православнымъ духовенствомъ: отрицать заслуги его въ прошломъ значить совершенно не понимать русской исторіи. Не станемъ спорить и о томъ, насколько важно участіе православнаго духовенства въ устроеніи государственнаго порядка въ настоящее время. Отрицать или сомнѣваться въ добрыхъ плодахъ дѣятельности духовенства не могутъ даже и враги духовенства и Церкви, представителя лѣвыхъ партій. Какъ извѣстно, и трудовики и кадеты прекрасно учитываютъ вліяніе духовенства на народъ и значеніе голосовъ духовенства въ разныхъ комиссіяхъ. Съ увеличеніемъ общаго количества голосовъ духовенства въ Государственной Думѣ, и представителямъ крайнихъ лѣвыхъ партій приходится прислушиваться къ тому, къ какой партіи склоняются тѣ или другіе священники члены Думы. И можно себѣ представить, съ какою радостью (или даже злорадствомъ) представители крайнихъ оппозиціонныхъ партій встрѣчаютъ отпаденіе священниковъ отъ правыхъ партій и запись ихъ въ ту или другую лѣвую партію! Подобное явленіе составляетъ не только матеріальную (увеличеніе общаго количества голосовъ оппозиціи), но и моральную побѣду. Вѣдь извѣстно, что русскій народъ привыкъ доселѣ смотрѣть на православнаго священника, какъ на лицо высокое, авторитетное; поэтому простое примыканіе его къ той или другой политической партіи для неосвѣдомленнаго въ этихъ партіяхъ простолюдина явится оправданіемъ и одобреніемъ той или другой партіи.

Не мало было разсужденій въ свое время на тему о томъ, слѣдуетъ ли священникамъ открыто примыкать къ той или другой политической партіи или фракціи, или лучше составить свою партію. Еще недавно, при выборахъ въ первую Государственную Думу, среди кievскаго духовенства были подобные разговоры, и тогда указывалось на необходимость для духовенства имѣть въ виду только одно, — заботиться самимъ и вліять на пасомыхъ, чтобы въ члены Думы

прошли люди вѣрные и честные сыны Православной Церкви. Но уже на слѣдующихъ выборахъ по тактическимъ соображеніямъ духовенство сошло съ этой позиціи и заняло другую, вступивъ въ общую партійную борьбу. Исторія вынесетъ свой судъ, что было полезнѣе и выгоднѣе для государства. Но, думается, съ точки зрѣнія Церкви вѣрнѣе было бы не вступать въ общую партійную борьбу, а возвышаться надъ всѣми партійными спорами и оказывать только моральное вліяніе на тѣхъ или другихъ членовъ партій. Въ самомъ дѣлѣ, партійные интересы заставили наше духовенство вести агитацію, выступать далеко не въ качествѣ церковныхъ ораторовъ, а въ качествѣ политическихъ дѣятелей. Та же партійная борьба заставляетъ духовенство поддерживать главнымъ образомъ партійную дисциплину и интересы, что далеко не всегда совпадаетъ съ интересами Церкви. Полагаемъ, именно это увлеченіе политическими дѣлами и привело нѣкоторыхъ священниковъ къ уклоненію и къ оппозиціоннымъ партіямъ: политика бываетъ одностороння и при томъ она различными людьми различно оцѣнивается; отсюда и партійность въ политикѣ, отсюда и оппозиція.

Между тѣмъ подобныхъ явленій не могло бы быть, если бы духовенство и предъ Государственной Думой являлось не какъ представители землевладѣнія, а какъ представители Церкви,—въ родѣ депутатовъ духовнаго вѣдомства въ городской думѣ или въ земскомъ учрежденіи. Вѣдь вошли же въ составъ Государственнаго Совѣта православные архіереи и протоіереи, именно какъ представители Церкви, а не какъ владѣющіе имущественнымъ цензомъ. Подобное отношеніе и къ Государственной Думѣ освободило бы наше духовенство отъ возможности трагическихъ развязокъ Огневыхъ и К^о; избавило бы его отъ агитаціонной дѣятельности въ предвыборныхъ собраніяхъ, отъ узкой партійности и извѣстной страстности въ политическихъ дѣлахъ, не поселяло бы вражды и печальныхъ недоразумѣній между пастыремъ и его пасомыми и возвысило бы значеніе и авторитетъ Церкви и

самого духовенства въ глазахъ народа. Думается, что, и не принимая активнаго участія въ политическихъ партіяхъ и партійныхъ спорахъ, православное духовенство сумѣло бы стоять на высотѣ папскаго званія и *воздавать Божіе Богу и кесарево кесарю.* Свящ. III—ій.

Современное декадентство и христіанство

*Тайна обаянія декадентства и его культурно-историческій
смысль.*

(Окончаніе ¹⁾).

Само собою разумѣется, что не угожденіемъ вѣку (Римл. 12, 2) вызвано у насъ охлажденіе къ разсудочно-діалектическому методу въ богословіи и тѣсно связанное съ нимъ искаженіе „новыхъ путей“, а весьма серіозными причинами. „Спекулятивный методъ въ богословіи, — пишетъ проф. о. П. Я. Свѣтловъ, — не оправданъ дѣломъ. Дало ли намъ спекулятивное богословіе живого христіанскаго Бога? Нѣтъ: живой Богъ религіознаго сознанія исчезаетъ здѣсь въ туманѣ метафизическихъ абстракцій и превращается въ *абсолютъ*, идею, принципъ и др. отвлеченныя понятія (Всеединство, Разумъ, Сила и т. п.). Дало ли намъ философское объясненіе христіанскаго ученія? Также нѣтъ: на прокрустовомъ ложѣ философскихъ системъ и абстрактно-метафизическихъ формулъ и понятій христіанское ученіе или догматы вѣры лишались свойственнаго имъ христіанскаго содержанія и смысла, оставаясь христіанскими только по названію, и все объясненіе сводилось къ пустой игрѣ въ богословскіе термины съ замѣною свойственнаго имъ богословско-христіанскаго смысла чуждымъ имъ философскимъ. Абсолютное, словомъ,

¹⁾ См. № 50-й за 1908 г.

