

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1901.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Сужденія Лессинга и Канта о сущности и происхожденіи религіи (окончаніе). Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	133—160
Евангельское повѣствованіе о преображеніи Господнемъ и значеніе сего событія для христіанскаго богословія. <i>М. Скабаллановича</i>	161—176
Обсужденіе современныхъ научныхъ гипотезъ о происхожденіи міра на основаніи Библейскаго повѣствованія о сотвореніи его. <i>Свѣц. Гр. Мозолева</i>	177—194
Странныя сужденія Р. И. Сементновскаго, высказанныя по поводу рѣчи Преосвященнаго Амвросія: „О практической борьбѣ христіанъ съ современными заблужденіями и пороками.“ Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	195—240
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Буддійское ученіе о „цѣпи причинностей“ (окончаніе). Профессора <i>Алексыя Введенскаго</i>	85—104
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1901.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и иснаній лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лянн, контора В. Гяляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брантано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вошіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

Πιστεὶ νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI

Доволено цензурою. Харьковъ, 15 Августа 1901 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Сужденія Лессинга и Канта о сущности и происхожденіи религіи.

(Окончаніе *).

Для Канта религія имѣетъ нѣкоторое значеніе, лишь насколько она содержитъ въ себѣ ученіе о нравственности; но онъ вычеркиваетъ изъ нея все то, что относится къ догматическому вѣрованію, тайнамъ, сверхъестественному откровенію, дѣйствіямъ благодати, моральнымъ чудесамъ, молитвѣ, богослуженію и т. д. Даже христіанство въ его глазахъ имѣетъ цѣну только въ той части своей, гдѣ оно является какъ бы естественною религіею и преподаетъ такія истины, къ которымъ человѣкъ могъ бы придти самъ собою, благодаря только своему собственному разуму, безъ помощи Божественнаго откровенія, безъ Христа и христіанства. Однимъ словомъ, онъ цѣнитъ даже въ христіанствѣ лишь то, что только согласно съ его собственнымъ ученіемъ или, какъ онъ говоритъ, съ чистыми понятіями разума.

Этотъ взглядъ на сущность и характеръ религіи и въ русской, и въ иностранной литературѣ принято почему-то приписывать Канту. Но если мы обратимся къ исторіи развитія философской мысли, то мы увидимъ, что уже древне-греческій философъ Платонъ, признававшій Бога высочайшимъ добромъ, сущность религіи полагалъ въ нравственности; а Аристотель уже совершенно разрываетъ всякую связь между религіею и нравственностью и проповѣдуетъ полную автономію нравственной дѣятельности человѣка. „Мы не имѣемъ никакого отношенія къ сверхъ-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 14.

естественному, а только къ этому міру, къ тому міру, въ которомъ живемъ. Не идеи сверхъестественнаго міра опредѣляютъ нашу жизнь, но изъ собственнаго разумнаго существа человѣка вырастаютъ ея начала. Обь отношеніи къ Божеству не можетъ быть и рѣчи. Вѣдь Божество, по нему, не имѣетъ никакого отношенія къ намъ. Оно живетъ за предѣлами настоящаго, дѣятельнаго міра, въ постоянномъ самосозерцаніи. Для нравственной жизни оно не имѣетъ никакого значенія. Корни нравственности заключаются, слѣдовательно, не въ религіи, а только въ разумномъ существѣ человѣка. Поэтому здѣсь же заключается и міръ нравственности. Изъ этихъ предѣловъ она отнюдь не выходитъ. Свое наиболѣе естественное проявленіе сущность человѣка находитъ въ государствѣ. Нравственность въ послѣдней своей основѣ, такъ сказать, утопаетъ въ отношеніи къ государству. Она носитъ на себѣ гражданскій характеръ; всякая нравственность, всякій грѣхъ имѣетъ гражданское свойство; добродѣтель есть гражданская справедливость. Эта основная мысль Аристотелевой морали есть господствующее воззрѣніе тогдашняго греческаго міра вообще. Аристотель высказываетъ только опредѣленно то, что думали всѣ и дѣлаетъ послѣдніе выводы изъ этого воззрѣнія. Такимъ образомъ, религія и нравственность у него совершенно раздѣляются между собою. Религія отдѣлилась отъ нравственности, и нравственность отдѣлилась отъ религіи. Таковъ былъ заключительный взглядъ древняго міра: неправственная религія и безрелигіозная нравственность“¹⁾).

Такъ же смотрѣли на религію и послѣдующіе, уже христіанскіе, мыслители, которые, страдая чудобоязнью, отвергали въ религіи все сверхъестественное и оставляли значеніе за Христомъ только какъ за великимъ учителемъ нравственности. Таковы были, напр., англійскіе деисты и французскіе энциклопедисты. Для доказательства сказаннаго мы остановимъ вниманіе хотя бы на сочиненіи *Тундала*—*Christianity as old as the Creation: or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature* („Христіанство столь же старо, какъ и міръ“). Это

¹⁾ Лютардъ, Апологія Христіанства, Слб. 1892 г., стр. 393; срв. его-же „*Antike Ethik*“, 1887, стр. 55 и слѣд.

сочиненіе было напечатано и издано въ Лондонѣ въ 1730 г. Оно пользовалось въ свое время рѣдкою популярностію и въ три года выдержало цѣлыхъ четыре изданія въ большомъ числѣ экземпляровъ (первое изданіе вышло въ 1730 г., второе—въ 1731 г., третье—въ 1732 г. и четвертое—въ 1733 г.). Кромѣ того оно было переведено на многіе иностранныя языки: Лоренцъ Шмидтъ перевелъ его на нѣмецкій языкъ подъ заглавіемъ: *Beweis, dass Christenthum so alt, als die Welt sey*—въ 1741 г. Мы отмѣчаемъ это обстоятельство для того, чтобы видѣть, почему мы останавливаемся на сочиненіи именно этого писателя. Что же оказывается? Оказывается, что взглядъ Тиндаля на религію и ея сущность не только согласенъ со взглядомъ Канта, но даже излагается почти одними и тѣми же словами. „Естественная религія, говоритъ Тиндаль, есть единственно совершенная, и каждая религія, а слѣдовательно и христіанская, есть дѣйствительная религія лишь настолько, насколько она тождественна съ религіею естественною“. А въ чемъ состоитъ естественная религія? На этотъ вопросъ Тиндаль отвѣчаетъ такъ: По своему содержанію естественная религія состоитъ въ исполненіи обязанностей по отношенію къ Богу и людямъ, поелику слава Божія и благо людей суть двѣ великія и всеобщія заповѣди: все, что не относится къ славѣ Божіей и благу людей,—не религія, а суевѣріе. Все различіе между религіею и нравственностію можно полагать въ томъ, что нравственность есть цѣль, а религія—средство, или точнѣе: нравственность есть дѣйствованіе сообразное съ разумомъ вещей, насколько онъ разсматривается самъ по себѣ; религія есть дѣйствованіе сообразное съ тѣмъ же самымъ разумомъ вещей, насколько онъ разсматривается какъ воля Божія, или: религія есть исполненіе нравственности изъ послушанія волѣ Божіей. Такимъ образомъ, религія—разсуждаетъ Тиндаль—состоитъ въ нравственности (моральности), а нравственность въ исполненіи обязанностей, ведущихъ къ нашему счастью. Но при этомъ существенно важно, чтобы эти обязанности, понимаемыя какъ заповѣди Божіи, были исполняемы не изъ рабскаго страха, а свободно и съ радостнымъ настроеніемъ. Что же касается

свободы и самоопредѣленія, то они основываются на томъ, что самъ разумъ, этотъ посредникъ между небомъ и землею, Творцомъ и твореніемъ, есть источникъ познанія и законодатель нравственности. Цѣль, для которой Богъ даровалъ намъ разумъ, та, чтобы сравнивать вещи и отношеніе, въ которомъ они находятся между собою, и такимъ образомъ судить о соответствіи и несоответствіи дѣйствій. Религія, по ученію Тиндаля, настолько совпадаетъ съ нравственнымъ поведеніемъ человѣка, насколько послѣднее опирается на „разумъ вещей“, а сама религія есть служеніе разума—*λογική λατρεία*. Итакъ, говоритъ Тиндаль, религія есть образъ нравственнаго поведенія, основывающійся на разумѣ вещей, на объективномъ отношеніи вещей между собою, имѣющемъ въ виду благо человѣка, причемъ нравственныя обязанности должны быть разсматриваемы какъ заповѣди Бога.

Такой же взглядъ на сущность религіи и на ея отношеніе къ нравственности раньше Тиндаля высказалъ *Гербертъ*, а позже—*Вольтеръ* и *Руссо*. Всѣ они цѣнили значеніе религіи лишь съ моральной точки зрѣнія и самую сущность ея полагали только въ ея ученіи о нравственности и въ ея моральныхъ заповѣдяхъ. Поэтому—повторяемъ—можно только удивляться, отчего взглядъ на религію, по которому она отождествляется съ нравственностію, приписанъ именно Канту и неразрывно связанъ съ его именемъ.

Что религія находится въ тѣсной, внутренней связи или—лучше сказать—во взаимоотношеніи съ нравственностію, эту истину, какъ свидѣтельствуемъ исторія, всегда признавали всѣ народы и древняго, и новаго міра,—при чемъ нравственныя требованія всегда были понимаемы, дѣйствительно, какъ требованія воли Божіей, какъ заповѣди. Религіозность мы можемъ представлять себѣ не иначе, какъ только въ формѣ благочестія. Кто не проводитъ нравственной или добродѣтельной жизни, тотъ религіозенъ только на словахъ, т. е., у него нѣтъ еще истинной религіозности. Такъ учить объ отношеніи между религіею и нравственностію или—что тоже—между вѣрою и добрыми дѣлами, и истинное Божественное Откровеніе. По его ученію, вѣра безъ добрыхъ дѣлъ—это вѣра бѣсовская.

(Иак. 2, 19). „Ты вѣруешь, что Богъ одинъ: хорошо дѣлаешь; и бѣсы вѣрують, и трепещуть“. Одна вѣра безъ дѣлъ спасти человѣка не можетъ (ст. 14); вѣра сама по себѣ мертва (ст. 17. 26); показать вѣру можно только изъ дѣлъ (ст. 18). Угодить Богу возможно только исполненіемъ Его святой воли. Ветхозавѣтное Откровеніе также учило, что истинная жертва Богу есть духъ сокрушенный и сердце смиренное (ис. 50).

Но если истинная религія не можетъ быть мыслима внѣ внутренней связи съ нравственностію, то и истинная нравственность не можетъ быть мыслима существующею безъ тѣсной внутренней связи съ религіею, т. е., независимо отъ нея. Исторически эту истину доказываетъ намъ дохристіанское язычество, не имѣвшее божественнаго откровенія, а слѣдовательно и не имѣвшее возможности поставить нравственную дѣятельность человѣка во внутреннюю зависимость отъ истинной религіи. Не подлежитъ никакому сомнѣнію тотъ историческій фактъ, что даже въ греко-римскомъ языческомъ мірѣ никогда не было никакихъ общественныхъ благотворительныхъ учрежденій—ни богадѣленъ, ни больницъ, ни сиротскихъ приютовъ. Чѣмъ же можно объяснить себѣ это странное обстоятельство? На этотъ вопросъ можетъ быть данъ только одинъ отвѣтъ. Истинно-благотворительныя учрежденія суть дѣло христіанской любви къ ближнему, почему они и появляются съ необходимостію повсюду, гдѣ распространяется христіанство и дѣятельно усвоается ученіе Христа о любви къ ближнему. Дохристіанское язычество не имѣло, да само по себѣ оно и не могло имѣть истиннаго понятія о любви къ ближнимъ, такъ какъ это ученіе было сообщено людямъ только чрезъ Божественное Откровеніе. Вслѣдствіе этого христіанское ученіе о любви къ ближнимъ, о помощи, о милосердіи, о состраданіи и милостынѣ язычникамъ казалось и должно было казаться страннымъ, безразсуднымъ, смѣшнымъ, а сами христіане, охотно помогавшіе каждому нуждавшемуся и страждущему, отказывавшіе себѣ и своимъ роднымъ въ необходимомъ ради оказанія помощи другимъ, болѣе ихъ нуждавшимся, по мнѣнію язычниковъ, были достойны глумленія и осмѣянія, какъ безразсудные и полупомѣшанные люди. Чѣмъ же иначе мы и

можемъ объяснить себѣ какъ появленіе, такъ и широкое распространеніе пошлой сатиры Лукіана на христіанъ—„Смерть Перегринъ“,—въ которой главнымъ дѣйствующимъ лицомъ выведенъ развратный и безнравственный язычникъ, лицемерно принявшій христіанство, чтобы, злоупотребляя христіанскимъ ученіемъ о любви къ ближнему, выманивать у простоватыхъ христіанъ всякаго рода подачки, а затѣмъ бросить ихъ съ презрѣніемъ и насмѣшками и снова стать язычникомъ и циникомъ? Даже мыслящій язычникъ такъ рассуждалъ о милостынѣ. „Зачѣмъ нищему давать милостыню? Онъ и безъ того едва тащитъ свое прискорбное существованіе; а своими подачками я только продлю его“... Какой разумный смыслъ въ томъ, чтобы, лишивъ себя и своихъ родныхъ прибрѣтеннаго честнымъ и тяжелымъ трудомъ, отдавать его попрошайкѣ—нищему, который, быть можетъ, или не хочетъ работать или самъ себя довелъ до невозможности работать? Будетъ ли это дѣломъ даже справедливымъ?.. Подобныя рассужденія намъ, христіанамъ, рожденнымъ и воспитаннымъ въ совершенно иной нравственной средѣ, кажутся только странными; намъ представляется просто непонятнымъ, какимъ образомъ можно порицать даже христіанское ученіе о любви къ ближнимъ. Тѣмъ не менѣе исторія свидѣтельствуетъ, что дѣйствительно дѣло было такъ. Впрочемъ, обстоятельство это легко объяснимо. Для язычниковъ христіанское ученіе о любви къ ближнему, взятое само по себѣ, было отрывочнымъ и беспочвеннымъ, а потому они и не видѣли разумныхъ основаній, почему именно человѣкъ долженъ любить своего ближняго до самопожертвованія. Въ иномъ положеніи находимся мы, христіане. Для насъ христіанское ученіе о любви къ ближнимъ, о жертвѣ и даже самопожертвованіи въ пользу ближняго, является разумнымъ, справедливымъ и, по своей возвышенности, божественнымъ, потому, что оно находится въ тѣсной, внутренней, логически необходимой связи съ догматически-христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, какъ всесовершенной любви. Богъ, по ученію христіанскаго откровенія, *прежде*, раньше, возлюбилъ насъ; Богъ возлюбилъ насъ, когда мы были еще грѣшниками, съ точки зрѣнія справедливости человѣческой, когда мы еще были недостой-

ными Божественной любви; поэтому и мы должны любить Бога; Богъ Сынъ единственно по благодати Своей сошелъ на землю, принявъ на Себя наше человѣческое естество и *искупилъ* насъ отъ грѣха, проклятiя и смерти Своею крестною смертію; поэтому мы, христіане, пользуясь крестными заслугами Христа, оказываемся предъ Нимъ неоплатыми должниками. Но справедливость требуетъ, чтобы долгъ былъ уплаченъ. Чѣмъ и какъ мы можемъ уплатить его? Богъ какъ Существо всесовершенное и вседовольное, не нуждается ни въ чемъ. И вотъ Онъ какъ бы направляетъ уплату нашего долга въ пользу нашихъ ближнихъ, когда повелѣваетъ любить ихъ; отсюда понятны и слова Спасителя: „что вы сдѣлали одному изъ братьевъ Моихъ меньшихъ, то сдѣлали мнѣ“ (Мѣ. 25, 40). Такимъ образомъ христіане поступаютъ только справедливо и разумно, когда любятъ ближнихъ и, отказывая въ чемъ либо себѣ, помогаютъ нуждающимся. Когда вехозавѣтный іудей, еще до принесенiя Голгоеской Жертвы, помогаль нищему, онъ, по ученію Божественнаго Откровенiя, *довазъ это взаймы Богу*; когда мы, христіане, уже воспользовавшіеся крестными заслугами Спасителя, дѣлаемъ что-либо доброе въ пользу нашихъ нуждающихся ближнихъ, то мы этимъ лишь понемногу уплачиваемъ свой *долгъ* Богу: мы не дѣлаемъ въ этомъ случаѣ ничего лишняго; мы поступаемъ только по требованію справедливости; мы дѣлаемъ лишь то, что мы должны дѣлать, что составляетъ нашу нравственную *обязанность*. Такимъ образомъ, если въ христіанствѣ любовь къ ближнему и вообще все нравственное поведеніе человѣка является разумнымъ и справедливымъ, то исключительно потому, что оно находится здѣсь въ тѣсной, внутренней и логической необходимой связи съ *догматическимъ* ученіемъ о Богѣ и Его отношеніи къ человѣку, т. е., потому, что въ самомъ корнѣ своемъ христіанская нравственность есть нравственность *религіозная*. Вырвите ее изъ связи съ религіею, тогда и для насъ ученіе Христа о любви къ ближнимъ будетъ такимъ же страннымъ, беспочвеннымъ и неопытнымъ, какимъ оно казалось для греко-римскихъ язычниковъ. Что наше мнѣніе основательно, объ этомъ свидѣлствуютъ факты. Послѣ-кантовскихъ матеріа-

листовъ никто не упрекнетъ въ преданности христіанской религіи; послушайте же, что они говорятъ. „Язычество, говоритъ Молашотъ, прославляло ненависть ко врагамъ; христіанство требуетъ любви даже и въ отношеніи къ врагу; но что разумнѣе и болѣе морально?“ „Эгоизмъ есть первый законодатель и причина добродѣтели“. „Каждый есть ближній самому себѣ“ (Максъ Штирнеръ). Любовь къ Богу есть не что иное, какъ прикрашенная, лицемѣрная любовь къ самому себѣ. Люби самага себя больше всего. Любовь ко врагамъ есть безсмысліе, потому что такая любовь противна человѣческой природѣ (Бюхнеръ, Штирнеръ). „Каждый всѣми силами своей жизни желай и стремись къ матеріальнымъ благамъ и богатствамъ на землѣ, которыя доставляетъ ему очищенное и облагороженное вещество“ (Бюхнеръ). „Каждый долженъ дѣлать и дѣлаетъ то, что онъ считаетъ безнаказаннымъ, обманываетъ, интригуетъ, льститъ, пользуется случаемъ во вредъ другому, будучи убѣжденъ, что такъ поступить и всякій на его мѣстѣ. Кто не идетъ такимъ путемъ, того обыкновенно считаютъ глупцомъ“. (Бюхнеръ). Человѣку позволительно все, что способно удовлетворить его естественнымъ стремленіямъ. Глупо было бы пропускать случай, доставляющій такое удовлетвореніе. Такъ называемый нравственный законъ есть дѣло произвола, порожденіе эгоизма; его мѣсто должна занять естественная необходимость. Масштабъ нравственности заключается въ измѣчивыхъ людяхъ, а не въ абсолютномъ Богѣ. Неопредѣлимость понятія добра—дѣло извѣстное; добро то, что отвѣчаетъ потребностямъ человѣка; зло то, что противно имъ. Любовь и ненависть, благородство и подлость, преступленіе и добродѣтель суть необходимыя слѣдствія обычныхъ функцій мозга и общія нравственныя понятія до такой степени относительны и случайны, противорѣчивы и зависимы отъ различныхъ обстоятельствъ и индивидуальныхъ возрѣній, что положительно оказывается невозможнымъ установить точное понятіе о добрѣ (Бюхнеръ). Такъ какъ нѣтъ свободы воли, то грѣхъ—пустое слово. Грѣхъ есть воображаемый раздоръ человѣка съ своими предразсудками, усвоенными чрезъ привычку и воспитаніе (Бюхнеръ). Грѣхъ есть то, что неестественно, а не хотѣніе дѣлать зло

(Молспотъ). Преступленія суть естественныя явленія, необходимо вытекающія изъ необходимыхъ причинъ, какъ необходимо вращеніе земного шара. Совесть остается совершенно равнодушною тамъ, гдѣ человѣкъ избѣгаетъ столкновения съ обществомъ и его законами. Не моральные мотивы, а деньги—та пружина, которая движетъ всѣми рычагами жизни (Штирнеръ). Такъ разсуждаютъ новѣйшіе матеріалисты и такъ они *должны* были разсуждать, вырвавъ область нравственной дѣятельности человѣка изъ ея внутренней связи съ религіею. Религія и нравственность могутъ существовать внѣ зависимости одна отъ другой только въ абстрактномъ мышленіи философа и только въ формѣ философской абстракціи можно говорить объ автономной нравственности. Въ дѣйствительной же жизни истинная нравственность невозможна безъ внутренней связи съ истинною религіею. „Пусть философы обманываютъ себя въ этомъ дѣлѣ, сказалъ Француз¹⁾, но отъ безпристрастнаго наблюдателя не ускользнетъ то, что нравственное сознание народовъ въ дѣйствительности повсюду коренится въ религіи. Да и сама исторія также подтверждаетъ, что нравственныя идеи первоначально вошли въ жизнь изъ религіи, а никогда не изъ размышленія, которое въ благопріятнѣйшемъ случаѣ лишь развивало эти идеи, но не производило ихъ самостоятельно; да и никогда еще не существовало такой философской книги, которая бы по своему вліянію могла сравняться хотя съ Кораномъ, не говоря уже о Библии“.

Разрывать связь между религіею и нравственною значить—уничтожать и нравственность и религію. „Раздѣленіе религіи и нравственности, говоритъ Люгардтъ²⁾, стоитъ въ противорѣчій съ самымъ существомъ человѣка. Если мы спросимъ, что именно дѣлаетъ человѣка человекомъ, то не можемъ указать ни на что болѣе высокое, какъ именно на сознание Бога и на совесть. Мы раздѣляемъ ихъ между собою, но знаемъ, что они самымъ тѣснымъ образомъ связаны между собою и въ дѣйствительности неотдѣлимы. Выраженіе богосо-

1) Ср. его Vorschule zur Physiologie der Staaten, Berlin, 1857, S. 161 и сл.; у Люгардта, Апол. Хр., 1892 стр. 905.

2) Анологія Христіанства, 1892, стр. 395.

знанія есть религія, выраженіе совѣсти есть нравственность. Раздѣлять религію и нравственность между собою значитъ разрывать единство самаго человѣка. Что это была бы за религія, которая не имѣла бы никакого нравственнаго значенія? И какъ можетъ устоять нравственность, которая не имѣетъ своихъ корней въ мірѣ вѣчности? Вѣдь какъ только Богъ перестаетъ быть высшимъ Судіей нравственности, такъ и мы вообще перестаемъ имѣть высшее судилище и лишаемся вообще такого судилища, предъ которымъ всѣ должны преклоняться и отъ котораго никто не можетъ уклониться. Но это конецъ для идеи справедливости. Если не существуетъ болѣе никакой безусловной справедливости, то тѣмъ самымъ вообще уничтожается основа человѣческаго общества. Вѣдь всѣ человѣческія дѣла основываются на справедливости, а идея справедливости покоится въ Богѣ.

Истину сказаннаго, какъ мы видѣли, подтверждаетъ исторія съ одной стороны жизнью языческаго міра, не знавашаго истинной религіи, а съ другой—ученіемъ матеріалистическихъ мыслителей, порвавшихъ всякую связь съ религіею даже христіанскою.

Человѣкъ религіозный находитъ для себя достаточное побужденіе къ нравственной дѣятельности уже въ самомъ желаніи своемъ—быть угоднымъ Богу, дабы не лишиться Его любви и не разрушить того союза, въ которомъ онъ находится съ Богомъ и въ который онъ вступилъ совершенно свободно. Для человѣка религіознаго было бы непримиримымъ самопротиворѣчіемъ нарушеніе этого союза чрезъ неморальные дѣйствія (непослушаніе или грѣхъ). Кантъ называлъ это побужденіе эгоистическимъ, т. е., противнымъ и истинной нравственности и „разумной“ религіи. Въмѣсто него онъ указываетъ другое побужденіе, именно—уваженіе къ нравственному закону самому по себѣ. Но можетъ ли это уваженіе къ нравственному закону само по себѣ, безъ связи съ религіею, служить вполнѣ достаточнымъ и прочнымъ основаніемъ истинной нравственности человѣка? Прекрасный отвѣтъ на этотъ вопросъ мы встрѣчаемъ у В. Д. Кудрявцева. „Уваженіе, какъ чувство, одушевляющее человѣка къ исполненію предписаній совѣсти,—

говоритъ онъ,—чтобы быть разумнымъ и, въ свою очередь, заслуживающимъ уваженія, конечно, не можетъ быть инстинктивнымъ, но само должно основываться на ясномъ пониманіи разумныхъ причинъ, которыя служатъ для него основаніемъ. Чтобы истинно уважать добродѣтель и уважать до такой степени, чтобы всегда быть готовымъ слѣдовать по пути ея, мы должны знать: почему же именно добродѣтель достойна уваженія, а не противоположныя ей влеченія чувственной природы? Такое разумное оправданіе своему уваженію человѣкъ религіозный, конечно, нашелъ бы въ томъ убѣжденіи, что предписанія закона нравственнаго суть предписанія Божественнаго Законодателя, которыя онъ долженъ исполнять по уваженію и любви къ Нему. Но на чемъ можетъ основывать свое уваженіе къ этимъ предписаніямъ тотъ, кто отвергаетъ высшее, истинно-религіозное освященіе ихъ? Скажетъ ли онъ, что законы нравственности должно уважать потому, что они составляютъ естественные законы нашей природы? Но въ той же природѣ заключаются и другія, противныя нравственности стремленія, которыя также можно назвать естественными влеченіями и удовлетворенія которымъ также требуетъ наша природа. Скажетъ ли онъ, что нравственныя требованія суть влеченія высшей, духовной природы, а чувственныя суть принадлежность низшей, животной, что первыя должны быть предпочитаемы по уваженію превосходства разума надъ чувственностію? Но отсюда будетъ слѣдовать только то, что если первыя должны быть болѣе уважаемы, то и вторымъ должно также давать мѣсто, какъ требованіямъ естественнымъ и поэтому также достойнымъ уваженія; а это правило небезопасно для нравственности, при той необыкновенной силѣ, какой достигаютъ иногда низшія, чувственныя влеченія. Притомъ же, замѣчаетъ Кудрявцевъ, несправедливо и то, что злыя влеченія принадлежать одной чувственной природѣ, а духовной свойственны одни достойныя уваженія; мы знаемъ много страстей, принадлежащихъ одной духовной природѣ, напримѣръ, гордость, скупость, зависть и проч. Если слѣдовать естественнымъ влеченіямъ, то нѣтъ никакого основанія отвергать одни, уважать другія“. Нельзя не согласиться и съ тѣмъ разсужде-

ніемъ В. Д. Кудрявцева, по которому нравственный законъ не можетъ быть уважаемъ и за то, что онъ будтобы приноситъ счастье, миръ и благополучіе его исполнителю. Не говоря уже о томъ, что это побужденіе дѣйствительно было бы эгоистическимъ и корыстнымъ (эвдемонистическимъ), т. е. противнымъ истинной нравственности, мы не можемъ не замѣтить, что самъ Кантъ неоднократно указывалъ на отсутствіе въ земной жизни полнаго соотвѣтствія между добродѣтелью и счастьемъ, равно какъ и на то, что люди добродѣтельные здѣсь часто подвергаются непонятнымъ страданіямъ и скорбямъ.

Дѣйствительная жизнь и почти ежедневный опытъ ясно свидѣтельствуютъ, что безъ связи съ религіею нравственный законъ теряетъ свою силу, и уваженіе къ нему со стороны человека исчезаетъ. Чувственные страсти и прирожденная человѣку склонность къ злу деспотически овладѣваютъ имъ, нерѣдко заглушая голосъ совѣсти. Это подтверждаетъ намъ и исторія, называя намъ нѣсколько эпохъ, въ которыя съ упадкомъ религіи всегда соединялся и упадокъ нравственности. Самъ Кантъ, какъ мы видѣли, указываетъ на то, что безъ связи съ религіею на первыхъ порахъ своего развитія нравственность подавляется плотскою чувственностію и свойственнымъ человѣческой природѣ „радикальнымъ зломъ“..

„Автономная нравственность“ сама по себѣ есть понятіе противорѣчивое: автономная нравственность, по самому понятію своему, есть нравственность *эгоистическая*, т. е. нравственность противонравственная. Когда нравственность поставляется въ связь съ религіею, то судіею нравственныхъ дѣйствій человека признается Самъ Богъ, Его заповѣди. Но кто судить о нравственныхъ дѣйствіяхъ людей, которые не признаютъ надъ собою суда Божія? Гдѣ критерій „автономной нравственности“? Кто, кромѣ Бога и Его откровенія, можетъ доставить человѣку несомнѣнную увѣренность, что его поведение дѣйствительно соотвѣтствуетъ требованіямъ нравственнаго закона? Кантъ, какъ мы видѣли, указываетъ на разумъ. Но это и значитъ—уничтожать нравственность въ самомъ корнѣ, навязывая ей эгоистическое направленіе. Разсудокъ не есть нѣчто отдѣльное отъ человека; разсудокъ есть извѣстная

способность человѣка; а потому когда говорятъ: „разсудокъ находитъ“, то это значитъ, что судією поставляется самъ человѣкъ. Итакъ, съ признаніемъ автономіи за нравственностію человѣкъ самъ становится судією своихъ нравственныхъ дѣйствій, самъ рѣшаетъ вопросъ, насколько его поведение соотвѣтствуетъ или не соотвѣтствуетъ требованіямъ нравственнаго закона. Слѣдовательно, матеріалисты новѣйшаго времени, отрицающіе самое бытіе Божіе, признающіе религію явленіемъ случайнымъ и недостойнымъ разумнаго человѣка, какъ дѣло невѣжества или обмана жрецовъ и законодателей, были только послѣдовательными, когда утверждали, что эгоизмъ есть первый законодатель и причина добродѣтели, что онъ создалъ честность—чрезъ запрещеніе воровства, правдивость—боясь быть обманутымъ и т. д. Матеріалисты, слѣдовательно, оказались только вѣрными учениками Канта, когда они учили, что такъ называемый нравственный законъ есть дѣло произвола, измышленіе эгоизма и что его мѣсто должна занять естественная необходимость. Матеріалисты были правы, когда доказывали, что съ уничтоженіемъ внутренней связи между религіею и нравственностію общія нравственныя понятія становятся до такой степени относительными, противорѣчивыми, зависимыми отъ внѣшнихъ обстоятельствъ и индивидуальных особенностей, что положительно нѣтъ возможности съ точностію опредѣлить даже понятіе добра (Бюхнеръ). Ученіе матеріалиствъ о нравственныхъ дѣйствіяхъ человѣка даже въ томъ краткомъ видѣ, какъ оно изложено нами выше, ясно доказываетъ каждому, что ученіе объ автономной нравственности, т. е. ученіе о нравственности, оторванной отъ религіи, проведенное послѣдовательно, должно закончить совершеннымъ увичтоженіемъ нравственности, ибо автономія нравственности есть ея могила, эгоизмъ—убійца.

Кантъ ясно предвидѣлъ тѣ выводы, которые сдѣланы новѣйшими матеріалистами изъ его ученія объ автономной нравственности. Поэтому, онъ утверждалъ, что судією нравственныхъ дѣйствій долженъ быть не разсудокъ каждаго отдѣльнаго человѣка, но разсудокъ общечеловѣческой. Что же это за общечеловѣческой разсудокъ? Гдѣ онъ? Кто слышитъ его

голосъ и кто знаетъ его сужденіе? Общее составляетъ изъ частнаго; поэтому кантовскій общечеловѣческій разумокъ есть не что иное какъ отвлеченное понятіе, мыслимое только для философскаго ума. Когда Кантъ указываетъ на общечеловѣческій разумокъ какъ на судію нравственныхъ дѣйствій каждаго отдѣльнаго человѣка, то это значить, что мы должны считать нравственными только тѣ дѣйствія, которыя признаетъ таковыми *все* человѣчество—*все* люди. Но сужденія *всѣхъ* или—что тоже—*всего* человѣчества никто не можетъ знать. Если бы мы даже и допустили, что кто либо узналъ сужденія *всѣхъ* людей, жившихъ до сего времени и нынѣ живущихъ, то безусловно невозможно допустить, чтобы онъ могъ знать, какъ будутъ судить о тѣхъ же самыхъ дѣйствіяхъ люди будущихъ поколѣній, нынѣ еще не существующіе. Но если этотъ автономный разумъ не есть ни разумъ отдѣльнаго лица, ни разумъ *всѣхъ* отдѣльныхъ лицъ, взятыхъ мѣстѣ,—то что же онъ такое? Этотъ вопросъ, по справедливому замѣчанію Пфлейдерера, могъ бы привести къ тому, чтобы человѣческій разумъ выводилъ изъ высшаго принципа, изъ божественнаго перворазума, и такимъ образомъ автономію человѣка соединить съ теоміею, его свободу съ его зависимоію отъ Бога. Но Кантъ не поставилъ себѣ этого вопроса или намѣренно умолчалъ о немъ. А послѣ этого ясно, что его ученіе о сужденіяхъ общечеловѣческаго разума должно быть сведено только къ сужденію большинства людей, т. е., въ данномъ случаѣ Кантъ возвращается къ ученію той самой „философіи здраваго смысла“, принципы которой онъ самъ признавалъ всегда поверхностными и легкомысленными. Но сужденіе большинства людей еще не есть сужденіе безошибочное, вѣрное и для *всѣхъ* обязательное. Большинство людей также можетъ быть эгоистичнымъ и безнравственнымъ, также можетъ легко заблуждаться и погрѣшать, какъ и каждый отдѣльный человѣкъ. Если, по ученію самаго Канта, каждый отдѣльный человѣкъ въ такой степени можетъ быть подавляемъ чувственноію, что онъ становится глухимъ къ требованіямъ нравственнаго закона, то какимъ образомъ большинство *такихъ* людей должно быть свободнымъ отъ этого гнета чувственности и какимъ образомъ оно станетъ чуткимъ къ голосу

совѣсти и нравственныхъ требованій? Если „радикальное зло“, какъ утверждаетъ Кантъ, присуще природѣ каждаго человѣка безъ исключенія, то какимъ же образомъ все человѣчество или только простое большинство людей становится свободнымъ отъ его гибельнаго влiянiя на чистоту нравственнаго поведенiя и ва сужденiя о нравственныхъ дѣйствiяхъ? Исторiя неоднократно свидѣтельствуетъ намъ, какъ часто заблуждалось чело-вѣчество и какъ иногда было несправедливо большинство лю-дей по отношенiю къ отдѣльнымъ лицамъ. Особено это нужно сказать объ явленiяхъ въ нравственной области. Господь нашъ Иисусъ Христосъ былъ одинокимъ среди Своихъ современ-никовъ—иудеевъ. Большинство было враждебно къ нему, ибо имѣло сужденiя не согласныя съ Его ученiемъ; однако-же и самый отъявленный врагъ Христа и христіанства не скажетъ, что правда была на сторонѣ книжниковъ и фари́сеевъ іудей-скихъ, т. е., на сторонѣ тогдашняго большинства. Но въ *этомъ* отношенiи евангельская исторiя не представляетъ собою еди-ничнаго и прискорбнаго исключенiя. Въ эпоху софистовъ большинство высказалось противъ Сократа и осудило его на смерть. Но кто скажетъ, что правда была на сторонѣ боль-шинства, а не Сократа?

Приводя различныя доказательства въ пользу автономiи чи-стой нравственности, Кантъ, подобно Спинозѣ и Лессингу, „перетолковываетъ“ философскіе термины, смѣшиваетъ понятiя и запутываетъ выводы въ такой степени, что въ нихъ трудно вообще разобрать читателю. Но если съизнова пересмотрѣть основанiя, приводимыя Кантомъ и логически послѣдовательно раскрыть ихъ, то, къ удивленiю нашему, окажется,—что они говорятъ скорѣе въ пользу теонормiи, чѣмъ автономiи чело-вѣ-ка. Требования нравственнаго закона, по ученiю Канта, дол-жны быть исполняемы ради самаго закона и изъ уваженiя къ закону,—что мыслится возможнымъ только тогда, когда этотъ законъ для воли не чуждый, но ея собственный, ею самою данный. Автономная нравственность возможна только при ав-тономной волѣ, автономною волею можетъ быть только сво-бодная воля, не зависящая ни отъ какихъ другихъ причинъ и законодательствующая сама себѣ, какъ совершенно свобод-

ная причинность. Свобода воли есть такимъ образомъ источникъ и необходимое предположеніе, *conditio, sine qua non* автономной нравственности. Такъ учить самъ Кантъ. Но спрашивается: признаетъ ли Кантъ свободу человѣческой воли? На этотъ вопросъ у Канта можно найти только неясный и противорѣчивый отвѣтъ. Сначала Кантъ объявилъ себя безусловнымъ детерминистомъ и совершенно отвергалъ свободу воли въ человѣкѣ. Это было, впрочемъ, еще тогда (въ 1755 г.), когда Кантъ слѣдовалъ ученію Лейбница и развѣивалъ принципы его философіи. Впослѣдствіи онъ значительно измѣнилъ свое мнѣніе по этому предмету. Разбирая „Опытъ правоученія“ Шульца въ 1783 году, онъ нашелъ, что детерминизмъ плчѣмъ не отличается отъ фатализма, и потому сталъ признавать въ человѣкѣ свободу воли, которая, по его словамъ, составляетъ его внѣ цѣпи явленій природы. И въ послѣднее время онъ также училъ, что „воля, опредѣляемая чистою законодательною формою, независима отъ законовъ природы чувственныхъ явленій и, значить,—свободна“. Но признавая индивидуальную волю *свободною или независимою отъ закона природы чувственныхъ явленій*, Кантъ не могъ признать ее свободною самою по себѣ. Какъ эмпирически данная, воля отдѣльнаго лица, какъ и все другое, должна находится въ подчиненіи неизмѣннымъ законамъ необходимости. Она опредѣляется именно долгомъ или—что то же—требованіями нравственнаго закона, какъ категорическимъ императивомъ, который гласитъ: ты можешь, ибо ты обязанъ! Итакъ, воля индивидуальныхъ лицъ, по Канту, не свободна; а потому она и не можетъ быть источникомъ автономной нравственности. Но что же въ такомъ случаѣ слѣдуетъ разумѣть подъ волею, которой принадлежитъ свобода? По Канту, это—воля *всеобщая*. Но мы опять должны спросить: что же такое *всеобщая* воля? Это, очевидно, не совокупность отдѣльныхъ эмпирическихъ воль, ибо какъ изъ безконечнаго числа нулей нельзя составить единицы, такъ изъ безконечнаго числа дѣйствительныхъ, эмпирическихъ *несвободныхъ* воль отдѣльныхъ людей нельзя составить одной всеобщей воли, которая бы непонятнымъ образомъ превратилась въ *свободную*. Ясно, что такую волею, независящую

ни отъ какихъ другихъ причинъ, свободною и автономною, можно признать только одну волю Божию. Но такъ какъ Кантъ не хочетъ признавать законодательствующую волю Божіей, то, очевидно, онъ только играетъ пустыми абстракціями, которыя могутъ существовать лишь въ умахъ заоблачныхъ метафизиковъ. Впрочемъ, какъ бы то ни было, но признаніе свободы только за какую то всеобщую волю, отъ которой зависятъ эмпирическая воля отдѣльныхъ лицъ, противорѣчитъ ученію объ автономной нравственности; ибо если и вѣрно, что истинная нравственность не мыслима безъ свободы, то несомнѣнно также и то, что свобода, отъ которой зависитъ нравственное поведеніе человѣка, есть свобода индивидуальной воли, которой, какъ мы видѣли, Кантъ не признаетъ.

Кантъ отвергаетъ теonomію или ученіе о зависимости нравственности отъ религіи на томъ основаніи, что нравственный законъ долженъ быть не чуждъ для человѣческой воли. Но развѣ нравственныя требованія, возвѣщенные Божественнымъ откровеніемъ, противны существу нашей воли? Развѣ они заключаютъ въ себѣ что-то чуждое нравственному закону, присущему нашему духу? Безпристрастный мыслитель можетъ дать только отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Защитники теonomіи лишь тѣмъ отличаются отъ Канта, что нравственный законъ, опредѣляющій нашу волю и вполнѣ соотвѣтствующій нашему существу, относятъ не къ пустой абстракціи, а къ живому, личному, свободно-разумному существу или Богу, какъ его послѣднему источнику.

Чтобы не признавать Бога виновникомъ нравственнаго закона, Кантъ, какъ мы видѣли, призналъ общую законодательствующую волю тождественною съ практическимъ разумомъ. „Только разумное существо, говоритъ онъ, имѣетъ способность поступать по представленію о законѣ, т. е., по принципамъ или волѣ. Такъ какъ для руководства дѣйствіями по законамъ требуется разумъ, то воля есть не что иное, какъ практический разумъ“. Но имѣетъ ли право Кантъ приписывать разуму то, что можетъ принадлежать волѣ, т. е., абсолютную причинность и нравственное законодательство? На этотъ вопросъ прекрасный отвѣтъ мы находимъ у *Баумштарка*. Подъ ра-

зумомъ, говоритъ онъ, всѣ люди понимаютъ свойственную человеку и отличающую его отъ животныхъ способность—мыслить понятіями, т. е., разумъ есть лишь познающая способность, но ничуть не непосредственно практическая. Различны только объекты разума. Какъ можетъ онъ направлять свою дѣятельность на предметы теоретическаго знанія, такъ можетъ онъ заниматься и практическими вещами; но и въ томъ, и въ другомъ случаѣ самъ онъ всегда остается только мыслящею или познающею способностію человека. Его можно называть, пожалуй, и практическимъ, но лишь настолько, насколько его мышленіе имѣетъ своимъ предметомъ практическія вещи. Впрочемъ, и въ этомъ случаѣ, говоритъ Баумштаркъ, разумъ оказывается только *посредственно* практическимъ, потому что въ своихъ познаніяхъ онъ указываетъ волѣ мотивы для ея дѣятельности. Человека, который, не увлекаясь впечатлѣніями минуты, преслѣдуетъ свои житейскія цѣли по яснымъ понятіямъ и общимъ основоположеніямъ, мы называемъ поэтому разумнымъ. Но нравственно добрымъ такой человекъ непосредственно еще не можетъ быть названъ, потому что разумное поведеніе часто служитъ средствомъ и для эгоистическихъ цѣлей,—и дѣла высшаго нравственнаго достоинства, дѣла благородства, великодушія и т. п. характеризуются вовсе не тѣмъ, что они практически-разумны. Ясно, что разумъ никогда не можетъ быть отождествляемъ съ волею. Если Кантъ утверждаетъ тожество это потому, что воля можетъ поступать сознательно, по законамъ, то это значитъ только, что разумъ можетъ вліять на рѣшеніе воли и—ничего болѣе. Но если разумъ не можетъ быть отождествляемъ съ волею и если нѣтъ никакого существеннаго различія между практическимъ разумомъ и теоретическимъ, то спрашивается: на какомъ основаніи Кантъ называетъ практическій разумъ автономнымъ, а за теоретическимъ разумомъ такой автономіи не признаетъ? Послѣдній вѣдь также имѣетъ свои законы, именно—законы логическаго мышленія. Почему же Кантъ не учитъ, что и эти законы, подобно нравственнымъ законамъ, даны разумомъ самому себѣ? Если же „теоретическій разумъ“ не создаетъ логическихъ законовъ, а напротивъ самъ подчиняется имъ, то то же самое:

нужно сказать и о такъ называемомъ практическомъ разумѣ: онъ не создаетъ нормъ нравственнаго поведенія, а еще самъ подчиняется имъ, какъ выраженіямъ воли абсолютной. А что такое эта „абсолютная“ воля какъ не воля Божія?