не умѣщалось въ рамкахъ ограниченнаго, и Необъятное не обнималось разумомъ¹⁾).

Спекулятивный методъ въ богословіи не согласенъ ни съ правильнымъ понятіемъ о познаніи вообще, ни съ существомъ христіанства въ частности.

Психологія нашего познанія ясно показываетъ, что самое сильное и широкое вліяніе на него всегда имѣютъ *чувство* и *воля*. Всякому по опыту извѣстно, какъ мѣняются наши взгляды на вещи подъ вліяніемъ капризнаго чувства: надежда, радость окрашиваютъ все въ розовый цвѣтъ, а отчаяніе все рисуетъ въ мрачныхъ краскахъ и т. п. Но еще важнѣе вліяніе на познаніе воли: ею всецѣло управляется наше мышленіе²⁾. Воля направляетъ мышленіе на извѣстный предметъ, останавливаетъ вниманіе на той или другой сторонѣ его, поддерживаетъ напряженность мышленія, иногда даже намѣчаетъ напередъ результатъ, къ которому должно придти мышленіе (предвзятое мнѣніе). Чѣмъ большій интересъ получаетъ для насъ знаніе, тѣмъ большее вліяніе пріобрѣтаетъ на него воля. Подъ вліяніемъ воли вырабатываются именно религіозно-философскія убѣжденія человѣка, наиболѣе дорогія для него. Вліяніе воли на познаніе становится тѣмъ сильнѣе, чѣмъ сильнѣе затрогиваются предметами его наши живые интересы. Но такова именно область религіозно-философскаго знанія, и здѣсь есть область, гдѣ понимать вещь и хотѣть ее—одно и то же; это—Евангеліе. Въ Евангеліи невѣріе іудеевъ во Христа объясняется не чѣмъ инымъ, какъ *нравственнымъ* состояніемъ народа іудейскаго. „Въ мірѣ,—

¹⁾ „Образованное общество и современное богословіе“. „Богослов. Вѣстникъ“ 1901 г., ноябрь, стр. 538—539.

²⁾ Направленіе въ философіи и психологіи, указывающее въ волѣ главный факторъ познанія, извѣстно подъ названіемъ *волюнтаризма* или *эталлизма*. Изъ выдающихся представителей этого направленія можно назвать, напр., Ф. Паульсева („Введеніе въ философію“. Перев. съ нѣмец. Москва, 1884 г.), П. Астафьева („Вѣра и Знаніе въ единствѣ міровоззрѣнія“. Москва, 1893), проф. Сиб. универс. А. Введенскаго и др.

говорить ап. Іоаннь,—свѣтъ былъ, но люди возлюбили болѣе тьму, нежели свѣтъ“ (Іоанн. 3, 19). Іудеи *не хотѣли* истины и потому не приняли ее, когда она явилась въ лицѣ Спасителя. Отсюда видно, какъ неправильно исключительно разсудочное отношеніе къ христіанству. Христіанская истина становится вполне доступна пониманію лишь тогда, когда проникнетъ далѣе разсудка—въ самую душу, сердце, сдѣлается достояніемъ чувства и воли, т. е. когда полюбить ее, станутъ жить по ней.

Метафизическій методъ въ богословіи не совмѣстимъ и съ существомъ христіанства, которое есть не ученіе только или теорія, но и живая сила или сама жизнь, и при томъ новая, духовная, благодатная жизнь, принесенная на землю Іисусомъ Христомъ¹⁾. Въ эту жизнь вводитъ вѣра во Христа; нуженъ христіанскій опытъ въ этой новой благодатной жизни, чтобы христіанство стало доступно нашему пониманію. Кто не испыталъ ее самъ на себѣ, тому чужда будетъ внутренняя сторона христіанства. Самъ Іисусъ Христосъ ставитъ пониманіе Своего ученія въ зависимость отъ нравственнаго настроенія слушателей: тотъ только мо-

¹⁾ Это положеніе твердо установлено богословскою наукою. Христіанство, по словамъ одного нѣмецкаго богослова,—есть „новая жизнь возникающая съ вѣрою въ Іисуса Христа Сына Божія, Искушителя, въ которой человекъ приходитъ все къ болѣе и болѣе глубокому и чистому познанію Бога и самого себя, грѣха и благодати, своего существа и значенія, и къ познанію міра“ (Ph. Bachmann. „Die persönliche Heilserfahrung des Christen und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel“. Leipzig. 1899, p. 245). Рационализмъ „унижаетъ христіанство до размѣровъ логической проблемы,—пишетъ другой—французскій богословъ,—вмѣсто того, чтобы видѣть въ немъ *Божественную жизнь и силу, обновляющія міръ*“ (Jules Bovon. „La dogmatique chrétienne“, Vol. 2, Paris, 1895, t. I. p. 74). И русскій извѣстный богословъ говоритъ, что „Христово благовѣстіе не есть *доктрина*, а оно прежде всего *сила Божія* во спасеніе всякому вѣрующему (Римл. 1, 16). Слова Христовы—*духъ и жизнь*, и они должны быть написаны не на скрижаляхъ сердца (2 Кор. 3, 3)“. (Проф. Д. И. Богдашевскій. „О евангеліяхъ и евангельской исторіи“. Изд. 2. Кіевъ, 1907 г., стр. 14).