Итакъ,—изъ сказаннаго ясно, что истинная нравственность есть та, которая находится во внутренней связи и зависимости отъ истинной религіи, и что внѣ этой связи нравственность, какъ и поведеніе человѣка, по необходимости, принимаетъ эгонстическое направленіе, противное требованіямъ истинной нравственности. Совѣсть человѣка въ послѣднемъ случаѣ гложеть, а нравственный законъ, какъ утверждаютъ новѣйшіе матеріалисты, отождествляется съ произволомъ.

Въ сужденіяхъ Канта объ отношеніи между религіею и нравственностію замѣчается явное и для великаго мыслителя странное самопротиворѣчіе. Какъ мы видѣли, по ученію Канта, связь между религіею и нравственностію должна быть признана только въ началѣ нравственнаго развитія человѣческаго самосознанія, почему и самую религію онъ опредѣляетъ только какъ „познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей въ смыслѣ Божественныхъ заповѣдей“. Но при дальнѣйшемъ развитіи нравственнаго самосознанія человѣка религія должна утратить свое значеніе, человѣкъ долженъ быть нравственно добрымъ по одному уваженію къ нравственному закону—„ты *долженъ*“ и нравственность его, такимъ образомъ, должна стать *автономною*, независимою ни отъ религіи, ни отъ другихъ какихъ либо побужденій, кромѣ требованій нравственнаго закона, присущаго самой духовной природѣ человѣка. Но въ концѣ своего постепеннаго развитія нравственность снова является у Канта въ органической связи съ религіею. Въ предисловіи къ своему сочиненію *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (2-te Aufl 1794. S. IX) Кантъ прямо говоритъ: „Итакъ, мораль неизбѣжно ведетъ къ религіи, чрезъ которую она расширяется до идеи всемогущаго моральнаго законодателя внѣ человѣка, въ волѣ Котораго заключается конечная цѣль (міротворенія), что вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ и должно быть конечною цѣлію человѣка“. А нѣсколько выше онъ рассуждаетъ такъ: „Хотя мораль для своей собствен-

ной надобности и не нуждается въ цѣлепредставленіи, которое должно было бы предшествовать волеопредѣленію, тѣмъ не менѣе всетаки можетъ быть, что она имѣетъ необходимое отношеніе къ таковой цѣли, именно, не какъ къ основанію, а какъ къ необходимымъ слѣдствіямъ тѣхъ максимъ, которыя принимаются согласно съ нею. Ибо безъ всякаго цѣлеотношенія въ человѣкѣ совершенно не можетъ имѣть мѣста никакое волеопредѣленіе, потому что оно не можетъ быть безъ всякаго дѣйствія, представленіе котораго должно быть принято если и не какъ основаніе для опредѣленія произвола и не какъ цѣль, предшествующая намѣренію, всетаки—какъ слѣдствіе его опредѣленія чрезъ законъ къ цѣли (*finis in consequentiam veniens*), безъ которой самъ по себѣ не можетъ быть достаточнымъ произволь, къ имѣющемуся въ виду дѣйствію не присоединяющій никакого ни объективно, ни субъективно опредѣленнаго предмета (который онъ имѣетъ или долженъ имѣть), хотя указывается, *какъ*, а не *куда* онъ долженъ дѣйствовать. Такимъ образомъ, говоритъ Кантъ далѣе, хотя для морали въ оправданіе ея дѣйствія не нужно никакой цѣли, а для нея достаточно закона, который содержитъ вообще формальное условіе пользованія свободою; но изъ морали вытекаетъ цѣль, ибо разумъ всетаки не можетъ быть безразличенъ къ тому, какой отвѣтъ можетъ быть данъ на вопросъ: что произойдетъ изъ этого нашего поведенія и къ чему мы,—допустимъ даже, что это не вполне находится въ нашей власти,—могли бы направлять себя какъ къ цѣли нашего дѣйствія и поведенія, чтобы по крайней мѣрѣ быть въ согласіи съ нимъ“. Такою цѣлію Кантъ признаетъ, собственно, идею объекта, который содержитъ въ себѣ формальное условіе всѣхъ цѣлей, предпосыщающихся намъ, т. е., идею высочайшаго добра въ мірѣ, для чего мы и признаемъ бытіе высшаго, моральнаго, святѣйшаго и всемогущаго Существа, которое только одно въ состояніи привести въ стройную гармонію святость и блаженство. Вотъ тотъ путь, которымъ нравственность, поученію Канта, неизбежно приводитъ человѣка къ убѣжденію въ бытіи живого, личнаго, моральнаго, всесвятаго и всемогущаго Бога.

Итакъ, по Канту, выходитъ, что нравственность находится въ неразрывной связи съ религіею (или по крайней мѣрѣ, съ вѣрою въ бытіе Божіе) въ началѣ процесса своего развитія и въ концѣ, автономною же она оказывается только въ срединѣ. Ясно послѣ этого, что даже съ точки зрѣнія Канта нельзя говорить, что нравственность автономна *вообще*; въ крайнемъ случаѣ можно утверждать только, что нравственность автономна лишь *отчасти*. Ясная логическая несообразность! И кто укажетъ намъ ту границу, гдѣ начинается эта середина въ процессѣ нравственнаго развитія, или, — что тоже, — гдѣ нравственность становится автономною? Человѣческій разумъ? — Но разумъ, какъ мы видѣли, 1) эгоистиченъ, а 2) способенъ къ ошибкамъ и заблужденіямъ. Кромѣ того, если въ области нравственныхъ дѣйствій предоставить разуму исключительное рѣшающее значеніе, то это значить власть въ ошибку, которой не могъ избѣжать древній Сократъ, отождествлявшій нравственность съ мудростью. Правда, ошибку Сократа повторяли многіе, а нѣкоторые готовы повторять ее еще и въ наше время. Известно, напр., что англійскій писатель *Бокль* (въ своей „Исторіи цивилизаціи въ Англіи“) также старается отстоять ту мысль, что нравственность зависитъ отъ степени умственнаго развитія человѣка или — что то же — отъ разума. Но ложь этого пониманія слишкомъ очевидна. Ежедневный опытъ легко указываетъ намъ многочисленные примѣры того, что умственное развитіе не ладитъ съ требованіями нравственнаго закона, что люди даже высоко образованные, ясно отличающіе превосходство нравственности предъ дѣйствіями противными ей, не всегда бываютъ безупречными въ нравственномъ отношеніи и что поэтому вѣчное значеніе имѣютъ слова ап. Павла по отношенію къ духовной природѣ человѣка: „зло, котораго не хочу, дѣлаю“.

Итакъ, изъ всего выше сказаннаго ясно, что автономная нравственность не возможна и, что въ дѣйствительности нравственность всегда находится въ тѣсной внутренней связи съ религіею, такъ что съ одной стороны истинная религіозность непременно должна быть нравственною, т. е. должна сопровождаться исполненіемъ всѣхъ требованій нравственнаго закона,

съ другой стороны и истинная, не эгоистическая, нравственность непременно должна быть религіозною, т. е., должна основываться на началахъ религіи, подчиняясь наивысшему религіозному авторитету, какъ виновнику существованія и самаго нравственнаго закона въ духовной природѣ человѣка. Но эта тѣсная внутренняя связь, въ которой въ дѣйствительной жизни находятся между собою религія и нравственность, не даетъ намъ еще никакого права отождествлять эти двѣ различныя области въ духовной жизни человѣка, и Кантъ былъ положительно не правъ, опредѣляя религію только какъ познаніе нашихъ нравственныхъ обязанностей. Религія и нравственность на самомъ дѣлѣ настолько различны между собою, что смѣшивать или отождествлять ихъ неосновательно для человѣка неослѣпленнаго какимъ либо предвзятымъ и одностороннимъ лжефилософскимъ міровоззрѣніемъ. Онѣ различны между собою 1) по своимъ объектамъ, 2) по тѣмъ духовнымъ способностямъ человѣка, которыя въ нихъ въ особенности проявляются и 3) по своему общему характеру. Главнымъ предметомъ (объектомъ) всѣхъ нравственныхъ стремленій человѣка необходимо признать добро, дѣланіе котораго соотвѣтствуетъ основнымъ требованіямъ нашего нравственнаго закона; главнымъ предметомъ (по Канту, объектомъ) всѣхъ истинно религіозныхъ стремленій человѣка должно быть признано взаимоотношеніе (союзъ) человѣка съ Существомъ абсолютнымъ и всесовершеннымъ, т. е. не только *всеплакимъ* (высочайше добрымъ), но *премудрымъ и всевъдушимъ* (совершеннымъ по вѣдѣнію), *всемогушимъ* (совершеннымъ по силамъ дѣйствованія), *вѣчнымъ, безконечнымъ* (совершеннымъ во времени), *вездѣсущимъ и безпредѣльнымъ* (совершеннымъ въ пространствѣ). Въ области нравственной дѣятельности проявляется по преимуществу *воля* человѣка, какъ способность, побуждающая насъ къ выбору между добромъ и зломъ и къ осуществленію въ дѣйствительности того или другого изъ нашихъ намѣреній, какъ способность къ инициативѣ въ нашей дѣятельности. Религія не ограничивается одною волею, но охватываетъ всѣ вообще наши духовныя силы и способности— разумъ, волю и сердце. Наконецъ, религіозныя чувствованія

имѣютъ такой же особенный и самостоятельный характеръ, какъ и всѣ другія наши чувствованія—эстетическія, нравственныя и интеллектуальныя. Это сознавалъ, конечно, и самъ Кантъ, когда старался освободить нравственность отъ религіи, признавая ихъ, очевидно, различными областями жизнедѣятельности человѣка. „Нравственность,—говоритъ Н. П. Рождественскій,—остается нравственностію, не сливаясь съ религіею и на самой высшей ступени своего развитія, когда ничто относительное и условное не удовлетворяетъ духъ человѣка въ его нравственныхъ стремленіяхъ и онъ поставляетъ себя въ извѣстныя отношенія къ высочайшему Первообразу всею истинно-добраго и святого, въ смиреніи преклоняясь предъ Его безконечнымъ величіемъ и ревностно стремясь къ достиженію богоподобнаго нравственнаго совершенства“.

Но если такъ ясна для cadaго связь между религіею и нравственностію и если для отождествленія ихъ нѣтъ никакого серьезнаго основанія, откуда—спрашивается,—можетъ возникнуть самая мысль приписывать нравственности автономное значеніе? Единственно вѣрнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ быть слѣдующій: объ автономной нравственности всегда учили, учатъ и будутъ учить мыслители, усвоившіе себѣ такія ложныя и тенденціозныя философскія ученія, съ которыми несоединима вѣра въ бытіе личнаго Бога или—по крайней мѣрѣ—въ божественное промысленіе о мірѣ и человѣкѣ. Такимъ образомъ защитниками автономной нравственности неизбѣжно должны быть всѣ послѣдовательно мыслящіе пантеисты, деисты, матеріалисты, детерминисты и оптимисты. Но неужели къ отрицателямъ бытія Божія или божественнаго промысленія о мірѣ и человѣкѣ мы должны причислить и Канта? Выше мы видѣли, что вѣра Канта въ бытіе личнаго живого Бога должна подлежать сильному сомнѣнію; съ другой стороны нельзя было не замѣтить и того, какъ неохотно Кантъ склоняется къ признанію Божественнаго промысленія о мірѣ и человѣкѣ, какъ нерѣшительно онъ допускаетъ возможность Божественнаго Откровенія и чудесъ, и какъ легко онъ отдаетъ преимущество естественной религіи предъ сверхъестественною... В. Д. Кудрявцевъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что

„взглядъ Канта на религію нисколько не выше крайнихъ атеистическихъ теорій, съ тѣмъ только различіемъ, что атеизмъ вмѣстѣ съ положительными религіями уничтожаетъ и всякую религію вообще, а Кантъ вмѣсто ея предлагаетъ новую нормальную или разумную религію“, которая въ сущности вовсе не религія, а нравственность. Такимъ образомъ едва ли мы ошибемся, если скажемъ, что раздѣляя атеистическія и въ крайнемъ случаѣ деистическія воззрѣнія, Кантъ, какъ великій умъ, самъ стыдился ихъ и скрывалъ ихъ отъ другихъ, отдѣлываясь общими фразами и двусмысленными выраженіями. Отсюда и всѣ тѣ неясности, недомолвки, колебанія и противорѣчія, которыми отличаются какъ сужденія его о религіи и возможности сверхъестественнаго откровенія, такъ и его ученіе объ автономной нравственности. „Но колебаніями, недомолвками и противорѣчіями, недостойными ни религіи, ни нравственности, не ограничивается, по справедливому замѣчанію В. Д. Кудрявцева, раціональная религія Канта. Онъ доходитъ до открытаго лицемѣрія, когда не только дозволяетъ, но даже требуетъ, не обращая вниманія на дѣйствительность или недѣйствительность сверхъестественныхъ дѣйствій Божества, о которыхъ говоритъ откровенная религія, даже больше — съ сознаниемъ ихъ исторической недѣйствительности, *толковать* ихъ въ нравственномъ смыслѣ. Разумная религія дозволяетъ и поощряетъ сознательный обманъ!“

Ничего достойнаго вниманія не высказалъ Кантъ и для рѣшенія вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Какъ мы видѣли, Кантъ признаетъ значеніе за религіею только въ началѣ нравственнаго развитія человѣческаго самосознанія, когда нравственность еще не стала на свои собственныя ноги и нуждается въ опекѣ или въ опорѣ на сверхъестественный авторитетъ. Но откуда эта религія? Измыслили ли ее законодатели и философы-моралисты, чтобы отдать подъ ея защиту нравственное поведеніе людей, находящихся на низшей ступени своего умственнаго и нравственнаго развитія, или она есть дѣло дѣйствительнаго сверхъестественнаго откровенія, — этотъ вопросъ у Канта остался неразрѣшеннымъ. Правда, Кантъ увидѣлъ себя вынужденнымъ допу-

стисть возможность сверхъестественнаго откровенія; но въ дѣйствительности эта возможность никогда не переходила у него въ дѣйствительность, а тѣмъ болѣе—въ необходимость. „Стремиться къ общенію съ Богомъ и ощущать его,—приводимъ еще разъ собственныя слова Канта,—есть пустая мечта... Желать воспринимать въ себя небесныя вліянія было бы дѣломъ безумія“. Послѣ этого открытаго и яснаго утвержденія странно было бы даже думать, чтобы Кантъ могъ объяснять актомъ непосредственнаго божественнаго откровенія содержаніе хотя бы то одной христіанской религіи,—не говоримъ уже о ветхозавѣтныхъ вѣрованіяхъ. Въ этомъ отношеніи Кантъ, очевидно, долженъ быть названъ чистымъ раціоналистомъ,—и съ сго точки зрѣнія источникомъ религіознаго сознанія человѣчества долженъ быть признанъ только одинъ разумъ—теоретическій ли то или практической. Но такъ разрѣшали вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, какъ мы видѣли, и всѣ до-кантовскіе раціоналисты.

Наконецъ, нельзя не отмѣтить того, что Кантъ неудовлетворительно опредѣляетъ и самую сущность религіи. Какъ извѣстно, все содержаніе религіи онъ ограничиваетъ признаніемъ только двухъ истинъ—бытія Божія и безсмертія человѣческой души. Эти истины онъ представляетъ какъ постулаты практическаго разума. Къ признанію бытія Божія и безсмертія души, по его словамъ, необходимо приводитъ „сама мораль“. Святости человѣка должно соотвѣтствовать счастье, блаженство; но такъ какъ въ земной жизни человѣчества такого соотвѣтствія мы не находимъ, то оно должно имѣть мѣсто по ту сторону гроба, и потому должно признать бытіе премудраго и всемогущаго Существа, Которое бы его реализировало. Вотъ тотъ путь, которымъ приходитъ Кантъ къ признанію двухъ вышеуказанныхъ истинъ. Не будемъ говорить о томъ, какія возраженія противъ этого доказательства бытія Божія и безсмертія человѣческой души высказывали противники Канта (объ этомъ рѣчь будетъ впереди); но мы не можемъ не замѣтить здѣсь, что, ограничивая двумя этими истинами все содержаніе религіи и не допуская возможности вліянія ихъ на поведеніе человѣка (т. е., на нравственность),

Кантъ поступаетъ и ненаучно, и съ явнымъ противорѣчіемъ самому себѣ. Какъ мы видѣли, *каждая* дѣйствительно существовавшая или существующая религія несравненно богаче своимъ содержаніемъ, чѣмъ религія Канта. Кромѣ вѣры въ бытіе Божіе и безсмертіе человѣческой души, каждая религія требуетъ вѣры въ невидимый сверхчувственный міръ,—міръ добрыхъ и злыхъ духовъ, въ возможность откровенія изъ этого міра, въ существованіе тѣсной внутренней связи между этимъ откровеніемъ и нравственностію и въ возмездіе; кромѣ того, каждая религія требуетъ извѣстнаго отношенія человѣка къ Богу, т. е., культа, молитвъ, какъ существенной составной части своего содержанія; каждая религія предполагаетъ существованіе общества одинаково вѣрующихъ людей или церкви, и, наконецъ, каждая религія содержитъ въ себѣ ученіе о безсмертіи человѣческой души. Ограничивая содержаніе религіи только двумя истинами, вмѣсто указанныхъ семи, Кантъ, очевидно, рассуждаетъ не о дѣйствительной религіи, которая составляетъ достояніе всего рода человѣческаго, а о какой то другой, которой человѣчество никогда не знало и до которой, слѣдовательно, кромѣ Канта, никому нѣтъ дѣла. Но на двухъ только истинахъ религіи—бытіи Божіемъ и безсмертіи души человѣческой (по апостолу Іакову, такъ вѣрують и бѣсы) и самъ Кантъ, какъ мы видѣли, удержаться не могъ. Хотя неохотно и лишь теоретически, но и самъ Кантъ долженъ былъ признать *необходимость* божественнаго откровенія, ибо Богъ безъ откровеній, безъ содѣйствія нуждамъ человѣка, Богъ деистическій, холодный, равнодушный, не дѣятельный и не любящій, не есть Богъ. Но зачѣмъ нужно это откровеніе даже съ точки зрѣнія Канта? Для того, чтобы указать человѣку, подавленному чувственностію, путь къ его нравственному усовершенствованію и его побѣдѣ надъ чувственностію, надъ радикальнымъ зломъ, въ чемъ, по Канту, человѣкъ безусловно нуждается хотя бы то и на первыхъ ступеняхъ своего духовнаго развитія. А если такъ, то Кантъ, очевидно, долженъ признать и обязанность человѣка слѣдовать такимъ божественнымъ указаніямъ или повелѣніямъ для своего нравственнаго развитія и усовершенствованія. Но отъ исполненія или неисполненія этихъ боже-

ственныхъ повелѣній зависить и извѣстное положеніе самаго человѣка, т. е., съ вѣрою въ возможность божественнаго откровенія должна находиться въ тѣсной внутренней связи вѣра въ награды и наказанія или—что то же—въ возмездіе. Такимъ образомъ, Кантъ былъ совершенно непослѣдователенъ, когда все содержаніе религіи онъ думалъ ограничить только двумя истинами—бытіемъ Божиимъ и безсмертіемъ человѣческой души.

Кромѣ того, крайне страннымъ представляется утвержденіе Канта, что признаваемые имъ религіозныя истины—бытіе Божіе и безсмертіе человѣческой души—не должны оказывать никакого вліянія на нравственное поведеніе человѣка и не должны препятствовать нравственности быть автономною. Въ этомъ случаѣ Кантъ не можетъ найти для себя никакого оправданія—ни теоретическаго, ни практическаго. Человѣкъ, по Канту, убѣжденъ, что должно существовать полное соотвѣтствіе между добродѣтелью и счастіемъ и что такое соотвѣтствіе будетъ имѣть мѣсто только въ загробной жизни, т. е., человѣкъ знаетъ, что за добродѣтельную жизнь здѣсь, на землѣ, онъ за гробомъ получитъ вѣчное блаженство, соотвѣтствующее его добродѣтели, а за жизнь порочную и противную требованіямъ нравственнаго закона онъ не избѣгнетъ вѣчныхъ страданій и мукъ. Можно ли думать, чтобы это *убѣжденіе* не понуждало человѣка къ добродѣтели и не удерживало его отъ порока, чтобы оно носило только одинъ теоретическій характеръ? Знать о существованіи загробнаго блаженства и мученій и оставаться равнодушнымъ къ тому, что ведетъ къ нимъ, можетъ только человѣкъ, лишенный здраваго разума. Религіозный человѣкъ—не то же, что ученый математикъ, безучастно дѣлающій свои выкладки или считающій не принадлежащіе ему капиталы. Кантъ не понялъ того, что религія—не мертвая теорія, не философское міровоззрѣніе заоблачнаго метафизика, а живая сила, движущая человѣческою жизнію. Къ такому же результату относительно достоинства сужденій Канта о сущности религіи мы прійдемъ и отъ разсмотрѣнія фактовъ дѣйствительной жизни. Ежедневный опытъ на каждомъ шагѣ убѣждаетъ насъ въ томъ, что вѣра въ безсмертіе имѣетъ глубокое

практическое значеніе,—что очень часто люди бываютъ добродѣтельными на землѣ только во имя безсмертія и вѣчнаго блаженства, которое имъ представляется въ образѣ возсоединенія съ Богомъ. Слово Божіе говоритъ: „*поминай послѣдняя твоя,—и во вѣкъ не согрѣшиши*“. И опытъ подтверждаетъ эту истину. Каждый, вѣрующій въ Бога и свое безсмертіе, подъ вліяніемъ этой именно вѣры, становится нравственнымъ и добродѣтельнымъ. Есть люди, готовые на великія жертвы и добрыя дѣла, не ожидая себѣ здѣсь, на землѣ, ни награды, ни похвалы, ни почестей, но только потому, что они убѣждены въ существованіи мздовоздаянія за гробомъ. Свидѣтельство исторіи о томъ, что вмѣстѣ съ распространеніемъ матеріалистическихъ ученій и упадкомъ религіи всегда соединялся и упадокъ нравственности даетъ намъ право заключать, что подобныя явленія будутъ повторяться всегда. Греко-римскій языческій міръ предъ пришествіемъ на землю Христа вмѣстѣ съ религіею утратилъ въ частности и вѣру въ безсмертіе человѣческой души. Сравните же его нравственное состояніе съ нравственностію христіанъ трехъ первыхъ вѣковъ, когда вѣра въ бытіе Божіе и безсмертіе человѣческой души съ твердою надеждою на великую награду на небесахъ не подвергалась еще никакому сомнѣнію,—и вы увидите ясно, какое сильное вліяніе эти религіозныя истины имѣютъ на практическую жизнь, т. е., на нравственность и поведеніе человѣка.

Итакъ, послѣ всего сказаннаго очевидно, что ученіе Канта о религіи и ея сущности не можетъ быть признано удовлетворительнымъ. Что религія находится въ тѣсной внутренней связи съ нравственностію и, что каждый истинно религіозный человѣкъ долженъ выполнять всѣ требованія нравственнаго закона,—это, конечно, вѣрно. Но Кантъ не могъ указать никакихъ достаточно разумныхъ и несомнѣнныхъ основаній для того, чтобы религію отождествлять съ нравственностію и пожертвовать ею въ пользу послѣдней.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ.*

Евангельское повѣствованіе о преобращеніи Господнемъ и значеніе сего событія для христіанскаго богословія.

Таинственное событіе преобращенія Господня для насъ будетъ яснѣе и понятнѣе, если мы будемъ хорошо представлять себѣ, когда въ какое время жизни и дѣятельности Спасителя оно произошло.

Совершалось оно въ послѣдніе дни пребыванія Спасителя въ Галилеѣ предъ тѣмъ путешествіемъ Его въ Іудею, съ котораго Онъ уже не возвращался (Мѡ. 16, 21; 17, 1. 22; 19, 1; ср. Мр. 9, 30; 10, 1). Евангеліе царствія къ этому времени было проповѣдано всюду, вся Палестина, отъ Іерусалима и Мертваго моря до Тира и Десятиградія, огласилась имъ. Не только въ такихъ значительныхъ городахъ, какъ Капернаумъ, Самарія и Іерихонъ, но въ самой незначительной самарянской вѣси (Лк. 9, 52) побывалъ если не самъ Божественный Учитель, то тотъ или другой изъ Его учениковъ (Мѡ. 10, 5 и др.).

Если бы Спаситель былъ посланъ въ міръ лишь для ученія и проповѣди, то къ этому времени Онъ могъ бы считать свое дѣло на землѣ почти оконченнымъ. Кто могъ и хотѣлъ усвоить новое великое ученіе, сдѣлалъ это. Правда немного такихъ людей было, но едва не въ каждомъ городѣ и селеніи, начиная отъ Виваніи и Рамы (или Аримаѡа) до Магдалы и Гадарина, можно было найти одного—двухъ благоговѣйныхъ и благодарныхъ учениковъ Христовыхъ, отъ которыхъ можно было съ увѣренностью ожидать, что они не забудутъ Божественнаго Учителя и Его ученія никогда и все сдѣлаютъ для успѣха Его великаго дѣла на землѣ.

Но не для проповѣди лишь и ученія и не для этихъ единичныхъ благочестивыхъ душъ приходилъ на землю Господь. Онъ пришелъ для всего міра, и не съ тѣмъ только, чтобы научить его, открыть ему истину, но чтобы спасти его.

И могло показаться, что чѣмъ дальше текла Его дѣятельность, чѣмъ шире распространялась по Іудеѣ и Галилеѣ проповѣдь Евангелія, тѣмъ болѣе отдалялась эта цѣль. Міръ въ массѣ его, т. е. ближайшимъ образомъ міръ іудейскій, больше и больше сторонился Его, отталкивалъ Его, больше и больше ненавидѣлъ Его. Мысленно вожди народа уже приговорили „Сына Человѣческаго“ къ смерти и Онъ, читавшій въ сердцахъ людей, не могъ не знать и не видѣть внутренно этого. Онъ зналъ, когда это будетъ и какъ это будетъ. Божественнымъ взоромъ Своимъ Онъ видѣлъ, конечно, всѣ ужасныя и кровавыя подробности того, что ожидало Его вскорѣ. И хотя еще въ первые дни Своей общественной дѣятельности Онъ предвидѣлъ и другимъ говорилъ, какого конца должна ожидать себѣ Его дѣятельность (Іоан. 2, 19—22), но пока душа Его была поглощена великимъ дѣломъ проповѣди Евангелія, пока восторженные толпы народа всюду ходили за Нимъ, жадно ловя каждое слово благодати, исходившее изъ устъ Его, естественно, не такъ пристально останавливался мысленный взоръ Его на этомъ концѣ, не въ такой ужасающей ясности представлялся онъ Ему.

Свой проповѣдническій обходъ галилейскихъ и іудейскихъ селеній и городовъ Спаситель уже кончилъ. Гдѣ Онъ или ученики Его еще не были, туда Онъ имѣлъ послать иныхъ 70 апостоловъ (Лк. 10, 1). Близилось время когда Ему нечего уже было болѣе дѣлать на этой землѣ и въ этихъ условіяхъ. Короткій день Его земной жизни, когда Ему подобало дѣлать дѣла посланшаго Его, близился къ закату, къ ночи, „егда никтоже можетъ дѣлати“ (Іоан. 9, 4) и когда дѣйствовать предстояло самому Богу (Пс. 118, 126), Его Отцу. И вотъ божественная мысль Спасителя все больше и больше обращалась къ этому близкому закату Его жизни, къ этой ночи, когда Ему уже не придется „дѣлать“. По свидѣтельству Евангелистовъ, отселѣ началъ Онъ говорить апостоламъ о предстоящей Ему въ Іерусалимѣ смерти. (Мѡ. 16, 21 и др.).

Какъ ни удивительно, но эти рѣчи начались именно съ торжественнаго исповѣданія Петра, признавшаго Его Сыномъ Божиимъ. Какъ будто самое исповѣданіе уполномочило Его говорить о близкой смерти. И въ самомъ дѣлѣ, исповѣданіе это показало, что вѣра апостоловъ, отъ лица которыхъ говорилъ Петръ, достигла теперь своего зенита. Правда предъ испытующимъ и предвидящимъ все окомъ Спасителя не могла казаться эта вѣра достаточно твердой. Но до пришествія Утѣшителя она тверже, чѣмъ стала теперь, не могла уже быть. Итакъ дѣло Его въ отношеніи апостоловъ, какъ въ отношеніи ко всему міру, въ этомъ отношеніи было закончено. Малое, но за то избранное и тѣсное общество горячо вѣрующихъ, т. е. будущая великая и вселенская Церковь уже существовала на землѣ (Мѡ. 18, 17 и др.) и стояла на достаточно твердомъ камнѣ (16, 18).

Спасителю надлежало раскрыться въ своемъ богочеловѣческомъ духѣ. Теперь больше во всякомъ случаѣ, чѣмъ въ первые дни Его дѣятельности, настало время для этого. И безъ сомнѣнія, все чаще становились часы Его молитвеннаго собесѣдованія съ Отцемъ. Все грустнѣе и печальнѣе становились Его рѣчи, о послѣднихъ страшныхъ судьбахъ царства Его на землѣ.

Хотя Спаситель находился въ постоянномъ и непрерывномъ молитвенномъ общеніи съ Отцемъ Своимъ, но, безъ сомнѣнія, въ Его душѣ, которая ничѣмъ, кромѣ своей безгрѣшности и величайшей чистоты, не отличалась отъ нашей, появлялись, какъ и въ нашей, минуты и часы особенной потребности въ молитвѣ, часы особенной теплоты сердечной. Молитва Его, какъ и наша, могла становиться иной разъ горячѣе и усерднѣе обыкновеннаго (припомнимъ Геосиманію). Ученики Его, привыкшіе слѣдить за каждымъ шагомъ и словомъ Божественнаго Учителя и хорошо изучившіе всѣ Его привычки, замѣчали, конечно, когда наступали для Него такіе часы. Поэтому въ нихъ не должно было возбудить особеннаго удивленія, когда, нѣсколько дней (по Мѡ. 6, по Лк. 8) спустя послѣ известной Кесарійской бесѣды (исповѣданія Петра), Учитель выразилъ намѣреніе удалиться отъ нихъ для молитвы на „высокую“ (Мр. 1, 35) гору.

Можетъ быть, нѣсколько удивительнымъ только показалось

имъ, что въ это уединеніе Онъ пожелалъ взять трехъ изъ нихъ. Они уже не разъ имѣли случай, можетъ быть даже съ нѣкоторымъ неудовольствіемъ для себя, убѣдиться, что Господь оказывалъ предпочтеніе Петру и сынамъ Зеведеевымъ (Мр. 5, 37). Теперь Онъ ихъ тоже взялъ съ Собою въ Свое священное уединеніе. Три друга могли и должны были думать, что Учитель хочетъ лишь, чтобы они раздѣлили съ Нимъ Его горячую молитву.

Но могли ли они соревновать съ Нимъ въ Его молитвенномъ упоеніи? Для Него молитва была своей стихіей; для нихъ она была обязанностью, правда обязанностью легкой, привычною, точно наблюдаемой въ извѣстные часы дня, но которой они не могли отдаваться до забвенія о снѣ, отдыхѣ и пищѣ. По этому любимые ученики, присутствіе которыхъ согрѣвало своею сердечною теплотою одинокую душу Богочеловѣка, скоро впали въ дремоту и Господь остался одинъ съ Отцемъ.

Мысли Спасителя, естественно, направлены были на то, о чемъ Онъ въ послѣднее время такъ часто говорилъ съ учениками своими. Спаситель видѣлъ ясно, что жизнь Его, жизнь, отданная цѣликомъ на сужденіе неблагодарному человѣчеству, что эта жизнь должна кончиться такъ мучительно, и такъ насильственно. Міръ не могъ терпѣть и переносить въ средѣ своей такого воплощенія кротости и чистоты, и вотъ онъ скоро, чрезъ мѣсяць какой-нибудь, съ безпричиннымъ и непонятнымъ озлобленіемъ будетъ требовать ужасной жертвы. Будетъ ли онъ, этотъ міръ, сознавать, что это будетъ именно жертва за него, настоящая умиловительная и очистительная жертва Богу за него, жертва, которая, по неисповѣдимымъ путямъ Промысла, примиритъ его съ Богомъ?

Какой сверхъестественной силы потребуется тогда Ему, Сыну человѣческому, чтобы умереть спокойно на крестѣ, простивъ на немъ міръ и распинателей Своихъ. Всѣ Его тогда оставятъ: оставятъ этотъ Петръ, недѣлю тому назадъ такъ горячо признавшій въ Немъ Сына Божія, оставятъ и другіе ученики. Онъ одинъ будетъ топтать точило гнѣва Божія и отъ народовъ не будетъ никого съ Нимъ (Ис. 63, 2. 3).

То, что предстояло Ему теперь, было несравненно труднѣе и тяжелѣе того, что Онъ сдѣлалъ уже. И во сколько труднѣе было то, что оставалось Ему еще сдѣлать на землѣ, того, что Онъ сдѣлалъ, во столько горячѣе и сильнѣе должна была быть Его теперешняя молитва той, которою Онъ 40 дней молился въ пустынѣ предъ выступленіемъ на Свое проповѣдническое служеніе послѣ крещенія.

Всю силу и теплогу тогдашней молитвы Спасителя, конечно, нельзя себѣ и представить. По силѣ она, вѣроятно, неуступала Геесиманской молитвѣ, тѣмъ болѣе, что и предметъ ея, какъ видно изъ послѣдующей, былъ тотъ же. Но Геесиманская молитва была молитва тяжелая, скорбная, „съ воплемъ крѣпкимъ и со слезами“ (Евр. 5, 7). Тогда Господу предстояло чрезъ нѣсколько часовъ висѣть на крестѣ, обезчещенному, поруганному, оставленному всѣми. Онъ былъ тогда въ положеніи приговореннаго къ смерти, которому осталось нѣсколько часовъ жить и эта близость смерти внушала невольный ужасъ Его святой душѣ. Теперь же страшная Голгофская жертва была еще въ сравнительно далекомъ будущемъ и богочеловѣческое сознание Спасителя могло разсматривать ея болѣе спокойно и объективно.

Мысль о предстоящей жертвѣ, еще такъ далекой и потому не такъ страшной, не могла не исполнять сердце Спасителя самыхъ высокихъ чувствъ: чувства полнѣйшей и отрадной преданности волѣ Отца, которая требовала этой жертвы,—чувства безпредѣльной любви къ тѣмъ, за которыхъ она будетъ принесена. Неизмѣримая по своей силѣ любовь Его ко Отцу своему и къ братьямъ своимъ по плоти,—людямъ во всей ихъ совокупности,—подъ вліяніемъ этой мысли должна была разгорѣться самымъ яркимъ пламенемъ, и невыразимая сердечная теплота и умиленіе должны были исполнить все Его существо.

Когда человѣкъ молится, молится молитвою не сухою и формальною, но сердечною и теплою, онъ сердцемъ и мыслию своею находится на небѣ и съ Богомъ. И это общеніе съ Богомъ всегда даетъ себя чувствовать душѣ молящагося особенною сладостію, восторгомъ, радостью. Чѣмъ усерднѣе и теплѣе молитва, тѣмъ полнѣе и тѣснѣе бываетъ происходящее

во время нея общеніе съ Богомъ. У святыхъ это общеніе достигало такой степени, что они теряли сознание всего окружающаго и чувствовали себя перенесенными на самое небо къ престолу Божію. Ап. Павелъ говоритъ, что при такихъ состояніяхъ онъ не могъ опредѣлить, оставалось ли его тѣло на землѣ или онъ съ тѣломъ своимъ возносимъ былъ на небо. (2 Кор. 12, 2). И въ самомъ дѣлѣ, такая молитва, будучи по существу своему необычайнымъ душевнымъ движеніемъ, потрясеніемъ всего существа человѣка, не можетъ не вліять съ необычайной силой на самое тѣло человѣка. Нѣкоторымъ святымъ при такой молитвѣ казалось, что душа ихъ едва держится въ тѣлѣ и готова ежеминутно покинуть его и они просили Бога, чтобы Онъ „ослабилъ волны благодати своей“ (Ефремъ Сир.). А у Маріи Египетской отъ такой молитвы тѣло до того утончалось, что отдѣлялось отъ земли и поднималось въ воздухѣ.

Не могла и тогдашняя молитва Спасителя не оказать на тѣло Его необычайнаго дѣйствія. Но само собою разумѣется, что дѣйствіе это не могло быть точно такимъ же, какое оказывала молитва святыхъ на ихъ тѣло. Крѣпкое и мощное своею чистотою и безгрѣшностью, тѣло Спасителя не ослабѣло подъ напоромъ молитвеннаго умиленія, восторга и восхищенія, но съ нимъ произошло нѣчто необыкновенное и удивительное. Съ нимъ во одно мгновеніе произошла та чудесная переменна, какой подвергнутся наши тѣла путемъ долгихъ и длинныхъ переворотовъ въ нихъ, путемъ смерти, тлѣнія и воскресенія, и подвергнутся дѣйствіемъ всесильной благодати Божіей.

Человѣческое воображеніе не въ силахъ представить себѣ зрѣлища, какое долженъ былъ представлять собою въ минуты преображенія Христосъ. Всякая земная красота въ сопоставленіи съ Его тогдашнею красотой должна была казаться жалкою и ничтожною. Если Его глаза всегда должны были сіять любовью, кротостью и чистотою и ласкать своимъ взглядомъ cadaго, то теперь все лицо Его сіяло не этимъ едва уловимымъ и замѣтнымъ сіяніемъ, но дѣйствительнымъ, ослѣпительнымъ свѣтомъ, подобнымъ солнечному.

Сіять такъ могло только лице Его, потому что оно одно.

изъ всего тѣла Его не было покрыто одеждою. Но свѣтъ, которымъ сіяло тѣло Его, пробивался и вырывался чрезъ самую одежду, подвергая своему чудесному дѣйствию ея грубую матерію: матерія эта пріобрѣла цвѣтъ совершенной бѣлизны, сверкавшей, вѣроятно, какъ блестящее серебро.

Когда со Спасителемъ произошла во время молитвы эта чудесная перемѣна, апостолы спали, и проснувшись, они, конечно, поражены были тѣмъ, что увидѣли. Свѣтъ, которымъ сіялъ ихъ Учитель, былъ необычайнымъ. Своею красотою свѣтъ этотъ приводилъ не просто лишь въ неописуемый восторгъ, но наполнялъ душу какою то небесною сладостью, счастьемъ, радостью. Разъ увидѣвши его, хотѣлось вѣчно смотрѣть на него и упиваться созерцаніемъ его. Такъ какъ это былъ свѣтъ божественный, такъ какъ въ немъ и чрезъ него сіяло Божество, то созерцаніе его должно было исполнять душу положительно—небеснымъ блаженствомъ. Апостоламъ, дѣйствительно, стало вдругъ такъ сладостно—пріятно на душѣ, что имъ захотѣлось (какъ показываетъ восклицаніе Петра) всегда видѣть Своего Божественнаго Учителя въ такомъ сіяніи и постоянно наслаждаться этимъ зрѣлищемъ.

Но къ удивленію своему, они замѣтили, что Учитель ихъ не одинъ. Съ нимъ было еще два мужа, которые тоже сіяли небеснымъ свѣтомъ („явльшася во славу“—„слава“ по отношенію къ являющимся небожителямъ означаетъ сіяніе—Исх. 34, 30; 2 Кор. 3, 18). Апостолы не только сразу поняли, что это не здѣшніе, земные люди, но путемъ внутренняго озаренія и просвѣтленія узнали, кто они такіе. Они узнали въ явившихся двухъ древнихъ пророковъ—Моисея и Илію.

Первымъ, что почувствовали апостолы при видѣ этихъ древнихъ праведниковъ, былъ, конечно, нѣкоторой священный ужасъ, ужасъ такъ естественный въ человѣкѣ, когда онъ видитъ умершаго. Но присутствіе Божественнаго Учителя, Который велъ живую бесѣду съ небесными посѣтителями, скоро ободрило апостоловъ и они были въ состояніи даже слушать ихъ бесѣду.

Бесѣда шла о томъ, о чемъ такъ часто говорилъ съ ними ихъ Учитель въ послѣднее время—о предстоящей Ему

скоро смерти въ Иерусалимѣ. Ободряли ли Божественнаго Крестоносца явившіеся праведники къ предстоящему подвигу, говорили ли они Ему о томъ, съ какимъ томленіемъ ожидаютъ заключенныя въ адѣ души Его сошествія туда, все это осталось тайной Господа и трехъ Его возлюбленныхъ учениковъ.

Не можетъ не обратить на себя нашего вниманія то, что изъ цѣлаго сонма ветхозавѣтныхъ пророковъ и праведниковъ, изъ которыхъ можетъ быть другіе имѣли не менѣе близкое отношеніе къ Мессіи, являются именно эти двѣ святыя личности. Не можетъ не возникнуть вопросъ, почему не явились Господу ветхозавѣтные пророки, наиболѣе говорившіе о Мессіи, ожидавшіе Его?—Едва ли кто изъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ болѣе горячо ожидалъ Мессію и чаще думалъ о Немъ, чѣмъ царь и пророкъ Давидъ. И никто не предсказалъ съ такими поразительными подробностями страданій Мессіи, о которыхъ именно бесѣдовали теперь явившіеся Господу праведники, какъ Исаія. Однако на Оаворѣ явились не они. Почему же? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только тотъ, что изъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ это были такіе святыя, которые переселились съ земли въ вѣчность не обыкновеннымъ, а какимъ-то сверхъестественнымъ способомъ. О пр. Іліи прямо извѣстно, что онъ взятъ живымъ на небо. Моисей же, хотя умеръ, по видимому, естественною смертію, но съ тѣломъ его произошло по смерти нѣчто загадочное, что по древнему преданію вызвало даже споръ между архистратигомъ Михаиломъ и діаволомъ (Іуд. 9) и мѣсто погребенія его осталось никому неизвѣстнымъ (Втор 34, 6). Можетъ быть, благодаря такому чудесному исходу изъ этой жизни, при которомъ эти праведники не оставили на землѣ своихъ тѣлъ, они и могли явиться ко Господу теперь прославленными.

Такимъ образомъ, молитва Спасителя какъ бы свела на Оаворѣ самое небо въ лицѣ нѣкоторыхъ изъ его обитателей. Такъ какъ Господу, не окончившему еще своего дѣла на землѣ, не приспѣло время взойти Самому на небо, то сами небожители сходятъ къ Нему въ отвѣтъ на горячую молитву Его. Небо какъ будто не въ состояніи было такъ долго оставаться безъ Того, Кто былъ сердцемъ и душою его, и оно открывается:

надъ землею, и его обитатели восходятъ и нисходятъ надъ Сына человѣческаго (Іоан. 1, 51). Такъ начинаютъ сниматься и какъ-бы нарушаться бывшія до сихъ поръ непроходимыми границы между небомъ и землей.

Если появленіе кроткаго, добраго, любимаго всѣми человѣка въ какомъ-либо обществѣ сразу оживляетъ общество особенною теплотою и сердечностью, если обыкновенный человѣкъ можетъ распространять вокругъ себя атмосферу любви и доброты, то можно представить, какимъ небеснымъ свѣтомъ и вѣяніемъ должно было объять тѣсную семью учениковъ Господнихъ появленіе двухъ небожителей. Апостолы вдругъ почувствовали небесную сладость въ душѣ, пріобщились на мгновеніе къ блаженству небожителей. И вотъ наиболѣе пылкому и рѣшительному изъ апостоловъ Петру приходитъ мысль, нельзя ли укрѣпить за собою навсегда это чудное состояніе духа. Средство къ этому представлялось ему простое: надобно только оставить съ собою явившихся праведниковъ навсегда. Правда, они могутъ не захотѣть поселиться съ ними въ порочномъ земномъ мірѣ, промѣнять свѣтлыя небесныя обители на грѣховныя человѣческія жилища. Но можно обойтись безъ этого. Они всѣ: ихъ трое, Божественный Учитель и два праведника могутъ оставаться навсегда здѣсь на горѣ. Здѣсь имъ можно хорошо устроиться: для Божественнаго Учителя и высокихъ по свѣтителей они поставятъ палатки, а сами почтутъ за счастье „примѣтатися во дворѣ“ этого поистинѣ небеснаго стана.

По наивности этого предложенія можно судить, до какой степени не помнили себя отъ радости и блаженства апостолы. „Онъ не зналъ, что говорилъ“, замѣчаетъ евангелистъ о Петрѣ. Если бы онъ подумалъ надъ тѣмъ, что говорилъ, то вспомнилъ бы, какъ нелегко снискалн Моисей и Ілія небо, и понялъ бы, что такъ просто, какъ онъ предлагалъ, не могъ устроить неба на землѣ даже Всемогущій ихъ Учитель. И Ему предстояло войти туда „многими скорбями“, какъ и всякому желающему войти туда.

Нетрудно догадаться, какое впечатлѣніе должно было произвести на Господа это новое доказательство младенческаго

несовершенства лучшаго изъ Его учениковъ. Можетъ быть, изъ устъ Господа уже готовъ былъ сойти обычный кроткій упрекъ стремительному ученику, когда вдругъ на горѣ произошло нѣчто столь потрясающее, отчего апостолы попадали въ ужасъ на землю. На гору сошелъ Самъ Богъ. Его никто изъ апостоловъ не видѣлъ, потому что видѣть Его нельзя. Но никто другой, какъ Онъ, скрывался въ томъ облакѣ, которое мгновенно спустилось на нихъ и окутало всѣхъ ихъ своимъ покровомъ.

Ветхо-Завѣтные люди не знали болѣе рѣшительнаго признака схождения Бога на землю и хождения Его по землѣ, какъ спускающееся на самую землю облако. И въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть необычнѣе, чудеснѣе и страшнѣе, какъ видѣть облака, такъ отдаленныя отъ насъ и такъ недосыгаемыя для насъ, спустившимися вдругъ такъ близко надъ землею, что они движутся, клубятся, какъ дымъ, по ней, и движутся явно — сознательно, невидимо управляемыя кѣмъ-то изнутри. Когда это происходило, могло ли явиться у кого-нибудь сомнѣніе въ томъ, что это Живущій на небесахъ „приклонилъ небеса и сошелъ“ (Псал. 17, 10)? Въ Ветхомъ Завѣтѣ, когда Богу угодно было сходить на землю, такое облако, облако богоявленія (Оеофаническое), получило даже особое наименованіе: его называли Шехина (что буквально съ еврейскаго значитъ сѣнь, обитель, т. е. Божія), или „Слова Божія“. Оно неразъ являлось при Моисеѣ. Особенно часто спускалось оно на Скинію свидѣнія, а по построеніи храма Соломонова при освященіи его оно окутало его святилище такъ густо, что священники должны были пріостановить службу. Оно-то и сошло теперь на гору, о которой можно было сказать: „Церкве болѣе есть здѣ“ (Мѣ. 12, 4).

Апостолы, зная о фактахъ и обстоятельствахъ дрезнихъ богоявленій, конечно, сразу поняли или, вѣрнѣе, внутренно ощутили, Кто сошелъ на гору въ облакѣ, и потому-то они попадали въ страхъ на землѣ. Но если въ нихъ еще могло оставаться какое-либо сомнѣніе насчетъ этого облака и настоящаго смысла его появленія, то оно окончательно уничтожи-

лось, когда изъ облака явственно раздался голосъ: „Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, Того послушайте“.

Священный ужасъ апостоловъ долженъ былъ достигъ крайнихъ предѣловъ: они слышали голосъ самого Бога также явственно, какъ слышали его въ древности пророки и народъ у Синая. Эта мысль приводила ихъ въ трепеть. Апостолы дѣйствительно оставались въ страхѣ и лежали на землѣ до тѣхъ поръ, пока ихъ не коснулся Господь. Очнувшись, они увидѣли предъ собою Его одного и въ обыкновенномъ видѣ.

Но, конечно, для нихъ теперь Онъ былъ далеко не прежнимъ. Если въ комъ-либо изъ нихъ могла быть до сихъ поръ тѣнь сомнѣнія въ Его небесномъ происхожденіи и Его высокомъ сыновствѣ, то эта тѣнь должна была теперь совсѣмъ разстѣяться. Чудно было сознавать имъ, Кто съ ними ходитъ, ѣсть, спитъ! Такъ вотъ гдѣ объясненіе всѣхъ чудесъ Его, этого благодатнаго ученія, этой по-истинѣ небесной кротости и любви Его. Съ ними живетъ и ходитъ никто иной, какъ воплощенный Сынъ Божій!

Взоромъ, полнымъ благоговѣнія и священнаго трепета, смотрѣли они на Него, когда всѣ они спускались съ горы. А тамъ, у подошвы, ничего не подозрѣвая, сидятъ прочіе ихъ соученики. Почему Онъ не сдѣлалъ и ихъ свидѣтелями этого чуднаго событія? Не приложило ли бы это и имъ вѣры? Но Онъ зналъ, что дѣлалъ.

„Вы никому не говорите о видѣніи, неожиданно и вдругъ раздается изъ устъ Его, не рассказывайте, пока Сынъ Человѣческій не воскреснетъ изъ мертвыхъ“. Какъ, значитъ, несовершенно были еще прочіе ученики, если имъ нельзя было даже слышать о происшедшемъ, а не то что видѣть это своими очами. Но между ними былъ и будущій предатель, въ умѣ и сердцѣ котораго, можетъ быть, зачиналась уже мрачная и ужасная работа. Рассказать прочимъ—значило рассказать и ему, а рассказать ему значило рассказать и всѣмъ, значило отдать все происшедшее злобой критикѣ, издѣвательству и гнуснымъ насмѣшкамъ многочисленныхъ враговъ. Нѣтъ, пусть три близкихъ друга сложатъ эту великую тайну въ сердцѣ

своемъ; пусть безмолвно и тѣмъ глубже вдумываются въ нее и утѣшаютъ себя ею въ томъ, что вскорѣ они увидятъ.

По крайней мѣрѣ, тремъ ближайшимъ ученикамъ Своимъ Онъ показалъ божественную славу Свою, да „видѣвше чудеса Его, они не устроятся страданій Его!“ (изъ службы Преображенію).

Наша мысль можетъ только поникнуть въ благоговѣйномъ удивленіи передъ тѣмъ, что произошло съ Спасителемъ на Өаворѣ, а не задаваться пытливыми вопросами о причинахъ этого. Тѣмъ не менѣе событіе это будетъ для насъ менѣе непонятнымъ, если мы вникнемъ въ него по ученію слова Божія.

Преображеніе Спасителя во время молитвы на Өаворѣ въ существѣ своемъ сводится къ тому, что тѣло Спасителя, по природѣ своей такое же естественное, какъ наше тѣло и какъ всѣ тѣла природы, просіяло какимъ-то необыкновеннымъ, неземнымъ свѣтомъ. Эта чудесная переменна въ тѣлѣ Спасителя вызвана была (по свидѣтельству Ев. Луки) молитвою Его, молитвою несомнѣнно горячею и сильною, т. е. необыкновенно живымъ, непосредственнымъ общеніемъ и соприкосновеніемъ съ Отцемъ Небеснымъ и вообще со всѣмъ небомъ, откуда къ Спасителю тотчасъ же сошли два праведника, а затѣмъ въ облакѣ Самъ Отецъ (и се гласъ бысть *изъ облака*). Такимъ образомъ преображеніе Спасителя можно разсматривать какъ слѣдствіе живаго общенія, соприкосновенія Его въ ту минуту съ небомъ.

Почему это соприкосновеніе выразилось въ томъ, что тѣло Спасителя возсіяло необыкновеннымъ свѣтомъ?—Эго становится понятнымъ изъ ученія слова Божія. Небо, какъ мѣсто благодатнаго присутствія Божія и блаженства праведныхъ духовъ, представляется всюду въ Св. Писаніи прежде всего, какъ область какого-то чуднаго, неземнаго, приводящаго въ восторгъ всѣхъ ставшихъ почему либо зрителями его, свѣта. Богъ живетъ въ неприступномъ свѣтѣ, котораго никто изъ людей не видѣлъ и не можетъ видѣть (I Тим. 5, 16). Но кому изъ людей Богъ по неизреченной благодати давалъ возможность увидѣть въ теченіе земной жизни небо, первое, что они тамъ видѣли, былъ какой то необыкновенный, восхитительный свѣтъ,

подобія которому видѣвшіе затруднялись подыскать на землѣ (Іез. 1, 1. 5; 8, 2; Апок. 4 и 21 гл.). Равнымъ образомъ, когда на землѣ являются посланники неба, первое, чѣмъ выдавали они свое небесное происхожденіе, былъ необыкновенный свѣтъ лица ихъ или блескъ одеждъ. Лице ихъ сіяетъ, какъ молнія (Мѡ. 28, 3 и др.), какъ драгоценные камни (Апок. 1, 14. 15; 4, 3; Дан. 7, 9), ризы ихъ отличаются особеннымъ блескомъ или бѣлизною немислимою на землѣ (Мѡ. 28, 3; и Мр. 16, 5; Лк. 24, 4). Случалось, что являвшіеся ангелы до того походили на людей, что ихъ легко было счесть за обыкновенныхъ людей, если бы не выдавалъ ихъ необыкновенный блескъ ихъ одеждъ (Дѣян. 1, 10; ср. Іо. 20, 12).

Такимъ образомъ, небо какъ будто не можетъ не осіевать своимъ особымъ свѣтомъ всякаго, кто имѣетъ къ нему какое либо отношеніе или входитъ съ нимъ въ какое нибудь соприкосновеніе (припомнимъ сіяніе отъ лица Моисеева). Какъ извѣстно, и будущее наше прославленное состояніе выразится прежде всего въ свѣтоносности нашихъ тѣлъ: они будутъ сіять, какъ солнце (Мѡ. 13, 43). Ап. Павелъ говоритъ, что между прославленными тѣлами нашими по воскресеніи будетъ такая разница, какъ между солнцемъ, луною и звѣздами, которыя то же отличаются другъ отъ друга по блеску.

Священное Писаніе не однократно предлагаетъ намъ ученіе о божественномъ свѣтѣ. Богъ, мѣстомъ особеннаго благодатнаго присутствія Котораго служитъ небо, есть свѣтъ, жизнь Его есть свѣтъ (Іоан. 1, 5), и когда Онъ будетъ присутствовать на землѣ такъ же благодатно, какъ на небѣ, то и земля не будетъ нуждаться въ свѣтѣ солнца (Апок. 21, 23). Въ какомъ смыслѣ Богъ можетъ быть названъ свѣтомъ, и каковъ самъ по себѣ этотъ самосущный, несозданный свѣтъ, что имѣетъ Онъ общаго съ свѣтомъ видимымъ и сотвореннымъ, все это должно остаться для насъ непостижимой тайной Божества. Но что именно свѣтъ составляетъ какое-то внутреннее и существенное опредѣленіе Божества, что въ Богѣ свѣтъ такъ же необходимо мыслится, какъ жизнь, мысль и воля, въ этомъ не оставляетъ никакого сомнѣнія ни ученіе Св. Писанія (Іак. 1, 17; Іо. 1, 5), ни ученіе Церкви (2-й членъ символа вѣры,

древняя пѣснь „свѣте тихій“, учение Св. Григорія Паламы). Потому-то первымъ обнаруженіемъ творческой силы Божіей было созданіе свѣтовъ и свѣта.

Все это дѣлаетъ отчасти понятнымъ для насъ, почему чудесное измѣненіе Спасителя подъ вліяніемъ молитвы на Оаворѣ, преображеніе Его, выразилось въ просіяніи Его. Божественная природа Его, будучи свѣтомъ, не могла сказаться во всей полнотѣ своей иначе, какъ сіяніемъ своего свѣта. Свѣтъ, которымъ сіялъ тогда Спаситель, былъ именно свѣтомъ Божества: „изъ плоти Его, по выраженію церковной пѣсни, исходили лучи Божества“. Свѣтъ, которымъ сіялъ тогда Спаситель, не былъ обычный, чувственный, сотворенный свѣтъ. Это былъ свѣтъ божественный, несозданный, какъ это выяснила православная Церковь по поводу одного богословскаго спора въ XIV вѣкѣ (спора Барлаамитовъ и Паламитовъ).

Само собою разумѣется, что этотъ божескій, несозданный свѣтъ, свѣтъ, составляющій откровеніе Божества, по природѣ существенно различенъ отъ свѣта видимаго, чувственнаго. Одно изъ главныхъ различій свѣта того отъ свѣта послѣдняго, различіе, ясно указываемое и тѣми мѣстами Св. Писанія, которыя говорятъ о Богѣ, какъ о свѣтѣ, есть то, что свѣтъ Божескій есть свѣтъ живой, а не бездушный, какъ чувственный свѣтъ; свѣтъ тотъ есть сама жизнь (Іо. 1, 5), или, другими словами, жизнь въ Богѣ и свѣтъ въ насъ составляютъ одно. Жизнь Бога есть свѣтъ.

Свѣтъ, которымъ сіялъ Спаситель на Оаворѣ, шелъ именно изъ богочеловѣческой души Его, которая на то мгновеніе вступила какъ бы во всю славу своего Божества. Вполнѣ и на всегда въ эту славу душа Спасителя вступила лишь по воскресеніи и вознесеніи на небо. Теперь же она вступила въ эту славу на короткое время. Но это было такое полное прославленіе Спасителя тою славою, которую Онъ всегда имѣлъ у Отца, какого Онъ не достигалъ ни прежде того, ни послѣ того въ теченіе земной жизни своей. Это было дѣйственное и живое предвареніе воскресенія и вознесенія на небо.

Раньше показано было, что это прославленіе произошло въ моментъ жизни Спасителя, когда молитва Его должна была быть особенно горяча и когда душу Его должны были исполнять мысли великія и страшныя въ своемъ величіи, мысли о предстоящей Голгоѣской жертвѣ, еще не ужасавшей Его своею близостью, какъ въ Геесиманіи. Голгоѣская жертва стала тогда предъ божественной мыслью Его только во всемъ обаяніи своего святого величія и высоты. И душа Его не могла не просвѣтляться передъ величіемъ и высотой предстоящей жертвы, и она то претворила самое тѣло Его въ свѣтоносное.

Такъ, безъ сомнѣнія, нужно представлять себѣ все происходившее тогда въ богочеловѣческомъ духѣ Спасителя. Во всякомъ случаѣ событіе преображенія въ жизни Спасителя есть событіе великой важности въ богословскомъ смыслѣ. Оно открыло намъ ученіе о Богѣ, какъ присносущномъ свѣтѣ, какъ богословствуетъ объ этомъ св. Григорій Палама. Оно, по истинѣ, открыло намъ эту внутреннюю жизнь и природу Божества. Богъ, Котораго мы привыкли представлять себѣ, и съ правомъ, въ видѣ главнымъ образомъ Отца Небеснаго, Царя вселенной, чистѣйшаго и святѣйшаго Духа, открылъ Себя въ этомъ событіи какъ Свѣтъ, какъ Существо, жизнь котораго есть свѣтъ, какой-то чудный, духовный, „умный“ свѣтъ. Прочтите службу, назначенную въ православной Церкви для праздника, установленнаго въ честь этого событія—она вся есть потрясающій, восторженный гимнъ Богу, какъ Свѣту присносущному; она вся посвящена разъясненію этого божественнаго свойства. Праздникъ этотъ, по истинѣ, есть праздникъ Свѣта предвѣчнаго.

Еще одинъ важный урокъ богословскій дается намъ этимъ событіемъ, урокъ тѣсно связанный съ первымъ и вытекающій изъ него. Событіе это показало намъ наглядно, на живомъ примѣрѣ, что надобно разумѣть подъ тою славою, подъ тѣмъ прославленнымъ состояніемъ, котораго, по неложному обѣщанію Божію, мы чаемъ для всѣхъ тѣмъ по воскресеніи. Безъ этого событія мы могли бы понимать его въ какомънибудь

переносномъ смыслѣ, а не въ ближайшемъ, собственномъ. Здѣсь же дано намъ разъясненіе обѣтованія праведникамъ, что они просвѣтятся какъ солнце въ царствіи Отца ихъ. Воскресшія тѣла ихъ будутъ сіять въ собственномъ смыслѣ, будутъ свѣтоносны, какъ тѣло Спасителя во время преображенія Его. Они преобразятся въ тѣла духовныя. Вслѣдствіе этого они будутъ сіять такой красотой, какую не въ силахъ представить себѣ самое смѣлое воображеніе человѣческое.

М. Скабаллановичъ.

Обсужденіе современныхъ научныхъ гипотезъ о происхожденіи міра на основаніи Библейскаго повѣствованія о сотвореніи его.

Вопросъ о происхожденіи міра представляетъ собою загадку, надъ разрѣшеніемъ которой неустанно работаетъ человѣческая мысль. Во всѣхъ естественныхъ религіяхъ разрѣшеніе этого вопроса составляетъ одинъ изъ самыхъ существенныхъ пунктовъ ихъ ученія. Имъ усиленно занимались греческіе философы. Но и потомъ, почти всякая научно-философская мысль выросла всегда на почвѣ вопроса о началѣ всѣхъ вещей. И при всемъ томъ—это тайна, раскрыть которую своими силами не удастся человѣку никогда. Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ только въ Божественномъ откровеніи, которое, какъ бы уступая этому настоящему запросу человѣческаго ума, раскрываетъ предъ нами одну изъ самыхъ начальныхъ страницъ далекой естественной исторіи земли.

Сущность библейскаго разсказа о твореніи извѣстна всѣмъ. Сперва Богъ сотворилъ небо, а потомъ землю; земля была нестроена, все свое утстройство она получила въ теченіе шести творческихъ дней, при чемъ порядокъ творческихъ актовъ былъ слѣдующій: въ первый день сотворенъ былъ свѣтъ; во второй твердь или видимое небо; въ третій—суша и растенія, въ четвертый—свѣтила небесныя; въ пятый—рыбы, птицы и пресмыкающіяся; въ шестой—животныя млекопитающія и человѣкъ.

Таковъ прямой и непосредственный смыслъ библейскаго повѣствованія; такъ его въ теченіе очень долгаго времени и понимали. Однако, это продолжалось только до тѣхъ поръ,

пока въ области науки не послѣдовалъ цѣлый рядъ открытій, не былъ твердо установленъ цѣлый рядъ положеній, ставшихъ повидимому въ полное противорѣчїе съ указаннымъ библейскимъ повѣствованіемъ о твореніи. Открытіе Коперника, геологическія изысканія, нѣкоторыя факты въ области астрономіи и проч., существенно измѣнили отношеніе къ данному библейскому повѣствованію: это послѣднее было рѣшительно осуждено, какъ не заслуживающее ни малѣйшаго довѣрія. Оно представляетъ собою, будто бы, просто только одну изъ тѣхъ неудачныхъ попытокъ человѣческаго ума проникнуть въ тайну происхожденія міра, память о которыхъ намъ сохранила исторія. Все будто бы здѣсь продуктъ пылкой восточной фантазіи, миѳъ, прекрасное поэтическое произведеніе; въ немъ, будто бы, если и есть что несомнѣнное, такъ это только то общее положеніе, что „въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю“. Что-же касается научно-философскаго значенія библейскаго повѣствованія, то о немъ, будто бы, не можетъ быть даже и рѣчи: все здѣсь говоритъ о самомъ примитивномъ состояніи знаній о природѣ и дѣтски наивномъ взглядѣ на способъ происхожденія міра, ставящихъ этотъ библейскій рассказъ ниже философскихъ космогоній грековъ ¹⁾. Все это, и тому подобное, говорилось во имя науки, при чемъ обыкновенно ссылались на тѣ несомнѣнныя и твердо установленныя научныя истины, отрицать которыя значило бы идти противъ самой очевидности, но съ которыми Библия, будто бы, совершенно не считается. Въ этомъ отношеніи въ самыхъ широкихъ кругахъ установился тотъ взглядъ, что изъ всего, о чемъ только ни говоритъ Библия, наиболѣе чудеснымъ, непонятнымъ, необъяснимымъ является ея рассказъ о твореніи міра, такъ какъ онъ стоитъ въ противорѣчїи съ данными науки,—или, еще дальше, что Библия и наука—это два противоположные полюса.

Антагонизмъ этотъ между Библией и данными науки по вопросу о твореніи, соблазнительный самъ по себѣ, являлся тѣмъ соблазнительнѣй, что онъ возникалъ при первомъ, такъ

¹⁾ *Zockler, Geschichte d. Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaft. 1879. Abth. II, S. 487 ff.*

сказать, прикосновеніи къ Библии: въ самомъ дѣлѣ, если первая глава ея съ научной точки зрѣнія не выдерживаетъ критики и является беспочвенной игрой фантазіи, то что же можетъ служить для насъ гарантіей, что и все прочее въ ней не лучше этого? А такъ какъ положительная наука въ настоящее время сдѣлала очень много для выясненія природы окружающихъ насъ явленій, тѣхъ законовъ, по которымъ они текутъ, обогатилась множествомъ твердо установленныхъ выводовъ, которые по справедливости заслуживаютъ названія „истинъ“, то никакого сомнѣнія даже и быть не можетъ, на чью сторону въ предполагаемомъ антагонизмѣ между Библией и наукой, становится современный человѣкъ. Авторитетъ Библии, какъ чего-то „ненаучнаго“, отъ этого страдалъ все болѣе и болѣе. Однакоже всякій истинно вѣрующій не можетъ не быть убѣжденъ въ томъ, что все, о чемъ говоритъ Библия, несомнѣнная истина, и что всякая дѣйствительно научная истина стоитъ въ полномъ согласіи съ ней.

Отсюда начинается длинный рядъ попытокъ научнаго объясненія Библейскаго повѣствованія о твореніи, въ цѣляхъ установленія какого-нибудь соглашенія или компромисса между Библией и наукой въ данномъ пунктѣ. Обозрѣвая ихъ, нельзя не видѣть, какъ наука, по мѣрѣ своего развитія, въ вопросѣ о твореніи міра все ближе и ближе подходитъ къ разсказу о томъ же въ Библии. Сперва была создана теорія „возстановленія“, сущность которой состоитъ въ слѣдующемъ: никакого параллелизма между Библией и наукой въ повѣствованіи о твореніи нѣтъ; о твореніи всего міра говорится только въ первомъ стихѣ первой гл. кн. Бытія; затѣмъ этотъ міръ подвергся разрушенію и пришелъ въ хаотическое состояніе, о чемъ мы и читаемъ во 2-мъ стихѣ; потомъ Богъ снова началъ возстановлять этотъ разрушенный Имъ міръ, о чемъ, собственно говоря, и повѣствуетъ Библия... Но слишкомъ фантастичная и, очевидно, несостоятельная, эта теорія была замѣнена новой—теоріей „соглашенія“, обязанной своимъ возникновеніемъ цѣлому ряду ученыхъ, каковы Меньянъ, Эбрардъ, Рейшъ и др., поставившихъ себѣ цѣлью по возможности согласовать всѣ данныя науки съ библейскимъ разсказомъ. Усилія ихъ были

не напрасны и во многихъ случаяхъ увѣнчались полнымъ успѣхомъ. Но, тѣмъ не менѣе, на пути согласованія Библии и науки въ вопросѣ о твореніи много вопросовъ оставалось совершенно не затронутыхъ или изслѣдованныхъ не въ достаточной степени. Въ самое недавнее время появился новый трудъ—мы разумѣемъ изданную въ Нью-Йоркѣ книгу Персе'а— „Книга Бытія и новѣшая наука“¹⁾—который, сравнительно со своими предшественниками, на пути согласованія Библии и науки по вопросу о твореніи дѣлаетъ значительный шагъ впередъ, а въ одномъ случаѣ предлагаетъ столь новую и смѣлую гипотезу, что мы рѣшаемся съ главными положеніями его труда познакомить и читателей журнала.

Въ первый день сотворенъ былъ *свѣтъ* (Кн. Быт., I, 3—5). Это утвержденіе Библии, въ связи съ повѣствованіемъ ея о событіяхъ четвертаго творческаго дня, всегда служило предметомъ насмѣшки. Уже въ глубочайшей древности враги христіанства, какъ на примѣръ извѣстный риторъ Цельсъ, указывали на это сообщеніе Библии, какъ на явную несообразность: о какомъ свѣтѣ въ первый творческій день можетъ быть рѣчь, когда главныхъ источниковъ его—солнца, луны и звѣздъ—еще вовсе не существовало, какъ ясно говорить объ этомъ сама Библия? Объясненія комментаторовъ указывающихъ на тѣ явленія, которыя свидѣлствуютъ, что свѣтъ можетъ существовать и независимо отъ свѣтилъ, на примѣръ, сѣверное сіяніе, электрическій свѣтъ, при химическихъ реакціяхъ, и что въ данномъ случаѣ несомнѣнно разумѣется именно этого рода свѣтъ, дѣйствіемъ всемогущества Божія разлитой во вселенной, не только не ослабляли, а скорѣе увеличивали чувство недовѣрія къ начальнымъ стихамъ первой главы кн. Бытія. Затрудненія, испытываемыя при истолкованіи даннаго мѣста Библии, такъ велики, что и богословы—конкордисты до послѣдняго времени не могли указать въ данныхъ науки никакой параллели для перваго творческаго дня. Въ своихъ опытахъ соглашенія Библии и науки они ограничиваются здѣсь только тѣмъ, что устраняютъ нѣкоторыя возраженія

¹⁾ W. Perce, Genesis and moderne Science. New. York. 1897.

противъ Библіи, стараются болѣе доказать возможность его, чѣмъ уяснить сущность этого первобытнаго свѣта. Въ книгѣ Регсе'а мы находимъ нѣсколько больше этого. Тѣ величественныя картины творческаго процесса, говоритъ онъ, какія даетъ намъ первая глава кн. Бытія, находятъ поразительное подтвержденіе въ данныхъ науки. Тоже самое, въ частности, имѣетъ мѣсто и въ отношеніи событій перваго творческаго дня. Прежде всего, обратимъ наше вниманіе на то, что даетъ намъ по вопросу о возникновеніи солнечныхъ системъ современная наука? Въ настоящее время наиболѣе достовѣрной считается Канто-Лапласовская теорія мірообразования. И дѣйствительно, все, и спектральный анализъ, и телескопъ, и въ послѣднее время фотографія неба подтверждаютъ данную теорію самымъ блистательнымъ и часто неожиданнымъ образомъ. Въ триста девяносто случаяхъ теоретическія предположенія данной гипотезы нашли полное подтвержденіе въ фактахъ и явленіяхъ нашей солнечной системы и только два ¹⁾—противорѣчатъ ей. Поразительное совпаденіе предположеній Канто-Лапласовской теоріи съ дѣйствительными явленіями сообщаетъ ей, выражаясь научнымъ языкомъ, вѣроятность, приближающуюся къ достовѣрности. И вотъ, по словамъ Меньяна ²⁾, „ничего нельзя вообразить себѣ, что лучше ея объясняло бы рассказъ Моисея“. Самыя первыя предположенія указанной теоріи состоятъ въ слѣдующемъ. Вся наша солнечная система первоначально состояла изъ разрѣженной газообразной матеріи. Матерія не была неподвижна: составлявшіе ее атомы двигались, волновались. Хотя это движеніе было совершенно беспорядочно, но тѣмъ не менѣе, въ дѣлѣ образования нашей солнечной системы оно имѣло величайшее значеніе: треніе атомовъ возбуждало теп-

¹⁾ По Канто-Лапласовской теоріи планеты, какъ отдѣлившіяся, вслѣдствіе вращенія, отъ главной массы матеріи тѣла, должны были и вокругъ центрального свѣтила и около своей оси вращаться въ томъ-же самомъ направленіи, въ какомъ вращается центральное свѣтило. Спутники планеты должны были стоять въ томъ-же отношеніи къ центральному свѣтилу и своей планетѣ. Такъ оно на самомъ дѣлѣ и есть, за исключеніемъ однако двухъ спутниковъ план. Урана, которыя вокругъ планеты движутся въ направленіи, совершенно противоположномъ ея вращенію.

²⁾ Меньянъ, Міръ и первобытный человѣкъ.

лоту, которая въ свою очередь дала возможность кислороду, самому распространенному во вселенной газу, обладающему при томъ громаднымъ химическимъ сродствомъ со всѣми прочими элементами, входить съ этими послѣдними въ соединеніе. Отсюда произошло *окисленіе* всего газообразнаго разрѣженнаго вещества, или, въ переложеніи этого химическаго термина на общепонятный языкъ, *воспламененіе* его. Вся необъятная масса газа начинаетъ горѣть и температура его, все повышаясь и повышаясь, достигаетъ наконецъ страшно высокой температуры до-бѣла накаленнаго газа. Находясь въ такомъ состояніи, вся масса газа начинаетъ свѣтиться. Такимъ образомъ, по Канта-Лапласовской теоріи, первымъ проявленіемъ во вселенной ожившей, начавшей комбинироваться матеріи, является ея *свѣщеніе* въ междупланетномъ пространствѣ или свѣтъ. Дотолѣ темная, мертвая, невидимая или, точнѣе, незримая, она теперь о своемъ присутствіи въ небесномъ пространствѣ заявляетъ яркимъ, исходящимъ отъ нея во всѣ стороны, свѣтомъ. Въ эти начальныя стадіи жизни газообразной матеріи свѣтъ является чѣмъ-то неотдѣлимымъ отъ нея, составляетъ какъ бы самую сущность ея, такъ какъ гдѣ бы то ни была эта разрѣженная матерія, вездѣ тамъ былъ и свѣтъ. Это теоретическое предположеніе Канта-Лапласовской теоріи нашло блистательное подтвержденіе въ данныхъ астрономіи. Особенную важность въ этомъ отношеніи имѣло открытіе туманности, расположенной около звѣзды „h“ въ созвѣздіи Андромахи. Туманность въ послѣднее время отлично сфотографирована и представляетъ собою несомнѣнное скопленіе не звѣздъ, какъ это имѣетъ мѣсто относительно другихъ туманностей, а газообразной, накаленной до-бѣла и потому издающей яркій свѣтъ, матеріи. Туманность, не безформенна, она несомнѣнно, какъ это мы увидимъ дальше, находится на пути къ образованію настоящей солнечной системы.

Обратимся теперь къ библейскому разсказу. „Въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю“, говоритъ бытописатель (I, 1). Итакъ, послѣ того, какъ было сотворено небо, была создана и земля, т. е. не то небесное тѣло, не та планета, на которой мы живемъ, а еще только та матерія, изъ которой потомъ сло-

жилась вся наша солнечная система. Что такое представляла собою въ это время эта матерія, отвѣтъ на это мы находимъ въ дальнѣйшемъ разсказѣ Библии: „земля-же была безвидна“, т. е. безформенна, „и пуста“, т. е. лишена какого бы то ни было содержанія, не имѣла еще ничего изъ тѣхъ силъ и качествъ, какія обыкновенно свойственны матеріи; „и тьма надъ бездною“—вся первичная эта матерія, помѣщенная въ небесномъ пространствѣ, была объята совершенной тьмой „и Духъ Божій носился надъ водою“. Еврейское слово „methachefet“, переданное по русски словомъ „носился“, происходитъ отъ глагола „gasharh“, что значитъ собственно „сидѣть на яйцахъ“. Прекрасное, полное мысли выраженіе. Мертвая, первозданная матерія, находившаяся въ состояніи дезорганизаціи, стояла подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Духа Божія. Присутствіе Духа Божія нужно представлять себѣ не въ томъ смыслѣ, что Онъ носился или облакалъ матерію внѣшне, подобно тому, какъ ее облакаетъ теперь воздухъ, а въ томъ, что Онъ, проникая своимъ существомъ необразованную и неорганизованную матерію, проявлялъ въ ней свою творческую дѣятельность, „вливалъ жизнь въ мертвое вещество“¹⁾. Устраивалъ, комбинировалъ ее. Мы въ этихъ словахъ Библии видимъ, такимъ образомъ, широкую и величественную картину: предъ нами хаосъ, только что вышедшая изъ рукъ Творца грубая, неорганизованная, безвидная масса инертной матеріи, только субстанція и ничего болѣе, субстанція, не имѣющая никакихъ свойствъ и качествъ, окутанная абсолютной тьмой и помѣщенная въ небесномъ пространствѣ. Это нѣчто неподдающееся опредѣленію—и „земля“, и „вода“ и „бездна“, какъ выражается Св. Писаніе, вмѣстѣ. Но вотъ ее коснулось всемогущее дыханіе Творца и каждый атомъ этой первобытной, первозданной матеріи сталъ одаренъ силой, извѣстными свойствами и качествами, а вся она ожила. Чѣмъ-же проявилась на первыхъ порахъ жизнь въ этой доселѣ мертвой матеріи? Въ ея свѣщеніи! „И сказалъ Богъ: да будетъ свѣтъ. И сталъ свѣтъ“ (ст. 3)... Итакъ, мы видимъ здѣсь удивительно точное и согласное съ наукой

¹⁾ Правосл. Об., 1887, т. II, стр. 725.

описание тѣхъ-же явленій, на которыя указываетъ и эта послѣдняя. И по даннымъ науки и по словамъ Библии первымъ феноменомъ ожившей, такъ сказать, матери былъ свѣтъ. Такимъ образомъ, даже повѣствованія Библии о таинственныхъ и чудесныхъ событіяхъ перваго творческаго дня, когда дѣятельности фантазіи открывался-бы особенно полный просторъ, остаются совершенно научны и достовѣрны и—что касается языка—геніально кратки и точны; въ самомъ дѣлѣ, еслибы должно было какъ-нибудь однимъ словомъ опредѣлить явленія перваго творческаго дня, періода возникновенія и исключительнаго преобладанія во всей солнечной системѣ свѣта, то мы не могли бы найти лучшаго, какъ употребленное въ Библии—„свѣтъ“.

Перейдемъ теперь къ событіямъ втораго творческаго дня. Въ этотъ день сотворена *твердь* или *небо*, или другими словами—атмосфера.

Что касается событій втораго творческаго дня, то богословы—конкордисты до этого времени въ данныхъ науки не находили ничего параллельнаго имъ. Но происходило это никакъ не отъ того, что этого параллелизма и на самомъ дѣлѣ не было. Между Библией и наукой и здѣсь имѣеть мѣсто полнѣйшее согласіе.

Обращаясь снова къ даннымъ науки по вопросу о томъ, какъ она представляетъ дальнѣйшій ходъ образованія планетъ и солнца изъ газообразной туманности, мы получаемъ слѣдующій отвѣтъ: свободно брошенная въ пространствѣ газообразная матерія, подчиняясь взаимному притяженію частицъ своихъ, собирается въ одну кучу. Температура этой, накаленной до бѣла, газообразной матеріи очень высока, междупланетное же пространство, окружающее ее, наоборотъ, обладаетъ очень низкой температурой. Наружныя части туманности остываютъ и, вслѣдствіе разности въ температурѣ между ними и внутренней средой газоваго скопленія, устремляются къ центру, а центральныя части—къ периферіямъ. Это ведетъ къ нѣкоторой концентраціи всего вещества, къ образованію въ центрѣ туманности болѣе плотной среды, при чемъ вышеотмѣченное движеніе отъ периферій къ центру и наоборотъ, мало по ма-

ду переходить въ круговое. Все необъятно огромное скопленіе газа начинаетъ вращаться около своего центра. Наиболѣе крайнія частицы газа, подѣ влияніемъ холода междупланетнаго пространства, начинаютъ сгущаться и образуютъ потомъ вокругъ всей туманности экваторіальное кольцо, совершенно подобное тѣмъ, которыя мы и теперь можемъ наблюдать у планеты Сатурна. Кольцо затѣмъ разрывается, а составлявшая его газообразная матерія стягивается въ одно и образуетъ собою газообразный шаръ меньшаго размѣра. Это будущая планета. Затѣмъ образуется новое кольцо, а изъ него новая планета и т. д. Тотъ же процессъ, говорятъ ученые, имѣлъ мѣсто и въ отношеніи нашей солнечной системы. Что касается нашей земли, то и она отдѣлилась отъ центральной массы туманности сперва въ видѣ экваторіальнаго кольца, послѣ чего, разорвавшись и стянувшись въ одно, она составила огромное газообразное тѣло. Обѣ атмосферѣ въ это время не можетъ быть и рѣчи: отъ самыхъ крайнихъ своихъ слоевъ и до самаго центра земли это было однообразная, разрѣженная, пылающая матерія. Съ теченіемъ времени газъ, охлаждаясь, началъ сгущаться и уплотняться, а затѣмъ переходитъ и въ жидкое состояніе. Но при этомъ имѣло мѣсто слѣдующее явленіе: въ то время какъ нѣкоторыя субстанціи, вещества, перешли въ жидкость, многія другія, подѣ влияніемъ страшнаго жара, по прежнему остались въ видѣ газа. Образовалось, такимъ образомъ, болѣе плотное тѣло и облегающая его газообразная атмосфера. Однако, это не было еще та чудная воздушная оболочка, которой такъ любимъ мы. Это была плотная, тяжелая атмосфера, насыщенная всевозможными газами, парами всевозможныхъ кислотъ, щелочей, металловъ и минераловъ и, кромѣ того, всей той необъятной массою воды, которая потомъ составила океаны. На землѣ тогда имѣлъ мѣсто трудно вообразимый хаосъ: нижніе слои этой плотной атмосферы, накалившись отъ соприкосновенія съ горячимъ остовомъ земли, устремлялись вверхъ мощными, но въ тоже время и жгучими, ѣдкими потоками. Достигнувъ самыхъ верхнихъ предѣловъ атмосферы, они приходили въ соприкосновеніе съ холодомъ междупланетнаго пространства, пары воды сгущались и низвергались

обильнымъ дождемъ, который, даже не достигнувъ земли, снова уносился вверхъ и т. д. Но все это вело къ охлажденію остова земли, который изъ жидкаго состоянія перешелъ въ болѣе плотное, потомъ покрылся корой, потерялъ свое свѣщеніе и, наконецъ, охладился настолько, что вся вода, насыщавшая до этого времени воздухъ въ видѣ паровъ, могла свободно осѣсть на землю. Такъ какъ тогда еще очень тонкая земная кора плотно облегчала внутреннее ядро земли и представляла собою совершенно гладкую поверхность, то осѣвшая вода покрыла собою *весь* земной шаръ и образовала такъ называемый геологіею *универсальный океанъ*. Атмосфера очистилась и по своему составу стала почти тѣмъ-же, что она представляетъ собою и теперь, съ тѣмъ только различіемъ, что она сильно была насыщена парами воды, образовавшими богатый облачный слой вверху. Если бы мы могли тогда взглянуть на землю, то нашимъ взорамъ представилась бы слѣдующая картина: внизу—необозримая, убѣгающая во всѣ стороны, безпредѣльная гладь универсальнаго океана; вверху—та же водная субстанція въ видѣ паровъ воды или облаковъ, а между ними—атмосфера.

Обращаясь къ Библии, мы читаемъ тамъ: и сказалъ Богъ; да будетъ твердь посреди воды, и да отдѣляетъ она воду отъ воды. И стало такъ. И создалъ Богъ твердь и отдѣлилъ воду, которая подъ твердью, отъ воды, которая надъ твердью, (ст. 6—7). Картина, начертываемая здѣсь, вполне соотвѣтствуетъ тому, о чемъ говоритъ и наука. И здѣсь мы видимъ тотъ-же универсальный океанъ, покрывавшій нѣкогда все лицо земли, внизу,—и массу облаковъ той-же водной стихіи—вверху, а между ними, какъ бы нѣчто раздѣляющее ихъ—атмосферу. Библия не излагаетъ исторіи творенія во всей его подробности. Она вниманіе читателей останавливаетъ на наиболѣе важныхъ моментахъ ея. Поэтому, отмѣтивъ возникновеніе жизни въ доголѣ мертвой матеріи, сказавшееся въ ея свѣщеніи, она какъ бы подразумѣвая всѣ прочія промежуточные явленія, затѣмъ говоритъ намъ о возникновеніи на землѣ атмосферы—событіи величайшей важности, открывшемъ возможность существованія на землѣ жизни органической и обуславливающимъ собою міръ звуковъ и красокъ. Впрочемъ, въ этихъ словахъ „да отдѣляетъ“,

„отдѣлили“, содержится ясное указаніе и на предшествовавшую стадію въ жизни нашей земли, когда накаленная атмосфера ея представляла собою какъ бы хаосъ, въ которомъ, въ хаотическомъ движеніи, было перемѣшано все—и газы атмосферы, и паръ воды, и обильный дождь. Подобно тому, какъ никакое слово такъ полно не обняло бы всю совокупность явленій, имѣвшихъ мѣсто въ первый творческій день, какъ употребленное Библіей, такъ, равнымъ образомъ, нельзя дать болѣе сжатаго и характеристичнаго описанія событій второго творческаго дня, тѣмъ какое мы находимъ въ Библии.

До этого времени мы вращались въ области явленій, изучаемыхъ главнымъ образомъ астрономіею, и видѣли, что между ею и Библіей никакого противорѣчія въ вопросѣ о происхожденіи солнечныхъ системъ нѣтъ, что наиболѣе важные моменты отмѣчаются ими совершенно согласно и одинаково. Во второй творческій день мы вступаемъ въ область другой науки—геологіи, которую считаютъ не менѣе враждебной Библии, какъ и первую. Изслѣдованія земной коры открыли въ ней цѣлую исторію, которую земля пережила до настоящаго времени; они показали, что въ нѣдрахъ ея сохраняются самыя ясныя свидѣтельства о всѣхъ событіяхъ, случавшихся съ нею въ первобытныя времена. Въ земной корѣ написана цѣлая лѣтопись, страницы которой составляютъ разнообразныя минеральныя пласты ея, а буквы—многочисленныя органическіе остатки растеній и животныхъ, нѣкогда паселявшихъ собою землю. Но то, что мы можемъ прочесть тамъ, говоритъ, совершенно не похоже на то, о чемъ говоритъ Библия. Въ виду неопровержимости и несомнѣнной очевидности тѣхъ фактовъ и явленій, на которые указываетъ геологія, богословъ—библействъ съ особымъ вниманіемъ долженъ прислушиваться къ этимъ голосамъ и изслѣдовать относящіяся сюда явленія. Взглянемъ-же, хотя мелькомъ, на строеніе земной коры, и по мѣрѣ того, какъ мы будемъ переходить отъ событій одного творческаго дня къ другому, будемъ отмѣчать, насколько библейскій рассказъ согласенъ съ данными геологіи. Вотъ общая схема, въ какой обыкновенно изображаютъ земную кору; вверху—новѣйшіе пласты ея; внизу—самыя древніе.

V. Новѣйшій періодъ—	<i>Аллювій—</i>	}	Человѣкъ.
IV. Кенozoическій періодъ.	<i>Четвертичныя формации,</i> <i>Третьиця:</i> а) Плиоценовая, б) Миоценовая, в) Эоценовая.		
III. Мезозоическій періодъ.	<i>Вторичныя ф.:</i> а) Мѣловая, б) Юрская, в) Тріасъ.	}	Птицы и пресмыкающіяся.
II. Палеозоическій періодъ.	а) Пермская, б) Каменноугольная, <i>Первичныя формации.</i> а) Девонская ф. и. б) Силурійская.		
I. Азойическій періодъ.	Первозданныя горы.		Моллюски.
			————

Въ этомъ неизмѣнномъ порядкѣ слѣдуютъ обыкновенно другъ за другомъ различныя наслоенія земной коры. Уже при взглядѣ на эту табличку, мы не можемъ не видѣть, что и по даннымъ геологіи органическая жизнь на землѣ развивалась только постепенно, мало по малу: въ самыхъ древнихъ отложеніяхъ, но не древнѣйшихъ, мы находимъ остатки моллюсковъ; затѣмъ въ земныхъ пластахъ появляются ископаемыя остатки рыбъ; юрскія и тріасовыя отложенія полны останковъ чудовищныхъ пресмыкающихся, за которыми слѣдуютъ останки птицъ и, наконецъ, только вслѣдъ за всѣми ими—останки млекопитающихъ животныхъ, а затѣмъ и человѣка. Можно ли, теперь, установить какой-нибудь параллелизмъ, какое-нибудь сходство между данными геологіи и Библіею? Само собою разумѣется, что ничего параллельнаго первому творческому дню въ данной таблицѣ мы указать не можемъ: въ это время наша земля представляла собою раскаленный, огненный, ярко свѣтившійся шаръ. Но вотъ она мало по малу охладилась, потухла, перешла изъ газообразнаго состоянія въ жидкое, и потомъ и болѣе плотное. На ней образовалась кора, атмосфера; съ этого момента начинается и геологія, конечно, въ томъ смыслѣ, что съ возникновеніемъ коры на землѣ сталъ на лицо тотъ предметъ, который она изучаетъ. Отсюда нужно думать, что второму творческому дню соотвѣтствуютъ древнѣйшія отложенія земной коры, такъ называемыя, архаическія или азойическія. Первые слои коры, образовавшіеся изъ расплавленнаго жидкаго вещества, характера чисто вулканическаго, конечно, не могли

заключатъ въ себѣ никакихъ органическихъ останковъ, такъ какъ никакой органической жизни до того и быть не могло на землѣ. Мы это и на самомъ дѣлѣ видимъ. Пласты архайческаго періода или азойческаго, составляющіе самую низшую и древнѣйшую часть земной коры, состоятъ изъ породъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ дѣйствию вулканическихъ силъ, гранита, гнейса, порфира, базальта, и лишены какихъ бы то ни было слѣдовъ органической жизни, безжизненны или „азойчны“. Такъ представлять дѣло вполне согласуется и съ Библіей,—которая возникновеніе органической жизни на землѣ относитъ къ послѣдующимъ уже временамъ.