жетъ понять внутреннюю сущность христіанства, убѣдиться въ его истинности, божественности, кто по своей жизни соотвѣтствуетъ этому ученію, кто исполняетъ евангельскія заповѣди (Іоанн. 7, 17. Ср. 3, 20 и дал.). Изъ такого понятія о христіанствѣ, какъ новой благодатной жизни, слѣдуетъ необходимость именно опытнаго, а не разсудочнаго его изученія: въ основу христіанскаго богословскаго знанія долженъ быть положенъ внутренній религіозно-нравственный опытъ или переживаніе на самомъ себѣ возрождающаго и обновляющаго дѣйствія христіанства. Только благодаря этому переживанію, христіанство становится фактомъ внутренней нашей жизни. Въ этомъ случаѣ знаніе христіанства поднимается на высоту живого уразумѣнія его, основаннаго на внутреннемъ личномъ опытѣ (Іоанн. 1, 1—4): свидѣтельство истинности и божественности его здѣсь мы имѣемъ въ самихъ себѣ, въ ощущеніи новой вѣчной жизни, порождаемой въ насъ Евангеліемъ (Іоанн. 5, 10—12. Ср. Іоанн. 7, 17). Не разсудокъ вводитъ насъ въ познаніе духовнаго міра, а Духъ Святой Своею благодатію вводитъ нашъ разумъ въ міръ высшей реальности, дѣлая нашъ духъ чрезъ возрожденіе въ Церкви причастнымъ міру истинной духовности. „Душевный человѣкъ (не христіанинъ) не принимаетъ того, что отъ Духа Божія, потому что онъ почитаетъ это безуміемъ; и не можетъ разумѣть, потому что о семъ надобно судить духовно“ (1 Кор. 2, 14—16. Ср. Іоанн. 6, 43—45, 60—63). Этотъ міръ есть міръ свѣта, правды, истины, міръ Божественный въ собственномъ смыслѣ; поэтому злая, лживая, любящая только земной міръ душа не можетъ быть родною этому міру и постигать его, ибо подобное познается подобнымъ. Отсюда для познанія его требуется то, что называется чистотою сердца: только „чистые сердцемъ Бога узрятъ“ (Мѡ. 5, 8)¹⁾.

¹⁾ Выходя изъ этого этико-библейскаго воззрѣнія на богопознаніе, французскій богословъ, уже выше упомянутый, Бовонъ, приходитъ къ такому выводу относительно богословскаго метода: „Методъ исключи-

Тѣ же мысли объ опытномъ богопознаніи мы находимъ и у св. отцовъ Церкви. Св. отцы жили духомъ въ Церкви, а это давало имъ особую силу богопознанія. Сила эта—религіозное *созерцаніе*, т. е. такое непосредственное переживание истинъ вѣры, при которомъ человѣкъ воспринимаетъ ихъ не холоднымъ умомъ, отрѣшеннымъ отъ другихъ силъ духа, а умомъ и сердцемъ, и доходитъ при этомъ до зрѣнія Божественныхъ тайнъ. Первое условіе такого *созерцанія*—*благодѣстіе*, а главная сила благодѣстія—*молитва и чтеніе* Божественныхъ писаній. „О Богѣ,—говоритъ св. Григорій Богословъ,—могутъ разсуждать только опытные, успѣвшіе въ *созерцаніи*, а прежде всего—чистые душой и тѣломъ, или по крайней мѣрѣ очищающіе себя“ („О богословіи“ сл. 1). „Когда умъ обновленъ и сердце освящено,—пишетъ св. Симеонъ Новый Богословъ,—тогда всѣ возникающія въ немъ понятія возбуждаются сообразно съ естествомъ того міра, въ который вступаетъ онъ. Сперва возбуждается въ немъ любовь къ Божественному, и вождѣлвуетъ онъ общенія съ ангелами и откровенія тайнъ *духовнаго вѣдѣнія* тварей, и возсіяваетъ въ немъ *созерцаніе* тайнъ Святыя Троицы, также тайнъ достопоклоняемаго ради насъ домостроительства, и потомъ всецѣло входитъ въ единеніе съ *вѣдѣніемъ* надежды будущаго“ (слово 55). Самая ссылка наша на глубину и высоту богословскаго созерцанія нѣкоторыхъ изъ отцовъ Церкви приводитъ насъ къ опыту, какъ основѣ христіанскаго знанія. Именно высотой своего религіозно - нравственнаго опыта св. отцы возносились и на высоту христіанскаго умо-зрѣнія, уча насъ своимъ примѣромъ не отдѣлять знанія отъ жизни, въ противоположность спекулятивному богословію,

тельно раціональный въ христіанскомъ богословіи долженъ уступить мѣсто духовно-моральному, но которому Евангеліе прежде всего обращается къ совѣсти человѣка и обнаруживаетъ свою силу дѣйствіемъ на воли и сердца людей... Обновляющее дѣйствіе Евангелія, разъ кто его испыталъ, есть фактъ опыта столь же очевидный, какъ наше собственное существованіе“ („La dogmatique Chrétienne“, t. I, 74—76).

дерзающему проникать силою одного отвлеченнаго мышленія въ самое небо, отверстое вѣрѣ. „Невозможно достигнуть мудрости, не живя мудро“,—говоритъ св. Григорій Богословъ ¹⁾. „Добродѣтель дѣлаетъ богословомъ“, говоритъ Іоаннъ Лѣствичникъ ²⁾. Вотъ голосъ самаго опыта противъ поборниковъ метафизическаго метода въ богословіи.

Изъ предыдущаго слѣдуетъ, что нарождающійся въ нашемъ отечественномъ богословіи *опытный* методъ, собственно говоря, не *новость*, а лишь возвращеніе къ завѣтамъ вселенскаго православія, забытымъ школьной богословской наукой XVI—XIX вѣковъ. Но кто же напомнилъ намъ объ этихъ завѣтахъ? Кто первый началъ у насъ этотъ „новый путь“ въ богословіи, и гдѣ его корни?

В. В. Розановъ въ своей статьѣ: „Объ одной особенной заслугѣ Вл. Соловьева“ утверждаетъ, что путь самостоятельный въ богословіи у насъ первый избралъ *Соловьевъ*. До него богословы занимались будто бы „не предметами богословскими, а мнѣніями о нихъ“. Русскій богословъ никогда не брался за изслѣдованіе самаго предмета, самой темы; но онъ зналъ всѣ мнѣнія, высказанныя о темѣ многочисленными иностранными богословами ³⁾. Но едва ли справедливо это утвержденіе о В. С. Соловьевѣ. Въ той же статьѣ самъ Розановъ, такъ желчно высмѣивающій нашихъ богослововъ, считаетъ Соловьева „продолжателемъ“ *Хомякова* и обоихъ ихъ восхваляетъ за то, что они „начали выводить русскую мысль къ подлиннымъ темамъ религіи, разрушая царящій вокругъ религіи формализмъ“. А затѣмъ у г. Розанова уже оказывается, что Соловьевъ вошелъ „въ слѣдующій этажъ религіознаго сознанія“, не съ Хомяковымъ только, но и съ *Самаринымъ* ⁴⁾,—славянофилами, воскресившими въ школѣ свято-

¹⁾ Творенія, т. I, стр. 135. М. 1889 г.