Въ третій день образована была *суша* и *растительность* на ней.

Что поэтому предмету говоритъ наука? Послѣ всего выше-сказаннаго дальнѣйшій ходъ развитія земли наука изображаетъ такъ: на первыхъ порахъ, какъ мы уже замѣтили раньше, земная пора представляла собою совершенно ровную поверхность. Когда земной шаръ остылъ на столько, что водяные пары могли осѣсть на него, они образовали универсальный океанъ, покрывшій собою все лицо земли. Но вотъ съ теченіемъ времени, въ силу продолжающагося охлажденія, внутреннія части земли сжались еще больше. Земная кора, ставши болѣе просторной, чѣмъ было теперь ядро, начала морщиться, и въ силу этого, стала мѣстами опадать, а мѣстами подниматься. Первичная однообразность въ устройствѣ поверхности земной коры была нарушена: въ одномъ мѣстѣ появились глубокія впадины, въ другомъ—высокія выпуклости. Въ первыхъ размѣстились воды океана; вторыя, оказавшись выше уровня воды, образовали собою сушу. Это имѣло мѣсто, какъ говоритъ геологія, въ палеозонической періодъ, во время силурійско-девонскихъ отложеній.

Обращаясь къ Библіи, мы находимъ, что и тамъ указанная послѣдовательность творческихъ актовъ вполне соответствуетъ тому, о чемъ говоритъ намъ наука: и тамъ, вслѣдъ за образованіемъ на землѣ атмосферы, повѣствуется о появленіи суши. „И сказалъ Богъ: да соберется вода, которая подъ небомъ, въ одно мѣсто и да явится суша. И стало такъ“ (ст. 9). При

этомъ нельзя не обратить вниманія на величайшую научную точность языка Библіи—„да соберется вода въ одно мѣсто“, „да явится суша“, читаемъ мы тамъ. Именно, это такъ и должно было быть. Тамъ не сказано „и сотворилъ Богъ“, потому что океаны образовались вслѣдствіе стока водъ въ появившіяся углубленія земной коры, а суша существовала и раньше, только была покрыта водою и составляла дно морское.

Къ событіямъ третьяго творческаго дня принадлежитъ также созданіе на землѣ растительности. „И сказалъ Богъ: да произраститъ земля зелень, траву... и дерево плодовитое... И стало такъ (ст. 11).“ Это находится въ полномъ согласіи съ данными науки. Океанъ былъ, такъ сказать, матерью континентовъ въ томъ смыслѣ, что изъ его нѣдръ вышло все. Но до начала третьяго творческаго дня никакая жизнь въ его нѣдрахъ не была мыслима. Воды его были еще слишкомъ горячи, —разъ, а второе,—слишкомъ переполнены всякаго рода нечистотами, какъ результатомъ мощныхъ химическихъ реакцій того времени, для того, чтобы могли обладать благопріятными для развитія жизни условіями. Это былъ такъ называемый „азоническій“ періодъ, отличительный признакъ котораго, какъ мы замѣтили раньше, состоитъ въ томъ, что относящіяся сюда пласты земной коры не содержатъ ни малѣйшихъ слѣдовъ жизни. Третьету творческому дню соответствуетъ поэтому слѣдующій „палеозоническій“ періодъ. Какъ только начинаются относящіяся къ нему силурійскія и девонскія отложенія, такъ тотчасъ являются въ немъ и несомнѣнные слѣды растительности. Уже силурійскіе пласты (см. таблицу) содержатъ въ себѣ остатки морскихъ водорослей; графитъ-же и антрацитъ этихъ древнѣйшихъ пластовъ земной коры представляютъ собою ископаемые останки на земной растительности того времени. Но чѣмъ выше мы будемъ подниматься, тѣмъ все чаще и чаще и все въ большемъ и большемъ количествѣ встрѣчаются слѣды растительности. Заключительный-же вѣкъ палеозоническаго періода, вѣкъ каменнаго угля, былъ временемъ, когда растительная жизнь на землѣ достигла необычайныхъ размѣровъ развитія.

Кромѣ того, Библія, говоря о сотвореніи растительности,

указываетъ на два подраздѣленія, имѣвшія мѣсто въ средѣ сотворенныхъ растений: „и произвела земля“, читаемъ мы тамъ, „зелень, траву, сѣющую сѣмя по роду ея“, это одно подраздѣленіе; другое: „и дерево, приносящее плодъ, въ которомъ сѣмя его по роду его“ (ст. 12). Мы видимъ здѣсь траву, приносящую сѣмя, но безъ плода, одно сѣмя, или, какъ его принято называть въ наукѣ, „сѣмянные споры“. Это такъ называемыя „тайнообразныя“ растенія, способъ и органъ размноженія которыхъ для насъ пока совершенно неизвѣстны, каковы, напримѣръ, папоротники. Затѣмъ—дерево, приносящее плодъ, который заключаетъ въ себѣ вмѣстѣ съ тѣмъ и сѣмя. Это классъ растений „явнобрачныхъ“, способъ размноженія которыхъ понятенъ и очевиденъ. Обращаясь къ раннѣйшимъ геологическимъ формаціямъ, мы вправѣ спросить, приложимо-ли подобнаго рода подраздѣленіе для тѣхъ классовъ растений, ископаемые останки которыхъ находятся въ указанныхъ формаціяхъ? Вполнѣ. Сперва тайнобрачныя растенія были единственными представителями растительнаго царства на землѣ. Такъ дѣло обстояло во все время образованія силурійскихъ формацій. Но потомъ, въ слѣдующее затѣмъ время, на землѣ возникаютъ и явнобрачныя растенія, такъ что, напримѣръ, въ девонскихъ формаціяхъ встрѣчаются остатки хвойныхъ и другихъ деревьевъ.

Въ качествѣ возраженія, указываютъ на слѣдующія, твердо установленныя въ геологіи, факты: прежде чѣмъ возникла наземная растительность, еще раньше ея возникла морская, въ видѣ безчисленныхъ морскихъ водорослей,—это разъ; второе: если не раньше растительной жизни, то во всякомъ случаѣ почти одновременно съ нею на землѣ возникла и животная; силурійскія и девонскія формаціи полны ископаемыхъ останковъ животныхъ и притомъ въ такомъ количествѣ, что они сообщаютъ названіе свое и самимъ формаціямъ, такъ, напримѣръ, силурійскія формаціи, изобилующія останками моллюсковъ, называются еще „періодомъ моллюсковъ“, тогда единственныхъ представителей на землѣ животнаго царства; девонскія по тѣмъ-же причинамъ называются „періодомъ рыбъ“. Животная жизнь опять таки возникаетъ въ нѣдрахъ

океана. Недаромъ океанъ называютъ матерью континентовъ: дѣйствительно, прежде чѣмъ изъ нѣдръ его вышла суша, прежде чѣмъ она покрылась растительностью и украсилась живыми существами, воды океана, тогда, по утверженію геологовъ, не глубокія, изобиловали растительностію и просто кишѣли, правда, тогда еще не многочисленными и низшими представителями животнаго царства—моллюсками и рыбами. Факты эти противорѣчатъ Библии, а такъ какъ они несомнѣнны, то отсюда можетъ быть только одинъ выводъ—разсказъ Библии недостоверенъ.

Нисколько не возражая противъ достовѣрности указанныхъ геологическихъ фактовъ, мы, прежде всего, должны замѣтить, что жестоко ошибаются тѣ, кто рассматриваетъ Библию, какъ извѣстнаго рода научный трактатъ, научное пособіе, отъ котораго вправѣ требовать пунктуальной отмѣтки всякихъ мелочей, входящихъ въ кругъ затронутаго явленія. Отъ Библии никоимъ образомъ нельзя требовать этого. Въ частности, въ разсказѣ о твореніи міра, она вовсе не имѣетъ въ виду изложить намъ подробно и ничего не упуская изъ хода творческихъ актовъ. Къ сказанному выше мы съ своей стороны можемъ еще добавить, что въ библейскомъ разсказѣ о твореніи, мы замѣчаемъ еще другой пробѣлъ; мы нигдѣ не находимъ указанія на сотвореніе многочисленнѣйшаго класса живыхъ существъ—насекомыхъ. Но не съ этою мѣркою мы должны подходить къ Библии. Вчитываясь въ сказаніе ея о твореніи, нельзя не замѣтить, что Бытописатель имѣлъ въ виду изложить не столько ходъ творенія во всей его подробности, сколько главнымъ образомъ—исторію того, какъ *суша* была устроена для принятія человѣка. Имѣя въ виду эту цѣль, онъ, если можно такъ выразиться, эскизно отмѣчаетъ самые выдающіеся и важные моменты творческаго дѣла: возникновеніе жизни въ первоизданной матеріи,—образованіе (на, подразумѣвается у него, отдѣлившейся отъ главной туманности, землѣ) атмосферы,—возникновеніе суши и растительности на ней и т. д. И по той-же самой причинѣ онъ вовсе не касается той жизни и тѣхъ проявленій творческой силы Создателя, которыя имѣли мѣсто въ нѣдрахъ океана, до возникновенія суши; равнымъ

образомъ, ничего не говоритъ и о созданіи насѣкомыхъ, очевидно, какъ о фактѣ, съ точки зрѣнія бытописателя, въ ряду другихъ прочихъ менѣе важномъ. Но все это нисколько не уменьшаетъ научной достовѣрности библейскаго разсказа, который мы должны разсматривать не съ точки зрѣнія того, о чемъ онъ не говоритъ, а съ точки зрѣнія того, о чемъ онъ говоритъ и насколько то, о чемъ онъ говоритъ, согласуется съ данными науки. Послѣ возникновенія на землѣ атмосферы, образованіе суши, и появленія на ней сперва тайнобрачныхъ растеній, а потомъ явнобрачныхъ, и затѣмъ, забѣжимъ немного впередъ, животныхъ—все это факты, подтверждаемые наукой, и таковъ именно былъ порядокъ низведенія жизни на сушу. Изъ всѣхъ, указанныхъ выше явленій, кажется рѣшительно противорѣчающимъ Библии находеніе многочисленнѣйшихъ останковъ рыбъ въ девонскихъ отложеніяхъ, отнесенныхъ нами къ третьему творческому дню, между тѣмъ какъ они, сообразно съ общепринятыми воззрѣніями, были сотворены значительно позже—въ пятый день. Но объ этомъ мы скажемъ при обзорѣнн событій пятаго творческаго дня.

Если до настоящаго времени между данными науки и Библией мы находили полное согласіе, то совершенно иначе начинается обстоять дѣло, какъ только мы коснемся повѣствованія Библии о событіяхъ четвертаго творческаго дня. Здѣсь между Библией и наукой возникаетъ ничѣмъ, повидимому, неустранимое противорѣчіе. Въ самомъ дѣлѣ, Библия, какъ извѣстно, говоритъ о созданіи въ четвертый день солнца, луны и звѣздъ. Наука же утверждаетъ нѣчто совершенно противоположное. Съ точки зрѣнія науки даже и вопроса быть не можетъ о томъ, что раньше существовало—солнце или наша земля. Мы уже раньше замѣтили, что по Канто-Лапласовской теоріи, нашедшей себѣ подтвержденіе и въ данныхъ астрономіи, нѣкогда вся наша солнечная система представляла собою необъятно огромное скопленіе разрѣженнаго газа. Сгущаясь, туманность эта начала выдѣлять отъ себя экваторіальныя кольца, изъ которыхъ образовывались планеты. Когда газовая матерія туманности уплотнилась настолько, что взаимное притяженіе ея частицъ превысило центробѣжную силу, процессъ

выдѣленія колець, а вмѣстѣ съ тѣмъ—и образованія планетъ кончился. Солнечная система уже готова. Такимъ образомъ—солнце представляетъ собою просто первичную газовую туманность, которая, отбросивъ отъ себя извѣстное число планетъ, сама сгустившись, превратилась въ законченное небесное тѣло. Какъ туманность, оно существовало раньше возникновенія изъ нея планетъ; оно продолжало существовать и потомъ, выдѣляя изъ себя планеты; закончивъ этотъ процессъ, оно и теперь представляетъ собою фундаментъ, основное тѣло всей солнечной системы, такъ какъ въ немъ сосредоточилось огромное количество оставшейся послѣ выдѣленія планетъ матеріи. Въ какомъ пропорціональномъ отношеніи между собою стоятъ солнце и выдѣленныя имъ планеты, видно изъ того, что количество матеріи, сосредоточенной въ солнцѣ, въ семьсотъ разъ больше той, которая входитъ въ составъ всѣхъ, вмѣстѣ взятыхъ, планетъ. Планеты, при всей величинѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ, это только маленькіе отпрыски солнца, часто просто микроскопическіе, какъ, на примѣръ, земля, которая въ милліонъ четыреста тысячъ разъ меньше солнца. Отсюда—земля могла быть или не быть, число планетъ могло быть больше или меньше, но основа всей нашей системы—солнце всегда было и безъ него совершенно невымыслимо представить землю.

Свящ. Гр. Мозолевскій.

(Окончаніе будетъ).

Странныя сужденія Р. И. Сементковскаго, высказанныя по поводу
рѣчи Преосвященнаго Амвросія:

**„О практической борьбѣ христіанъ съ современными
заблужденіями и пороками.“**

Въ „Ежемѣсячныхъ литературныхъ приложеніяхъ“ къ „Нивѣ“ (№ 7. Іюль. 1901 г.) самъ редакторъ этого журнала, пользующагося особенною популярностію и распространенностію въ русскомъ обществѣ, Р. И. Сементковскій помѣстилъ статью подъ заглавіемъ: „Что новаго въ литературѣ? Критическіе очерки“. Еще въ „оглавленіи“ „Ежемѣсячныхъ литературныхъ приложеній“ къ „Нивѣ“ самъ г. Сементковскій представляетъ въ такомъ видѣ содержаніе своей статьи: „Журналь: „Вѣра и Разумъ“.—Чѣмъ онъ обратилъ на себя общее вниманіе.—Рѣчи Преосвященнаго Амвросія.—Общеніе духовной и свѣтской литературы.—Словесная и дѣятельная борьба со зломъ.—Церковь и общество.—Слово и дѣло.—Первые вѣка христіанства.—Труднѣе ли теперь бороться со зломъ.—Народъ, либералы и „образованные христіане“.—Призывъ Преосвященнаго Амвросія.—Что проповѣдывали наши писатели.—Изреченіе Пушкина о „простой честности“.—Дневникъ „старога критика“.—Герои—разрушители и герои—созидатели.—Пушкинъ, Гончаровъ, Тургеневъ и современная литература.—Какъ познается истинный христіанинъ“.

Такое полное и заманчивое изложеніе содержанія статьи естественно привлекаетъ вниманіе читателя, еще только взявшаго въ руки книжку „Приложеній“ и рассматривающаго ея „оглавленіе“ съ цѣлію выбрать что-либо для прочтенія. Къ

сожалѣнію, по прочтеніи самой статьи довѣрчивый читатель долженъ испытать непріятное чувство разочарованія: статья вовсе не такъ богата своимъ содержаніемъ, какъ увѣряетъ ее авторъ,—и читатель увидитъ только лишній разъ, что и въ періодической печати рекламы остаются лишь рекламами. Насъ лично статья г. Р. И. Сементковскаго заинтересовала уже тѣмъ, что предметомъ своего разсужденія ее авторъ избралъ одну изъ рѣчей Преосвященнаго Амвросія: „*О практической борьбѣ христіанъ съ современными заблужденіями и пороками*“. Указывая на это, мы имѣемъ въ виду не только то, что Преосвященный Амвросій занимаетъ въ настоящее время кафедру *Харьковскаго Архіепископа* и, какъ извѣстно, непосредственно руководитъ изданіемъ *нашего* Харьковского журнала „*Вѣра и Разумъ*“, имъ же самимъ основаннаго, а—главнымъ образомъ то, что представляетъ общій интересъ и имѣетъ общее значеніе. Г. Сементковскій поступаетъ совершенно вѣрно, когда голосъ Преосвященнаго Амвросія на этотъ разъ отождествляетъ съ голосомъ всего русскаго православнаго *духовенства* и даже съ голосомъ самой *православной церкви*, къ служителямъ которой мы имѣемъ счастье принадлежать и интересы которой не могутъ оставаться для насъ чуждыми. Въмѣсто того, что-бы сказать: „*Преосвященный Амвросій*“, г. Сементковскій прямо говоритъ (стр. 538): „*церковь* жалуется на распространяющееся среди русскаго народа невѣріе“. Хотя авторъ статьи и увѣряетъ своихъ читателей, будто бы у Преосвященнаго Амвросія онъ подмѣтилъ особенную любовь къ *полемикѣ* и *полемическому изложенію* (стр. 537); но мы не думаемъ, чтобы нашъ маститый Архипастырь когда либо вступилъ съ кѣмъ бы то ни было (а въ томъ числѣ и съ г. Сементковскимъ) въ личную полемику. Да этого—надѣмся—не ожидаетъ и самъ Р. И. Сементковскій. За то онъ открыто признаетъ „*весьма желательнымъ и плодотворнымъ обмѣнъ мыслей* между нашимъ духовенствомъ и представителями (?) общества“. Поэтому мы увѣрены, что онъ не посѣтуетъ на насъ за то, что и мы рѣшились обмѣняться съ нимъ мыслями по поводу его сужденія объ одной изъ рѣчей Преосвященнаго Амвросія. Думаемъ, что этимъ мы дѣлаемъ ему нѣчто пріятное.

Прежде всего мы должны сказать къ чести Р. И. Сементковскаго, что въ своей статьѣ онъ разсуждаетъ съ полнымъ достоинствомъ, спокойно и объективно, безъ задора и раздраженій, пишетъ языкомъ совершенно приличнымъ и безупречнымъ и вообще относится къ предмету своего разсужденія не только серьезно, но даже съ уваженіемъ,—что такъ рѣдко можно встрѣтить въ наше время у нашихъ газетныхъ и журнальныхъ критиковъ. О журналѣ „*Вѣра и Разумъ*“ онъ отзывается даже съ похвалою. „Семнадцатый годъ уже (пишетъ онъ) издается въ Харьковѣ богословско-философскій журналъ *Вѣра и Разумъ* при сотрудничествѣ очень видныхъ представителей русской науки. Умѣло и добросовѣстно исполнялъ этотъ журналъ свою отвѣтственную задачу“. О Преосвященномъ Амвросіѣ Р. И. Сементковскій говоритъ съ несомнѣннымъ уваженіемъ и высоко цѣнитъ его заслуги для русской церкви и русскаго общества. Хотя „взглядъ“ Преосвященнаго Амвросія на современное религіозно-нравственное состояніе нашего общества онъ и называетъ „пессимистическимъ“; но на дѣлѣ оказывается, что онъ и самъ раздѣляетъ этотъ взглядъ, признавая его, слѣдовательно, справедливымъ. Онъ вполне согласенъ съ Преосвященнымъ Амвросіемъ въ томъ, что въ современномъ русскомъ обществѣ существуютъ тѣ заблужденія и пороки, на которыя указалъ Преосвященный въ своей рѣчи. Онъ не отрицаетъ того, что христіанскій строй въ семействахъ въ наше время разрушается, что отцы и матери своими ложными мыслями и примѣрамъ заражаютъ невинныхъ дѣтей, что дѣти, вкусившія современной мудрости, бунтуютъ противъ благочестивыхъ родителей, мужья—противъ женъ и обратно, что братья и сестры спорятъ и враждуютъ другъ противъ друга за свои убѣжденія и за направленія въ жизни и поведеніи, что особенно печальны отношенія между супругами, что снисхожденіе, уступки, благожелательство, терпѣніе исчезаютъ и замѣняются гордостію, самолюбіемъ, раздражительностію, мщеніемъ, избалованностію и измѣнами, поощряемыми ученіемъ о такъ называемой свободѣ чувствъ,—что цѣломудріе, воздержаніе, скромная семейная жизнь уходятъ въ область преданій, что своекорыстіе, жажда къ обогащенію,

хищеніе, обманъ, грубыя удовольствія и т. д. чрезвычайно распространены и что честность какъ-бы исчезаетъ изъ міра. Мало того,—эту грустную характеристику нравственнаго состоянія нашего общества, представленную Преосвященнымъ Амвросіемъ, г. Сементковскій уже отъ себя восполняетъ двумя прискорбными, но вѣрными чертами, которыя хотя относятся и къ интеллектуальной области, но находятся въ тѣсной связи и съ религіозно-нравственнымъ состояніемъ общества, какъ обнаруженія одного и того же духа человѣческаго. Во-первыхъ, по справедливому замѣчанію Р. И. Сементковскаго, русское общество нашего времени, говоря вообще, оказывается неспособнымъ къ серьезному и самостоятельному мышленію. „Серьезная мысль, серьезное слово, говоритъ г. Сементковскій, у насъ въ авантажѣ не обрѣтается и по большей части заглушается крикливою модою. Какъ бы основательна ни была бы (?) сама по себѣ мысль,—если она намъ не кажется новою, мы не находимъ въ ней особенной прелести“. Во-вторыхъ, Р. И. Сементковскій совершенно вѣрно замѣчаетъ, что русское общество въ наше время не интересуется богословско-философскими истинами, признавая ихъ „хорошо уже извѣстными, хотя оно въ сущности съ ними очень мало знакомо“. Само собою понятно, что если бы русское общество было болѣе подготовлено къ усвоенію серьезной мысли и если бы оно было дѣйствительно знакомо съ богословско-философскими истинами и въ особенности съ христіанскимъ ученіемъ, какъ его преподаетъ наша Православная Церковь, то господствующія среди него пороки и заблужденія не проявились бы въ томъ видѣ и съ чудовищнымъ характеромъ, какой они носятъ на себѣ въ настоящее время.

Р. И. Сементковскій вполне согласенъ съ указаніемъ Преосвященнаго Амвросія и на то, что въ настоящее время настоятъ крайняя нужда вступить въ рѣшительную и энергическую борьбу съ заблужденіями и пороками, господствующими въ русскомъ обществѣ. Вотъ почему онъ „всѣми силами души сочувствуетъ призыву Преосвященнаго“ къ этой борьбѣ. „Можно только пожелать, говоритъ онъ, чтобы этотъ вдохновенный призывъ Преосвященнаго нашель себѣ живой откликъ въ сердцахъ всѣхъ образованныхъ христіанъ“.

Лишь въ немногомъ Р. И. Сементковскій несогласенъ съ Преосвященнымъ Амвросіемъ. Но это небольшое существенно важно и само по себѣ имѣетъ принципиальное значеніе. Р. И. Сементковскій несогласенъ съ Преосвященнымъ Амвросіемъ относительно того, кто, кромѣ пастырей церкви, изъ христіанъ мірянъ долженъ вести борьбу съ заблужденіями и пороками нашего общества, на что должны опираться и откуда должны почерпать свои силы эти борцы и какимъ вообще характеромъ должна отличаться самая борьба.

Р. И. Сементковскій находитъ, будто-бы Преосвященный Амвросій „слишкомъ суживаетъ границы, въ которыхъ борьба противъ зла уже теперь происходитъ и съ теченіемъ времени можетъ еще успѣшнѣе происходить. Преосвященный какъ бы отрекается отъ многомилліоннаго русскаго народа, говоря, что не поймутъ, какъ должно, борьбу со зломъ простые русскіе люди“. Что сказать на это?—Р. И. Сементковскій увѣряетъ, что о содержаніи проповѣдей Преосвященнаго Амвросія можно судить по однимъ заглавіямъ ихъ и эпиграфамъ. Приступая даже къ критическому анализу рѣчи Преосвященнаго Амвросія „*О практической борьбѣ христіанъ съ современными заблужденіями и пороками*“, онъ говоритъ: „Изъ заглавія рѣчи и изъ послужившихъ для нея *эпиграфомъ* словъ апостола Павла читатели составятъ себѣ уже нѣкоторое понятіе о содержаніи самой рѣчи“. И дѣйствительно, только изучая рѣчи Преосвященнаго Амвросія по однимъ заглавіямъ ихъ и эпиграфамъ, можно утверждать, подобно Р. И. Сементковскому, что Преосвященный Амвросій отрекается отъ многомилліоннаго русскаго народа. Но кто относится къ рѣчамъ Преосвященнаго серьезно и кто читалъ ихъ съ надлежащимъ вниманіемъ, тотъ, конечно, хорошо знаетъ, что Преосвященный Амвросій чаще всего и съ особенною любовью останавливается мыслию на простомъ русскомъ народѣ, въ природныхъ и высоко-нравственныхъ свойствахъ котораго—его искренней религіозности, безредѣльной преданности волѣ Божіей, любви ко врагамъ и способности ко всепрощенію, покорности богопоставленнымъ его царямъ, вѣрности отеческимъ завѣтамъ и обычаямъ и въ той дивной привязанности и любви къ своему отечеству, ко-

торыя побуждаютъ его не только къ великимъ жертвамъ, но и къ самопожертвованію,—усматриваетъ не только силу, о которую уже неоднократно разбивались всѣ козни многочисленныхъ враговъ Православной Церкви и Россіи, но и залогъ будущаго благосостоянія русскаго общества и государства. Въ чемъ же послѣ этого дѣло?—Дѣло въ томъ, что въ своей послѣдней рѣчи Преосвященный Амвросій, признавая преимущественное значеніе въ борьбѣ съ общественными *современными* заблужденіями и пороками за практическую дѣятельность, за вѣроу, за силою духа, проявляющеюся въ соответственныхъ дѣлахъ, въ то же время вовсе не отвергаетъ и борьбы при помощи разумнаго, здраваго и убѣдительнаго слова; онъ говоритъ только, что „борьба дѣла, доступная всѣмъ, тверже, глубже, плодотворнѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ борьба однимъ словомъ“. Да борьбы словомъ Преосвященный Амвросій и *не могъ* отрицать уже потому, что онъ самъ непрерывно и неустанно ведетъ ее болѣе пятидесяти лѣтъ и притомъ—ведетъ ее, какъ лучшій и выдающійся представитель церковной проповѣди. Такъ понимаетъ Преосвященнаго Амвросія, безъ сомнѣнія, и Р. И. Сементковскій; иначе онъ не сталъ бы такъ подробно разсуждать, какъ онъ въ дѣйствительности разсуждаетъ, о *словесной* борьбѣ, которую, по его словамъ, ведутъ и будутъ вести русскіе писатели и литераторы. Но неужели можно думать, что простые русскіе люди способны на такую борьбу и что они понимаютъ ее? Притомъ же нужно имѣть въ виду еще и то, что заблужденія и пороки, о которыхъ говоритъ Преосвященный Амвросій въ своей рѣчи и съ которыми надлежитъ вступить въ борьбу лучшимъ русскимъ людямъ, распространены главнымъ образомъ въ нашемъ интеллигентномъ обществѣ и явились именно вслѣдствіе его увлеченія западными ложно-философскими ученіями, которыя—благодареніе Богу!—до сихъ поръ остаются еще неизвѣстными простымъ русскимъ людямъ.—Но почему—спрашивается—Преосвященный Амвросій *на этотъ разъ* не призываетъ многомилліоннаго простаго русскаго народа къ борьбѣ *дѣломъ*, которая, по его справедливому замѣчанію, *доступна всѣмъ*, а слѣдовательно—и простымъ русскимъ людямъ? На

этотъ вопросъ легко отвѣтить тому, кто хорошо знакомъ съ проповѣдями Преосвященнаго Амвросія и кто знаетъ вообще его взгляды. По твердому убѣжденію Преосвященнаго Амвросія, опредѣленно высказанному въ его проповѣдяхъ, наше интеллигентное общество въ настоящее время разобщило себя отъ русскаго народа; оно увлеклось жизнію, обычаями, воззрѣніями и идеалами западно-европейскихъ народовъ. У простаго русскаго народа ему нечему учиться, ибо у него оно уже не находитъ ничего добраго, высокаго, поучительнаго. Говоря постоянно на словахъ о „меньшемъ братѣ“, наши либеральные интеллигенты въ дѣйствительности презираютъ его за его кс-ность, неподвижность, грубость и невѣжество. Въ этомъ отношеніи Преосвященный Амвросій прямо уподобляетъ нашихъ либераловъ и западниковъ древне-іудейскимъ книжникамъ и фарисеямъ, которые съ поразительною откровенностію говорили о своемъ простомъ народѣ: „народъ сей невѣжды въ законѣ: проклятъ онъ!“ Какое же послѣ этого значеніе можетъ имѣть въ глазахъ нашихъ либеральныхъ интеллигентовъ даже и добрая, безупречно нравственная жизнь простыхъ русскихъ людей? Кромѣ того, нельзя забывать, что разложеніе религіозно-нравственныхъ началъ жизни, въ которую все болѣе и болѣе проникаетъ пагубное вліяніе нашихъ либераловъ, наблюдательные люди стали замѣчать уже и у простаго русскаго народа. Не находя ничего добраго у нашего народа, чему бы можно было поучиться, либералы, напротивъ, прикрываясь гуманностію и человѣколюбіемъ, сами начали съ чрезмѣрнымъ усердіемъ заботиться о воспитаніи и развитіи его, конечно, въ своемъ духѣ и направленіи; въ дѣйствительности же, усматривая въ народѣ могучую стихійную силу, они хотятъ только направить его, какъ орудіе, для достиженія своихъ тенденціозныхъ, но затаенныхъ стремленій къ совершенному разложенію народной жизни. Если же эти развратители русскаго общества, какъ назвалъ ихъ Преосвященный Амвросій въ своей рѣчи, ничего не берутъ у нашего народа, подчиня наоборотъ его самаго своему вліянію, то какъ же можно требовать, чтобы этотъ простой народъ былъ выставленъ въ качествѣ надежнаго борца съ ними и ихъ вреднымъ вліяніемъ на жизнь

общества? Но довольно о простомъ русскомъ народѣ. На немъ не настаиваетъ особенно и самъ Р. И. Сементковскій. „Оставимъ пока (?), говоритъ онъ, въ сторонѣ народъ, который мы всѣ, въ сущности, такъ мало знаемъ“.

Р. И. Сементковскаго задѣло за живое особенно то, что Преосвященный Амвросій исключилъ изъ числа борцовъ съ современными общественными заблужденіями и пороками самыхъ „развратителей народа: либераловъ, матеріалистовъ, толстовцевъ, папковцевъ и прочихъ людей, недоучившихся или переучившихся“. „Преосвященный Амвросій, говоритъ Р. И. Сементковскій, слишкомъ суживаетъ границы, въ которыхъ борьба противъ зла уже теперь происходитъ и съ теченіемъ времени можетъ еще успѣшнѣе происходить... Онъ не вѣритъ въ возможность привлечь къ этой борьбѣ *либерально* настроенную часть общества и произноситъ надъ нею страшный приговоръ: „Слово Мое (т. е. Господа) не вмѣщается въ нихъ“... Но обратимъ наше вниманіе на ту часть нашего *просвѣщеннаго* общества, которую Преосвященный называетъ *либералами, матеріалистами* и проч. Можно ли, въ самомъ дѣлѣ, утверждать, что эта часть нашего общества такъ далеко ушла отъ добра, такъ погружена во зло, что на нее надеждъ уже никакихъ возлагать нельзя?“

На этотъ вопросъ мы вмѣстѣ съ Преосвященнымъ Амвросіемъ, не задумываясь ни на минуту, можемъ отвѣтить только утвердительно: да! Ибо что такое матеріалистъ? Чѣмъ онъ отличается отъ другихъ мыслителей?—Очевидно,—своимъ міровоззрѣніемъ, своими взглядами, своимъ ученіемъ. А въ чемъ состоитъ матеріалистическое міровоззрѣніе и какія его особенности? Здѣсь не мѣсто излагать все вообще ученіе матеріалистовъ, такъ какъ это далеко бы отвлекло насъ въ сторону отъ настоящаго предмета нашего разсужденія ¹⁾. Но мы не можемъ не коснуться здѣсь той части матеріалистическаго ученія, которая *относится къ области духовно-нравственной жизни* какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и человѣческихъ об-

¹⁾ Подробное изложеніе матеріалистическаго міровоззрѣнія вообще желающіе могутъ читать въ нашей книгѣ: „Историческій очеркъ развитія Основного или Апологетическаго Богословія“, Харьковъ, 1899, стр. 342—384.

щество.—Человѣкъ, учать матеріалисты ¹⁾, произошелъ отъ обезьяны; какъ по своему тѣлесному, такъ и по своему духовному существу, онъ есть чисто химическій продуктъ матеріи (Бюхнеръ). Его существо есть сумма воздѣйствія атомовъ его тѣла вмѣстѣ съ воздѣйствіями внѣшняго міра,—чистый продуктъ тѣлеснаго измѣненія вещества, приходящаго въ движеніе и постоянно разрѣшающагося безъ всякаго плана и цѣли. Онъ есть результатъ вліянія родителей и кормилицы, воздуха и климата, мѣста и времени, пищи и одежды; онъ есть то, что онъ ѣсть (Фейербахъ, Молешотъ). Душа человѣка есть временное свойство его мозга, результатъ его развитія; самостоятельнаго бытія она не имѣетъ. Всѣ явленія такъ называемаго духовнаго порядка, по существу своему, также вещественны и матеріальны. Мыслительная дѣятельность зависитъ отъ состоянія и свойства мозговой субстанціи: мысль есть результатъ измѣненія мозгового вещества; наши мысли находятся въ такомъ же отношеніи къ нашему мозгу, какъ желчь къ печени или моча къ почкамъ (Фогтъ, Геккель). Духъ есть не что иное, какъ дѣятельность мозга. Чувственное бытіе человѣка есть его единственная жизнь. Гдѣ нѣтъ плоти, тамъ нѣтъ и духа. Противоположность между духомъ и матеріею существуетъ только въ человѣческомъ воображеніи. Какъ и все дѣйствительно существующее, человѣкъ, по существу своему, есть не что иное, какъ машина, случайно произведенная природою изъ обыкновеннаго вещества, машина ощущающая, представляющая, мыслящая (Бюхнеръ, Фогтъ, Штирнеръ, Геккель). По словамъ матеріалиста Кцольбе, „человѣкъ есть не что иное, какъ мозаическая картинка, механически составленная въ художественной формѣ изъ самыхъ разнообразнѣйшихъ атомовъ“. Какъ и все остальное, человѣкъ также въ дѣйствительности въ себѣ самомъ не имѣетъ никакой цѣли своего существованія (Молешотъ, Бюхнеръ, Геккель). Между человѣкомъ и животнымъ нѣтъ никакого существеннаго различія; человѣкъ есть только болѣе счастливо организованное животное; женщина однако-же по организаціи стоитъ ниже

1) Тамъ же срв. стр. 360 и слѣд.; срв. В. и Р. 1901. № 15. Стр.

мужчины. Душа человѣка въ сущности то же самое, что и душа животныхъ. Между разумомъ человѣка и инстинктомъ животныхъ также нѣтъ существеннаго различія (Фогтъ, Бюхнеръ, Бурмейстеръ, Крамеръ, Дарвинъ, Гексли, Геккель и др.). Такъ называемый нравственный законъ есть дѣло производа, порожденіе эгоизма; его мѣсто должна занять естественная необходимость (Геккель). Принципомъ нравственности еще со временъ Гоббеса матеріалисты объявили эгоизмъ, наслажденіе и властолюбіе. „Каждый всѣми силами своей души желай и стремись къ матеріальнымъ благамъ и богатству на землѣ, къ радостямъ и наслажденіямъ, которыя только можетъ доставить очищенное и облагороженное вещество“ (Бюхнеръ). Каждый есть ближній лишь самому себѣ (Максъ Штирнеръ). Любовь къ Богу есть не что иное, какъ прикрашенная, лицемерная любовь человѣка къ самому себѣ. Объективнаго бытія Богъ не имѣетъ; Онъ есть не что иное, какъ объективированіе собственнаго существа человѣка, т. е., дѣло пустого воображенія, которому ничто реальное не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности. Богъ внѣмірный и выпечеловѣчскій есть не что иное, какъ внѣмірное и выпечеловѣческое Я, раздвинувшее свои предѣлы и поставившее выше своего объективнаго существа субъективное существо человѣка. Одинъ только человѣкъ есть нашъ богъ, нашъ отецъ, нашъ судія, нашъ искупитель, наша альфа и омега (Фейербахъ, Бюхнеръ). Человѣкъ все создаетъ по своему образу, даже и Бога, которому онъ поклоняется (Молешотъ). Духъ Святой есть нашъ разумъ, нашъ разумокъ (Бюхнеръ, Л. Толстой). Всякая религія есть не что иное, какъ гнусное дѣло обмана для достиженія политическихъ цѣлей, для отупленія и угнетенія черни,—исчадіе суевѣрія, эгоизма, лицемерія и умственнаго невѣжества (Бюхнеръ, Руге, Геккель). Христіанская вѣра есть лицемерное самоотупленіе—коренное зло нашего времени (Фейербахъ). Христіанское міровоззрѣніе—непримиримый врагъ просвѣщенія, какъ и вообще разумно-научнаго пониманія міра и жизни (Бюхнеръ, Геккель). Церковь есть общество хитрыхъ, своекорыстныхъ обманщиковъ и простыхъ обманутыхъ людей,—учрежденіе полицейское (Вейдлингъ, Руге, Штир-

неръ). Исторія церкви есть исторія эгоизма, властолюбія, корыстолюбія и честолюбія (Бюхнеръ, Геккель). Благочестіе есть частію глупость, частію дѣло поповской корысти. Люби больше всего самаго себя, а не Бога (Руге). Любовь ко врагамъ есть безсмысліе, потому что такая любовь противна человѣческой природѣ (Бюхнеръ, Штирнеръ, Геккель). Такъ какъ нѣтъ свободы воли у человѣка, то грѣхъ—пустое слово. Грѣхъ есть только воображаемый разладъ человѣка съ своею совѣстію или—вѣрнѣе—съ своими предрасудками, усвоенными чрезъ привычку и воспитаніе. Грѣхъ заключается въ томъ, что неестественно, а не въ хотѣніи дѣлать зло (Бюхнеръ, Геккель). Идея добра не имѣетъ абсолютнаго значенія. Неопредѣляемость понятія добра—дѣло извѣстное; божественныя заповѣди выдуманы теологами (Бюхнеръ). Любовь и ненависть, благородство и подлость, преступленіе и лицемеріе суть необходимыя слѣдствія извѣстной комбинаціи мозга. Всеобщія нравственныя понятія до такой степени относительны и условны, противорѣчивы и зависятъ отъ внѣшнихъ обстоятельствъ и индивидуальныхъ возрѣній, что положительно невозможно сдѣлать точное опредѣленіе добра (Бюхнеръ). Бракъ есть могила истинной любви, есть установленіе случайное, эгоистическое и притомъ—чисто человѣческое. Заповѣдь—„не прелюби“—есть произвольное и эгоистическое запрещеніе, которымъ поэтому и рѣдко стѣсняется совѣсть человѣка. Да и вообще совѣсть остается совершенно спокойною тамъ, гдѣ человѣкъ избѣгаетъ столкновенія съ обществомъ и его законами. Не по причинѣ грѣховности человѣческой природы, а только по необходимости жизнь человѣческаго рода есть *bellum omnium contra omnes*,—всеобщая борьба, въ которой каждый хочетъ быть побѣдителемъ и, насколько возможно, уничтожить другого: *homo homini lupus est*. Каждый естественно дѣлаетъ то, что онъ считаетъ безнаказаннымъ,—обманываетъ, интригуетъ, льститъ, пользуется случаемъ на счетъ другого, въ убѣжденіи, что такъ поступить всякій на его мѣстѣ. Кто не идетъ этимъ путемъ, того обыкновенно считаютъ глупцомъ (Бюхнеръ). Человѣку позволительно все, что только можетъ удовлетворить его естественныя потребности. Глупо было бы

упускать случай, доставляющій такое удовлетвореніе. Масштабъ нравственности заключается въ измѣнчивыхъ людяхъ, а не въ абсолютномъ Богѣ (Геккель, Спенсеръ, Бокль). Добро—то, что полезно человѣку и что отвѣчаетъ его потребностямъ; зло—то, что противно имъ. Такъ называемыя преступленія суть естественныя явленія, необходимо вытекающія изъ необходимыхъ причинъ, какъ вращеніе земного шара. Эгоизмъ есть причина всѣхъ пороковъ; но онъ же есть причина и всѣхъ добродѣтелей. Ибо кто создалъ честность?—Эгоизмъ—черезъ запрещеніе воровства. Кто создалъ цѣломудріе?—Эгоизмъ, по которому человѣкъ не хочетъ уступать любимой женщины другому, а хочетъ самъ всецѣло пользоваться ею. Кто создалъ правдивость?—Эгоизмъ, не желающій быть обманутымъ ложью. Такимъ образомъ эгоизмъ есть первый законодатель и причина добродѣтели. Награды и наказанія суть изобрѣтенія политики (Бюхнеръ, Геккель). Язычество прославляло ненависть ко врагамъ; христіанство требуетъ любви и всепрощенія даже и въ отношеніи къ врагу; но что разумнѣе и болѣе морально? (Мошотъ). Деньги суть духъ (Geist), движущій всѣ рычаги жизни (Руге, Штирнеръ, Марксъ). Общество основывается только на принципахъ необходимости и взаимности. Разумная цѣль государства можетъ состоять лишь въ томъ, чтобы всѣмъ гражданамъ доставлять наивозможныя удобства и наслажденія (Фурье). Но такъ какъ при теперешнихъ государственныхъ устройствахъ только немногіе богачи могутъ пользоваться удобствомъ и наслажденіемъ, а народъ долженъ лишь работать, не пользуясь никакимъ наслажденіемъ, или пользуясь только весьма незначительнымъ, то необходимо уничтожить повсюду существующій порядокъ во что бы то ни стало и установить такую систему управленія, которая каждому доставляла бы возможныя удобства и наслажденіе (Руге, Лассаль, Штирнеръ, Фурье и др.). ВѢра въ безсмертіе порождена эгоизмомъ (Бюхнеръ, Геккель). По ученію матеріалистовъ, духовная жизнь индивидуума абсолютно, совершенно и на—вѣки уничтожается со смертію тѣла. Духъ превращается въ ничто, какъ скоро тѣло разлагается на свои атомы. Одна лишь матерія вѣчна и неуничтожима, человѣкъ же

умираетъ абсолютно и безвозвратно вмѣстѣ съ разрушеніемъ своего тѣлеснаго субстрата. Тѣлесная смерть есть уничтоженіе всего существа его и его жизни. Идея вѣчной жизни порождена страхомъ предъ вѣчнымъ уничтоженіемъ и есть самое неосновательное измышленіе фантазіи (Бюхнеръ, Геккель).