²⁾ „Лѣствица“, стр. 368. М. 1854.

³⁾ „Новый Путь“ 1904 г., сентябрь, стр. 161—162.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 163.

отеческій методъ въ богословіи и правильно выразившими нѣкоторыя изъ затемненныхъ схоластикой сторонъ православнаго ученія. А если такъ, то слѣдовательно не Соловьевъ первый началъ заниматься богословскими „предметами“, а не чужими о нихъ „мнѣніями“. Не ему первому принадлежитъ эта честь: раньше его такъ же относились къ дѣлу—Хомяковъ и Самаринъ.

Но кромѣ этихъ предшественниковъ Соловьева было у него еще нѣсколько другихъ, даже болѣе важныхъ, чѣмъ славянофилы ¹⁾... Въ то время, когда схоластика господствовала въ школахъ, святоотеческій богословскій методъ находилъ себѣ постоянное примѣненіе въ жизни. Не переводились на Руси богословы-іерархи и аскеты, воспитанные на твореніяхъ св. отцовъ Церкви, въ сочиненіяхъ которыхъ отразился святоотеческій методъ. Ихъ наставленія, вытекающія не изъ отвлеченныхъ умствованій, а прямо изъ жизни, создавали истинно-христіанскія воззрѣнія и настроенія въ православномъ русскомъ народѣ. Таковы были труды св. *Димитрія Ростовскаго*,—его многочисленныя проповѣди, дышашія огнемъ любви къ Богу и ближнимъ и глубокой скорбью по поводу беззаконій и неправды, и его знаменитыя „Четы-Минеи“, выражающія религіозное сознаніе во множествѣ живыхъ образовъ святости. Таковы творенія св. *Тихона Задонскаго* („Объ истинномъ христіанствѣ“, „Сокровище вѣры отъ міра собираемое“, „Наставленіе христіанское“), до сихъ поръ популярныя, не смотря на свой устарѣлый языкъ, такъ какъ даютъ неистощимый матеріаль для *жизненнаго* воспитанія въ людяхъ высокой религіозной мысли и чувства. Таковы правоучительныя сочиненія еп. *Феофана Говорова* („Путь ко спасенію“, „Письма

¹⁾ Заслуги Соловьева передъ богословіемъ, отмѣченныя Розановымъ, особенно умяются въ виду безспорнаго увлеченія его спекулятивнымъ методомъ. Въдъ Соловьевъ (напр., въ Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ) пытался все содержаніе христіанства вывести діалектически изъ понятія объ Абсолютномъ и съ энтузіазмомъ защищалъ даже догматъ Св. Троицы, какъ одну изъ отвлеченно-умозрительныхъ истинъ.

о духовной жизни“ и др.), которыя такъ чтутся и читаются православнымъ нашимъ обществомъ. Пресвящ. Сергій (Страгородскій) въ извѣстномъ своемъ изслѣдованіи о спасеніи пользуется преимущественно трудами святителя Теофана и св. Тихона, какъ такихъ писателей, которые сполна усвоили духъ святоотеческаго богословія. Да и наши славянофилы почерпали „матеріаль“ для своего богословствованія, главнымъ образомъ, въ подобныхъ же произведеніяхъ родныхъ подвижниковъ, правильно понимавшихъ основы православія.

Еще гораздо раньше указанныхъ подвижниковъ такъ же богословствовали московскіе писатели-аскеты XV и XVI вѣковъ: преп. *Іосифъ Волоцкій*, преп. *Максимъ Грекъ*, преп. *Нилъ Сорскій* и *Зиновій Отенскій*, въ сочиненіяхъ которыхъ, по словамъ іером. Тарасія, слышался первый „могучій отголосокъ вселенскаго святоотеческаго богословія“¹⁾. Взглядъ о. Тарасія на этихъ богослововъ сильно расходится съ ходячими, школьными представленіями о нихъ, какъ о начетчикахъ. Съ глубокимъ благоговѣніемъ отзывается онъ объ этихъ духовныхъ писателяхъ, особенно объ *Іосифѣ Волоцкомъ*. „Велико достоинство *Просвѣтителя*, принадлежащаго перу преп. *Іосифа*,—говоритъ авторъ въ одной изъ своихъ критическихъ статей на 2-й томъ „Очерковъ по исторіи русской культуры“ г. Милюкова. „Вся божественная мудрость древнихъ отцовъ, вся художественная философія пѣснотворцевъ отразилась въ этомъ твореніи и отразилась въ яркихъ лучахъ могучаго таланта и проникновеннаго *созерцанія*. Изложеніе догматовъ сжато, ясно и художественно; основные принципы благочестія точны и опредѣленны: молитва, смиренномудріе и *созерцаніе*. Вообще, все твореніе проникнуто силой внутренняго вдохновенія; это не руководство по догматикѣ, и не благочестивыя размышленія, это *Просвѣтитель*, озаряющій мракъ и побѣдно торжествующій надъ тьмою“²⁾.

¹⁾ Іером. Тарасій. „Великоросс. и Малоросс. богословіе“, стр. 1.

²⁾ Его же. „Основные начала древне-русской культуры“. „Вѣра и Церковь“ 1902 г., кн. III, стр. 459.

Но мы не дали бы полного отвѣта на поставленный выше вопросъ, если бы не обратили должнаго вниманія на безспорную связь нашего „новаго“ богословствованія съ тѣмъ могучимъ движеніемъ западной богословской мысли, извѣстнымъ подъ общимъ названіемъ „ричліанства“, которое нашло себѣ отклики въ русскомъ „новохристіанствѣ“.

Въ ричліанскомъ направленіи современнаго *научнаго* богословія болѣе всего сказались богословскія тенденціи *Канта*. *Ричль* (ум. 1889 г.) отрицаетъ теоретическую цѣнность религіознаго знанія во имя *воли* или точнѣе во имя нравственнаго чувства, требованій „практическаго разума“. Главное и существенное въ религіи, по его воззрѣніямъ,—это отношеніе ея къ нравственнымъ потребностямъ духа,—ея мораль. Такимъ образомъ, Ричль всецѣло здѣсь стоитъ на почвѣ Кантовской философіи съ ея отрицаніемъ возможности теоретическаго познанія религіозной истины, для „чистаго разума“ вообще недоступной. У Канта, какъ и у Ричля, религія является только добавленіемъ къ морали или ея предположеніемъ и потому не имѣетъ никакого самостоятельнаго значенія ¹⁾).

Вмѣстѣ съ тѣмъ, ричліанство подготовлено было предшествовавшимъ ему собственно богословскимъ направленіемъ, ведущимъ свое начало отъ *Шлейермахера* (1768—1834). Ричль вполнѣ сходится съ Шлейермахеромъ въ отрицаніи богословской метафизики. Различіе между ними здѣсь заключается лишь въ томъ, что первый, какъ мы знаемъ, отвергаетъ теоретическую цѣнность религіознаго знанія во имя *воли*, а второй—во имя *чувства*. Сущность религіи Шлейермахеръ полагалъ именно въ естественномъ *чувствѣ* зависимости отъ Безконечнаго (*Abhängigkeitsgefühl*). Догматы по нему, не объек-

¹⁾ Проф. С. Глаголевъ. „Религіозная философія Канта“ „Вѣра и Разумъ“, 1904 г., № 3, стр. 97.

тивныя истины Божественныя, а субъективныя истолкованія „благочестиваго настроенія челевѣческаго духа“¹⁾.

Такимъ образомъ, ричліанское движеніе богословской мысли, воспользовавшееся въ своемъ развитіи подготовленными данными, въ общемъ характеризуется, какъ реакція противъ излишествъ и злоупотребленій *разсудочно-діалектическаго* метода въ богословіи. Исключая изъ сферы религіознаго познанія спекулятивно-метафизическій элементъ, Ричль съ рѣшительностію примѣняетъ къ богословской наукѣ методъ *эмпирической*, на томъ общемъ основаніи, что всякое жизненное познаніе истины можетъ вытекать единственно только изъ осуществленія истины на дѣлѣ или изъ жизни. Въ этомъ его выдающаяся заслуга передъ богословіемъ, какъ наукой. Главнѣйшій же недостатокъ богословствованія Ричля состоитъ въ томъ, что онъ, доказывая то положеніе, что религія не знаніе, а образъ жизни, не призналъ, вопреки даже Библии (Римл. 1, 19—20), за теоретико-догматическимъ элементомъ никакого значенія въ смыслѣ фактора вѣры, и вся христіанская религія обратилась у него въ одну чисто-моральную доктрину. Современное же научное богословіе, напротивъ, стремится стать *„синтезомъ откровенія и разума на основѣ опыта въ широкомъ смыслѣ слова“*²⁾. Здѣсь долженъ имѣть приложеніе и опытъ *внѣшній историческій* или изслѣдованіе фактовъ евангельской исторіи, лежащихъ въ основаніи христіанства,—и опытъ *внутренній*, субъективный опытъ христіанской вѣры и жизни по вѣрѣ или переживаніе на самомъ себѣ обновляющей силы христіанства. Ричліанство приняло только послѣдній опытъ и отвергло первый, отчего у него и явилось „христіанство безъ Христа“. „Но безъ

¹⁾ О Шлейермахерѣ см. проф. В. Д. Кудрявцева „Религія, ея сущность и происхожденіе“, стр. 143—175. М. 1870 г.

²⁾ Проф. П. Я. Свѣтловъ. „Образованное общество и современ. богословіе“, „Богосл. Вѣстникъ“ 1901 г., декабрь, стр. 741.—Въ русской литературѣ первый опытъ такого богословія представляетъ „Курсъ апологетическаго Богословія“ о. Свѣтлова.

Христа-Богочеловѣка христіанство обращается въ нѣчто совершенно призрачное... Если христіанство есть одна только этика, то, пожалуй, въ немъ не много новаго: возвышенныя нравственныя правила и заповѣди находятся во всѣхъ религіяхъ“¹⁾. Христіанство есть объективный историческій фактъ явленія въ мірѣ Бога во плоти. Ап. Павелъ такъ опредѣляетъ сущность христіанства: оно есть слово о Христѣ распятомъ, о Христѣ, Божіей силѣ и Божіей премудрости (1 Кор. 1, 23—24). Онъ же требуетъ, чтобы его считали не философомъ, а простымъ свидѣтелемъ о Христѣ и Его ученіи (1 Кор. 2, 1—2). Естественнымъ слѣдствіемъ того, что Ричль не захотѣлъ положить въ основу христіанскаго знанія внѣшній историческій опытъ, является крайній субъективизмъ его богословствованія: оно лишено у него реальной, фактической почвы, утверждаясь на зыбкомъ основаніи субъективнаго сознанія и чувства, а не на объективныхъ историческихъ фактахъ домостроительства нашего спасенія (Heilsgeschichte, Heilsthatsachen). Указанныя черты богословской школы Ричля въ большей или меньшей степени удерживаются въ богословіи главнѣйшихъ ея послѣдователей, каковы: *Кафтанъ*, *Бендеръ*, *Келеръ*, а особенно талантливѣйшій и ученѣйшій изъ современныхъ протестантскихъ богослововъ *Адольфъ Гирнакъ*²⁾.