Таково ученіе матеріализма въ той части, въ которой оно имѣетъ непосредственное отношеніе къ религіозно-нравственной, соціальной и политической жизни человѣка и человѣчества. Теперь спрашивается: погрѣшилъ ли Преосвященный Амвросій, исключивъ матеріалистовъ и ихъ единомышленниковъ изъ числа лицъ, которыя могли бы вести борьбу съ заблужденіями и пороками современнаго русскаго общества, когда эти пороки и заблужденія обществу и навязаны не кѣмъ инымъ, какъ самими же матеріалистами? И наоборотъ—не правъ ли онъ былъ, назвавъ ихъ прямо по имени—„развратителями народа“? Можетъ ли радѣть о развитіи религіознаго сознанія и религіознаго настроенія тотъ, кто совершенно отрицаетъ и самое бытіе Божіе, а религію объявляетъ позоромъ человѣчества? Можетъ ли содѣйствовать распространенію въ обществѣ истинно-христіанскаго ученія и христіанскихъ добродѣтелей тотъ, кто самое христіанство признаетъ врагомъ просвѣщенія и народнаго благосостоянія? Можетъ ли побудить подданныхъ къ жертвѣ и самопожертвованію за отечество тотъ, кто требуетъ разрушенія существующаго строя государственной жизни во что бы то ни стало? Можетъ ли бороться со зломъ тотъ, кто не признаетъ различія между добромъ и зломъ, для кого зло столь же необходимо, какъ и вращеніе земли вокругъ солнца, кто отвергаетъ свободу человѣческой воли, а вмѣстѣ съ нею—грѣхъ и отвѣтственность человѣка за его личныя дѣйствія, кто прямо одобряетъ пороки и называетъ глупцомъ всякаго, воздерживающагося отъ нихъ? Можетъ ли оказывать поддержку нравственнымъ основамъ семейной жизни тотъ, кто объявилъ бракъ „могилою истинной любви“? А кто указываетъ на эгоизмъ, деньги, наслажденіе, какъ на единственный принципъ жизни и дѣятельности человѣка,—можно ли на того возлагать вообще какія бы то ни было надежды—въ смыслѣ оказанія обществу содѣй-

ствія въ борьбѣ съ заблужденіями и пороками или помощи въ дѣлѣ его нравственнаго возрожденія? Для этого нужно, чтобы матеріалистъ отрекся отъ своихъ лже-философскихъ убѣжденій и, такимъ образомъ, пересталъ быть матеріалистомъ. Но отречься отъ своего школьно-философскаго міровоззрѣнія, одобряемаго весьма значительнымъ большинствомъ хотя-бы то и легкомысленныхъ людей и поощряемыхъ „крикливою модою“, для обыкновеннаго матеріалиста слишкомъ трудно,—труднѣе, пожалуй, чѣмъ для верблюда пройти свозъ иглиныя уши. Правда, исторія знаетъ случаи такого отреченія; но эти случаи—рѣдки. Это было возможно только для людей такого сильнаго ума и могучаго духа, какимъ обладали знаменитѣйшіе естествоиспытатели—*Вирховъ*, *Дюбуа-Реймонъ*, *Вильгельмъ Вундтъ*, которые сначала увлекались матеріализмомъ, но затѣмъ, познавъ его ложь, торжественно и публично отреклись отъ него; они высоко цѣнили только одну истину и не заботились о томъ, что будетъ говорить о нихъ крикливая толпа. Возможно это и для христіанскаго смиренія, не стыдящагося сознаться въ заблужденіи ума и раскаяться. Но у нашихъ заурядныхъ матеріалистовъ, людей въ большинствѣ случаевъ легкомысленныхъ, способныхъ жить только чужимъ умомъ и идти лишь за общимъ теченіемъ, нѣтъ ни мужества духа, ни христіанскаго смиренія. Какъ и всѣ недалекіе и легкомысленные люди, они отличаются только чрезмѣрною гордостію, упорствомъ и тщеславіемъ. Многіе изъ нихъ, несомнѣнно, даже и сознаютъ, что они идутъ ложнымъ путемъ и что „Галилеянинъ побѣдилъ ихъ“, но тщеславіе и гордость, соединенныя съ упорствомъ и ложнымъ стыдомъ, не позволяютъ имъ покориться истинѣ и не слѣдовать болѣе „крикливой модѣ“.

Впрочемъ, нужно замѣтить, что, признавая несправедливымъ „дѣленіе русскаго общества на овецъ и козлищъ“ и исключеніе матеріалистовъ и либераловъ изъ числа борцовъ съ заблужденіями и пороками современнаго общества, Р. И. Сементковскій не утверждаетъ однако-же того, что эти „мыслители“, сами по себѣ непосредственно, ведутъ или даже только могутъ вести борьбу съ указаннымъ зломъ. Ихъ заслугу онъ полагаетъ совершенно въ иномъ.

„Эта часть русскаго общества (т. е., либералы и матеріалисты), говоритъ Р. И. Сементковскій, какъ извѣстно (?), создала великихъ нашихъ писателей, этихъ пламенныхъ проповѣдниковъ добра и притомъ—добра въ чисто христіанскомъ духѣ“.—И такъ, по словамъ Р. И. Сементковскаго, всѣ наши великіе писатели, эти пламенные проповѣдники добра и притомъ—добра въ чисто христіанскомъ духѣ, какъ, напр., обличитель общественныхъ пороковъ, сатирикъ Кантемиръ, Ломоносовъ, Державинъ, Капнистъ, Сумароковъ, Аблесимовъ, Жуковскій, Карамзинъ, Крыловъ, Лермонтовъ, Гоголь, Грибоѣдовъ, Погодинъ, Аксаковы, Хомяковъ, Самаринъ, Соловьевъ, Катковъ, Достоевскій, Майковъ, Костомаровъ, Полонскій, Кольцовъ, Надсонъ и т. д., и т. д., всѣ они были учениками матеріалистовъ и пустозвонныхъ либераловъ! Какая тяжкая клевета взводится на этихъ по—истинѣ великихъ русскихъ писателей, дѣйствительно проповѣдывавшихъ только одно добро въ чисто христіанскомъ духѣ! Если бы они были учениками матеріалистовъ, то они, конечно, защищали бы и разрушительное ученіе своихъ наставниковъ; но на дѣлѣ оказывается иное: всѣ они были непримиримыми противниками матеріалистическаго легкомыслія и таковыми оставались въ теченіе всей своей жизни.

Мы назвали имена великихъ русскихъ писателей, уже сошедшихъ съ поприща жизни, ибо среди живущихъ нынѣ не знаемъ уже ни одного *великаго* писателя, который проповѣдывалъ бы въ нашемъ обществѣ добро и притомъ еще—въ христіанскомъ духѣ. Но кого имѣеть въ виду Р. И. Сементковскій?—Не желая дѣлить русское общество на овецъ и козлищъ, онъ и всѣхъ русскихъ писателей хочетъ, по-видимому, подвести подъ одинъ общій флагъ—флагъ либераловъ, учениковъ матеріализма. Но не всѣ русскіе писатели, какъ мы видѣли,—либералы, „созданные“ матеріалистами, и не всѣ, пишущіе русскими буквами и сотрудничающіе въ русскихъ журналахъ и газетахъ, должны быть признаваемы истинно *русскими* писателями. Мы не согласны съ утвержденіемъ Р. И. Сементковскаго, будто-бы вся современная русская литература есть „надежнѣйшая выразительница общественнаго мнѣнія“. Дѣйстви-

тельность говорить намъ, что не однѣ аптеки, а и двѣ трети (если не болѣе) нашей періодической печати находится въ настоящее время въ рукахъ жидовъ и поляковъ,—самыхъ непримиримыхъ и злѣйшихъ враговъ русскаго народа. А такіе писатели могутъ ли быть надежнѣйшими выразителями общественнаго мнѣнія русскаго народа? Р. И Сементковскій не выдѣляетъ изъ ареопага *великихъ* русскихъ писателей даже и этихъ враговъ русскаго народа, о которыхъ, вкупѣ съ ихъ русскими (не по духу, а по происхожденію) единомышленниками, только и можно было бы сказать, что они „созданы“ матеріалистами. Мало этого, Р. И Сементковскій всѣхъ вообще нашихъ писателей надѣляетъ самыми идеальными чертами, и то, что дѣйствительно можно было бы сказать только объ истинно великихъ русскихъ писателяхъ, благотворно вліявшихъ на жизнь русскаго общества и народа и на ея правильное развитіе, онъ относитъ ко всѣмъ вообще русскимъ литераторамъ, въ томъ числѣ, конечно, и къ жидовствующимъ, и къ полякамъ, и къ крайнимъ проповѣдникамъ матеріалистическаго либерализма, не имѣвшимъ въ виду никогда никакой другой цѣли, кромѣ разрушенія русской семейной, общественной и государственной жизни и ослабленія могущества и политическаго значенія русскаго народа.

Но зачѣмъ—спрашивается—понадобилось Р. И Сементковскому, жалавшему, по-видимому, предложить только свое сужденіе о рѣчи Преосвященнаго Амвросія, говорить вообще о заслугахъ писателей русскихъ? Здѣсь несомнѣнно кроется или непониманіе того, что Преосвященный Амвросій разумѣлъ подъ „кружками“, въ которые онъ призываетъ сплотиться *всѣхъ* благомыслящихъ *образованныхъ* христіанъ, или же — хитрость; послѣднее кажется болѣе вѣроятнымъ. Преосвященный Амвросій называлъ „либераловъ, матеріалистовъ, толстовцевъ, пашковцевъ и прочихъ людей, недоучившихся или переучившихся“, прямо „развратителями народа“. Р. И. Сементковскій, желая спасти честь матеріалистовъ и либераловъ, втихомолку наводитъ читателя на мысль, что будто между матеріалистами и писателями нельза полагать различія, и что, осуждая матеріалистовъ, Преосвященный Амвросій тѣмъ самымъ осудилъ буд-

то бы уже и всѣхъ, даже *великихъ*, русскихъ писателей, которыхъ-де создали осужденные либералы и матеріалисты. Но истинно великихъ русскихъ писателей и въ частности поэтовъ (буде таковые имѣются у насъ въ наличности въ настоящее время) Преосвященный Амвросій не только не называетъ развратителями народа, но, оставаясь вѣрнымъ самому себѣ, онъ даже *не могъ* назвать ихъ таковыми; а слѣдовательно, онъ *не могъ* исключать ихъ и изъ числа борцевъ съ общественными заблужденіями и пороками. Въ самой рѣчи своей „О практической борьбѣ христіанъ съ современными заблужденіями и пороками“, которую подвергъ своему критическому разбору Р. И. Сементковскій, Преосвященный Амвросій, обращается именно къ *образованнымъ* христіанамъ; а развѣ русскіе великіе православные питатели не должны быть называемы *образованными* христіанами? Кто знакомъ съ рѣчью Преосвященнаго Амвросія „О значеніи искусства въ дѣлѣ воспитанія и образованія“¹⁾, тотъ знаетъ, какъ онъ смотритъ на служителей искусства вообще и поэтовъ въ частности. „Я чту, говоритъ онъ, даровитыхъ и благонамѣренныхъ писателей поэтического характера, читаю ихъ чистыя и благородныя произведенія“. Въ великомъ дѣлѣ направленія челоуѣчества къ совершенству значительную долю онъ приписываетъ искусству вообще и поэзіи — въ частности, называя искусство, какъ и знаніе и добродѣтель, прямо двигателемъ челоуѣчества къ совершенству. Пушкинъ уподобляетъ служеніе поэта служенію пророческому. Сравненіе это, конечно, слишкомъ смѣло; но значеніе поэта Пушкинымъ понято вѣрно. Пророки получали каждый разъ отъ Бога откровеніе непосредственно и каждый разъ возвѣщали людямъ прямую и непреложную волю Божию. „Осмѣлимся сказать, говоритъ Преосвященный Амвросій²⁾, что Богъ, приближая къ пониманію вѣрующихъ, посредствомъ пророческихъ видѣній, тайны міра духовнаго и Своего промысленія о спасеніи челоуѣчества, Самъ научалъ людей избранныхъ и искусству запечатлѣвать показанные пророкамъ образы въ художественныхъ произведеніяхъ для возбужденія въ народахъ благо-

1) Срв. Проповѣди Преосв. Амвросія. Харьковъ. 1900. Стр. 165—190.

2) Тамъ же, стр. 173.

говѣнія и любви къ Нему". Поэты, конечно, непосредственныхъ откровеній отъ Бога не получали; но вмѣстѣ съ бытіемъ своимъ они приняли отъ Бога даръ или талантъ въ художественныхъ образахъ представлять людямъ вѣчныя истины для возбужденія ихъ къ усовершенствованію,—даръ, котораго никакимъ другимъ способомъ человѣкъ пріобрѣсти не можетъ. И если они правильно понимали свое назначеніе—„глаголомъ жечь сердца людей“ и дѣйствительно пользовались даннымъ имъ отъ Бога талантомъ для выполненія своего назначенія, употребляя его для прославленія имени Божія и для блага ближнихъ, они являлись лучшими борцами съ общественными заблужденіями и пороками, и въ этомъ случаѣ они работали совмѣстно съ христіанскою церковію, отъ которой только они и могли заимствовать вѣчныя и непреложныя истины для своего художественнаго воспроизведенія. Два примѣра изъ дѣятельности русскихъ поэтовъ новѣйшаго времени. Христіанская церковь, обличая корыстолюбіе и жажду къ обогащенію, учитъ словами апостола Павла: „лихоиманіе есть идолослуженіе“ (Колос. 3,5). Пушкинъ эту самую истину раскрываетъ предъ взоромъ русскаго общества въ своемъ прекрасномъ изображеніи „Скупого рыцаря“, Гоголь—въ своемъ Плюшкинѣ. И кто, въ самомъ дѣлѣ, пожелалъ бы быть такимъ, какъ пушкинскій скупецъ или гоголевскій Плюшкинъ, искалѣченные гнусною страстью и лишеныя человѣческаго достоинства? Можемъ ли мы, читатель, назвать ихъ христіанами, способными любить ближняго? Не похожи ли они болѣе на худшихъ изъ идолопоклонниковъ, которыхъ, кромѣ страсти сгяжанія и корыстолюбія, ничто болѣе не интересуеетъ: ни наука, ни искусства, ни общественная жизнь? Итакъ, всмотрись въ эти живые образы, начертанныя нашими талантливыми поэтами, и познай истину Божественнаго откровенія: „лихоиманіе (любостязаніе) есть идолослуженіе“! Далѣе. Ап. Павелъ учитъ (Филип. 3,19), что для нѣкоторыхъ людей—сластолюбцевъ и чревоугодниковъ—богомъ является собственное ихъ чрево. Какъ это понять? Но не ту ли самую истину раскрываетъ Гоголь въ своемъ художественномъ изображеніи старосвѣтскихъ помѣщиковъ—Аеанасія Иваловича и Пульхеріи Ивановны или въ лицѣ Петра Петровича

Пѣтуха? А если *истинные* поэты, служители Иеговы, а не Ваала, вдохновляемые и руководимые въ своей плодотворной дѣятельности съ одной стороны Божественнымъ Откровеніемъ, которое возвѣщается христіанскою церковію, а съ другой—любовію къ ближнимъ, являются, по художественности и ясности создаваемыхъ ими образовъ, лучшими истолкователями вѣчныхъ истинъ, то какъ же можно думать вмѣстѣ съ Р. И. Сементковскимъ, чтобы Преосвященный Амвросій не желалъ ихъ видѣть принимающими живое и дѣятельное участіе въ борьбѣ съ общественными заблужденіями и пороками?

На самомъ дѣлѣ Преосвященный Амвросій идетъ далѣе этого. Р. И. Сементковскій совершенно справедливо замѣтилъ, что „серьезная мысль, серьезное слово у насъ въ авантажѣ не обрѣтается и по большей части заглушается крикливою модою“. И дѣйствительно, у насъ много не только обыкновенныхъ свѣтскихъ людей, но и писателей—газетныхъ и журнальныхъ сотрудниковъ, которые увлекаются легкомысленнымъ либерализмомъ только по легкомысленному подражанію и нежеланію казаться отсталыми или—что то же—не слѣдующими крикливой модѣ. Преосвященный Амвросій не оставляетъ безъ вниманія и этихъ людей: онъ призываетъ сялотиться для дѣятельной борьбы со зломъ именно „образованныхъ христіанъ, въ разсѣянной свѣтской жизни не находящихъ времени *подумать* о себѣ, *увлекаемыхъ лживыми мыслями*, противохристіанскими обычаями и примѣрами, подъ тѣмъ только условіемъ, чтобы они оставили современную привычку свѣтскихъ людей читать только то, что, по слуху, признается интереснымъ“. Ясно, что даже и многихъ лже-либеральныхъ нашихъ писателей Преосвященный Амвросій не считаетъ погибшими для дѣла возрожденія общественной нравственности, при выполненіи съ ихъ стороны возможныхъ и не особенно тяжелыхъ условій.

Но Р. И. Сементковскій, собственно говоря, беретъ подъ свою защиту и покровительство не истинныхъ поэтовъ и великихъ русскихъ писателей, идущихъ указаннымъ имъ отъ Бога путемъ, и даже не тѣхъ лже-либеральныхъ писателей, о которыхъ мы только-что говорили, а писателей либеральныхъ

по убѣжденію, уже неспособныхъ къ отреченію отъ ложнаго направленія своего ума, явныхъ и упорныхъ атеистовъ и непримиримыхъ враговъ Христовой Церкви. Находя несправедливымъ дѣлить русское общество на овецъ и козлищъ, онъ, говоря какъ будто бы о русскихъ писателяхъ вообще, въ дѣйствительности имѣетъ въ виду только писателей безусловно—отрицательнаго направленія, увѣряя, что и они содѣйствуютъ нравственному возрожденію русскаго общества не менѣе истинно-христіанскихъ дѣятелей. По его мнѣнію, если русское общество, не смотря на печальное свое во многихъ отношеніяхъ состояніе, очень часто проявляетъ удивительные подвиги самоотверженія *въ духъ Христовой вѣры*, то этимъ оно обязано не самой Христовой вѣрѣ, не Православной Церкви, а именно нашимъ либеральнымъ писателямъ, „созданнымъ“ матеріалистами и атеистами. „И это понятно, говоритъ онъ, потому что даже тѣ русскіе писатели, *которые проявили большой скептицизмъ* въ другихъ вопросахъ, которыхъ всецѣло причисляютъ къ такъ называемому *отрицательному лагерю*, взирали на Христа съ трогательною вѣрою (?!),—сѣтою вѣрою, о которой Христосъ сказалъ: „Если не будете, какъ дѣти, не войдете въ царство небесное“. Эти писатели, принадлежавшіе къ отрицательному (т. е., матеріалистическому и атеистическому) лагерю, „не знали иной проповѣди, говоритъ Р. И. Сементковскій далѣе, кромѣ проповѣди любви, самоотверженія, цѣломудрія, благожелательства и, насколько это отъ нихъ зависѣло, они широко распространили всѣ эти чувства въ нашемъ обществѣ. Конечно, они не были ни пастырями Церкви, ни проповѣдниками слова Христова; они были свѣтскими людьми, мірянами. Но неужели ихъ проповѣди, если не по буквѣ, то по духу, не содѣйствовали *распространенію въ нашемъ обществѣ христіанскаго ученія или по крайней мѣрѣ христіанскихъ добродѣтелей*“? Въ такомъ же духѣ, но въ выраженіяхъ еще болѣе прямыхъ и недвусмысленныхъ заканчиваетъ Р. И. Сементковскій свою статью. „Незачѣмъ намъ дѣлить русское общество на овецъ и козлищъ, говоритъ онъ, потому что часто именно тѣ, кого мы причисляемъ къ козлищамъ (т. е., матеріалисты и либералы), именно и тво-

рять дѣла *христіанской* любви и *христіанскаго* самоотверженія. Не будемъ судить ихъ по ихъ словамъ, будемъ судить ихъ по ихъ дѣламъ, и *если эти дѣла пріятны Христу*, если человѣкъ—будь то мужчина или женщина—приходитъ на помощь ближнему, недужному, утѣшаетъ скорбящаго, жертвуетъ собою для брата своего, *не будемъ его спрашивать: кто ты и во имя чего ты это говоришь?*—а скажемъ ему: ты—нашъ братъ; ты—наша сестра! Не будемъ возставать противъ тѣхъ, *кто творитъ дѣла любви подъ другимъ знаменемъ, чтобы ни было начертано на немъ*“.

Это мѣсто—самое патетическое, изложенное въ самыхъ трогательныхъ выраженіяхъ,—служить, такъ сказать, украшеніемъ всей статьи Р. И. Сементковскаго. Но сантиментализмъ и воздыханія, равно какъ изысканныя фразы и выраженія, не могутъ сокрыть неправды и путаницы понятій отъ очей холоднаго разсудка. Немного сказано въ приведенномъ мѣстѣ, но сказанное весьма характеристично для нашего времени, когда повсюду господствуетъ такая смута и темъ, что не различишь друзей отъ враговъ, своихъ отъ чужихъ, и когда на поверхность всплыло такъ много людей безъ всякаго знамени, безъ всякихъ опредѣленныхъ убѣжденій. „*Христіанская любовь*“, „*христіанское самоотверженіе*“, „*дѣла, пріятныя Христу*“ и—знамя, на которомъ можетъ быть начертано что угодно! Ну, что это такое? Въ прежнее время дѣло, имѣвшее видъ добраго, но совершенное во имя сатаны, объявлялось *соблазномъ*; теперь ово признается безусловнымъ добромъ, дѣломъ, пріятнымъ Христу! Католики и іезуиты имѣютъ, слѣдовательно, основаніе радоваться и ликовать: у нихъ есть послѣдователи даже и среди популярныхъ русскихъ писателей! Безнравственное и преступное ученіе, что цѣль оправдываетъ средства, снова начинаетъ пользоваться кредитомъ! Пусть на знамени будутъ написаны слова: „*атеизмъ*“, „*матеріализмъ*“ или „*пантеизмъ*“,—и съ этимъ знаменіемъ въ рукахъ человѣкъ, по увѣренію Р. И. Сементковскаго, можетъ творить дѣла *христіанской* любви, —дѣла, пріятныя Христу. Само христіанство (если даже разумѣть подъ нимъ только ученіе, изложенное въ Евангеліи и апостольскихъ посланіяхъ) никогда *такъ* не учило. Оно тре-

буетъ только одного и притомъ совершенно опредѣленнаго знамени, и если на этомъ знамени не будетъ начертано живою и дѣятельною вѣрой во единого истиннаго Бога, мздовоздаянiя за гробомъ и богочеловѣчества Христа (Иоан. 17, 3; Евр. 11, 6), то какимъ бы добрымъ и благодѣтельнымъ ни казался человѣкъ, онъ не можетъ совершить дѣла, *прiятнаго Христу*. Безъ вѣры, говоритъ христіанство, невозможно *угодить* Богу или—что то же—невозможно совершить дѣла, *прiятнаго Христу*. Христіанство предостерегаетъ своихъ послѣдователей отъ ошибокъ и наставляетъ не судить о лицахъ и дѣлахъ только по нимъ самимъ, по виду, внѣшности или формѣ, потому что и сатана иногда принимаетъ видъ ангела свѣтлаго и свирѣпые волки являются въ овечьихъ одеждахъ...

По ученiю истинно-христіанскому, дѣла должны быть оцѣниваемы: 1) по источнику, изъ котораго они происходятъ, 2) по внутреннему расположенiю совершающаго ихъ и 3) по тяжести жертвы, которая ими требуется. Въ книгѣ Дѣянiй св. Апостоловъ (гл. 16) рассказывается о слѣдующемъ случаѣ. „Случилось, говоритъ писатель этой книги, что когда мы шли въ молитвенный домъ, встрѣтилась намъ одна служанка, одержимая духомъ прорицательнымъ, которая чрезъ прорицанiе доставляла большой доходъ господамъ своимъ. Идя за Павломъ и за нами, она кричала, говоря: сiи человѣки рабы Бога Всевышняго, которые возвѣщаютъ намъ путь спасенiя. Это она дѣлала много дней. Павелъ, вознегодовавъ, обратился и сказалъ духу: именемъ Іисуса Христа повелѣваю тебѣ, выйти изъ нея: И духъ вышелъ въ тотъ же часъ“. Господа служанки чрезъ такой поступокъ апостола Павла навсегда потеряли большой доходъ. Наши либералы, по всей вѣроятности, осудили бы Апостола, ибо онъ во всякомъ случаѣ причинилъ господамъ служанки *вредъ!* Служанка говорила *правду*, дѣйствовала даже *въ пользу* проповѣдниковъ евангелiя; но на ея знамени было начертано не имя Христово, а имя врага Божiя,—и Апостоль отвергъ ея услуги, не принялъ ея *добраго* дѣла: оно было не *прiятно Христу!* Урокъ понятенъ: не отъ каждаго человѣка слѣдуетъ христіанину принимать даже и *истинное* свидѣтельство; нужно обращать вниманiе на званiя свидѣтельствующаго.

Если не разсудкомъ, то сердцемъ эту истину постигаютъ и простые русскіе люди. Мы знали одну бѣдную крестьянку, почти нищую, которая отказалась принять помощь, предложенную ей сыномъ, только потому, что сынъ держалъ въ рукахъ не христіанское знамя: добывалъ свои средства конокрадствомъ...

Р. И. Сементковскій идетъ, впрочемъ, дальше и католичества, по ученію котораго человѣкъ угождаетъ Богу только одними добрыми дѣлами (даже безъ вѣры), и іезуитства, проповѣдующаго, что цѣль освящаетъ всякія средства. Онъ, очевидно, сторонникъ давняго лже-философскаго ученія о такъ называемой *автономной* нравственности, т. е., о нравственности, не находящейся ни въ какой связи съ религіею. Это ученіе обыкновенно защищаютъ всѣ атеисты (Гоббесъ, Спиноза, англійскіе деисты, французскіе натуралисты и энциклопедисты, германскіе рационалисты, теперешніе матеріалисты и эволюціонисты). Въ немъ они думаютъ найти для себя защиту отъ упрека, что, проповѣдая атеизмъ, они вмѣстѣ съ тѣмъ разрушаютъ и основы нравственной жизни, такъ какъ человѣчество всегда и совершенно справедливо мыслило нравственность только въ связи съ религіею. Можно не вѣровать въ Бога, обыкновенно говорятъ атеисты, и можно оставаться человѣкомъ высоконравственнымъ, гуманнымъ, дѣлая добро только ради добра. Здѣсь не мѣсто подробно раскрывать ложь и научную несостоятельность этого ученія ¹⁾, но отмѣтить ихъ хотя кратко намъ представляется необходимымъ. Дѣло въ томъ, что ученіе объ автономной нравственности, искусственно придуманное ради определенной цѣли, заключаетъ въ себѣ непримиримое противорѣчіе вслѣдствіе того, что оно проповѣдуетъ нравственность, отрицающую самыя основы истинной нравственности: автономная нравственность есть нравственность *эгоистическая*, самолюбивая; въ ея основаніи лежитъ эгоизмъ, разрушающій всякую вообще нравственность, служащій источникомъ всего прстиву-нравственнаго и извращеніемъ моральной дѣятельности человѣка. Религіозная нравственность понятна: тамъ критеріемъ,

¹⁾ Подробный разборъ рационалистическаго ученія объ автономной нравственности помѣщенъ нами въ №№ 14 и 15 ж. „Вѣра и Разумъ“ за настоящій годъ въ статьѣ—„Сужденія Лессинга и Канта о религіи, ея сущности и происхожденіи“.

судією и цѣнителемъ поведенія человѣка является непреложная и неизмѣнная воля Божія, выраженная не только во внутреннемъ, но и во внѣшнемъ законѣ Божиѣмъ или заповѣдяхъ,— критерій внѣшній, посторонній, объективный, для всѣхъ, безъ исключенія, одинаковый, а потому твердый и безпристрастный. Но кто будетъ судією дѣйствию человѣка, не признающаго самаго бытія Божія? Только *онъ самъ*: онъ—и судія, онъ—и подсудимый; эгоизму человѣка, очевидно, предоставляется широкій, безграничный просторъ. Но кто же осудитъ себя за свои дѣйствія? Разумъ человѣка, какъ прекрасно доказалъ выдающійся защитникъ ученія объ автономной нравственности—Кавтъ, неизбѣжно поработается чувственностію, непосредственное нравственное чувство—„радикальнымъ зломъ“ и порочною жизнію. Гдѣ же господствуетъ эгоизмъ, тамъ исчезаетъ любовь къ ближнему, а вмѣстѣ съ нею—и истинная нравственность.

Всѣ фактическіе доводы, приводимые въ пользу ученія объ автономной нравственности, слишкомъ шатки и безпочвенны. Обыкновенно указываютъ почти единственно на то, что и атеисты *бываютъ* людьми безупречными въ своемъ нравственномъ поведеніи. Это указаніе, быть можетъ, и вѣрно, но оно ровно ничего не доказываетъ. Нравственность атеистовъ основывается вѣдь не на томъ, что атеисты отрицаютъ бытіе Божіе и являются открытыми врагами Христа и христіанства, и можетъ быть обусловливаема только совершенно другими и притомъ посторонними обстоятельствами,—напр., желаніемъ рекомендовать и этимъ поддержать въ обществѣ репутацію своего атеистическаго ученія и чрезъ то избѣжать упрековъ и обвиненій, внѣшнимъ приличіемъ, а больше всего сохраненіемъ отрицаемыхъ на словахъ принциповъ нравственности *христіанской*. (Доказательства этого ниже). Но и безупречными въ нравственномъ отношеніи обыкновенно являются только виновники и первые адепты атеистическихъ ученій; что же касается ихъ дальнѣйшихъ послѣдователей, то они, какъ мы видѣли изъ представленнаго нами матеріалистическаго ученія, уже съ поразительною откровенностію, даже наглостію проповѣдуютъ противунравственныя, разрушительныя для семейной и общественной жизни начала.

Но если шатки и беспочвенны доводы защитниковъ атеистическаго ученія объ автономной нравственности вообще, то доводы Р. И. Сементковскаго болѣе, чѣмъ странбы. „Не видимъ ли мы на каждомъ шагу, спрашиваетъ Р. И. Сементковскій, что у васъ люди, только что молившіеся въ церкви, дѣлаютъ въ жизни дѣло, не имѣющее ничего общаго съ словами, которыя они произносили на молитвѣ?.. Если человекъ насъ увѣряетъ въ своей преданности Христу, но дѣлами своихъ словъ не подтверждаетъ, мы его братомъ во Христѣ не можемъ признать.“ Совершенно вѣрно! Такъ училъ именно Христосъ: „Не всякій, говорящій мнѣ: Господи! Господи! войдетъ въ царство небесное, но исполняющій волю Отца Моего небеснаго“ (Мѣ. 7 21). Такъ учить и наша св. Православная церковь (см. ея Катихизисъ и въ особенности ученіе о любви). Такъ учатъ въ своихъ многочисленныхъ на эту тему проповѣдяхъ и вастыри нашей Церкви. Такъ мыслить и каждый истинный христіанинъ, наученный съ дѣтства Церковію тому, что „вѣра безъ дѣлъ мертва“.—Но что же слѣдуетъ изъ факта, отмѣченнаго Р. И. Сементковскимъ?—Единственно лишь то, что среди истинныхъ христіанъ у насъ есть (быть можетъ, даже многіе) и неистинные, не совершенные, даже лицемѣрные ханжи,—но—ничего въ пользу атеистическаго ученія объ автономной нравственности. Такъ нелогично, впрочемъ, наши либералы часто разсуждаютъ по вопросамъ религіи. Такъ, они разсуждаютъ, напр., и о постѣ. Лучше, говорятъ они, ѣсть немного скоромнаго, чѣмъ пьянствовать и обжираться постнымъ. Какъ будто бы, запоувѣдуя постъ, Православная Церковь повелѣваетъ своимъ чадамъ пьянствовать и обжорствовать! Впрочемъ, мы имѣемъ основаніе думать, что у самого Р. И. Сементковскаго понятія объ автономной нравственности весьма неясны и неопредѣленны. По крайней мѣрѣ, насъ поражаетъ то, что въ статьѣ, занимающей всего только *шесть* страницъ и посвященной исключительно восхваленію либеральныхъ писателей, могущихъ будто-бы бороться съ общественными заблужденіями и пороками *безъ всякой связи съ религіозною вѣрою*, онъ въ этомъ отношеніи впадаетъ въ непримиримое противорѣчіе съ самимъ собою. Такъ почти въ началѣ своего разсужденія онъ говоритъ точно и

категорически: „тотъ, кто дорожить духовными успѣхами нашей родины, успѣхами умственными и нравственными, вообще культурными, долженъ занять опредѣленное положеніе относительно церкви... *Утверждаютъ, что между второю и нравственными качествами* (честностію, воздержаніемъ, семейною, любовію и т. д.) *нѣтъ никакой связи, могутъ только люди очень легкомысленные*“ (стр. 538). Что это? Не есть ли это противорѣчіе, самообвиненіе и самоосужденіе? Не уничтожается ли этимъ вся статья, всѣ ея патетическія мѣста, всѣ ея нападки на Преосвященнаго Амвросія за недовѣріе къ атеистамъ, одвимъ словомъ,—все разсужденіе Р. И. Сементковскаго?..

Атеисты и либералы прежняго времени (они названы нами выше) въ сравненіе съ новѣйшими отличались, говоря вообще, большею искренностію и прямою. Проповѣдуя атеизмъ и автономную нравственность, они совершенно разрывали всякую связь съ христіанствомъ и ничего будто—бы не находили въ немъ хорошаго и достойнаго усвоенія. Чтобы ничто не напоминало имъ о христіанствѣ, они даже изобрѣли особенныя названія для тѣхъ добродѣтелей, которыхъ требуетъ ученіе Христа и которыя они также проповѣдывали независимо будто бы отъ христіанства: таковы альтруизмъ, гуманизмъ и т. п. Наши либералы захотѣли исправить ошибки своихъ родоначальниковъ: начали играть въ слова, стали подтасовывать понятія. Отвергнувъ христіанство, какъ религію, они благосклонно отнеслись ко многимъ принципамъ христіанской нравственности. Это—то обстоятельство и побудило ихъ создать религію безъ Бога, христіанство—безъ Христа. Не вѣруя въ бытіе личного живого Бога, они однако—же признаютъ важное значеніе религіи для народной жизни, напр., въ борьбѣ съ общественными пороками,—но религіи не христіанской, а атеистической; такой религіи требуетъ, напр., Геккель. Не признавая Иисуса Христа Сыномъ Божиимъ и Богочеловѣкомъ, наши либералы не прочь признать Его Христомъво обще въ смыслѣ галилейскаго Сократа. Удержавъ *нѣкоторыя* изреченія Иисуса Христа, относяціяся къ нравственной жизни и поведенію челоѣка, они увѣряютъ, что удержали христіанство. Только имѣя это въ виду, мы можемъ понять смыслъ многихъ выраженій въ раз-

бираемомъ разсужденіи Р. И. Сементковскаго. Съ этой именно точки зрѣнія онъ говоритъ, что наши либеральные писатели, которые проявили большой скептицизмъ въ другихъ вопросахъ, которыхъ всецѣло причисляютъ къ такъ называемому отрицательному лагерю, взирали на Христа съ трогательною вѣрою,— съ тою вѣрою, о которой Христосъ сказалъ: „Если не будете, какъ дѣти, не войдете въ царство небесное“. Въ этомъ смыслѣ онъ увѣряетъ, что, благодаря именно нашимъ скептическимъ и либеральнымъ писателямъ отрицательнаго лагеря, „созданнымъ“ матеріалистами, „русское общество очень часто проявляетъ удивительные *подвиги самоотверженія въ духъ Христовой вѣры*“. Въ этомъ смыслѣ нужно понимать и рѣчь Р. И. Сементковскаго о томъ, что „проповѣди“ нашихъ либеральныхъ писателей отрицательнаго лагеря *„если не по буквѣ, то по духу содѣйствовали распространенію въ нашемъ обществѣ христіанскаго ученія или по меньшей мѣрѣ христіанскихъ добродѣтелей“*, равно какъ и о томъ, что *„козлица“* въ русскомъ обществѣ *„именно и творятъ дѣла христіанской любви и христіанскаго самоотверженія“*. Въ этомъ смыслѣ Р. И. Сементковскій говоритъ, безъ сомнѣнія, и тогда, когда утверждаетъ, что писатель можетъ быть истиннымъ христіаниномъ, „нашимъ братомъ во Христѣ“, чтобы ни было начертано на его знамени. Ясно, что либералы наши не увидѣли бы ничего страннаго, не нашли бы никакого противорѣчія даже и въ томъ, если бы они назвали „истиннымъ“ христіаниномъ явнаго безбожника, богохульника, непримиримаго врага Христова. „Если человекъ—будь то мужчина или женщина,—говоритъ Р. И. Сементковскій, приходитъ на помощь ближнему, жертвуетъ собою для брата своего, не будемъ его спрашивать: кто ты, и во имя чего ты это творишь? а скажемъ ему: ты—нашъ братъ; ты—наша сестра!“ Какъ будто-бы и хорошо сказано; но Р. И. Сементковскій не принялъ во вниманіе того, что и разбойникъ можетъ придти на помощь разбойнику, и разбойникъ можетъ жертвовать собою для спасенія своей шайки отъ преслѣдованія правосудія. Что же? и его мы не будемъ спрашивать: кто ты, и во имя чего ты это творишь? Только съ указанной выше точки зрѣнія можно объяснить себѣ и недовѣріе Р. И. Сементковскаго къ

словамъ Иисуса Христа, къ лицу Котораго онъ вообще относится съ уваженіемъ. О Своей Церкви Христось сказалъ: „Создамъ Церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ея“ (Мѡ. 16, 18); Р. И. Сементковскій же увѣряетъ насъ (стр. 639), что „врата адовы *часто* одолѣваютъ церковь“ Христову. Интересно было бы знать хотя одинъ случай такой побѣды вратъ адовыхъ надъ Христовою Церковью; но Р. И. Сементковскій не удовлетворяетъ нашей любознательности и, конечно, удовлетворить ей никогда не можетъ, ибо таковыхъ случаевъ не бывало. Поднимаемы были противъ христіанства страшныя гоненія, продолжавшіяся цѣлыя вѣка; нападали на церковь злѣйшіе еретики; знаемъ мы и скорбную страницу въ исторіи, на которой начертана мрачная эпоха въ религіозно-нравственной жизни европейскихъ народовъ, извѣстная подъ громкимъ названіемъ „возрожденія наукъ и искусствъ“; было для христіанской церкви трудное время въ эпоху великой французской революціи, — и всетаки церковь Христова побѣждена не была; до сихъ поръ она продолжаетъ существовать и благотворно дѣйствовать на пользу человѣчества. Если же подъ побѣдою адовыхъ вратъ надъ Христовою церковью Р. И. Сементковскій разумѣетъ простое временное увеличеніе числа враговъ церкви и уменьшеніе истинно-вѣрующихъ, то ясно, что истину онъ измѣряетъ только *количествомъ*. Такую оцѣнку истины намъ приходилось встрѣчать у католическихъ богослововъ, которые на основаніи количества вѣрующихъ сдѣлаются доказать истинность своей церкви; но среди русскихъ писателей Р. И. Сементковскій первый, кажется, становится на эту точку зрѣнія. Но если истину измѣряютъ количествомъ, то мы осудимъ не только Сократа и Галилея, но и Самаго Христа. А что сказать тогда о церкви Христовой, въ вѣкъ апостольскій состоявшей только изъ небольшого числа вѣрующихъ при неисчислимомъ количествѣ враговъ и гонителей?—Въ указанномъ выше смыслѣ Р. И. Сементковскій, очевидно, понимаетъ и ученіе Христа вообще. Онъ говоритъ: „Какъ въ философской, такъ и въ богословской наукѣ сказать что-нибудь новое очень трудно, потому что человѣчество уже вѣка трудится надъ этими науками и разработало ихъ во всѣхъ деталяхъ... Богословско-философскія

истины, какъ и ихъ основа—христіанское ученіе, правда, *далеки отъ неподвижности*... Но если Христіанскія истины и христіанское ученіе; по мнѣнію Р. И. Сементковскаго, далеки отъ неподвижности, т. е., способны еще къ дальнѣйшему развитію сами по себѣ, то ясно, что Христось преподаль такое ученіе, которое, само нуждаясь въ дальнѣйшемъ развитіи, недостаточно для того, чтобы во всѣ времена все человѣчество вести къ нравственному совершенству и спасенію; кому-то еще предстоитъ развивать ихъ далѣе. Но кто можетъ принять на себя эту нелегкую задачу? Пастыри церкви и духовные писатели уже сдѣлали свое дѣло; впрочемъ, по справедливому замѣчанію Р. И. Сементковскаго, они ничего новаго не внесли въ ученіе Христа; даже „въ рѣчахъ Преосвященнаго Амвросія *по существу* нѣтъ ничего новаго“. Да пастыри Церкви объ этомъ вовсе и не заботились; они старались „не о томъ, что-бы сказать что-нибудь новое, а о томъ, что-бы исправлять невѣрные выводы и замѣнять ихъ болѣе вѣрными“. Остаются такимъ образомъ только „либералы, матеріалисты, толстовцы, пашковцы и прочіе люди, недоучившіеся или переучившіеся“. И дѣйствительно всѣ они увѣряютъ насъ, что они дадутъ намъ христіанство болѣе усовершенствованное, чѣмъ какое мы приняли отъ Самаго Христа и Его апостоловъ. Конечно, болтать все можно; гордость затемняетъ разумъ.

Итакъ, мы видѣли сейчасъ, какія странныя сужденія высказываетъ Р. И. Сементковскій въ разсматриваемой статьѣ. Что сказать о нихъ? Сементковскій осуждаетъ Преосвященнаго Амвросія за то недовѣріе, какое Владыка оказываетъ нашимъ либераламъ и матеріалистамъ; но мы лично не рѣшились бы и самаго Р. И. Сементковскаго причислить къ тѣмъ писателямъ, которые способны вести борьбу, если не съ пороками, то съ заблужденіями, господствующими въ нашемъ обществѣ.

Не понявъ надлежащимъ образомъ того, въ какомъ смыслѣ Преосвященный Амвросій говоритъ о „кружкахъ“, въ которые онъ призываетъ сплотиться всѣхъ образованныхъ христіанъ, и думая, что изъ числа званныхъ исключаются всѣ вообще писатели, Р. И. Сементковскій особенно настойчиво

проводить ту мысль, что писатели либеральные, *всечлѣно* принадлежащіе къ отрицательному лагерю, т. е., атеистически настроенные, „созданные“ матеріалистами, уже давнымъ давно работаютъ рука объ руку съ пастырями Церкви. „По основной мысли, по духу, говоритъ онъ, рѣчь пастыря Церкви (Преосвященнаго Амвросія) и произведенія писателей совпадаютъ“. „Если Церковь жалуется, какъ видно изъ проповѣдей Преосвященнаго Амвросія, на распространяющееся среди русскаго народа недовѣріе (на одно ли недовѣріе?), то мы, свѣтскіе писатели, говоритъ Р. И. Сементковскій, жалуемся на то, что среди народа отсутствуют нравственныя качества, необходимыя для обезпеченія народнаго благополучія,—честности, воздержанія, семейной любви и т. д.“ „Наши писатели не знали иной проповѣди, кромѣ проповѣди любви, самоотверженія, цѣломудрія, благожелательства“. И такую благородную дѣятельность наши либеральные писатели, „созданные“ матеріалистами, проявляли безъ всякаго вліянія Церкви, безъ всякаго отношенія къ христіанской религіи. Они руководились не вѣрою въ Бога, а исключительно только благороднымъ чувствомъ любви къ меньшему брату, къ ближнему. Допустимъ, что это было такъ; но откуда русскіе писатели, „созданные“ матеріалистами, могли позаимствовать для своей дѣятельности столь великій по-истинѣ принципъ, какъ любовь къ ближнему? Мы уже имѣли случай¹⁾ довольно обстоятельно раскрыть ту мысль, что разумъ человѣческой самъ по себѣ, подавляемый чувственностью, омраченный „радикальнымъ зломъ“, никогда не могъ бы научить насъ безкорыстной и безпредѣльной любви къ ближнему, которая, собственно говоря, противна ему, какъ и нашей испорченной грѣхомъ природѣ вообще. До—христіанскій міръ не зналъ этого принципа. Ни пріютовъ для сиротъ, ни общественныхъ богадѣленъ для престарѣлыхъ и неспособныхъ къ труду бѣдняковъ, ни больницъ для недужныхъ оны не имѣлъ, не смотря на то, что иногда обладалъ колоссальными матеріальными средствами (Римъ). Любовь къ ближнему это—*новая заповѣдь* (Іоан. 13, 34, 15, 12, 17) и ее далъ и могъ дать человечеству только

1) Срв. Вѣра и Разумъ, 1901. № 15.

одинъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ. Любовь язычниковъ была эгоистична и своекорыстна, ибо требовала взаимной любви: язычники любили только любившихъ ихъ. Христосъ осудилъ такую любовь и заповѣдалъ своимъ послѣдователямъ любить враговъ, благословлять проклинающихъ, благотворить ненавидящимъ и молиться за обижающихъ и гонящихъ (Мѳ 5, 44). Лишь одинъ язычникъ-древне-греческій философъ Платонъ возвысился до мысли о безкорыстной и чистой любви; но онъ слишкомъ ограничилъ предѣлы ея, когда училъ, что предметомъ такой любви должно быть *только* истинное, доброе, прекрасное, благородное, высокое, т. е., то, что само по себѣ влечетъ насъ къ себѣ. Напротивъ Христосъ заповѣдалъ намъ по-преимуществу любить физически и духовно искалѣченнаго брата—заблудшаго, нравственно падшаго, больного, заключеннаго въ темницу, безпріютнаго, сиротствующаго, всячески нуждающагося. Народъ израильскій, народъ богоизбранный, руководимый божественными откровеніями, имѣлъ чистое понятіе о любви къ ближнему; но онъ самъ ограничилъ ее узкими предѣлами своей національности: люби ближняго твоего, и ненавидь врага твоего! Онъ забылъ даже то, кого слѣдуетъ признавать своимъ ближнимъ. Ясно, что Господь нашъ Иисусъ Христосъ имѣлъ право сказать своимъ послѣдователямъ: заповѣдь *новую* даю вамъ: да любите другъ друга.

Русскіе писатели, по словамъ Р. И. Сементковскаго, руководствовались въ своей дѣятельности не еврейскимъ, не языческимъ и даже не платоновскимъ ученіемъ о любви къ ближнему, а ученіемъ христіанскимъ. Но если это дѣйствительно такъ, то не подлежитъ сомнѣнію, что русскіе писатели, „повѣдывавшіе намъ любовь къ ближнему и своимъ краснорѣчивымъ словомъ увлекавшіе слушателей и читателей на путь добра“, „побуждавшіе русское общество къ частому проявленію удивительныхъ подвиговъ самоотверженія въ духѣ Христовой вѣры“, „содѣйствовавшіе распространенію въ нашемъ обществѣ христіанскаго ученія или по меньшей мѣрѣ христіанскихъ добродѣтелей“, были „созданы“ не матеріалистами, открыто издѣвающимися надъ ученіемъ о любви къ ближнимъ (Мошотъ, Геккель), а христіанствомъ, Церковію Христа, отъ

которой они, по словамъ Р. И. Сементковскаго, впоследствии отшатнулись, перешедши въ отрицательный лагерь и взявъ въ руки враждебное ей знамя,—„вышли отъ насъ, но не были наши“ (1 Иоан. 2, 19). Къ сожалѣнію, позаимствовавъ отъ христіанства величайшее ученіе о любви къ ближнему и разорвавъ затѣмъ всякую связь съ христіанскою Церковію, наши либералы оказались бессильными даже удержать только истинный смыслъ этого ученія,—и опошлили его. Въмѣсто великихъ жертвъ и даже самопожертвованія, неотдѣлимыхъ отъ истинной любви къ ближнему, въ пользу котораго истинный христіанинъ долженъ и душу свою полагать, вдова не должна жалѣть послѣдней лепты,—они стали учить о жертвахъ копѣчныхъ, мелочныхъ. „Собирайте, говорятъ они, окурки вашихъ папиросъ, сургучъ на распечатанныхъ пакетахъ, негодныя почтовые марки,—все пойдетъ на пользу вашихъ нуждающихся ближнихъ“. Но и этого мало. Удаляясь все болѣе и болѣе отъ христіанской Церкви, они, наконецъ, и совсѣмъ отвергли жертвы въ дѣлѣ любви къ ближнему, замѣнивъ ихъ совершенно противнымъ—личными чувственными удовольствіями: стали заботиться объ устроеніи съ *благотворительною цѣлью* театральныхъ представленій, танцевальныхъ вечеровъ и т. д., и т. д. Здѣсь уже, дѣйствительно, исчезаетъ *христіанскій* характеръ въ ученіи о любви къ ближнему.

Во главѣ русскихъ писателей, „созданныхъ“ либералами и матеріалистами, „не знавшихъ иной проповѣди, кромѣ проповѣди *любви, самоотверженія, цѣломудрія, благожелательства*“ и т. д. Р. И. Сементковскій ставитъ Пушкина и указываетъ намъ на его завѣты, которые онъ однако-же беретъ не изъ сочиненій нашего знаменитаго поэта, а изъ его интимной бесѣды (которая, быть можетъ, дѣйствительно, была, но которой, быть можетъ, и совсѣмъ никогда не бывало). „Незабвенный нашъ Пушкинъ, говоритъ Р. И. Сементковскій (стр. 545), сказалъ какъ-то въ интимной бесѣдѣ: „Не протестами въ гостинныхъ служить родинѣ; ей служить, исполняя законы простой честности“. Съ тѣхъ поръ, какъ произнесены эти глубокія слова (гдѣ-то и кому-то на-ушко), продолжаетъ Р. И. Сементковскій, прошло уже почти 70 лѣтъ. Если мы вдумаемся въ основной смыслъ рѣчи Прео-

священнаго Амвросія, въ ту его мысль, что для борьбы со зломъ, составляющей одинъ изъ видовъ служенія родинѣ, необходимо не только слово, какъ бы оно краснорѣчиво ни было, но и дѣло—дѣло практическое, совершаемое обыкновенными людьми въ заурядной обстановкѣ, то мы не замедлимъ убѣдиться, какъ близко соприкасается мысль Пушкина съ мыслью Преосвященнаго Амвросія. Но на этомъ близкомъ соприкосновеніи мысли Пушкина съ мыслью Преосвященнаго Амвросія Р. И. Сементковскій не останавливается; онъ идетъ далѣе и чуть ли не заподозриваетъ Преосвященнаго Амвросія даже въ плагиатѣ (заимствованіи). „Новое теченіе, указанное еще Пушкинымъ и другими вашими писателями, говоритъ онъ, охватило и охватываетъ постепенно всю литературу не только въ произведеніяхъ свѣтскихъ писателей, но, какъ видно изъ рѣчи Преосвященнаго Амвросія, и въ рѣчахъ пастырей церкви“. И такъ, по мнѣнію Р. И. Сементковскаго, только благодаря Пушкину и другимъ нашимъ писателямъ, пастыри Церкви, и во главѣ ихъ Преосвященный Амвросій, пришли, наконецъ, къ мысли, что практическое доброе дѣло, „исполненіе законовъ простой честности“, въ служеніи родинѣ имѣетъ преимущество предъ словомъ и протестами въ гостивныхъ! По словамъ Р. И. Сементковскаго, Пушкинъ *первый* открылъ ту великую истину, что дѣло стоитъ выше слова! До чего однако-же тенденціозность можетъ довести даже и мыслящаго человѣка! Мы не намѣрены во что бы то ни стало доказывать оригинальность *всѣхъ* мыслей, высказанныхъ Преосвященнымъ Амвросіемъ въ его рѣчи „О практической борьбѣ христіанъ съ современными заблужденіями и пороками“,—и думаемъ, что самъ Преосвященный на насъ за это не посѣтуетъ. Мы скажемъ даже болѣе. Мы увѣрены, что мысль о превосходствѣ дѣла предъ словомъ въ служеніи ближнимъ Преосвященный Амвросій несомнѣнно позаимствовалъ, но—только не изъ интимной бесѣды Пушкина, гдѣ-то и когда-то будтобы происходившей, а непосредственно—изъ ученія Божественнаго откровенія. Къ чему здѣсь говорить о Пушкинѣ, когда эта истина была открыта человѣчеству Божественнымъ Откровеніемъ за тысячи лѣтъ до рожденія Пушкина? Написавъ эту фразу, я взялъ въ руки Новый

Завѣтъ и на совершенно случайно раскрытомъ мѣстѣ (Лук. 1, 22—25) читаю слѣдующее. „Будьте же *исполнители слова*, а не слушатели только, обманывающіе самихъ себя. Ибо кто слушаетъ слово и *не исполняетъ*, тотъ подобенъ челоуѣку, разсматривающему природныя черты лица своего въ зеркалѣ. Онъ посмотрѣлъ на себя, отошелъ, и тотчасъ забылъ, каковъ онъ. Но кто вникаетъ въ законъ совершенный, законъ свободы, и пребудетъ въ немъ, тотъ, будучи не слушателемъ забывчивымъ, но *исполнителемъ дѣла, блаженъ будетъ въ своемъ дѣйствованіи*“. Слова Самаго Іисуса Христа о преимуществѣ дѣла предъ словомъ (Мѡ. 7, 21) мы привели выше. Другое изреченіе Его приводитъ самъ Р. И. Сементковскій (стр. 548).

Но пойдѣмъ далѣе. Предоставляя пастырямъ Церкви руководствоваться въ своей борьбѣ съ общественными заблужденіями и пороками ученіемъ Божественнаго Откровенія, Р. И. Сементковскій указываетъ свѣтскимъ людямъ, мірянамъ, на завѣты Пушкина и другихъ либеральныхъ русскихъ писателей, „созданныхъ“ матеріалистами,—Тургенева, Гончарова и Салтыкова, давшихъ намъ вѣчныя образы героев—созидателей и героев—разрушителей,—при чемъ онъ наивно думаетъ, что при этомъ условіи пастыри Церкви и свѣтскіе либеральные писатели будутъ бороться съ общественными заблужденіями и пороками не только аналогично и параллельно, но и сообща. „Если взять высшую христіанскую заповѣдь: любовь къ ближнему, говоритъ Р. И. Сементковскій, то вѣдь пастыри Церкви столько же дорожатъ ея осуществленіемъ, какъ и писатели. Почему же они должны дѣйствовать врозь? Почему имъ не вступать въ общеніе для того, чтобы соединенными силами содѣйствовать осуществленію христіанской заповѣди? *Какъ бы различны ни были ихъ взгляды, ихъ настроеніе*, но если они искренно стремятся къ общей цѣли, то почему имъ, *если не подать другъ другу руку*, то по крайней мѣрѣ сообща обсуждать,—какъ вѣрнѣе достигнуть цѣли?“—Указывая на „различныя взгляды“, „настроеніе“ и на невозможность—„подать другъ другу руку“, Р. И. Сементковскій уже, собственно говоря, самъ разрѣшаетъ свое недоумѣніе, а слѣдовательно, и вопросъ: „Почему?“ онъ ставитъ здѣсь напрасно.

Мы не имѣемъ возможности подробно разсматривать здѣсь „взгляды“ и „завѣты“ всѣхъ тѣхъ писателей, на которыхъ указываетъ Р. И. Сементковскій, какъ на руководителей свѣтскихъ людей къ борьбѣ съ общественными заблужденіями и пороками. Но для нашей цѣли здѣсь достаточно будетъ остановиться только на взглядахъ и завѣтахъ Пушкина.

Каковы же взгляды и завѣты Пушкина и кто такой, собственно говоря, самъ Пушкинъ по его религіозно-нравственнымъ и политическимъ воззрѣніямъ?

Откровенно сознаемся, что намъ чрезвычайно тяжело говорить горькую правду о религіозно-нравственныхъ и политическихъ взглядахъ Пушкина. Мы слишкомъ высоко цѣнимъ чудный и исключительный геній нашего Пушкина, его великое поэтическое дарованіе, выразившееся во многихъ его дивно-художественныхъ произведеніяхъ второго періода его литературной дѣятельности. Мы прекрасно сознаемъ его неопѣнимыя заслуги для нашего языка вообще и для нашей художественной словестности въ частности. Но въ первое время своей литературной дѣятельности, въ своей молодости Пушкинъ, къ сожалѣнію, былъ увлеченъ ложнымъ одностороннимъ лже-либеральнымъ направленіемъ и едва не погибъ для русскаго народа. Объ этомъ-то направленіи, о завѣтахъ и взглядахъ Пушкина этого періода его жизни насъ и вынуждаетъ Р. И. Сементковскій сказать горькую правду. И мы рѣшаемся на это. Что-же? *Amicus Plato, sed veritas magis amica!*

Если о комъ, то именно о Пушкинѣ Р. И. Сементковскій, дѣйствительно, имѣлъ право сказать, что на немъ въ молодости отразилось вліяніе матеріалистовъ. Революціонныя и анти-христіанскія идеи, господствовавшія въ началѣ XIX-го столѣтія на западѣ Европы и создавшія великій французскій переворотъ, вторглись, къ сожалѣнію, тогда же и въ наше отечество, не исчезнувъ окончательно еще и до настоящаго времени. Французская революція и господство террора были подготовлены, какъ извѣстно, французскими энциклопедистами XVIII-го вѣка и въ особенности—Вольтеромъ, стремившимся во что бы то ни стало къ „разрушенію авторитета на небѣ и на землѣ“. Но вольтерьянство, какъ извѣстно, нашло для себя

радушный приемъ и у насъ. Въ царствованіе Екатерины Великой и у насъ было очень много явныхъ вольтерьянцевъ, открытыхъ безбожниковъ и невѣровъ. Сама Екатерина не безъ гордости называла себя „другомъ“ Вольтера и цѣнила его совѣты. Но Екатерина была весьма мудрая правительница и разумная жепщина; она скоро усмотрѣла тѣ прискорбные результаты, въ которыхъ неминуемо должно было привести вольтеріанство, и она сразу отеклась отъ него: ея управленіе приняло снова свой первоначальный національный характеръ. Суровое, хотя и кратковременное, царствованіе Павла I-го было не по сердцу лицамъ, уже вкусившимъ запрещеннаго плода и воспитавшимся на идеяхъ французскаго вольнодумства. Но наступило царствованіе Александра I-го,—и полузабытыя революціонныя и антихристіанскія идеи снова получили свободный доступъ въ Россію. Во многихъ учебныхъ заведеніяхъ—даже военныхъ—преподаватели открыто навязывали тогда своимъ ученикамъ свои либеральныя—антихристіанскія и революціонныя убѣжденія. Н. И. Г-чъ въ своихъ „Запискахъ“ (заграничное изданіе) прямо утверждаетъ, что „на образъ мыслей кадета Рылѣва (впослѣдствіи главнаго руководителя революціоннымъ движеніемъ декабристовъ) имѣла сильное вліяніе: „Сокращенная Библіотека“) ¹⁾, составленная для чтенія кадетъ учителемъ корпуса—Желѣзниковымъ, который помѣщалъ въ ней цѣликомъ разные республиканскіе рассказы, описанія, рѣчи изъ тогдашнихъ журналовъ“. И Рылѣвъ, по свидѣтельству того же Г-ча, вышелъ изъ корпуса не формальнымъ только революціонеромъ, а фанатикомъ. Такое же либерально-революціонное направленіе царило тогда и въ царско-сельскомъ лицее, гдѣ воспитывался Пушкинъ. Извѣстный русскій эмигрантъ—революціонеръ Н. Огаревъ пишетъ: „Подъ вліяніемъ изящной формы жизни александровскаго времени и противорѣчащаго ей управленія, подъ вліяніемъ усиливающейся ненависти къ власти, потребности свободы и преобразованій, подъ вліяніемъ создающагося поэтическаго общества воспиты-

¹⁾ Рѣчь идетъ, очевидно, объ учебномъ пособіи: „Сокращенная Библіотека въ пользу господамъ воспитанникамъ перваго кадетскаго корпуса“. 3 части. Сиб. 1800—1804.

вался Пушкинъ въ лицеѣ. Очевидно, первое впечатлѣніе, на которое онъ откликнулся, было впечатлѣніе политическихъ стремленій, и шестнадцатилѣтній поэтъ звалъ „музу пламенной сатиры съ бичемъ Ювенала“. Товарищъ Пушкина—Пушчинъ, бывши въ лицеѣ, уже принадлежалъ къ тайному обществу. Это вліяніе проникаетъ во всю дѣятельность поэта съ поступленія въ лицей до 1827 года. Оно отзывается во всѣхъ его произведеніяхъ, являвшихся въ печати“.

Пушкинъ жестоко нападалъ на цензуру своего времени; но больше всего именно цензура и сохранила его имя и честь для послѣдующихъ поколѣній русскаго народа. Если бы русскій народъ зналъ, кто такой былъ Пушкинъ по своимъ первоначальнымъ религіозно-нравственнымъ и политическимъ убѣжденіямъ, то число почитателей его таланта, по всей вѣроятности, уменьшилось бы болѣе, чѣмъ на половину, и его слава значительно поблекла бы. Въ первую половину своей литературной дѣятельности онъ болѣе, чѣмъ кто-либо другой, своими бойко написанными стихами содѣйствовалъ распространенію революціонныхъ и анти-религіозныхъ идей въ нашемъ отечествѣ въ первой четверти ХІХ-го столѣтія. Съ непонятною энергіею онъ стремился, подобно Вольтеру, къ „разрушенію авторитета на небѣ и на землѣ“. По сознанію самаго Пушкина, онъ учился „аеизму“ въ Одессѣ у какого-то иностранца; но въ своей молодости онъ не былъ только человѣкомъ невѣрующимъ, атеистомъ или писателемъ просто враждебнымъ христіанской религіи. Нѣтъ, онъ былъ прямо возмутительнымъ богохульникомъ, превзошедшимъ въ этомъ отношеніи даже Вольтера и другихъ извѣстныхъ западно-европейскихъ безбожниковъ и невѣровъ. Онъ бравировалъ своимъ кощунствомъ и наглостію; ему доставляло какъ бы удовольствіе—бросать грязью въ чистое, нравственно—неиспорченное сердце вѣрующихъ людей. Кто имѣлъ несчастіе читать его „поэму“—„Гавриліада“, тотъ не найдетъ нашего сужденія строгимъ или несправедливымъ. Мы не можемъ передать здѣсь содержанія этой *безнравственной* „поэмы“—не по цензурнымъ только условіямъ, но и по чисто нравственнымъ мотивамъ, а между тѣмъ въ такомъ же духѣ написано и его стихотвореніе „Къ Х...“, начинающееся словами: „Ты—

богоматерь: вѣтъ сомнѣнія¹⁾). Какъ равнодушень въ то время былъ Пушкинъ къ *своей* христіанской религіи,—ясно показываетъ его стихотвореніе „Еврейкъ“, въ которомъ онъ высказываетъ свою готовность принять еврейство за одинъ подѣлуй содѣлательницы какого-то еврейскаго постоялаго двора. Прежде это стихотвореніе не было разрѣшаемо цензурою къ печати, но теперь оно печатается уже свободно²⁾). Впрочемъ, трехъ заключительныхъ стиховъ его издатель всетаки не рѣшился помѣстить по ихъ крайней безнравственности.

Будучи явнымъ богохульникомъ и атеистомъ, Пушкинъ крайне враждебно относился къ Православной Церкви и православному духовенству даже въ лицѣ его высшихъ и безукоризненныхъ представителей. Эта враждебность обнаружилась, напр., въ его пасквиляхъ, называемыхъ эпиграммами, каковы стихотворенія: „Архіерей“, „Фотію“, „Графиня Л. А. Орловой“, „Т...у“ („Какъ счастливы библисты“) и т. п. Въ посланіи „Е. С. Огаревой, которой митрополитъ прислалъ плодовъ изъ своего сада, „Пушкинъ не устыдился бросить грязью въ престарѣлаго подвижника и всѣми уважаемаго святителя. Прежде запрещенное, нынѣ это стихотвореніе—пасквиль напечатано съ разрѣшенія цензуры въ общемъ собраніи стихотвореній Пушкина³⁾). Но свою крайнюю враждебность къ православному духовенству Пушкинъ высказалъ въ эпиграммѣ „Подражаніе французскому“, гдѣ онъ приглашаетъ своихъ друзей и единомышленниковъ „позабавить русскій народъ“ тѣмъ, чтобы „у позорнаго столба кишкой послѣдняго попа“ положить ко-

1) Въ одномъ изъ іюльскихъ №№ „Нов. Вр.“ за настоящій годъ мы встрѣтили весьма отрадное извѣстіе. Изъ бесѣды съ С. А. Рачинскимъ корреспондентъ этой газеты узналъ, что графъ Шереметьевъ недавно приобрѣлъ архивъ, въ которомъ будто-бы найдено собственно-ручное письмо А. С. Пушкина. Изъ этого письма видно, что поэтъ отказывается отъ приписываемой его перу *Гаврилады* и что эта поэма написана будтобы княземъ Горчаковымъ, современникомъ Пушкина. Но почему Пушкинъ, имѣвшій въ рукахъ 100 экземпляровъ этой поэмы лондонскаго изданія, въ свое время публично не отрекся отъ нея, когда на ней стояло его имя? Почему это письмо Пушкина остается до сихъ поръ нигдѣ не напечатаннымъ, когда уже изданы не только всѣ письма, но и незначительныя записочки нашего великаго поэта?

2) См. Соч. А. С. Пушкина. Изд. П. О. Морозова. Сиб. 1887. т. 1 стр. 277.

3) Т. I. стр. 184.

нецъ существующему въ Россіи государственному порядку. Впрочемъ, многія стихотворенія, въ которыхъ Пушкинъ обнаруживаетъ свою ненависть къ православному духовенству, теперь печатаются уже и съ разрѣшенія цензуры ¹⁾.

Какъ шатко было у Пушкина *нравственное* чувство, объ этомъ можно судить по длинному ряду его неприличныхъ, сальныхъ, безнравственныхъ и пр. ²⁾ стихотвореній, каковы, напр., слѣдующія: „Нѣтъ! я не дорожу мятежнымъ наслажденьемъ“, „Царь Никита“, „Аракчееву“ („Холопъ вѣнчаннаго солдата“), „Канкрину“, „Князю Долдукову—Корсакову“, „Воейкову“, „Шаликову“. „На Булгарина“ („Къ Смирдину какъ ни зайдешь“), „Бороздину“, „Андрею Муравьеву“, „Льву Сергѣевичу Пушкину“, экспромтъ ему-же, „Агафѣѣ“. „А. Ѡ. Орлову“, „Подписи къ картинамъ изъ Онѣгина“, „Ты и я“ (къ...), „Отъ всенощной, вечеръ идя домой“, и др. Когда читаешь эти стихотворенія, то невольно возмущаешься ими и жаль становится Пушкина. Сами революціонеры и эмигранты наши смущались *неприличіемъ* и сальностію этихъ стихотвореній, и успокоеніе находили лишь въ томъ, что *неприличіе* и *либерализмъ* вытекаютъ изъ одного и того же источника. Такъ, Н. Огаревъ, издавая въ Лондонѣ нецензурныя стихотворенія Пушкина, въ предисловіи къ нимъ (стр. XLIX) говоритъ: „отдѣлъ стихотвореній Пушкина мы назвали эротическимъ, пожалуй, назовите *неприличнымъ, похабнымъ*... Но какое ни дадите ему названіе, вы все же найдете, что онъ проникнутъ *вольнымъ духомъ* и изященъ по формѣ и языку. Отъ этого какъ ни странно встрѣтить въ одной книгѣ поэзію *гражданскихъ стремленій* и *поэзію неприличную*, а онѣ связаны больше, чѣмъ кажется. *Въ сущности онъ отъви одного дерева*“... Какая искренняя и правдивая оцѣнка для либерально-революціонныхъ „гражданскихъ стремленій“!

Наконецъ, мы говоримъ не голословно, что Пушкинъ немало старался и о „разрушеніи авторитета на землѣ“. Такъ

¹⁾ См. напр., т. I, стр. 51.

²⁾ Этими словами и даже болѣе рѣзкими, какъ увидитъ читатель ниже, характеризуются стихотворенія Пушкина у тенденціозныхъ друзей поэта—русскихъ эмигрантовъ—революціонеровъ.

думали и думаютъ сами либеральные писатели наши, „созданные“ матеріалистами. Н. Огаревъ называетъ революціонное движеніе декабристовъ прямо „Пушкинскимъ движеніемъ“. И дѣйствительно, стоитъ прочесть только политическія стихотворенія Пушкина, каковы: „Ода на свободу“, „Посланіе къ Чаадаеву“, „Сказка“, „Въ Сибирь“, „Пестемо“, „На воцареніе Александра I“, „Фонарь“, „Екатерина II“, „Павлу I“, „Императору Николаю“, „Ему-же“, „Къ бюсту Николая“, „Встарь Голицынъ мудрость вѣсилъ“, „На исторію Карамзина“, „Жуковскому“ и др. ¹⁾, чтобы видѣть, что Пушкинъ былъ не только служителемъ музъ и грацій, но и политическимъ агитаторомъ, популяризаторомъ противугосударственныхъ идей. За Пушкинымъ слѣдовалъ цѣлый рядъ его учениковъ въ дѣлѣ распространенія атеистическихъ и революціонныхъ воззрѣній,—и Н. Огаревъ былъ поэтому правъ, когда утверждалъ, что въ первой четверти XIX-го столѣтія русская поэзія наиболѣе содѣйствовала распространенію революціоннаго движенія. При этомъ необходимо имѣть въ виду еще и то обстоятельство, что стихотворенія Пушкина и его учениковъ, написанныя въ революціонномъ духѣ, хотя и не были разрѣшаемы къ печати русскою легальною цензурою, но, какъ свидѣтельствуется и самъ Пушкинъ ²⁾, свободно „разгуливали въ свѣтѣ“ во множествѣ экземпляровъ и были читаемы многими. Эти ли завѣты Пушкина имѣлъ въ виду Р. И. Сементковскій?

Въ оправданіе нашего гениальнаго поэта обыкновенно говорятъ, что эти либерально-революціонныя и атеистическія стихотворенія были „грѣхами юности“, „увлеченіями пылкой полуафриканской натуры“ и что въ послѣдствіи Пушкинъ будто-бы совершенно измѣнилъ свои религіозныя и политическія убѣжденія. Мы охотно присоединяемся къ этому мнѣнію; но фактъ остается фактомъ: Пушкинъ былъ выдающимся распространителемъ антихристіанскихъ и революціонныхъ идей въ нашемъ отечествѣ въ первой четверти XIX столѣтія. Его

1) Нѣкоторыя изъ этихъ стихотвореній нивѣ напечатаны уже съ разрѣшенія цензуры, но съ пропусками наиболѣе возмутительныхъ мѣстъ; срн. напр. „Оду на свободу“ и „Въ Сибирь“.

2) Соч. Пушкина, т. I, стр. 317.

революціонными и атеистическими стихотвореніями дорожатъ еще и революціонеры нашего времени, осуждающіе поэта за его измѣну своимъ первоначальнымъ воззрѣніямъ и всетаки помѣщающіе его возмутительныя произведенія даже въ позднѣйшихъ заграничныхъ изданіяхъ, такъ что, собственно говоря, и до сихъ поръ муза Пушкина продолжаетъ „разрушеніе авторитета на небѣ и на землѣ“, подтверждая самымъ существованіемъ своимъ истину русской народной пословицы: „что написано перомъ, не вырубишь и топоромъ“. Допустимъ, что во вторую половину своей литературной дѣятельности Пушкинъ самъ вполне созналъ грѣхи и увлеченія своей юности, увидѣлъ ложь и односторонность своихъ атеистическихъ и социально-революціонныхъ воззрѣній и отрекся отъ нихъ не ради камергерскаго ключа, какъ несправедливо и злостно упрекаютъ его наши либералы, а дѣйствительно по глубокому и искреннему убѣжденію; что же изъ этого? Какъ доказала наша послѣдующая лжелиберальная печать 60-хъ годовъ, присваивающая себѣ по преимуществу наименованіе *пушкинской*, „грѣхи юности“ нашего великаго поэта для нея были симпатичнѣе, чѣмъ его идеалы зрѣлаго возраста, и они стали для нея священными завѣтами. Отъ своихъ одностороннихъ и ложныхъ воззрѣній молодости самъ Пушкинъ, быть можетъ, и отрекся; но не отrekliсь отъ нихъ его дальнѣйшіе, менѣе его даровитые послѣдователи. Они не только усвоили ихъ въ томъ видѣ, какъ они были выработаны самимъ Пушкинымъ, но и развивали ихъ, продолжая идти далѣе по *первоначальному пути* своего учителя, увлекаясь лишь тѣми идеями, теоріями и ученіями, которыя господствовали и господствуютъ въ западной Европѣ, и подражая во всемъ западно-европейской прессѣ— не только вообще либеральной, но и радикальной въ отношеніи къ религіозной, моральной и политической областямъ народной жизни. А послѣ этого есть ли какое либо основаніе надѣяться, какъ надѣется Р. И. Сементковскій, что писатели этого рода, воспитанные, дѣйствительно на идеяхъ материализма, дарвинизма и эволюціонизма, не отрекаясь отъ своихъ принциповъ и усвоенныхъ ими разрушительныхъ воззрѣній западно-европейскихъ наставниковъ, если не по буквѣ, то по

духу будутъ содѣйствовать распространенію въ нашемъ обществѣ христіанскаго ученія и христіанскихъ добродѣтелей? Могутъ ли они другимъ дать то, чего сами не имѣютъ?

Но забудемъ о легкомысленныхъ увлеченіяхъ нашего гениальнаго поэта; пусть предъ нашимъ взоромъ, въ видѣ завѣтовъ, остаются только его безупречные идеалы второго періода. Но можно ли утверждать вмѣстѣ съ Р. И. Сементковскимъ, что, опираясь лишь на одни „незабвенные“ идеалы, но безъ всякой связи съ христіанскимъ ученіемъ и церковію, свѣтскіе писатели, *всечюло* принадлежащіе къ отрицательному лагерю, всегда будутъ работать сообща съ пастырями Церкви Христовой надъ нравственнымъ возрожденіемъ нашего общества? Можетъ ли борьба, основанная на этихъ идеалахъ, быть твердою и устойчивою? Останутся ли дѣйствительно эти „незабвенные“ образы, созданные Пушкинымъ, *вѣчными* идеалами для всѣхъ поколѣній русскаго народа? Судьба самаго Пушкина вынуждаетъ насъ отвѣтить на эти вопросы только отрицательно. Она ясно доказала всѣмъ и каждому, что человѣческіе кумиры непрочны, случайны, шатки, несовершенны и относительны: имъ молится одно поколѣніе, а другое ихъ низвергаетъ съ пьедестала и попираетъ своими грязными ногами. Пушкинъ, какъ поэтъ и писатель, уже пережилъ три поколѣнія,—и всѣ они отнеслись къ нему различно. Изъ современниковъ поэта одни приходили отъ него въ восторгъ, какъ отъ величайшаго гения, хотя этотъ восторгъ выразился съ необычайною силою, къ сожалѣнію, только послѣ его трагической и неожиданной кончины; другіе напротивъ рѣзко осуждали поэта за его легкомысліе и эпикурейство, за его злоупотребленіе даннымъ отъ Бога талантомъ. Въ 60-хъ годахъ прошлаго столѣтія, въ эпоху господства въ нашемъ обществѣ крайняго реализма и матеріализма, съ легкой руки Писарева, Пушкина ставили *ниже сапожника*; за нимъ не признавали никакихъ заслугъ, не видѣли у него никакихъ достоинствъ: онъ былъ будто бы простымъ, хотя и игривымъ приемопплетомъ, не приносявшимъ никому никакой пользы. Въ наше время, особенно въ столѣтнюю годовщину рожденія Пушкина, его снова и единодушно оцѣнили по достоинству,

какъ величайшаго нашего народнаго поэта; роскошный золотой вѣнецъ на его гениальной головѣ еще пока блеститъ яркими и ослѣпительными лучами. Но что скажутъ о немъ послѣ насъ? Какъ отнесется къ нему новое, подрастающее поколѣніе, начинающее уже поклоняться Марксу и Нитцше, какъ своимъ единственнымъ богамъ—Ваалу и Астартѣ? Самъ Р. И. Сементковскій уже вѣдь утверждаетъ (стр. 546), хотя и въ явное противорѣчіе себѣ, что не поэтическіе идеалы и не поэты, а „соха, топоръ, долото, а *потомъ* книга, т. е., крестьяне, рабочіе и народные учителя создаютъ Римы, Аѳины и Карфагены“!...

Изъ всѣхъ образовъ или идеаловъ, созданныхъ „нашимъ незабвеннымъ Пушкинымъ“, Р. И. Сементковскій въ руководство современнымъ либеральнымъ писателямъ въ ихъ борьбѣ съ заблужденіями и пороками нашего общества сумѣлъ указать только на одну злосчастную Татьяну. Либеральнѣйшій изъ русскихъ писателей, „созданныхъ“ матеріалистами, Д. И. Писаревъ, которому наши либералы *должны* вѣрить, не безъ основанія, какъ извѣстно, развѣнчалъ этотъ *отъчужденный* идеалъ цѣломудрія. Но пусть будетъ Писаревъ не правъ; пусть для насъ Татьяна останется чистымъ и незапятнаннымъ идеаломъ. А что скажутъ о ней наши дѣти? Какъ они отнесутся къ этому идеалу? Не скажутъ ли они Татьянѣ вмѣстѣ съ Писаревымъ: „Эхъ! Татьяна Дмитриевна! Бросьте-ка вы свои пустыя мечты, да отправляйтесь вы лучше въ Москву на базаръ невѣсть. Изъ васъ выйдетъ хорошая баба“! Мы ставимъ этомъ вопросу не зря; мы имѣемъ на это твердыя основанія; признаки будущаго начинаютъ проясняться. Писаревъ съ его одностороннимъ реалистическимъ и даже нигилистическимъ направлениемъ снова возстаетъ предъ взоромъ нашей интеллигенціи. „Соха, топоръ и долото“ снова овладѣваютъ всѣмъ нашимъ вниманіемъ: тѣло беретъ перевѣсъ надъ духомъ. Популярность Писарева въ будущемъ уже не только подготовлена, но обезпечена. Въ 1894 году забытыя сочиненія Писарева изданы снова. Публичныя и общественныя бібліотеки пріобрѣли ихъ въ нѣсколькихъ экземплярахъ; но онѣ вѣчно—„на рукахъ“ и застать ихъ въ бібліотечныхъ шкафахъ чрезвычайно трудно. А о чемъ говорить этотъ фактъ,—можетъ понять каждый.

Кромѣ Татьяны, въ качествѣ путеводительныхъ идеаловъ въ борьбѣ съ современными заблужденіями и пороками нашего общества, Р. И. Сементковскій указалъ еще только на Лизу и Елену, избравъ почему-то все идеалы женскіе. Но мы не будемъ останавливаться на разборѣ этихъ *идеаловъ*. Они не лучше Татьяны. Оба созданы Тургеневымъ: Лиза—главное лицо въ „Дворянскомъ гнѣздѣ“, Елена—въ романѣ „Наканунѣ“. Что эти идеалы относительны, случайны и, такъ сказать, *вовсе не идеальны*, что на нихъ не можетъ быть основана никакая серьезная борьба съ общественными заблужденіями и пороками,—это довольно основательно и совершенно безпристрастно доказалъ тотъ же либеральнѣйшій писатель и критикъ—Писаревъ. По критическому анализу Писарева желающіе могутъ получить вѣрное представленіе и о другихъ идеалахъ, подобныхъ тѣмъ, на которыхъ указалъ Р. И. Сементковскій,—Асѣ, Натальѣ, Зинаидѣ, Вѣрѣ и Ольгѣ. Всѣ эти мнимые идеалы и въ особенности указанные Р. И. Сементковскимъ на самомъ дѣлѣ суть *простыя типы* или совершенно заурядныхъ, или даже психически—болѣзненныхъ женщинъ и дѣвицъ, которые, конечно, ни въ какомъ случаѣ не могутъ принести никакой пользы нашимъ либеральнымъ писателямъ, „созданнымъ“ матеріалистами, въ ихъ борьбѣ съ современными заблужденіями и пороками русскаго общества. Вотъ что мы читаемъ, напр., у Писарева о Лизѣ, т. е., о Лизаветѣ Михайловнѣ Калитиной: „Лиза ближе Вѣры (изъ Фауста“) стоитъ къ условіямъ нашей жизни; она вполнѣ правдоподобна, *размѣры ея личности совершенно обыкновенные*; идеи и формы, сдѣлывающія ея жизнь, знакомы какъ нельзя лучше каждому изъ нашихъ читателей по собственному горькому опыту“. Вотъ и весь идеаль! Другой идеаль, указываемый Р. И. Сементковскимъ, Писаревъ оцѣниваетъ такимъ образомъ: „Елена все мечтаетъ о *чемъ-то*, все хочетъ *что-то* сдѣлать, все ищетъ *какого-то* героя; мечты ея не приходятъ и не могутъ придти въ ясность именно потому, что это мечты, а не мысли; она не критикуетъ нашей жизни, не *всматривается* въ ея недостатки, а просто *отворачивается* отъ нея и хочетъ *выдумать* себѣ жизнь. Такъ нельзя, Елена Николаевна! Что

жизнь въ дурныхъ своихъ проявленіяхъ вамъ не нравится, это дѣлаетъ вамъ величайшую честь, это показываетъ, что вы умѣете мыслить и чувствовать; но жить и дѣйствовать вы рѣшительно не умѣете. Если не нравится жизнь, надо или *исправить ее*, или умереть, или уѣхать. Чтобы исправить жизнь для себя лично, надо *вглядѣться въ ея недостатки и отдать себѣ самый ясный отчетъ въ томъ, что именно особенно не нравится*; чтобы умереть, надо обратиться къ оружію или къ яду; чтобы уѣхать куда бы то ни было, надо взять паспортъ и запасться деньгами. Но не мечтать, ни въ какомъ случаѣ не мечтать! Это совсѣмъ не практично; это растравляетъ раны, вмѣсто того, чтобы залѣчивать ихъ; это губить силы, вмѣсто того, чтобы обновлять и укрѣплять человѣка. Мечты—принадлежность и утѣшеніе слабаго, больного, давленнаго существа, а вамъ, Елена Николаевна, нечего Бога гнѣвить; можно и другимъ дѣломъ заняться. Вы пользуетесь въ некоторую независимостью въ домѣ вашихъ родителей, васъ не бьютъ, не гнутъ въ дугу, не выдаютъ насильно замужъ; этихъ условій слишкомъ мало для того, чтобы наслаждаться, но ихъ слишкомъ достаточно для того, чтобы дѣйствовать и бороться; мечтать было позволительно въ былые годы вашей крѣпостной горничной, точно такъ-же, какъ ей позволительно было пить запоемъ, но теперь и ей это будетъ не къ лицу. Я не осуждаю Елену въ томъ, что она мечтаетъ; я бы не осудилъ человѣка, схватившаго сильнѣйшій простудный кашель, я бы сказалъ только, что онъ болѣнъ; точно такъ же я говорю и доказываю самой Еленѣ, что она больна и что она ошибается, если считаетъ себя здоровой. Въ этомъ отношеніи ошибается вмѣстѣ съ нею самъ Тургеневъ; онъ глазами психически—больной Елены смотритъ на дѣйствующія лица своего романа; оттого онъ вмѣстѣ съ Еленой ищетъ героевъ; оттого онъ вмѣстѣ съ нею бракуетъ Шубина и Берсенева; оттого онъ выписываетъ изъ Болгаріи невозможнаго и ни на что ненужнаго Инсарова“. Вотъ и *идеалъ* Елены, вѣчно лишь *мечтающей* по-пустому, психически—больной женщины! И этимъ-то именно *идеаломъ* Р. И. Сементковскій совѣтуетъ нашимъ свѣтскимъ писателямъ руководствоваться

въ своей *практической* борьбѣ съ заблужденіями и пороками и въ дѣлѣ нравственнаго возрожденія нашего общества! Этотъ-то *идеалъ* онъ ставитъ если не выше, то въ крайнемъ случаѣ рядомъ съ ученіемъ Божественнаго Откровенія въ христіанствѣ!

Итакъ, послѣ сказаннаго нами доселѣ не трудно отвѣтить на вопросъ: основательна ли надежда Р. И. Сементковскаго на то, что, опираясь лишь на „завѣты“ Пушкина и другихъ, но безъ всякой связи съ ученіемъ Христа и безъ вѣры въ Бога, наши либеральные писатели не только параллельно, но и сообща съ пастырями Церкви могутъ бороться съ современными заблужденіями и пороками русскаго общества, и справедливо ли сѣтовать на Преосвященнаго Амвросія за то, что, „раздѣляя русское общество на овецъ и козлищъ“ онъ призываетъ къ дѣлу нравственнаго возрожденія русскаго общества однихъ и высказываетъ въ *этомъ* отношеніи недовѣріе къ другимъ, именно—къ упорнымъ „либераламъ, матеріалистамъ, толстовцамъ, пашковцамъ и прочимъ людямъ, недоучившимся или переучившимся“? Что касается насъ, то отвѣтомъ на поставленный вопросъ служить все наше настоящее разсужденіе.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

БУДДІЙСКОЕ УЧЕНІЕ О „ЦѢПИ ПРИЧИННОСТЕЙ“.

(Окончаніе *).

3. Гносеологическая природа и метафизическія слѣдствія буддійскаго ученія о „цѣпи причинностей“.

„Если есть это,—является (становится) то; чрезъ возникновеніе этого, возникаетъ то“ и, наоборотъ, „если нѣтъ того,—не является (не возникаетъ) и это и чрезъ упраздненіе того упраздняется и это“: такъ и въ такой именно формѣ уже самъ Готама Будда выразилъ *отвлеченную сторону* своего ученія о „цѣпи причинностей“ ¹⁾. Если есть невѣдѣніе, есть и страданіе. Если нѣтъ невѣдѣнія, нѣтъ и страданія. Но и эти крайнія звенья индивидуальной „цѣпи причинностей“, какъ мы знаемъ, не суть послѣднее и окончательное. Сцѣпленіе звеньевъ идетъ дальше, за предѣлы всякой данной индивидуальности. Если есть одно, ограниченное невѣдѣніемъ и потому страдающее, существо, то было и будетъ другое, такое-же, не вѣдущее и страдающее, существо и т. д. до безконечности. Но и это еще не предѣль. Если есть такая взаимообуславливающая связность существъ, то есть и взаимообуславливающее ихъ сцѣпленіе различныхъ родовыхъ характеровъ или, какъ мы сказали выше, различныхъ родовъ отвлеченныхъ этическихъ существностей, которыя, переплетаясь, вызывая и опредѣляя другъ друга, создаютъ различныя формы міровыхъ *самсаръ*. Но и здѣсь еще не предѣль. Во всѣхъ этихъ родовыхъ опредѣле-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 14.

¹⁾ *Die Reden* etc. 415, 418.

ніяхъ или сущностяхъ, въ нихъ и надъ ними, царить одна сила или точнѣе одинъ законъ,—великій и всемогущій законъ причинности, который требуетъ непрестаннаго движенія и перехода одной самсары въ другую, одного существа въ другое, одного состоянія даннаго существа въ новое и т. д. и т. д. Но и здѣсь еще не остановка мысли. Ибо самый этотъ законъ, гдѣ, въ комъ или въ чемъ онъ? Трудно отвѣтить на этотъ вопросъ съ точки зрѣнія буддизма; нѣтъ его носителя,—онъ отвлеченъ и безличенъ. Это, съ одной стороны,—лишь форма явленій, а съ другой—мысль о нихъ. Онъ живетъ лишь въ своихъ проявленіяхъ и отражается въ сознаніи человѣка, который, однако, какъ мы знаемъ, самъ есть лишь временное и крайне условное сочетаніе пяти скандъ, находящихся *теперь* и въ *этомъ* человѣкѣ въ такомъ сочетаніи, *въ другое время* и въ *томъ* человѣкѣ въ другомъ сочетаніи и нигдѣ, ни въ какомъ человѣкѣ, не остающихся въ абсолютномъ, себѣ равномъ, сочетаніи, по отсутствію субстанціальной, себѣ равной и тождественной, души. Посему и законъ причинности нигдѣ, ни въ какомъ сознаніи, не находитъ, какъ сказалъ-бы современный философъ, для себя адекватнаго выраженія. И развѣ одинъ „совершенный“ и „совершенно просвѣщенный“ Будда знаетъ сущность этого всемогущаго закона и смыслъ опредѣляемыхъ имъ явленій безконечно-сложной міровой самсары,—знаетъ мѣру воздаяній, долженствующихъ уравнивать участь существъ съ достоинствомъ ихъ „дѣлъ“, то-есть съ ихъ кармою ¹⁾.