Ричлианско-богословскія воззрѣнія, быстро распространившіяся на Западѣ, проникли и къ намъ въ Россію и отразились въ міровоззрѣніи нашихъ „новохристіанъ“. Проф. В. Керенскій въ извѣстномъ своемъ изслѣдованіи о ричлианствѣ называетъ послѣднее „новымъ христіанствомъ“, въ ко-

¹⁾ Проф. Д. И. Богдашевскій. „О евангеліяхъ и евангельск. исторіи“, стр. 23.

²⁾ О ричлианствѣ см. проф. В. Керенскаго „Школа ричлианскаго богословія въ лютеранствѣ“. Казань, 1902 г., В. П. Ильинскаго „Новое направленіе въ нѣмецкомъ богословіи“. „Праосл. Обзорніе“ 1889 г., А. Д. Павловича „Движенія богословской мысли въ современной Германіи“. „Христ. Чтеніе“ 1897 г., январь, стр. 127--152.

торомъ „богословіе въ отдѣльныхъ его пунктахъ является лишь олицетвореніемъ различныхъ состояній воли“¹⁾. Затѣмъ, авторъ приводитъ, иногда дословно, „параллель между „новохристіанствомъ“ западнымъ (т. е. ричліанствомъ) и отечественнымъ, поскольку это послѣднее нашло и находитъ для себя выраженіе въ воззрѣніяхъ Л. Толстого, В. Розанова, Д. Мережковского и др.“,—съ указаніемъ существеннаго различія между представителями того и другого „новохристіанства“, по которому западные „новохристіане“, въ противоположность русскимъ, отличаются сильною богословскою эрудиціей, хотя и искажаютъ ея доводы²⁾.

И вотъ наши „новохристіане“, повторяющіе ричліанскія идеи, имѣютъ родственныя черты съ представителями нарождающагося у насъ въ Россіи *новаго* богословія. И они сторонники опытно-психологическаго или, по терминологіи ихъ, „мистическаго“ богопознанія³⁾, и съ этой точки зрѣнія мы можемъ быть лишь благодарны имъ за содѣйствіе намъ въ уясненіи того, чего ожидаютъ и желаютъ отъ насъ русскіе образованные люди. Проф. А. Введенскій, одинъ изъ самыхъ видныхъ критиковъ „новохристіанства“, усматриваетъ въ немъ, однако, не одно желаніе уронить церковное ученіе, какъ это дѣлаютъ другіе критики, а и „совершенно реальные *запросы* живой религіозной мысли“. И поэтому онъ полагаетъ, что православные богословы обязаны отвѣтить на эти запросы именно *живымъ* отношеніемъ къ богословской наукѣ⁴⁾. „Новохристіане“ обвиняютъ нашу Церковь въ чисто разсудочномъ пониманіи христіанства⁵⁾. „Догматы,—говорятъ они,—обратились у насъ въ сухія, мертвыя, отвле-

¹⁾ „Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ“, стр. 730.

²⁾ Тамъ же, стр. 729—748.

³⁾ Н. Минскій. „Религія будущаго“, стр. 10. Спб. 1905.

⁴⁾ „Къ вопросу о методологической реформѣ Правосл. Догматики“ „Богослов. Вѣстникъ“ 1904 г., іюнь, стр. 204.

⁵⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 1, „Записки рел.-философ. собраній“, стр. 20.

ченныя формулы, ничего не говорящія ни сердцу, ни даже уму“. Конечно, эти „новохристіанскія“ нападкы, поскольку онѣ направлены непосредственно противъ ученія Церкви, не могутъ быть признаны справедливыми. Но коль скоро эти нападкы касаются нашего богословія—„дѣла человѣческаго, имѣющаго, значить, достоинства и недостатки, а потому подлежащаго совершенствованію“¹⁾, то въ нихъ, какъ мы знаемъ, есть извѣстная доля истины. Правда, современная духовно-періодическая печать все рѣшительнѣе высказывается за *новое* богословское направленіе, отрѣшающееся отъ схоластическаго взгляда на богословіе, какъ на отлеченное построеніе мысли, оторванное отъ жизни. Но, къ сожалѣнію, это живое направленіе встрѣчаетъ по временамъ рѣзкое осужденіе со стороны старыхъ авторитетовъ, у которыхъ еще не выдохлось преклоненіе предъ атрибутами метафизическаго богословія²⁾. Какъ бы то ни было, но то обстоятельство, что наше „новохристіанство“, какъ и вообще декадентство, является непримиримымъ врагомъ раціонализма, не показываетъ ли, что послѣдній исчерпалъ въ области богословія весь кругъ своего развитія и что, потому, настало время искать новыхъ лучшихъ путей къ познанію религіозной истины? Очевидно, теперѣшнее исканіе это началось и, если еще не дало вполне осязательныхъ плодовъ, то тѣмъ не менѣе позволяетъ надѣяться на свѣтлое будущее. Во всякомъ же случаѣ богословская наука въ Россіи поставлена на настоящій путь развитія, съ котораго уже трудно сдвинуть ее замогильными призраками старыхъ авторитетовъ.

¹⁾ „Богослов. Вѣстникъ“ 1904 г., іюль—августъ, стр. 601.

²⁾ Особенно сильно нападаетъ на „прокладывателей новыхъ въ богословствованіи путей“ (В. И. Несмѣлова, преосвящ. Антонія, преосвящ. Сергія и др.) проф. А. Θ. Гусевъ (покойный) („Мисс. Обозр.“ 1903 г., № 7, стр. 1050—1056). Ср. А. Т. Виноградова „Чего ждуть образованные люди отъ современнаго богословія“ („Русс. Вѣстникъ“ 1901 г., апрѣль—май).

Въ качествѣ *заключенія* позволимъ себѣ высказать *общій* бѣглый взглядъ на изучаемое нами церковно-общественное явленіе — „декадентство въ православіи“, известное подъ общеупотребительнымъ названіемъ „новохристіанства“, имѣя виду собственно его отношеніе къ Православной Церкви.