¹⁾ Ученіе о „цѣли причинностей“, въ составѣ буддійскихъ „истинъ“, носитъ по преимуществу *сверхразумный* характеръ: буддисту необходимо, поэтому, его принимать на вѣру и *только на вѣру*,—по добрію къ провозвѣстившему его учителю (*Kern: Manual of indian Buddhism*, p. 50). Ни одинъ человѣкъ не можетъ открыть всѣхъ элементовъ безконечно-сложной сѣти міровой самсары и знать подлинный смыслъ причинныхъ сплеленій, ибо,—не говоря уже о другихъ людяхъ и окружающихъ,—даже своихъ собственныхъ состояній, въ предыдущихъ перерожденіяхъ, человѣкъ не можетъ помнить (развѣ только одинъ Готама-Будда былъ способенъ къ этому и, конечно, „не въ силу своего тождества съ Бодисатвами прежнихъ состояній, но лишь благодаря своимъ *сверхчеловѣческимъ* свойствамъ“, см. у *Kern'a: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, eine Darstellung der Lehren und Geschichte der buddhistischen Kirche, autorisirte Uebersetzung von Iakobi, I. Bd., Leipzig. 1882, S. 461*). Поэтому-то Будда и училъ, что иногда даже человѣкъ, *несомнѣнно добродѣтельный* въ этой жизни можетъ, однако, по смерти вѣти въ адъ (по силѣ тяготѣній надъ нимъ предыду-

Итакъ, есть явленія, но нѣтъ являющагося. Есть дѣйствія, но нѣтъ дѣятелей. Есть слѣдствія, но нѣтъ послѣднихъ основаній. Есть сдѣленія явленій, дѣйствій и слѣдствій, но нѣтъ того, кто ихъ производитъ, нормируетъ или кто, хотя и не производилъ бы и не нормировалъ бы, но зналъ бы ихъ окончательный смыслъ, цѣль, и мѣру... Достаточно уже этихъ общихъ очертаній буддійскаго ученія о законѣ причинности, чтобы опредѣлить его *гносеологическую природу*: очевидно, это—*эмпирическое* ученіе о законѣ причинности или, точнѣе, *эмпирический феноменализмъ*. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь именно эмпиризмъ, сводя причинную связь къ взаимообусловленности внѣшне—сопринадлежащихъ явленій (по формулѣ: „если..., то...“), довольствуется признаніемъ лишь явленій, заранѣе отказываясь отъ поисковъ за прокзводящими или порождающими эти явленія дѣятелями, за ихъ субстанціальными причинами.

Уяснивъ себѣ гносеологическую природу буддійскаго ученія о законѣ причинности, мы легко поймемъ, исходя изъ этой точки зрѣнія, основныя черты *метафизики буддизма*,—если только о ней, при чисто отрицательномъ, какъ сейчасъ уви-

щихъ перерожденій,—ни ему, ни кому-либо другому не извѣстныхъ) и—наоборотъ (*Körper*, op. cit., S. 297). До того переплетены и запутаны нити міровой самсары! „Люди, погруженные въ настоящее“,—пишетъ *Рисъ-Девидсъ*, перенося насъ на точку зрѣнія Будды,—„не въ состояніи постичь, что представляютъ собою лишь временное и скоролпроходящее слѣдствіе причинъ, дѣйствовавшихъ безконечное число вѣковъ, причинъ, которымъ предстоитъ дѣйствовать еще цѣлый рядъ вѣковъ въ будущемъ... Люди лишь настоящія и временныя звенья длинной цѣпи причинъ и слѣдствій, цѣпи, ни одно звено которой не представляетъ собою чего либо самостоятельнаго или способнаго начать свое отдѣльное существованіе. Каждое звено—лишь слѣдствіе всего, что было раньше, частица того, что будетъ впослѣдствіи... Существуетъ несомнѣнная тождественность между человекомъ настоящаго и человекомъ будущаго. Но тождественность эта не заключается въ сознательной душѣ, которал покинетъ тѣло тотчасъ же послѣ того, какъ тѣло умретъ. *Истинная тождественность—это общность причинъ и слѣдствій*. Человекъ полагаетъ, что онъ началъ свое существованіе двадцать, сорокъ, шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ. Есть доля правды въ этомъ; но въ болѣе глубокомъ и въ болѣе истинномъ смыслѣ онъ уже существовалъ безконечное число лѣтъ, существуетъ въ тѣхъ причинахъ, которыхъ онъ лишь временное отраженіе; въ свою очередь, причинны эти будутъ воплощаться въ дальнѣйшихъ временныхъ проявленіяхъ, въ теченіе цѣлаго ряда грядущихъ вѣбовъ. Лишь въ такомъ смыслѣ, согласно буддизму, каждый изъ насъ причастенъ другой жизни послѣ смерти... *Буддизмъ*, стр. 68—69, passim.

димъ, рѣшеніи буддизмомъ основныхъ метафизическихъ вопросовъ, можно говорить.

И прежде всего, *въ области психологій*, своимъ ученіемъ объ индивидуальной причинности (о „ниданахъ“) буддизмъ, очевидно, уже двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ предвосхитилъ современный *психологическій феноменализмъ*, согласно которому душа есть не что иное, какъ цѣпь, серія или нить „психическихъ явленій“, связанныхъ другъ съ другомъ точъ въ точъ такъ-же, какъ, наприм., въ ожерслеѣ одною нитью связаны зерна жемчуга, янтаря и т. д. ¹⁾. По справедливому замѣчанію Керна ²⁾, буддійское ученіе о сцѣпленіи или преемственности „ниданъ“ развито именно по формулѣ: *post hoc, ergo propter hoc*,—существенно характеристичной такъ-же и для современнаго эмпирическаго феноменализма. Конечно, буддійская психологія, заложенная въ формулу индивидуальной причинности, еще слишкомъ примитивна и наивна, чтобы возможна была строгая параллель между современнымъ психологическимъ феноменализмомъ и ею. Буддизмъ еще не зналъ тѣхъ приемовъ методическаго ассоціанизма, которыми современный феноменализмъ придаетъ своему ученію видимость научной состоятельности. Но родовыя черты несомнѣнно и тамъ и здѣсь совершенно однѣ и тѣже, какъ существенно тотъ-же и конечный выводъ. *Нить души, какъ субстанціального начала душевной жизни*: этотъ тезисъ современнаго феноменализма есть въ тоже время и одинъ изъ основныхъ пунктовъ буддійской философіи, какъ видимъ, самымъ тѣснымъ образомъ связанный съ его ученіемъ о „цѣпи причинностей“.

Далѣе, *въ области космологій*, буддійское ученіе о „цѣпи причинностей“ влечетъ за собою, какъ свое логически-необходимое слѣдствіе ³⁾, ученіе о пространственно-временной безконечности міровыхъ явленій и самыхъ міровъ. Въ самомъ дѣлѣ вѣдь если всякая *индивидуальная* „цѣпь причинностей“ сама въ свою очередь, какъ мы разъяснили выше, есть лишь звено

¹⁾ Такъ у Милля и др. ассоціанистовъ.

²⁾ Kern: Manual etc., p. 47.

³⁾ Такъ смотрять на дѣло и сами буддисты. См. у *Schaku Soyen*: The law of cause etc. (The world's parl. of rel., vol. II, 829—81).

въ болѣе широкой, *космической* „цѣпи причинностей“, именуемой *самсарою*, если далѣе каждое такое звено, согласно все тому же всевластному закону причинности, необходимо должно имѣть свое предыдущее, отъ котораго зависитъ по бытію, которымъ обусловлено, а это—*свое* и т. д.: то ясно, что здѣсь мы имѣемъ предъ собою именно тотъ *progressus in infinitum*, съ которымъ, какъ это разъ и навсегда разъяснилъ Кантъ, нерасторжимо тѣсно связано ученіе о пространственно-временной безконечности міра или, точнѣе, міровъ ¹⁾. И дѣйствительно, въ этомъ отношеніи буддизмъ очень напоминаетъ философію геніальнѣйшаго выразителя ученія о пространственно-временной безконечности міровъ, грека Анаксимандра ²⁾: какъ и у этого послѣдняго, міры, по ученію буддизма, непрестанно гаснутъ и возникаютъ снова, потому что людское „невѣдѣніе, неисправимое и неистощимое, все снова и снова, до безконечности, ставитъ явленія, изъ которыхъ слагаются міры и мірки, клубясь въ безконечныхъ міровыхъ пространствахъ и повсюду представляясь нашему воображенію, въ прошедшемъ и будущемъ, куда бы мы ни обратили свое вниманіе ³⁾.

Наконецъ, и въ области *теологіи*, изъ буддійскаго ученія о причинности, чрезъ посредство двухъ только-что указанныхъ выводовъ, слѣдуетъ отрицаніе Бога, не только какъ живого и личнаго Существа, но и вообще,—абсолютно и въ какомъ бы то ни было смыслѣ. Ибо, во первыхъ, при безъизъятно—нерасторжимомъ сцѣпленіи звеньевъ міровой причинности, для Бога, *еслибы онъ даже и признавался буддизмомъ*, не оставалось бы никакой возможности вступать своими направляющими дѣйствіями въ міровой процессъ и, слѣдовательно, если Онъ и есть для буддиста, то во всякомъ случаѣ это не личный Богъ. Во вторыхъ, разъ съ буддійской точки зрѣнія существуютъ только явленія и нѣтъ не только существъ, которыя бы заявляли о себѣ своими дѣйствіями въ этихъ явленіяхъ, но немислимы даже и существа, для которыхъ бы эти

1) См. *Критику чистаго разума* въ ученіи объ *антиноміяхъ*.

2) См. превосходную монографію проф. М. И. Каринскаго „Безконечное Анаксимандра“, Сиб., 1890 г.

3) *Коррен*, *op. cit.*, 299 (ср. 228—238, 266—289).

явленія являлись (ибо все это иллюзія), то ясно, что и Богъ немислимъ для буддиста, ни какъ Существо, заявляющее о Себѣ своими дѣйствіями, ни какъ Существо, сознающее ихъ закономѣрность и смыслъ,—если только мы не хотимъ истолковывать буддизмъ, въ смыслѣ беркельянства, на что, однако, не имѣемъ рѣшительно никакихъ историческихъ основаній ¹⁾).

Объединяя всѣ, только что разъясненные нами элементы буддѣйской „метафизики“,—метафизики, какъ видимъ, суще-

¹⁾ Въ буддизмѣ мы имѣемъ предъ собою единственную въ своемъ родѣ форму *религіи безбожной*. Это послѣднее опредѣленіе звучитъ, какъ прямое и рѣзкое самопротиворѣчіе: религія безъ Бога, повидному, быть не можетъ. И, однако, это именно такъ. Дѣло въ томъ, что въ буддизмѣ теоретическое отрицаніе,—при которомъ религіозная жизнь, конечно, была бы невозможна,—до пѣкоторой степени уравнивается практическими постулатами и міологическими образами: „бодисатвъ“, „святыхъ“, во главѣ съ обожествленнымъ Готамою-Буддою. Съ одной стороны, религіозное сознаніе буддиста питается нравственно-практическими постулатами (идеи: грѣха, воздаянія, нравственнаго міропорядка и т. д.). Съ другой—создаетъ себѣ обширный пантеонъ (особенно разрастающійся въ позднѣйшемъ буддизмѣ) изъ обожествленныхъ людей. Только благодаря этому буддизмъ, при своей *принципально-атеистической* природѣ, и могъ сдѣлаться одной изъ великихъ историческихъ религій.—Что, съ принципальной стороны, буддизмъ дѣйствительно есть *религія безбожная* или *атеистическая*, это, въ настоящее время, можно связать, *общепризнанный тезисъ*, въ которомъ сходятся ученіе европейскіе и туземные. Съ особенною убѣдительною и силою этотъ взглядъ высказанъ Эдуардомъ Гартманомъ. *Der Buddhismus*,—такъ формулируетъ глубокомысленный философъ свой тезисъ по этому вопросу,—*ist weder Pantheismus, noch will er es sein, denn als entschiedener Atheismus kennt er ebenso wenig einen Gott als eine wirkliche Welt, ebenso wenig ein seiendes Eines wie ein seiendes All.. Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*. S. 327. Цитированный уже нами ученый японскій буддистъ *Шаку Соѳенъ* пишетъ:... *if we investigate the cause of a cause, we shall never reach the first cause;... even if we trace back to an eternity, absolute cause cannot be found* (Shaku Soyen, op. cit., *The world's parliament etc.*, 829. 830). О матеріалистической природѣ отрицательной метафизики буддизма см. обстоятельныя разъясненія у *Dahlmann'a*: *Buddha, ein Kulturbild des Ostens*. Berl. 1898, Ss. 75 und. folg. *Waddel* (op. cit., p. 384) пишетъ: *As a philosophy, Buddhism seems be an Idealistic Nihilism; an Idealism. which, like that of Berkeley, holds that „the fruitful source of all error was the unfounded belief in the reality and existence of the external world“; and that man can perceive nothing but his feelings and is cause to himself of these. That all known or knowable objects are relative to a conscious subject, and merely a product of the ego, existing throught the ego, for the ego, and in the ego. But, unlike Berkeley's idealism, this recognition of the relativity and limitations of knowledge, and the consequent disappearance of the world as a reality, led directly to Nihilism, by seeming to excludethe knowledge, and by implication the existence, not only a Creator, but of an absolute Being.*

ственно отрицательной, какова вообще „метафизика“ всякаго послѣдовательнаго эмпирическаго феноменализма,—мы находимъ, что, по характеру своему, она есть не что иное, какъ *фатализмъ* или, употребляя болѣе популярный теперь терминъ, *детерминизмъ*. Нѣкоторые комментаторы берутъ въ этомъ отношеніи буддизмъ подъ свою защиту на томъ основаніи, что будто бы *всякое* (!) послѣдовательное религіозное міропониманіе въ сущности фаталистично ¹⁾. Однако, такая защита, очевидно, поконится на чистѣйшемъ недоразумѣніи, въ основѣ котораго скрыто неясное понятіе о фатализмѣ или детерминизмѣ. А между тѣмъ это понятіе, въ сущности, имѣетъ очень ясный смыслъ. Фаталистично всякое міропониманіе, которое, по тѣмъ или другимъ основаніямъ и мотивамъ, не признаетъ возможности внесенія въ міровой процессъ,—Богомъ, человѣкомъ, или какими-либо другими существами,—своихъ собственныхъ, самостоятельно и по собственной инициативѣ пачатыхъ, словомъ *свободныхъ* дѣйствій (таковъ, наприм., и изъ христіанскихъ исповѣданій кальвинизмъ). Но буддизмъ, какъ мы видѣли, не только за человѣкомъ не признаетъ такой способности,—ибо человѣкъ для него не есть самостоятельное, субстанціальное существо,—но и за Божествомъ, ибо Ему въ буддизмѣ, какъ мы видѣли, совсѣмъ не остается мѣста. Въ фаталистическихъ міросозерцаніяхъ, выросшихъ на христіанской почвѣ,—наприм., въ кальвинизмѣ,—хотя міровой процессъ и понимается фаталистически *въ отношеніи къ человеку* и съ его точки зрѣнія, но въ отношеніи къ Божеству и съ Его точки зрѣнія, онъ свободенъ, такъ какъ обусловленъ хотѣніемъ Божества (хотя это хотѣніе здѣсь и не есть свобода въ истинномъ смыслѣ, но—произволь). Въ буддизмѣ-же, очевидно, и этой доли сомнительнаго и двусмысленнаго индетерминизма не остается. Въ немъ все предопредѣлено всевластнымъ закономъ причинности, который буддійскому сознанію представляется въ образѣ особеннаго божества,—въ гипостазированной формѣ суровой и неотвратимой *Необходимости*²⁾.

¹⁾ Көррен, *op. cit.*, S. 298.

²⁾ Превосходно изобразилъ психологію фаталистическаго настроенія буддистовъ, проникнутыхъ идею универсальной и безъизытной необходимости, г. Короленко,

4. Ученіе о самсарѣ и кармѣ, какъ выраженіе практическихъ постулатовъ религіознаго сознанія.

Съ достигнутой точки зрѣнія предъ нами опредѣляется подлинный смыслъ буддійскаго ученія о самсарѣ и кармѣ.

въ своей высоко-художественной переработкѣ одной буддійской легенды (см. его этюда: *Необходимость*, „восточная сказка“, — помѣщенный въ подбрьской книгѣ *Русскаго Богатства* за 1898 г.). Мы позволимъ себѣ, для иллюстраціи нашихъ общихъ положеній относительно философской природы буддизма, привести изъ этого интереснаго и полнаго глубокаго философскаго значенія, этюда нѣсколько извлеченій.

Буддійскіе мудрецы, Дарну и Пурапа, — рассказываетъ „сказка“, — знали, что отдалить могилу невозможно, рѣшили приблизить къ себѣ истину. Они надѣли на себя одежды странниковъ и пошли въ поиски за истиной. Наконецъ, они, повидному, ее нашли. Именно, они нашли въ горахъ храмъ, посвященный *Необходимости*, на входѣ котораго написано: „Я *Необходимость*, владычица всѣхъ движеній“. Дарну, пришедшій къ храму раньше, вошелъ въ него и, поддавшись очарованію идола, изъ чернаго блестящаго камня со странной улыбкой на устахъ, рѣшился спросить таинственное божество.

„Мудрецъ началъ свои приготовленія по всѣмъ правиламъ, начертаннымъ въ книгахъ созерцанія. Прежде всего онъ сѣлъ противъ идола, поджавши ноги, в долгу глядѣлъ на него, стараясь запечатлѣть въ умѣ его образъ. Потомъ, обнявъ свой животъ, устремилъ взоры на то мѣсто, гдѣ нѣкогда его, еще не рожденнаго, пуповина связывала съ утробой матери. Ибо извѣстно, что между бытіемъ и небытіемъ вмѣщается все познаваемое, и отсюда должны возникать откровенія созерцаній..

„Въ такомъ положеніи засталъ его закатъ перваго дня и восходъ втораго.. Трудно сказать, сколько времени прошло такимъ образомъ. Наконецъ онъ пересталъ отличать дневной свѣтъ отъ ночнаго мрака. Тогда передъ внутреннимъ взоромъ Дарну явилось давно ожидаемое откровеніе. Изъ его живота сталъ расти зеленый стволъ бамбука и завершился узломъ, какъ обыкновенный тростникъ. Изъ узла выросло слѣдующее колѣно и такъ, поднимаясь вверхъ, стволъ выросъ до пятидесятаго колѣна, что соответствовало числу лѣтъ мудреца. На самой верхушкѣ, вмѣсто листа и соцветія, возсѣло нѣчто, имѣвшее образъ идола, стоявшаго въ храмѣ. И это нѣчто смотрѣло на Дарну съ злою насмѣшкой.

— „Бѣдный Дарну, сказала оно наконецъ.—Зачѣмъ съ такимъ трудомъ пришелъ ты сюда? Что тебѣ нужно, бѣдный Дарну?

— „Я ищу истину,—отвѣтилъ мудрецъ.

— „Такъ смотри на меня, я то—что ты искалъ. Но я вижу, что взору твоему я неприятно и противно.“

— „Ты непонятно,—сказалъ опять Дарну.

— „Слушай, Дарну. Ты видишь пятьдесятъ колѣнъ тростника.

— „Пятьдесятъ колѣнъ тростника—мой годы, сказалъ мудрецъ.

— „А я возсѣдаю на ихъ вершинѣ, потому что я *Необходимость*, владычица всѣхъ движеній. Всѣ творенія, всѣ дыханія, все существующее, все живущее—не-мощно, бессильно, безвластно; подъ вліяніемъ необходимости достигаетъ оно

Ученіе о самсарѣ, какъ мы говорили выше, взято буддизмомъ изъ народной вѣры, питавшейся доктринами браманизма въ его различныхъ оттѣнкахъ (главнымъ образомъ изъ философіи Санкьи, въ которой ученіе о перерожденіяхъ, можно

цѣлп своего бытія, которое есть смерть. Это я управляла всѣми 50 колѣнами твоей жизни отъ колыбели до настоящаго мгновенія. Ты не сдѣлалъ ничего во всю твою жизнь: ни одного добраго и ни одного злого дѣла... Ты не позалъ ни одной лепты нищему въ порывѣ сожалѣнія, не нанесъ ни одного удара въ злобѣ своего сердца... ты не вырастилъ ни одной розы въ монастырскомъ саду и не срубилъ ни одного дерева въ роцѣ... ты не вскормилъ ни одного животнаго и не убилъ ни одного комара, сосущаго твою кровь... Ты не сдѣлалъ ни одного движенія во всю твою жизнь, которое не было бы впередъ расчпвано мною... Потому что я—Необходимость... Ты гордился своими поступками и погружался въ глубокое раскаяніе о своемъ грѣхѣ. Твое сердце трепетало отъ любви или отъ злобы, а я—я смѣялась надъ тобою, потому что я—Необходимость и все было расчпвано мною. Когда ты выходилъ на площадь, чтобы учить такихъ же глупцовъ, что они должны дѣлать и чего избѣгать,—я смѣялась и говорила себѣ: вотъ сейчасъ мудрецъ Дарну провозгласитъ свою мудрость навпнымъ глупцамъ и подѣлится своею святостію съ грѣшниками. И это не потому, что Дарну мудръ и святъ, а потому, что я, Необходимость, подобна потоку, а Дарну подобенъ листу, который увлекается потокомъ. Бѣдный Дарну, ты думалъ, что сюда привело тебя искаяніе истины... А между тѣмъ, на этихъ стѣнахъ среди монхъ вычисленій записанъ день и часъ, когда ты долженъ былъ переступить этотъ порогъ. Потому что я Необходимость... Бѣдный мудрецъ!

— „Ты мнѣ противна,—сказалъ мудрецъ съ отвращеніемъ.

— „Знаю. Потому что ты считалъ себя свободнымъ, а я—Необходимость, владычица всѣхъ движеній.

„Тогда Дарну разсердился, схватилъ всѣ 50 колѣнъ тростника, взломалъ ихъ и отбросилъ далеко отъ себя.—Такъ,—сказалъ онъ,—поступаю я со всѣми 50 колѣнами своей жизни, потому что всѣ 50 лѣтъ я былъ лишь игроищемъ Необходимости. Теперь я освобождаюсь, потому что я узналъ ее, и хочу скинуть ее ярно.

„Но Необходимость, невидимая во мракѣ, окружавшемъ тусклые взоры мудреца, засмѣялась и сказала опять:

— „Нѣтъ, бѣдный Дарну, ты всетаки мой, потому что я Необходимость.

Тогда Дарну съ трудомъ открылъ глаза и сразу почувствовалъ, что ноги у него отекали и болятъ. Онъ хотѣлъ подняться, но тотчасъ же—опять опустился. Потому что теперь смыслъ всѣхъ надписей въ храмѣ сталъ для него ясенъ и стали ясны всѣ вычисленія. И какъ только онъ захотѣлъ расправить свои члены, онъ увидѣлъ, что это уже записано на стѣнѣ.

„И ему послышался, какъ бы изъ другого міра, голосъ Необходимости:

— „Ну что, подымись, бѣдный Дарну, вѣдь у тебя отекали члены. Ты видишь, 999998 изъ тѣхъ твоихъ братьевъ дѣлаютъ это. Это необходимо.

„Дарну съ досадою остался въ прежнемъ положеніи, которое теперь причиняло ему еще болѣе страданія. Но онъ сказалъ себѣ: я буду тѣмъ однимъ изъ тѣхъ, который не подчинится необходимости, потому что я—свободенъ.

сказать, имѣло единственно законное мѣсто, такъ какъ эта философія признавала субстанціальную душу,—нѣчто въ родѣ духовной монады, которая и могла по смерти одного существа воплощаться въ другое), къ собственнымъ-же основоположе-

„Между тѣмъ солнце поднялось на средину неба и, заглянувъ въ отверстіе кровли, стало сильно жарить его плохо защищенное тѣло. Дарну протянулъ руку къ своей тѣвѣ.

„Но тотчасъ же онъ увидѣлъ, что и это записано на стѣнѣ въ числѣ 999998, а Необходимость опять сказала:

— „Бѣдный мудрецъ, тебѣ необходимо напиться.

„И Дарну оставилъ тѣву на мѣстѣ, сказавъ:

— „Не стану пить, потому что я свободенъ.

„Кто-то опять засмѣялся въ отдаленномъ углу храма, а въ это время одинъ изъ плодовъ на смоковницѣ отяжелѣлъ и упалъ у самой руки мудреца. И тотчасъ же на стѣнѣ измѣнилась одна цифра... Дарну понялъ, что это новое покушеніе необходимости на его внутреннюю свободу.

— „Не стану ѣсть,—сказалъ онъ,—потому что я свободенъ.

„И опять кто-то засмѣялся въ глубинѣ храма, а въ журчаніи ручья ему слышалось:

— „Бѣдный Дарну!..

„Необходимость смѣлась въ наступающемъ мракѣ и этотъ хохотъ, молчаливый и беззвучный, пронизалъ Дарну предчувствіемъ смерти...

— „Бѣдный Дарну,—говорило неумолимое божество,—жалкій мудрецъ! Ты думалъ уйти отъ меня, ты надѣлся скинуть мое ярмо и, превратившись въ неподвижный чурбанъ, бунить этимъ сознаніе внутренней свободы...

— „Да, я свободенъ,—отвѣтилъ упрямый мудрецъ. Я одинъ изъ тѣхъ твоихъ слугъ не исполняю законовъ необходимости.

— „Смотри-же сюда, бѣдный Дарну...

— „И внезапно, предъ внутреннимъ взоромъ его открылся смыслъ всѣхъ написей и всѣхъ вычисленій на стѣнахъ храма. Цифры тихо измѣнились, росли и убывали сами собою и одна изъ нихъ особенно привлекла его взоры. Это была цифра 999998... И пока онъ смотрѣлъ на нее, внезапно еще двѣ едипицы пали на стѣну и длинный итогъ сталъ тихо превращаться. Дарну внутренне содрогнулся, а Необходимость опять засмѣялась.

„Понялъ-ли ты, бѣдный мудрецъ? На сто тысячъ слѣпыхъ слугъ мнѣ нуженъ одинъ упрямецъ какъ ты и одинъ лѣннivecъ, какъ Пурана... И вы пришли сюда оба, покорные зову... Вы—лучшіе изъ моихъ слугъ, избраннѣйшіе изъ тѣхъ. Привѣтъ вамъ, мудрецы, завершающіе вычисленія!..“

Мудрецамъ грозила уже окончательная смерть. Но угасающій свѣтъ сознанія предъ концемъ все-же озарилъ ихъ еще разъ своимъ лучемъ: „Въ этомъ есть, можетъ быть, необходимость, но очень мало смысла...; если мы съ Пураной уйдемъ, сказалъ себѣ муарецъ Дарну, это будетъ неизбежно, но глупо; если я спасу себя

ніямъ буддизма оно стояло въ такомъ кричащемъ противорѣчїи, что необходимы дополнительные толкованія, чтобы вложить въ эту теорію реальный смыслъ съ буддїйской точки зрѣнія. Именно, необходимо допустить, что, говоря о перерожденіяхъ, буддизмъ имѣлъ въ виду собственно тожество въ перерождающихся существахъ нѣкоторой этической сущности“, которая, путемъ перерожденій, должна очищаться отъ дурныхъ примѣсей, чтобы, въ концѣ концовъ, достигнуть высшей ступени,—ступени вѣдѣнія, свободы отъ иллюзій, а слѣдовательно и отъ всѣхъ обольщеній, соблазновъ, грѣховъ, всякой нравственной нечистоты, чѣмъ полагался бы конецъ самсарѣ и послѣ чего существа погружались бы въ нирвану.

Спрашивается: зачѣмъ нужно было буддизму, цѣною такихъ противорѣчій, вводить въ свою систему по существу чуждое ему ученіе о перерожденіяхъ?

Для этого было нѣсколько мотивовъ.

Во первыхъ, *мотивъ практическій*,—положить, устрашеніемъ челоуѣка чрезъ указаніе на грозную самсару, границу его эгоизму и произволу. Если, какъ учитъ буддизмъ, души нѣтъ и Бога нѣтъ, то ясно, что челоуѣкъ можетъ жить, какъ ему хочется, а если ему и жить не хочется, то онъ можетъ добровольно „погрузиться въ нирвану“, то есть пресѣчь нить своей жизни самоубійствомъ: это неизбѣжный практическій выводъ изъ осново-началъ буддизма ¹⁾. И вотъ, чтобы противодѣйствовать этому естественному выводу, буддизмъ ставитъ предъ сознаниемъ своего послѣдователя грозный призракъ самсары: кто совершитъ произволъ самоубійства или кто, по эгоистическимъ мотивамъ, будетъ пренебрегать требованіями нравственности, тому грозятъ перерожденія, въ которыхъ че-

и товарища, это будетъ тоже необходимо, но умно. Итакъ, будемъ спасаться! Для этого нужны воля и усміеіе!..“ Стр. 176—184, *passim*.

Эта высоко художественная сказка наглядно показываетъ, какъ въ буддїйскомъ сознаниіи, мертвящій и парализующій волю, ведущій прямо по пути къ самоубійству, фаталистическій догматъ объ универсальной необходимости, борется съ живыми постулатами сознаниія, требующими отъ челоуѣка свободы и самостоятельной рѣшимости во всѣхъ „дѣлахъ“ жизни...

1) *Hartmann*, *op. cit.*, S 337—8.

ловѣкъ долженъ сначала, прежде чѣмъ „погрузиться въ нирвану“, перегорѣть и очиститься ¹⁾).

Во вторыхъ, *мотивъ теоретическій*,—стремленіе дать хоть нѣкоторое положительное содержаніе религіозно-теоретическому сознанію, опустошенному отрицаніемъ души и Бога. Въ браманизмѣ признавалось Всеединое, около Котораго нѣтъ втораго (Брама), но Которое свѣтится отдѣльными искрами во всей неисчерпаемой множественности человѣческихъ сознаній, получая иногда (какъ по ученію философіи Санкьи) и субстанціальное существованіе (въ формѣ духовной монады). Освободить эти искры божественнаго огня изъ оковъ и мрака чувственнаго міра: вотъ цѣль самсары для браманиста. Для буддиста, абсолютно отрицавшаго душу человѣка и Бога, самсара не могла имѣть *такой* цѣли и получила другую, далеко не тождественную ²⁾. Изъ центра здѣсь вниманіе было пере-

1) *Ibid.*

2) Хотя вопросъ объ отношеніи *буддійскаго* ученія о перерожденіяхъ къ *браманистическому*, какъ мы говорили выше, есть вопросъ очень темный, однако основная черта различія между обоими этими ученіями все же достаточно ясна и, если мы сосредоточимъ на ней свое вниманіе, то убѣдимся, что измѣненіе произошло, во всякомъ случаѣ, не въ пользу буддизма. «Считая міръ вмѣстѣлицемъ зла»,—пишетъ *проф. Милославскій* (op. cit., стр. 109—117, passim),—въ котораго не было исхода ни въ самомъ мірѣ, ни внѣ его, Будда выступаетъ на путь отрицанія. Во всемъ мышленіи его проходитъ сознаніе абсолютнаго ничтожества всего сущаго, и это сознаніе имѣетъ уже совершенно другой характеръ, чѣмъ признаніе міра за призракъ въ системѣ веданты. При всемъ своемъ ничтожествѣ матеріальный міръ представляетъ для Будды гораздо больше дѣйствительности, чѣмъ недомыслимый и непостижимый Брама или мировой духъ въ браманизмѣ. Этотъ Духъ и не существуетъ,—среди универсальнаго ничтожества и скорби онъ немислимъ. Между тѣмъ какъ мысль браминовъ шла отъ множественности бытія къ лежащему въ ея основѣ единству, отъ периферіи къ центру, и въ этомъ центрѣ полагала единое истинное бытіе и источникъ всего сущаго, Брамѣ,—Будда остается напротивъ въ периферіяхъ бытія, считаетъ внѣшній міръ относительно реальнымъ и отрицаетъ существованіе центра и основы его, Брами. Предъ анализомъ Будды въ концѣ всего остается только превратный міръ текучихъ и скоропреходящихъ вещей, которыя исчезаютъ безъ слѣда, какъ радуга на небѣ. Но только за границами своего существованія все превращается въ ничто, а до тѣхъ поръ оно такъ или иначе существуетъ. Въ этомъ смыслѣ ничто, „пустота“ со всѣхъ сторонъ окружаетъ измѣнчивый и скорбный міръ и проникаетъ всѣ его явленія... Будучи соединено съ такими воззрѣніями, *ученіе о душипереселеніи теперь теряетъ свой*

несено на периферію; вмѣсто погруженія и углубленія въ поустороннее, въ Брамму, какъ въ браманизмѣ, онъ рекомендовалъ своимъ послѣдователямъ погруженіе и углубленіе въ поустороннее. И для буддизма спасеніе оставалось верховною цѣлю. Но для него спасеніе получило уже значеніе *не антропологическое* (какъ въ браманизмѣ, хотя и въ немъ замѣчался уже наклонъ переступить за эти границы), *но космическое* или универсальное: *всѣ существа*,—не одни только люди, но такъ же животныя и растенія, перерождаясь въ людей и чрезъ нихъ, должны нѣкогда достигнуть свободы отъ самсары и покоя нирваны. Пусть это совершится не скоро,—въ милліоны лѣтъ, быть можетъ. Но вѣдь съ точки зрѣнія ученія о причинности всякаго существованія, а, слѣдовательно, и тѣхъ условій, въ которыхъ оно протекаетъ, тысячи „каल्पъ“ (=вѣковъ) равны одной секундѣ. Главное, чтобы была поставлена цѣль, дано содержаніе мысли и жизнь осмыслена указаніемъ на эту цѣль ¹⁾).

Мы видимъ, такимъ образомъ, что лишь спеціальныя мотивы заставили буддизмъ внести въ составъ своего вѣроученія изъ народныхъ вѣрованій догматъ, который стоялъ въ рѣши-

существенный смыслъ и значеніе, какое оно имѣетъ въ браминской системѣ. Въ буддизмѣ переселеніе души не есть путь къ божеству, къ Браммѣ, къ спасенію и блаженству, а оказывается, какъ въ системѣ Санкья, мучительною и неизбежною необходимостью, лежащею въ самой природѣ вѣчно текущихъ матеріальныхъ вещей. Постоянно вращаясь и переливаясь въ стремительномъ потокѣ измѣненій, весь міръ механически увлекаетъ за собою человѣческую душу и проводитъ ее чрезъ всевозможныя живыя и не живыя существа до тѣхъ поръ, пока она не сознаетъ этого и не постарается ускользнуть отъ матеріи въ пустое пространство, лежащее внѣ міроваго колеса и чуждое его движенія. Съ этой точки зрѣнія переселеніе души для буддиста составляетъ высшую мѣру несчастія, величайшее и безысходное бѣдствіе, довершающее массу золъ, которыми преисполненъ міръ. Когда душа переселяется, не спасеніе она видитъ, а кару и наказаніе за то, что не умѣла, или не заботилась отрешиться отъ матеріи, отъ своей индивидуальности въ данномъ тѣлѣ. Не переселеніе ведетъ къ спасенію, а отъ него самого нужно искать спасенія въ полномъ погашеніи человѣческой личности... Душепереселеніе не есть необходимый переходный пунктъ къ высшему бытію (какъ въ браманизмѣ),—оно есть просто печальный результатъ чувственнаго воздержанія“...

¹⁾ Ibid., 342.

тельномъ противорѣчїи съ основными теоретическими предположеніями буддизма ¹⁾).

То же слѣдуетъ сказать и о буддїйской *кармъ*.

Подобно тому какъ буддїйская самсара, хотя и была принята въ составъ буддїйскаго вѣроученія по нѣкоторымъ спеціальнымъ мотивамъ, однако-же стоитъ къ основоположеніямъ буддизма въ прямомъ противорѣчїи, такъ точно и карма. Въ самомъ дѣлѣ, воздаяніе человѣку по „дѣламъ“ его, посмертная награда ему за его подвиги и нравственныя заслуги или наказаніе за грѣхи, мыслимо лишь въ томъ случаѣ, если понятіе нравственной вины имѣетъ реальный, а не призрачный и фиктивный смыслъ,—если, говоря иначе, есть, съ одной стороны, субъектъ, подлежащій вмѣненію, а съ другой Высшее существо, совершающее такое вмѣненіе по законамъ Своей правды. Но мы знаемъ уже, что въ буддизмѣ нѣтъ ни того, ни другаго: повсюду слѣпая необходимость и нигдѣ никакой свободы, а слѣдовательно нигдѣ нѣтъ мѣста и вмѣненію.

1) Вотъ почему позднѣйшїй буддизмъ, кажется, уже совершенно покинулъ почву какихъ-бы то ни было общихъ умозрительныхъ соображеній относительно самсары. Для своей вѣры въ нее буддисты теперь подыскиваютъ чисто *внѣшнія*, „фактическія“ подтвержденія, каковыми ему представляются, прежде всего и главнымъ образомъ, факты наслѣдственности и, вообще, врожденныя человѣку предрасположенія,—безотчетныя симпатїи и антипатїи. Въ интересной книгѣ *проф. Краснова*: „Изъ колыбели цивилизаціи (Письма изъ кругосвѣтнаго путешествія“ Спб. 1898) мы находимъ, для поясненія отношенія современныхъ буддистовъ къ вопросу о самсарѣ, прекрасную иллюстрацію. Авторъ передаетъ здѣсь слѣдующій разговоръ свой съ однимъ изъ ученыхъ современныхъ пропагандистовъ сѣвернаго буддизма, извѣстнаго подъ именемъ *ламаизма*:

— „Вы, европейцы, говорите буддисты, изучаете природу преимущественно съ практической цѣлью. Вы ищете открыть тѣ законы ея, пониманіе которыхъ облегчатъ вамъ улучшеніе вашей теперешней обстановки и жизни, мало заботясь о тѣхъ явленїяхъ, которыя уясняютъ вамъ сущность *души*, ея прошлое и будущее.

— „Да, но развѣ душа и ея свойства могутъ быть познаны путемъ наблюденія природы?

— „Несомнѣнно. Только путемъ изученія ея мы, буддисты, пришли къ сознанию о неизбѣжности переселенія душъ, къ возможности предсказанія даже особенностей будущей жизни.

— „Это очень интересно; какими путями пришли вы къ такому заключенію?

— „О, на это есть сотни и сотни наблюденій.

— „Приведите хотя нѣкоторыя, они очень любопытны.

При такихъ предпосылкахъ буддизма, какъ-же сдѣлалось возможно въ немъ ученіе о посмертномъ воздаяніи по заслугамъ чрезъ перерожденія?

Оставалось лишь одно средство для этого: перестановка вопроса съ точки зрѣнія *этической* на точку зрѣнія, такъ сказать, *математическую*, чисто внѣшнюю,—количественную, но не качественную ¹⁾. Всякія, обусловленные невѣдѣніемъ

— „Съ большими удовольствіемъ. Вдумайтесь, напримѣръ, почему многія лица,—а вы навѣрное найдете такихъ въ средѣ вашихъ знакомыхъ,—страшно боятся пауковъ, другіе не могутъ видѣть крысъ или мышей, третьи никогда не плававши по морю, боятся всетаки сѣсть на пароходъ. Многіе, напротивъ, поражаютъ васъ любовью къ такимъ существамъ, которыя вамъ противны и отвратительны, напримѣръ, къ змѣямъ, червямъ и т. п. На всѣ эти вопросы ваша наука не даетъ отвѣта, для насъ же онъ ясенъ: душа человѣка въ предыдущемъ своемъ воплощеніи, была въ тѣлѣ одного изъ существъ, пострадавшихъ отъ паука, моря и т. п. Чувство страха или отвращенія, ее наполнившее, переносится съ нею и въ послѣдующую жизнь, выражаясь въ томъ инстинктивномъ чувствѣ, причину котораго теперь мы понять не можемъ. Чѣмъ объясните вы, далѣе, что дѣти однихъ и тѣхъ же родителей зачастую одарены благами и способностями и наклонностями совершенно различными? Одинъ любитъ музыку и преуспѣваетъ въ ней, другой, не имѣя никакого слуха, прекрасный математикъ, еще въ юности безошибочно рѣшающій задачи, надъ которыми задумываются многіе взрослые. Для насъ душа, усовершенствованная себя въ предыдущемъ воплощеніи, въ этомъ скорѣе стремится идти далѣе по намѣченной стезѣ, чѣмъ не подготовленная—и въ этомъ причина неодинаковости таланта. Развѣ не слышали вы также случаевъ, что люди во снѣ видѣли городъ или мѣсто несомнѣнно существующее, видѣли до мельчайшихъ подробностей, хотя на дѣлѣ они никогда тамъ не были и подробностей этихъ никогда не могли знать изъ рассказовъ. Не пережитокъ ли это прежняго состоянія? Не такимъ ли же пережиткомъ является и то обстоятельство, что два человѣка, не видавъ никогда другъ друга ранѣе и не зная ничего другъ о другѣ, сразу дѣлаются или непріятными другъ для друга или, наоборотъ, чувствуютъ другъ къ другу необыкновенную симпатію. Мы объясняемъ это тѣмъ, что ранѣе они были друзьями или врагами. Вотъ на такихъ и на сотняхъ другихъ подобныхъ наблюденій и основано наше ученіе о переселеніи душъ, на основаніи котораго мы можемъ утверждать, какъ абсурдно оно ни покажется на первый взглядъ вамъ, европейцамъ, что душа одного ламы, по смерти его, переходитъ въ другого“... Стр. 216—218.

¹⁾ Что такая перестановка точки зрѣнія исторически вполне дозволительна, это доказывается тѣмъ, что понятіе *кармы*, вѣроятно перешедшее въ буддизмъ изъ *Пурвы-Мимансы* (одна изъ брамаиствическихъ философскихъ школъ), происхожденія *литургическаго* и, потому, первоначально имѣло значеніе именно математическое или, точнѣе сказать, *математическо-магическое*: принесено *столько-то* жертвъ, будетъ послано богами или совершится *то-то*,—хотя мы

„дѣла“, будутъ-ли они совершены существами, подлежащими вѣнненію, или лишь призраками существъ, входятъ, въ значеніи опредѣленныхъ количествъ, въ общіе итоги „дѣлъ“, требующихъ награды или отпущенія,—суть, съ одной стороны, какъ бы нѣкоторые плюсы въ бытіи, дающіе извѣстнымъ разрядамъ существъ право на нирвану, а съ другой какъ бы нѣкоторые міровые минусы которые должны быть погашены соотвѣтственнымъ очищеніемъ и „искупленіемъ“, по законамъ самсары. И вотъ эти-то послѣдніе (минусы), эти вѣчные остатки не погашенныхъ, не очищенныхъ и не искупленныхъ, „дѣлъ“ и ставятъ бытіе все снова и снова, ставятъ все новыя и новыя существа и новыя міры, долженствующіе совершить погашеніе недолжнаго, возстановить міровое равновѣсіе или, точнѣе,—хотя этого понятія и не знаетъ буддизмъ,—нравственный міропорядокъ.

Но,—спрашивается далѣе,—какъ-же понимаютъ эту постановку физическаго этическимъ, то-есть новыхъ существъ и цѣлыхъ міровъ „дѣлами“ живыхъ существъ и при томъ „дѣлами“ дурными, отрицательными, не-должными? Мыслима-ли она? Очевидно нѣтъ.