„Новохристіанство“ выражаетъ собой міровоззрѣніе той части нашего русскаго образованнаго общества, которая, ушедши ранѣе изъ Церкви и тогда же отказавшись отъ церковнаго авторитета, въ настоящее время, побуждаемая естственною потребностію религіознаго знанія и вѣры, возвращается не къ Церкви, впрочемъ, а къ религіи вообще. „Мы приходимъ,—пишетъ Н. Минскій,—не изъ церковнаго алтаря, а изъ интеллигенціи, мы старымъ путемъ называемъ путь позитивизма, (т. е. положительнаго откровенія, признаемаго Церковію) и этому старому пути противолагаемъ новый путь религіозной глубины и внутренняго откровенія. Цѣль у насъ (съ церковными дѣятелями) одна—освященность жизни, но *различная сила* ведетъ насъ къ этой цѣли“¹⁾). Отсюда, совпаденіе или не совпаденіе результатовъ „новохристіанскаго“ изслѣдованія религіозной истины съ ученіемъ Православной Церкви не входитъ въ задачи нашихъ новыхъ свѣтскихъ богослововъ. Песомнѣнно, что въ ихъ сочиненіяхъ немало есть мыслей, не согласныхъ съ ученіемъ Церкви, въ чемъ сознаются и они сами²⁾). И однако мы не рѣшаемся назвать ихъ *еретиками*, хотя древняя Церковь и усвоила это названіе мыслителямъ, подобнымъ нашимъ декадентствующимъ теософамъ³⁾).

¹⁾ „Новый Путь“ 1903 г., № 4, стр. 198.

²⁾ Д. Мережковскій. Д. Толстой и Достоевскій, стр. 20—21; В. Розановъ. „Въ міръ неяснаго и не рѣшеннаго“, стр. 68.

³⁾ Въ первое время существованія Церкви названіе еретика давалось всякому, кто какимъ бы то ни было образомъ вводилъ имя Христа въ свою систему, такъ что, по замѣчанію одного изслѣдователя, если бы Магометъ явился во второмъ столѣтіи, то Іустинъ Мученикъ или Иринеи говорили бы о немъ, какъ еретикѣ“. (Д. С. Робертсонъ. „Исторія христіанской Церкви“ въ переводѣ А. П. Лопухина, т. I, стр. 32 Спб. 1830 г.).

Особенно близкимъ представляется намъ сходство этихъ послѣднихъ съ *гностиками* I—II вѣковъ христіанства. И дѣйствительно, когда читаешь произведенія, напр. Мережковскаго или Розанова, призывающихъ къ восполненію односторонности „историческаго“ христіанства воззрѣніями древняго язычества и іудейства, то невольно припоминаешь старыхъ гностиковъ. Гностики, какъ и наши „новохристіанскіе“ писатели, тоже вышли изъ интеллигенціи (греко-римской), ощущавшей пустоту вслѣдствіе отпаденія отъ общенародной религіи. Неудовлетворенное религіозное чувство заставило ихъ искать новой вѣры, не какъ довѣрія къ авторитету традиціонной религіи, а какъ къ религіозному знанію, *гносису* (γνῶσις). Для выработки этого высшаго знанія гностики воспользовались, какъ *матеріаломъ*, тѣми міровыми религіями, отъ которыхъ они прежде отказались. Такимъ образомъ, древній гностицизмъ представлялъ собой смѣсь различныхъ религіозныхъ ученій—языческихъ, отчасти іудейскихъ и христіанскихъ. Въ параллель съ нимъ, очевидно, можно поставить наше, „новохристіанство“. Оно тоже есть *теософія*, развивающаяся независимо отъ Церкви, но пользующаяся церковнымъ ученіемъ, какъ *матеріаломъ*, почти такъ же, какъ она пользуется и ученіями до-христіанской древности.

Прот. Н. Стеялецкій.

ЗАМѢТКА.

Происшествіе съ Иверской иконою Божіей Матери.

„Ежегодно 15 августа изъ Валдайскаго монастыря совершается крестный ходъ по городамъ, селамъ и церквамъ Новгородской губ. Такъ было и въ этомъ году. Въ 10 часовъ утра вышло крестнымъ ходомъ со святой иконой духовенство изъ сельской церкви Шокрова Пресвятыя Богородицы, на

дящейся близъ села Бродникъ, Боровическаго уѣзда, и направились къ мосту чрезъ рѣку Шегринку, которая въ этомъ мѣстѣ имѣетъ глубокое и быстрое теченіе благодаря находящейся вблизи мельницы. У моста мѣстный священникъ остановился, чтобы отслужить предъ иконой краткій молебенъ, по окончаніи котораго тысячная толпа народа, стоявшая на обоихъ берегахъ, ринулась съ обоихъ сторонъ ко кресту. Въ тотъ же моментъ раздался страшный трескъ, и весь мостъ съ сажёнными балками, съ высоты около трехъ саженей, вмѣстѣ съ людьми, съ причтомъ и со святой иконой рухнулъ въ воду. Картина была ужасающая. Монастырскій священникъ, шедшій впереди и бывшій на берегу, стоялъ съ крестомъ въ рукахъ, дрожа всѣмъ тѣломъ, онѣмѣвъ отъ ужаса, видя, какъ драгоценная икона исчезла подъ водой. Богомольцы въ ужасѣ кричали, видя тонувшихъ людей и боясь, что святыню разобьетъ въ щепки. Множество женщинъ и дѣтей крутились въ водоворотѣ. Одна мать съ груднымъ ребенкомъ въ отчаяніи цѣплялась за ногу раненаго мужика, который инстинктивно отталкивалъ ее, пока не подошла помощь. Мѣстный священникъ, сильно ушибленный бревномъ, въ полномъ облаченіи и съ крестомъ въ рукахъ отчаянно боролся въ водоворотѣ и совсѣмъ изнемогалъ, и только смѣльчаки, бросившись влავъ, спасли его. Стоны и крики оглашали воздухъ. Святая икона погрузилась въ омутъ, который здѣсь имѣетъ 2 саж. глубины, вмѣстѣ съ носилками, къ которымъ она была прикрѣплена (всѣ иконы съ носилками 25 пуд.). Чрезъ мгновеніе изумленный народъ увидѣлъ икону плывущей по теченію безъ носилокъ. Въ болѣе мелкомъ мѣстѣ богомольцы по горло вошли въ воду и съ радостью приняли икону. Осмотрѣвъ ее, они убѣдились, что она осталась совершенно цѣла, даже стеклянная рама была разбита только на нижнемъ краю, несмотря на вѣсъ и величину иконы (болѣе 2 арш. высоты). Такимъ образомъ крестный ходъ продолжалъ свое шествіе къ сосѣдней усадьбѣ, гдѣ монахи со слезами въ глазахъ отслужили молебенъ при громадномъ стече-

ни народа. Всѣ тонувшіе, какъ оказалось, были вытащены благополучно, и у пострадавшихъ ушибы оказались незначительны. Такой благополучный исходъ катастрофы можно приписать только чудесному заступничеству Царицы Небесной. Обрушившійся мостъ состоялъ изъ 12 семисаженныхъ бревень, сложенныхъ въ одинъ пролетъ, въ два ряда, одно надъ другимъ. И вся эта тяжесть, исковеркавшая при своемъ паденіи желѣзныя скрѣпы и перила, какимъ-то чудомъ не задавила ни одного человѣка изъ нѣсколькихъ сотенъ стоявшихъ на мосту. („Рус. Пол.“).

Объявленіе о продолженіи изданія при Кіевской д. Семинаріи журнала
„РУКОВОДСТВО для СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ“

Въ 1909 году журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ вступаетъ въ **50** годъ своего существованія, оставаясь неизмѣнно вѣрнымъ своей задачѣ—содѣйствовать приходскимъ пастырямъ въ ихъ святомъ и многотрудномъ служеніи. Осуществляя эту задачу, нашъ журналъ отвѣдетъ на своихъ страницахъ широкое мѣсто статьямъ, посвященнымъ изъясненію Слова Божія, его проповѣданію и устроенію приходской жизни на основѣ Евангелія и церковныхъ канонѣвъ, а также статьямъ литургическаго и церковно-историческаго характера.

Въ виду нападковъ на Церковь Христову со стороны современныхъ невѣрія и отрицанія, пновѣрія и сектантства, а также въ виду широкаго распространенія въ русскомъ народѣ нравственной грубости и распущенности, журналъ займется посильнымъ освѣщеніемъ этихъ язвъ современной религіозно-нравственной жизни и выясненіемъ средствъ исцѣленія ихъ по духу Христовой вѣры. Точно также журналъ будетъ отзываться замѣтками и статьями о цѣлесообразной постановкѣ оживляющихъ приходскую жизнь организацій, каковы, напр., приходскіе совѣты, братства, общества трезвости, благотворительности и пр., займется посильнымъ обсужденіемъ проектированныхъ преобразованій въ разныхъ иныхъ областяхъ церковной жизни и, наконецъ, уясненіемъ задачъ предстоящаго Всероссийскаго Собора, отъ котораго все эти проекты ждутъ своего одобренія.

Предлагая свои страницы всемъ пастырямъ, желающимъ подѣлиться своими мыслями и опытомъ съ сопастырями, нашъ журналъ

независимо отъ этого будетъ давать время отъ времени свѣдѣнія о церковной и пастырской дѣятельности въ восточно-православныхъ и западныхъ инославныхъ церквахъ, а также обзоръ церковно-общественной жизни и выдающихся событій приходской жизни Россіи.

Для ознаменованія собственно юбилейнаго года изданія журналъ дастъ особою статьею *исторію* 50-лѣтняго своего существованія и *указатель* своего содержанія за весь этотъ періодъ (указатель этотъ будетъ разосланъ подписчикамъ въ 1910 году) и предпринимаетъ изданіе *весьма цѣннаго и солиднаго*, бесплатнаго для своихъ подписчиковъ, *приложенія*.

Годовое изданіе журнала будетъ состоять изъ 52 номеровъ, что составитъ три тома, изъ 12 книжекъ „Проповѣдей“, 12 выпусковъ „Богословскаго бібліографическаго Листка“, вышешюименованнаго указателя и бесплатнаго приложенія. Этимъ приложеніемъ будетъ „Толковый Типиконъ“. Объяснительное изложеніе Типикона съ обоснованіемъ всѣхъ предписаній церковнаго устава и съ историческими свѣдѣніями о возникновеніи и развитіи богослужебныхъ чиновъ, праздниковъ и памятей святыхъ, составленное Доцентомъ Кіевской Дух. Академіи *М. Н. Скабаллановичемъ*. Настольная книга для священниковъ и псаломщиковъ. Пособіе при изученіи православнаго богослуженія въ среднихъ и низшихъ учебныхъ заведеніяхъ. Компактное изданіе въ 25—30 печатныхъ листовъ (100—150 стр.), состоящее изъ введенія, 4-хъ частей и 2-хъ указателей къ содержанію ихъ. Въ отдѣльной продажѣ будетъ стоить около 3 руб.

„Руководство для сельскихъ пастырей“ рекомендовано Святѣйшимъ Синодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ къ выпискѣ въ церковныя и семинарскія бібліотеки (Синод. опредѣленіе отъ 4 февраля—14 марта 1885 г. за № 280).

Подписная цѣна съ пересылкой во всѣ мѣста Россійской Имперіи **ШЕСТЬ рублей**.

Плата за журналъ по официальнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ Консисторій, Правленій семинарій и училищъ и благочинныхъ можетъ быть отсрочена до сентября м. 1909 года.

Съ требованіями обращаться по адресу: Кіевъ, въ редакцію журнала: „Руководство для сельскихъ пастырей“.

Подписка принимается только на весь цѣлый годъ, на $\frac{1}{2}$ г. или на 1 м. не принимается.

Редакторъ Рectorъ Кіевской Духовной Семинаріи Архим. Амвросій.

Печатать дозволяется. Кіевъ. 20-го декабря 1908 года.

Цензоръ священникъ *Николай Гроссу*
Кіевъ. Тип. Акціонернаго Общества Н. Ф. Корчакъ-Новицкаго.