„Въ буддизмѣ недостаетъ именно того метафизическаго базиса“,—пишетъ Едуардъ Гартманъ,—„который бы дѣлалъ мыслимою или хотя бы даже только вѣроятною эту причинную связь между этическимъ и натуральнымъ. Тамъ, гдѣ признается всемогущій Богъ, Который блюдетъ за сохраненіемъ нравственнаго міропорядка и Своими дѣйствіями (естественными или сверхъестественными), направляетъ натуральный процессъ, сообразно съ нравственными требованіями, или тамъ, гдѣ Абсолютное мыслится, какъ Духъ, существенное идеальное содержаніе Котораго составляетъ и проявленіемъ воли Котораго служитъ нравственный міропорядокъ,—тамъ такую связь (этическаго съ натуральнымъ) можно понять. Но она совершенно непостижима въ атеистическомъ міросозерцаніи,

и не понимаемъ (да и нѣтъ надобности понимать), какъ (это дѣло незримое и таинственное—*adrishtam*). Ср. Kern: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Bd. I, S. 460.

ибо *ничто*,—будемъ-ли мы принимать его въ его истинномъ существѣ или въ неистинномъ явленіи (то-есть въ формѣ иллюзіи),—не можетъ быть разсматриваемо, какъ положительное основаніе того, что натуральный порядокъ природы долженъ направляться исключительно по нравственнымъ нормамъ. При этомъ рѣшительно все равно, говоримъ-ли мы о вліяніи нравственной вины на участь человѣка въ *этой* жизни или въ *той*: и то и другое равно непонятно, ибо законъ, согласно которому за всякую виною должно слѣдовать соответствующее страданіе, остается здѣсь совершенно необоснованнымъ¹⁾.

Сопоставляя все, только что сказанное нами по вопросу о самсарѣ и кармѣ, съ выше выясненными теоретико-метафизическими слѣдствіями буддійскаго ученія о причинности, мы находимъ, что между этими элементами буддійскаго вѣроученія,—ученіемъ о самсарѣ и кармѣ, съ одной стороны, и отри-

1) Ed. *Hartmann* Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, S. 345. Вотъ почему новѣйшіе буддисты, подобно *самсарѣ* (см. выше), и *кармѣ* стремятся дать болѣе тонкое, „психологическое“ толкованіе. Здѣсь уместно напомнить мнѣніе нашего русскаго псовѣдника буддійскаго кармы графа *Л. Н. Толстого* („Сочиненія, т. XVI, стр. 122—124, по изд. Ключкина, М. 1900 г.). „Какъ сны“—пишетъ онъ (123),—„въ этой жизни суть состояніе, во время котораго мы живемъ впечатлѣніями, мыслями, чувствами предшествовавшей жизни и набираемъ силу для послѣдующей жизни, такъ точно теперешняя вся наша жизнь есть состояніе, во время котораго мы живемъ *Кармой* предшествующей, болѣе дѣйствительной жизни и во время которой набираемся силъ, вырабатываемъ *Карму* для послѣдующей, той болѣе дѣйствительной жизни, изъ которой мы вышли. Какъ сонъ мы переживаемъ тысячи въ этой жизни, такъ и эта наша жизнь есть одна изъ тысячи такихъ жизней (!), въ которыя мы вступаемъ изъ той, болѣе дѣйствительной, реальной, настоящей жизни, изъ которой мы выходимъ, вступая въ эту жизнь, и въ которую возвращаемся, умирая. Наша жизнь есть одна изъ тысячъ той, болѣе настоящей жизни и т. д. до безконечности, до одной послѣдней, настоящей жизни,—*жизни Бога*“... Послѣдняя добавка („жизни Бога“) ясно показываетъ, что графъ Толстой переработалъ ученіе о *кармѣ* не только „психологически“, но и *электрически* (въ духѣ *подлиннаго* буддизма слѣдовало-бы сказать: „...до безконечности, до послѣдняго состоянія, то-есть *нирваны*“,—такъ какъ вѣдь, какъ мы знаемъ, буддизмъ не знаетъ и не признаетъ Бога). Именно только вслѣдствіе этого *электрическаго смѣшенія* буддійскаго ученія о *кармѣ* съ христіанскимъ ученіемъ о *будущей блаженной жизни* гр. Толстой и могъ закончить свой трактатъ о *кармѣ* *непозволительнымъ* для буддиста оптимистическимъ псовѣданіемъ: „Я вѣрю въ это, вижу несомнѣнно, знаю это и, умирая, буду радоваться, что просыпаюсь къ тому, болѣе реальному, любовному міру“.

цаніемъ души и Бога, съ другой,—есть тѣсная связь, хотя и не прямая, то-есть не связь основанія и логическаго слѣдствія, а лишь косвенная, обусловленная закономъ логическаго контраста.

Сводя весь міровой процессъ къ чистѣйшему феноменализму, то-есть къ слѣдованію безсубъектныхъ явленій, буддизмъ опустошилъ область мысли,—привелъ ее, по удачному выраженію Вадделя, къ *идеалистическому ниллизму* ¹⁾, или, по болѣе рѣшительному утверженію Гартмана, къ *абсолютному иллюзионизму* ²⁾. Но живое сознаніе, каково по преимуществу сознаніе религіозное, не можетъ довольствоваться чистымъ отрицаніемъ и пустотою. И вотъ, задумавшись надъ причиною *всеобщей грѣховности* (ученіе о *самсарѣ* есть отвѣтъ именно на этотъ вопросъ, примитивное и грубое выраженіе, *естественное предвосхищеніе* откровеннаго ученія о первородномъ грѣхѣ) и повинуюсь неискоренимымъ нравственнымъ постулатамъ, согласно которымъ нравственная вина никогда не можетъ быть уравнена съ нравственною заслугою и „дѣло“ человека всегда и необходимо требуетъ должнаго воздаянія, оно возвело на опустошенный алтарь, взамѣнъ Божества, лишь одинъ изъ Его аспектовъ, одно изъ Его свойствъ,—*понятіе нравственнаго міропорядка* и при томъ, соотвѣтственно уровню развитія, на которомъ стоитъ первоначальный буддизмъ, ввело его не въ конкретную, а въ отвлеченную формъ, то-есть въ формъ именно *понятія*, отвлеченной *идеи*, а не живаго образа Божества Мздовоздаятеля, которому, какъ мы не разъ говорили, совсѣмъ не оставалось мѣста въ міросозерцаніи „абсолютнаго иллюзионизма“.

Здѣсь, такимъ образомъ, какъ и во всѣхъ другихъ существенныхъ пунктахъ, мы находимъ въ буддизмѣ борьбу двухъ началъ: *теоритическаго* отрицанія и *практическаго* утверженія, отвлеченно-метафизическаго скепсиса и живой, хотя и ложно направленной вѣры, какъ нравственнаго постулата.

1) An Idealistic Nihilism, *loc. cit.*

2) Das religiöse Bewusstsein, S. 318: „Der absolute Illusionismus im Buddhismus“.

Религіозное сознаніе послѣдовательнаго и мыслящаго буддиста, испытывая власть этихъ противоборствующихъ началъ, неизбежно должно придти къ состоянію *аноріи мысли и слова*. Отсюда тотъ покровъ тайны, намѣренныхъ умолчаній и невольныхъ неясностей, какими изобилуютъ тексты,—не многочисленные, впрочемъ,—относящіеся къ области вопросовъ этого порядка. Не даромъ и самое ученіе о „цѣпи причинностей“, заложенное въ основу всѣхъ вытекающихъ изъ него слѣдствій, теоретическихъ и практическихъ, самому основателю буддизма, какъ мы говорили выше, представлялось труднымъ и неудобопріемлемымъ...

Приведемъ теперь результатъ нашихъ предыдущихъ изслѣдованій къ общимъ положеніямъ:

1. Буддійское ученіе о „цѣпи причинностей“ составляетъ самую сущность, основное идейное зерно второй „благородной истины“ буддизма, которая имѣетъ своею задачею разъяснить происхожденіе страданій и зла. Зло, по этому ученію (согласно формулѣ, сжато выражающей ученіе о „цѣпи причинностей“) или, точнѣе, его ощущеніе и сознаніе обусловлено сложнымъ взаимодействіемъ многихъ факторовъ: иллюзіями погруженнаго въ невѣдѣніе ума и обольщеніями чувства, заставляющими волю цѣпко держаться за призраки и иллюзіи и принимать ихъ за реальности.

2. *Индивидуальная* „цѣпь причинностей“ не есть нѣчто послѣднее и самодовлѣющее, но сама входитъ звеномъ въ болѣе сложныя *космическія* „цѣпи причинностей“ (извѣстныя въ буддизмѣ подъ именемъ *самсаръ*) взаимодействіе которыхъ создаетъ изъ всѣхъ порядковъ міровыхъ явленій, возникающихъ вслѣдствіе перерожденій, изъ всѣхъ, безконечно переплетающихся, нитей „дѣль“ (карма), одну нерасторжимую цѣпь или, точнѣе, *суть* причинностей,—одну міровую *самсару*, опредѣляемую законами міровой *кармы*.

3. По своей гносеологической природѣ буддійское ученіе о „цѣпи причинностей“ есть эмпиризмъ или, точнѣе, *эмпирический феноменализмъ* (въ отличіе отъ идеалистическаго феноменализма Берклея, Фихте и др.), приводящій къ отрицанію

души, какъ самостоятельнаго начала духовной жизни человѣка, и Бога, какъ личнаго надмірнаго Существа.

4. Ученіе о самсарѣ и кармѣ стоитъ въ противорѣчій съ теоретико-метафизическими слѣдствіями буддійскаго ученія о „дѣли причинностей“ и введено въ систему буддизма изъ народной вѣры, по мотивамъ нравственно-практическимъ,—есть своеобразно-индійское выраженіе общечеловѣческихъ идей: нравственнаго міропорядка грѣха или нравственной вины и необходимости воздаянія человѣку за его „дѣла“, совершенныя въ этой жизни.

Профессоръ Алексѣй Введенскій.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Августа № 15. 1901 года.

Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ВЫСОЧАЙШІЙ МАНИФЕСТЪ.

БОЖІЕЮ МИЛОСТІЮ

МЫ, НИКОЛАЙ ВТОРЫЙ,
ИМПЕРАТОРЪ и САМОДЕРЖЕЦЪ ВСЕРОССИЙСКІЙ,

Царь Польскій, Великій Князь Финляндскій,

и прочая, и прочая, и прочая.

Призвавъ благословеніе Всевышняго и съ согласія Любезнѣйшей Родительницы Нашей Государыни Императрицы Маріи Теодоровны, Мы соизволили на вступленіе въ бракъ Любезнѣйшей Сестры Нашей Великой Княжны Ольги Александровны съ Его Высочествомъ Принцемъ Петромъ Александровичемъ Герцогомъ Ольденбургскимъ и въ 27 день сего іюля торжественно совершено Ихъ бракосочетаніе по обряду Православной Нашей Церкви.

Возвѣщая о сёмъ радостномъ для сердца Нашего событіи и поручая будущую судьбу Любезнѣйшей Сестры Нашей и Ея Супруга Всемогущему покровительству Царя Царствующихъ, съ твердымъ упованіемъ на Его милосердіе, Мы вполнѣ убѣждены, что всѣ вѣрныя Наши подданные соединятъ мольбы ихъ съ Нашими ко Всемогущему Богу о благополучномъ супружествѣ и благоденствіи Новобрачныхъ.

Данъ въ Гатчинѣ, въ 27-й день іюля, въ лѣто отъ Рождества Христова тысяча девятьсотъ первое, Царствованія же Нашего въ седьмое.

На подлинномъ Собственною Его Императорскаго Величества рукою напечатано:

НИКОЛАЙ.

Епархіальныя извѣщенія.

Протоіерей Алексѣй Илларионовъ сямъ извѣщаетъ, что въ селеніи Кочетокъ, Зміевскаго уѣзда, для однокласной смѣшанной школы требуется учитель или учительница. Жалованья 240 руб.; квартира при школѣ съ отопленіемъ и освѣщеніемъ. Ученіе въ школѣ начинается 1-го сентября. Желающіе занять это мѣсто должны подавать прошеніе въ Зміевское Отдѣленіе церковно-приходской школы.

— Утвержденъ въ должности церковнаго старосты Варваровской церкви сл. Искрисковщины, Сумскаго уѣзда, надв. совѣт. Иванъ Юдинъ.

— Утвержденъ въ должности церковнаго старосты Пророко-Ильинской церкви села Угройдъ, Ахтырскаго уѣзда, личн. гражд. Иванъ Софроновъ.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе: Число христіанъ на земномъ шарѣ.—Автографъ ап. Петра.—Православіе в славянство.—Внутреннія Миссіи.—В. С. Соловьевъ о толстовщинѣ.—М. И. Драгомяровъ о воинскомъ званіи.—Русскіе паломники.—Паломничество въ Куряжскій монастырь церковно-приходскихъ школьничковъ.—Сороколѣтній юбилей сельскаго священника.

«Спб. Вѣд.» заимствуютъ изъ иностранныхъ газетъ любопытныя данныя о распространеніи христіанства на земномъ шарѣ въ теченіе минавшаго XIX вѣка. Согласно этимъ даннымъ, въ настоящее время исповѣдуютъ христіанскую религію по меньшей мѣрѣ втрое больше людей, чѣмъ въ началѣ столѣтія.

Въ округленныхъ цифрахъ, къ 1 января 1901 года, на всемъ земномъ шарѣ можно считать до 500 милліоновъ христіанъ, которые по главнѣйшимъ группамъ вѣроисповѣданій распредѣляются приблизительно слѣдующимъ образомъ: римско-католическаго вѣроисповѣданія—240 милліоновъ, протестантовъ—150 милліоновъ, православныхъ—100 милліоновъ, прочихъ исповѣданій и сектъ—около 10 милліоновъ, считая въ числѣ послѣднихъ контовъ въ Египтѣ и Абиссиніи, армянь, церковь которыхъ, повидимому, имѣетъ стремленіе слиться съ православною, несторіанъ, якобитовъ и т. д. Въ 1801 году римско-католическая церковь имѣла не болѣе 20,000 приверженцевъ во всей Африкѣ, нынѣ ихъ до 2 милліоновъ. Въ восточной Азій насчитывается до 6 милліоновъ католиковъ; въ Соединенныхъ Штатахъ Сѣверной Америки число ихъ

возросло со 100,000 человѣкъ до 8 милліоновъ. Приверженцевъ всѣхъ методическихъ сектъ въ 1801 году было очень немного; въ настоящее же время ихъ считается около 20 милліоновъ. Интересно, что число баптистовъ въ началѣ столѣтія было больше, чѣмъ теперь, когда ихъ насчитывается до 13 милліоновъ. О томъ, насколько широкіе размѣры получила въ теченіе XIX столѣтія миссіонерская дѣятельность, извѣстно всѣмъ. Вычислено, что ежегодно расходуется на всемъ земномъ шарѣ болѣе 6 милліардовъ рублей на удовлетвореніе религіозныхъ потребностей христіанъ и на дальнѣйшее распространеніе и развитіе христіанства. Англійская церковь ассигнуетъ и тратитъ до 12 милліоновъ рублей въ годъ на миссіонерскую дѣятельность; приблизительно такую же сумму расходуетъ на тотъ же предметъ и американское протестанство.

«Страп.»

— 13-го іюля 1879 г. въ Іерусалимѣ умеръ на 109 году бѣднякъ Коре, извѣстный всему городу, послѣ котораго въ нещербѣ на Гефсиманскомъ холмѣ, гдѣ онъ жилъ, нашли 200,000 франковъ французскихъ, турецкихъ, греческихъ—старыхъ и новыхъ монетъ. Предполагаютъ, что это собрано подаяніями. Далѣе нашли пакетъ съ бумагами, а подъ ними лежала рукопись на папирусѣ, завернутая въ кусокъ зеленой матеріи, распавшейся при прикосновеніи. Въ рукописи находится предисловіе, написанное красными буквами на древне-іудейскомъ языкѣ: „Петръ, рыболовъ Іисуса, Сына Божія, исполнитель Его завѣта, говоритъ къ народамъ сего міра, по повелѣнію и во имя Господа“. Рукопись очень ясно подписана: «Я Петръ, рыболовъ во имя Іисуса, на 50 году моей жизни окончилъ писать слова любви, въ третью Пасху послѣ смерти моего Учителя и Господа Іисуса Христа, Сына Маріи, въ домѣ Бельери, близъ храма Господня». Папирусъ рукописи еще очень гибокъ, и чернила черны. Ученые Іерусалима, послѣ многихъ изслѣдованій, во время которыхъ они не могли разобрать нѣкоторыхъ древнихъ выраженій, пришли къ заключенію, что такимъ чистымъ древне-еврейскимъ языкомъ, съ такой легкостью и съ такимъ знаніемъ извѣстныхъ оборотовъ рѣчи не могъ писать никто изъ позднѣйшихъ людей. При томъ папирусъ не изготовляется болѣе и это указываетъ на древность рукописи. Чтобы окончательно разъяснить этотъ вопросъ, телеграфировали библейскому обществу въ Лондонѣ, которое тотчасъ прислало цѣлую комиссію. Послѣ долгихъ изслѣдованій комиссія высказала мнѣніе о неподложности рукописи и признала ее писаніемъ апостола.

Лондонское общество предлагало семейству К. 20,000 фунтовъ стерлинговъ (200,000 руб.) за рукопись, но семейство К. не хочетъ продать ее. Однако, общество выговорило право снять фотографію съ рукописи и перевести ее.

Текстъ этого сообщенія заимствованъ изъ журнала библейскаго общества. Если это сообщеніе вѣрно, въ чемъ однакоже можно сильно сомнѣваться, то мы будемъ имѣть первый и единственный автографъ изъ временъ апостольскихъ.

— По теченію историческихъ явленій и событій, говорятъ «Моск. Вѣдом.», Россія прежде всего оказала помощь и дала политическую свободу народамъ исповѣдующимъ Православіе, съ теченіемъ же дальнѣйшихъ событій, а главное—съ возрожденіемъ національнаго самосознанія у южныхъ и западныхъ Славянъ, она оказала и продолжаетъ оказывать посильную помощь всѣмъ Славянамъ. Въ прошломъ столѣтіи среди русскихъ мыслителей образовался тѣсный кружокъ славянофиловъ, которые дали извѣстное направленіе общеславянской идеѣ объединенія. Въ лицѣ Хомякова, Аксаковыхъ, Кирѣевскихъ и пр. славянская идея нашла горячихъ проповѣдниковъ духовнаго объединенія Славянъ. Это духовное единство Славянъ является новымъ пугаломъ Европы. Еще тридцать лѣтъ тому назадъ французскій мыслитель Ренанъ писалъ слѣдующее: „Россія опасна только въ томъ случаѣ, если остальная Европа допуститъ ее предаться ложной мысли о духовной самобытности... Какимъ образомъ вы можете думать, что Славяне не сдѣлаютъ съ вами (Нѣмцами) того, что вы дѣлаете съ другими, они, во всемъ идущіе по вашимъ слѣдамъ, не отстающіе отъ васъ ни на шагъ! Каждое утвержденіе германизма есть утвержденіе славизма; каждое движеніе сосредоточенія съ вашей стороны есть движеніе, которое „выдѣляетъ“ Славянства, даетъ ему особое существованіе. Стоитъ взглянуть на дѣла Австріи, чтобъ ясно увидѣть это. Славянинъ, спустя пятьдесятъ лѣтъ, будетъ знать, что вы сдѣлали его имя синонимомъ раба (slave). Онъ уразумѣетъ долгое историческое эксплуатированіе его племени вашимъ именемъ; а вѣдь число Славянъ вдвое больше числа Нѣмцевъ, и Славянинъ, какъ драковъ Апокалипсиса, хвостъ котораго можетъ смести третью часть звѣздъ, повлечетъ за собой паству центральной Азіи, древнихъ подданныхъ Чингисъ-Хана и Тамерлана. „Подумайте, какая тяжесть падетъ на вѣсы міра, когда Богемія, Моравія, Кроатія, Сербія, всѣ славянскія населенія Турецкой имперіи, навѣрное предназначенныя въ освобожденію, племена еще

героическія, воинственныя и нуждающіяся только въ предводительствѣ, сгруппируются вокругъ громаднаго русскаго конгломерата, уже включившаго столько элементовъ въ свою славянскую породу и, повидному, предназначеннаго быть ядромъ будущаго славянскаго единства“...

Что дастъ человѣчеству духовная солидарность и развитіе національнаго самосознанія Славянъ,—покажетъ будущее, но въ наши дни аксіомой является то, что будущее принадлежитъ Православному Славянству. Это сознаютъ теперь и западные славяне. Вотъ что пишеть въ «Моск. Вѣдом.» одинъ славянинъ: „Идея славянскаго объединенія не есть утопія. Эта идея служитъ отраженіемъ, отблескомъ Православія, которое, на рубежѣ протестантизма и католицизма, создаетъ новую культуру, съ болѣе широкимъ міросозерцаніемъ и возвышенною гуманностью, самопожертвованіемъ для блага ближняго. Ни католичество, ни протестантизмъ не могли самостоятельно дойти до такой высоты, какая доступна только Православію, которое въ дѣлахъ и примѣрахъ сохранило всю чистоту ученія Христа Спасителя. Великія дѣла гуманности и примѣры самоотверженія исторія истекшаго столѣтія вписала на своихъ страницахъ только за мощною представительницею Православія и Славянства, великою Россіей“.

— «С. Петер. Дух. Вѣстн.», характеризую современную намъ интеллигенцію, говорятъ, что интеллигенція наша—родное дѣтище нѣмецкой, царящей у насъ, образованности. Не удивительно, что в самое отношеніе къ христіанству—протестантское. Не говоримъ о тѣхъ, кто явно чуждается церкви. Сколько у насъ и такихъ, кои по слабости характера, малодушію, по какому-то безвольному, бездушному индифферентизму, не отдѣляясь явно отъ православной церкви, чувствуютъ горячую симпатію къ протестантизму и въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ настоящіе протестанты. Ихъ отношеніе къ священству, ихъ отчужденность отъ церкви, ихъ совершенное непониманіе церкви Христовой, ихъ отношеніе къ таинствамъ, къ священному Писанію, богослуженію—все пропитано духомъ протестантизма. Когда вы послушаете ихъ рѣчи о воображаемомъ стѣсненіи индивидуальности церковью,—вамъ невольно вспоминается Лютеръ. Да и вообще у насъ крайнее непониманіе того, что мы исповѣдуемъ, хотя слово „православіе“ у насъ кстати и некстати на устахъ. Народъ нашъ, правда, ясно отличаетъ свое исповѣданіе всѣмъ его внѣшнимъ строемъ и особенно богослуженіемъ. Но пора сознаться, что не удовлетворяется

этимъ отличіемъ интеллигенція. А другого отличія у насъ еще не выработано. Всякій чувствуетъ, что середина между католичествомъ и протестантствомъ—шаткое, сбивчивое отличіе. Соединеніе лучшаго въ католичествѣ и протестанствѣ—тоже не отличіе. Невольно многіе, выбившись изъ силъ въ поискахъ православія, приходятъ къ полному индифферентизму. Но индифферентизмъ для живого существа дѣло ненормальное; живое любитъ и стремится къ той или другой опредѣленности. Не удивительно поэтому, сколько среди русской интеллигенціи враждебныхъ церкви душъ. На ряду съ ними сколько такихъ, которыхъ умѣлые ксендзы или хорошо написанныя книжки протестантовъ склонили къ тому или другому изъ этихъ вѣровсповѣданій. Для борьбы съ этимъ недомыслиемъ «С.-Петербург. Дух. Вѣстн.» совѣтуетъ учрежденіе внутреннихъ миссій. Въ чемъ состоятъ они? Поле дѣятельности внутренней миссіи—среди христіанства; потому и должно ее называть внутренней миссіей въ отличіе отъ вѣшной миссіи, среди язычниковъ. Средства внутренней миссіи двоякаго рода: евангелизація и дѣло любви. Если раздаются листки проповѣди—это евангелизація; если же въ домахъ милосердія ухаживаютъ за больными—это дѣло любви. Въ томъ и другомъ дѣлѣ надо подражать Христу. Онъ не ждалъ, пока къ Нему придутъ; Онъ Самъ шелъ. Не разбиралъ Онъ несчастія, но всякую болѣзнь и всякую рану въ народѣ лечилъ. Такъ и внутренняя миссія должна заботиться объ излѣченіи всякой болѣзни, всякой раны, недостатка, нужды, особенно же и прежде всего тѣхъ, которые вредно дѣйствуютъ на народъ.

На всѣхъ этихъ дѣлахъ необходимо должна быть печать христіанства; гдѣ нѣтъ ея, тамъ нѣтъ и внутренней миссіи. Однако, не все христіанское есть дѣло внутренней миссіи. Внутренняя миссія въ христіанствѣ только лишь одна изъ задачъ наряду съ другими, какъ, на примѣръ, задачей теологическаго служенія, церковнаго служенія словомъ и т. п. И наоборотъ, не все то, что служить къ благодѣянію другихъ, есть внутренняя миссія. Пунктъ различія въ томъ, что дѣло внутренней миссіи съ помощью тѣлу соединяетъ непременно и заботу о душѣ. Этой цѣли она никогда не должна забывать, если хочетъ быть сама собою. Какъ бы то ни было, дѣла любви и евангелизація составляютъ содержаніе внутренней миссіи.

— Оригинальныя сужденія высказалъ В. С. Соловьевъ о толстовщинѣ. Вотъ эти сужденія. „Много лѣтъ тому назадъ“,—пишетъ Соловьевъ,—„прочелъ я извѣстіе о новой религій, возникшей гдѣ

то въ восточныхъ губерніяхъ. Эта религія, послѣдователи которой назывались вертидырниками или дыромоліями, состояла въ томъ, что, просверливъ въ какомъ-нибудь темномъ углу въ стѣнѣ избы дыру средней величины, эти люди прикладывали къ ней губы и много разъ настойчиво повторяли: изба моя, дыра моя, спаси меня... Никогда еще, кажется, предметъ богопочтанія не достигалъ такой крайней степени упрощенія. Но если обоготвореніе обыкновенной крестьянской избы и простаго, человѣческими руками сдѣланнаго отверстія въ ея стѣнѣ есть явное заблужденіе, то должно сказать, что это было заблужденіе правдивое: эти люди дико безумствовали, но никого не вводили въ заблужденіе: про избу они такъ и говорили изба, и мѣсто, просверленное въ ея стѣнѣ, сираведливо называли дырой.

„Но религія дыромоліевъ скоро испытала „эволюцію“ и подверглась „трансформаци““. И въ новомъ своемъ видѣ она сохранила прежнюю слабость религіозной мысли и узость филозофскихъ интересовъ, прежній приземистый реализмъ, но утратила прежнюю правдивость: своя изба получила теперь названіе „царства Божія на землѣ“, а дыра стала называться новымъ „евангеліемъ“, и, что всего хуже, различіе между этимъ мнимымъ евангеліемъ и настоящимъ,—различіе совершенно такое же, какъ между просверленною дырой и живымъ цѣлымъ деревомъ,—это существенное различіе новые евангелисты (т. е. толстовцы) всячески старались и замолчать и заговорить...

„Хотя „интеллигентные“ дыромоліи и называютъ себя не дыромоліями, а христіанами, и проповѣдь свою называютъ евангеліемъ, но христіанство безъ Христа и Евангеліе,—то есть благая вѣсть,—безъ того блага, о которомъ стоило бы возвѣщать, именно безъ дѣйствительнаго воскресенія въ полноту блаженной жизни, есть такое же пустое мѣсто, какъ и обыкновенная дыра, просверленная въ крестьянской избѣ.

«Обо всемъ этомъ можно было бы и не говорить, если бы надъ раціоналистическою дырой не ставилось поддѣльнаго христіанскаго флага, соблазняющаго и сбивающаго съ толку множество малыхъ сихъ. Когда люди, думающіе и потихоньку утверждающіе, что Христось устарѣлъ, превзойденъ, или что Его вовсе не было, что это мѣвъ, выдуманный апостоломъ Павломъ,—вмѣстѣ съ тѣмъ упорно продолжаютъ называть себя „истинными христіанами“ и проповѣдь своего пустаго мѣста прикрывать переименованными Евангельскими словами,—тутъ уже равнодушіе и сплсходительное

пренебреженіе болѣе не у мѣста: въ виду зараженія нравственной атмосферы систематическою ложью, общественная совѣсть громко требуетъ, чтобы дурное дѣло было названо своимъ настоящимъ именемъ. Истинная задача полемикъ здѣсь не опроверженіе мнимой религіи, а обнаруженіе дѣйствительнаго обмана.

Этотъ обманъ не имѣетъ извиненія...

„Если эти люди испытываютъ неодолимую потребность опереть свои убѣжденія, кромѣ собственнаго „„разума““, на какойнибудь историческій авторитетъ, то отчего бы имъ не повскать въ исторіи другаго, болѣе для нихъ подходящаго? Да и есть такой, давно готовый—основатель широко-распространенной буддійской религіи. Онъ вѣдь дѣйствительно проповѣдывалъ то, что имъ нужно: непротивленіе злу, безстрастіе, не дѣланіе, трезвость и т. д., и ему удалось даже безъ мученичества „„сдѣлать блестящую карьеру““ для своей религіи; священныя кнѣги буддистовъ дѣйствительно возвѣщаютъ пустоту, и для полнаго възъ согласованія съ новою проповѣдью того же предмета потребовалось бы только детальное упрощеніе“.

— Толстовская проповѣдь непротивленія злу вполне естественно вызвала вопросъ о значеніи воинскаго сословія въ государствѣ, дающая возможность противиться злему и защищать себя. Генераль-адъютантъ М. И. Драгомировъ, уже ранѣе вступавшій въ споръ съ Толстымъ по поводу „Войны и міра“, теперь въ «Русск. Обзор.» даетъ краткій, но убѣдительный отвѣтъ и на этотъ вопросъ. „Не оригиналенъ я—говоритъ ген.-ад. Драгомировъ,—и всю жизнь пробавлялся крохами отъ стола богатыхъ. Такъ и теперь: дерзаю напомнить отцамъ и братіямъ великую заповѣдь изъ Маленькой Велякой Книги: „Больше сея любви никто-же имать, да кто душу свою положитъ за други своя“. Въ этомъ смыслѣ, въ этомъ и села воинскаго организма для великаго организма государственнаго. Народъ выдѣляетъ изъ себя войско для своего самосохраненія, требуя отъ выдѣляемыхъ безграничнаго самоотверженія не только до смерти, но до такихъ лишеній, которымъ жидкіе люди иногда даже самую смерть предпочитаютъ. Могутъ проповѣдывать непротивленіе злу; но Тотъ, Кто погналъ вервиемъ торгашей изъ храма, противлялся ли Онъ въ то время злу, или не противлялся?.. И потому мысль—хороша, но недомысліе огорчительно; красиво конечно попасть въ ересіархи, но еще любезнѣе, хоть и не привлекательнѣй тянуть въ невидномъ жребіи свою ноту въ стройномъ хорѣ духовнонародной жизни. Грубая сѣла! А кто вытянулъ Русь

изъ самозванческаго провала?—Грубая сила. А кто отстоялъ ее отъ наскока такого наѣзника, какъ Наполеонъ?—Та же грубая сила. Вотъ вы послѣ этого и брезгайте грубой силой! Жизнь не терпѣть никакихъ одностороннихъ нормъ; у нея нѣтъ „или то или другое“; у нея всегда и то и другое. Не даромъ сказано тамъ-же: „Въ дому Отца Моего обители многи суть“. Съ развитіемъ общественности сила права не уничтожаетъ права силы, а только переводитъ его въ скрытое состояніе: за судьей стоитъ полицейскій, за полицейскимъ солдатъ... И идетъ человекъ на тяжелую работу Богъ знаетъ съ кѣмъ, Богъ знаетъ какою, Богъ знаетъ гдѣ, и выносить все это даромъ... за родину! Можетъ онъ ждѣть за это награды? Нѣтъ, ибо „защита отечества лежитъ на обязанности каждаго гражданина“, т. е. значить казацкое положеніе, и все тебѣ тутъ. Мимо скачутъ на резинахъ банкиры, кассиры, желѣзнодорожные тузы и всяческіе гешефтмахеры, которые въ день проѣдаютъ то, чего ты и въ годъ не проѣшь, а ты, миленькій, мѣсяцъ себѣ грязь, отправляясь въ какой-нибудь караулъ, гдѣ тебѣ придется отстаивать по два часа, черезъ двѣ очереди въ третью, и отстаивать не просто, а не спать, не дремать, гг. офицерамъ честь отдавать, подарковъ ни отъ кого не принимать и проч., что у насъ въ войскѣ довольно извѣстно. Слѣдовательно, доведи самоотверженіе не только до смерти (это что!), но до неустанной нужды лишеній, стѣсненій даже въ мѣрѣ, не говоря уже о войнѣ“.

— Каждый разъ, когда латинскіе туристы по Св. Землѣ приходятъ въ соприкосновеніе съ Русскими паломниками, отзывы ихъ о сихъ послѣднихъ отличаются такимъ сочувствіемъ и даже умиленіемъ, которыя мы тщетно бы искали въ нашихъ отечественныхъ описаніяхъ. Извѣстная Неаполитанская писательница Матильда Серао, посѣтивъ весною 1893 г. Св. Землю, издала въ 1899 году описаніе своего путешествія, подъ заглавіемъ: Изъ страны Іисуса (Nel paese di Gesù). Изъ него приводимъ въ переводѣ нижеслѣдующія мѣста, относящіяся до нашихъ паломниковъ. На пути еще въ Яффу, пишетъ она, на пароходѣ зашла рѣчь о томъ, какая страна доставляетъ больше всего поклонниковъ. Изъ Южной Америки пріѣзжаетъ очень много богомольцевъ. Англіи доставляетъ туристовъ. Но какая страна въ Европѣ, въ дѣйствительности, больше всѣхъ одержима тоскою по св. мѣстамъ?—Россія! Среди разныхъ народностей у Гроба Господня вы узнаете Русскаго поклонника, самаго бѣднаго, самаго смиреннаго, самаго набожнаго, самаго молчаливаго и самаго пламеннаго изъ числа всѣхъ

другихъ поклонниковъ. Вы узнаете его по широкому крестному знаменію, по его распостертому на землѣ тѣлу, по его рыданіямъ, по его опущенной головѣ, по его явсподающимъ свѣтлымъ волосамъ, по его глазамъ, полнымъ слезъ, по его блѣдному лицу, на которомъ горитъ ненасытная жажда религіознаго чувства. Путь изъ Іерусалима въ Назаретъ, утомительный физически и угнетающій нравственно, совершаютъ только туземцы, да еще такіе пламенные, неутомимые, претерпѣвающіе до конца поклонники, какъковы Русскіе крестьяне. Эти русскіе паломники, молчаливые и терпѣливые, не рѣшающіеся просить или принять помощи, питающіеся черными сухарями и чаемъ, явись въ Палестину, ходятъ отъ пристанища къ пристанищу, отъ Святыни къ Святынѣ, всегда пѣшкомъ, вбо таковы ихъ обѣтъ, такова ихъ бѣдность. По два, по три человекъ, иногда болѣе, пускаются они въ путь съ посохами въ рукахъ. Вы ихъ обгоняете верхомъ, въ паланкинѣ, въ экипажѣ: они даже не оглянутся на васъ и идутъ своею дорогою. Они падаютъ отъ изнеможенія, спятъ на землѣ, въ изголовьѣ камень. Войдя въ церковь, вы ихъ видите всегда на колѣняхъ передъ иконами съ такими свѣтлыми глазами, что вамъ становится стыдно за себя. Часто между ними попадаются больные, а нѣкоторые и умираютъ. Вотъ они истинные поклонники Христовы!

Интересенъ рассказъ писательницы о двухъ Русскихъ паломникахъ, которыхъ она встрѣтила на горѣ Кармилѣ. Здѣсь, говоритъ она, на горѣ, въ приѣмной монастыря, французскіе монахи, вѣжливые и немного надменные въ своихъ бѣлыхъ одеждахъ, за небольшое пожертвованіе, раздаютъ медали, четки и молитвы. Только кармелитская вода (eau des Carmes) продается по 3 фр. большая бутылка и 1½ фр. маленькая. На вырученныя деньги поддерживается монастырь и его прекрасный садъ. Вода помогаетъ противъ дурноты и обмороковъ. Вдругъ я вижу здѣсь, въ приѣмной монастыря, двухъ Русскихъ паломниковъ, въ разорванныхъ зипунахъ и въ широкихъ выдвѣтшихъ шароварахъ, въ пыльных сапогахъ. Они, вѣроятно, шли сюда сухимъ путемъ изъ Іерусалима цѣлую недѣлю. Оба они бѣлокурые, съ длинными волосами, съ блѣдными, болѣзненными лицами. Молча они остановились передъ витриною съ Кармелитскою водою. Монахъ терпѣливо ждетъ, что они скажутъ. Русскіе уже получили медали, ладонки, четки и пр., теперь имъ хочется получить бутылку этой воды, но выразить этого не умѣютъ, такъ какъ говорятъ только по-русски,

а монахъ—по-французски. Они съ безпокойствомъ глядятъ монаху въ глаза и не смѣлыми жестами спрашиваютъ цѣну. Жестами же отвѣтплъ и монахъ. По лицу этихъ благочестивыхъ странниковъ разлилась такая глубокая скорбь, что мнѣ ихъ стало жаль. Для нихъ эта вода чудодѣйственна, они вѣрятъ въ ея силу творить всякія исцѣленія, это даръ Божіей Матери Кармилльской. Но у нихъ нѣтъ денегъ, или очень мало. Вполголоса они совѣтуются между собою, монахъ терпеливо ждетъ. Съ чувствомъ смущенія и благоговѣнія, которое я испытала здѣсь теперь, впервые, я подошла къ нимъ. Наконецъ, одинъ изъ нихъ досталъ истрепанный кошелекъ и потихоньку раскрылъ его. Я нескромно заглянула: въ трехъ отдѣленіяхъ 3—4 турецкихъ франка—все достояніе этого благочестиваго бѣднаго странника. Какова же его вѣра, если онъ не поколебался изъ этой ничтожной суммы заплатить 1½ франка! Я была поражена, смущена, уничтожена. Я подошла съ тѣмъ, чтобы заплатить за нихъ, но не посмѣла этого сдѣлать; плакъ, бѣднякъ изъ послѣдняго заплатилъ и получилъ съ радостною улыбкою столь желанный флаконъ. Завтра, можетъ быть, у него не будетъ куска хлѣба, можетъ быть онъ будетъ лежать въ изнеможеніи подъ плетнемъ на пути въ Назаретъ... Кармелитская вода представляетъ собою обыкновенный настой изъ мелиссы и очень помогаетъ первнымъ женщинамъ. Для русскаго поклонника это—чудодѣйственная вода, и она будетъ таковою именно для него. Божія Матерь превратитъ эту воду, за которую онъ отдалъ послѣдніе гроши, въ чудодѣйственную, дастъ ей цѣлительную силу, чтобы бѣдный странникъ не умеръ отъ голода и слабости, но исполнилъ до конца свой подвигъ паломничества. И онъ не погибнетъ, потому что Она не допуститъ его погибнуть. О, Матерь Божія, глубоко вѣрую, что Ты сохраняла раба Твоего. (Сообщ. Импер. Правосл. Палест. Об—ва, 1901 г. № 1).

— Съ благословенія Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Амвросія ученики и ученицы 1-й и 2-й церковно-приходскихъ школъ Харьковской Всѣхсвятской Церкви, въ числѣ 100 душъ, по ирмѣру прошлаго года, совершили путешествіе пѣшкомъ 6 іюня н. г. въ Куряжскій Преображенскій монастырь на поклоненіе мѣстнымъ святынямъ. Въ указанное число юные паломники, почти съ разсвѣтомъ, начали собираться въ приходскую Церковь и съ дѣтскою радостію на лицахъ въ 6 часовъ утра тронулись въ путь подъ руководствомъ о. завѣдующаго школами, приходскаго священника, мѣстнаго діакона—учителя и учительницы. Въ этомъ палом-

вечествѣ приняли участіе члены семьи приходскаго священника и нѣкоторыя частныя лица, такъ что всѣхъ собралось до 120 д. Юные богомольцы прибыли въ монастырь къ 9-ти часамъ утра, гдѣ, выслушавъ соборный акаенствъ и божественную литургію, подняли образъ Озерянской иконы Божіей Матери и сошли въ нижній, у горы, Онуфріевскій храмъ, въ которомъ о. завѣдующимъ былъ отслуженъ молебенъ съ акаенствомъ, при нѣнн учениковъ, подъ руководствомъ діакона—учителя. За тѣмъ всѣ подошли къ покоямъ Преосвященнѣйшаго Епископа Иннокентія, который обладалъ дѣтей отеческимъ привѣтствіемъ и преподалъ всѣмъ, по одиночкѣ, Архипастырское благословеніе, а лучшихъ учениковъ и ученицъ, въ числѣ 20 душъ, преимущественно изъ окончившихъ школу, благословилъ шейными образками мѣстно чтимой Озерянской иконы Божіей Матери. Столь неожиданное вниманіе Владыки глубоко залало въ душу юныхъ богомольцевъ, и несомнѣнно, что дѣти, получившіе образки, будутъ беречь эту святыню, благодарно памятуя доброту Владыки и его милостивое, сердечное отношеніе къ дѣтямъ. Послѣ сего, дѣти отправились въ нижнюю монастырскую рощу, гдѣ подкрѣпились пицею и гуляли два часа. Въ виду сильной жары дѣтямъ дозволено было купаться въ мѣстномъ прудѣ, отдѣльными группами, подъ присмотромъ старшихъ. Неотступно также дѣти просили завѣдующаго дозволить имъ кататься на лодкахъ, для чего многіе изъ дома запаслись и деньгами, но завѣдующимъ это не было разрѣшено съ указаніемъ на то, что въ прошломъ году, во время катанья на лодкахъ, многіе изъ дѣтей вели себя шаловливо и мало осторожно, за что, въ настоящій разъ, лишаются этого, любимаго дѣтьми, удовольствія, получивъ такимъ образомъ нравоучительный урокъ на будущее время. Обновивъ за-тѣмъ физическія силы 4-хъ часовымъ отдыхомъ и купаньемъ, юные богомольцы, около 5 часовъ вечера, совершили обратное путешествіе, и прибыли домой съ наилучшимъ жизнерадостнымъ настроеніемъ, что явно и неподдѣльно выразалось на ихъ лицахъ—зеркалахъ дѣтской души.

— 15 іюля с. г. прихожане Преображенской церкви сл. Котельвы, Ахтырскаго уѣзда, съ разрѣшенія Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, чествовали, поднесеніемъ иконы Св. Благовѣрнаго Князя Александра и матери Параскевы, —сорокалѣтнюю, въ этомъ приходѣ, добродѣтельную службу своего духовнаго пастыря, о. Александра Паптелѣва. На это, такъ сказать, семейное празднество прихожане пригласили отъ себя батю-

шекъ изъ другихъ приходоѡ (въ Котельѡѡ шесть приходскихъ церквей), и вотъ въ названный день, послѣ литургіи, г. Земскимъ Начальникомъ, по просьбѣ прихожанъ, былъ прочтанъ адресъ юбиляру отъ прихожанъ, въ которомъ правдиво и просто было сказано, какое благотворное вліяніе оказывалъ почтеннѣйшій о. Александръ, во все время своего служенія, на правственность не только своихъ прихожанъ, но и вообще на людей, находящихя подъ его вліяніемъ, соприкасавшихся съ нимъ, или хотя бы только знавшихъ его. Будучи самъ глубокорелигіознымъ, точнымъ исполнителемъ своихъ обязанностей вообще, а пастырскихъ и священническихъ въ особенности, отзывчивымъ и участливымъ во всякихъ невзгодахъ и бѣдствіяхъ людскихъ, щедрымъ жертвователемъ и благотворителемъ вездѣ и всюду, покорнымъ и безропотнымъ въ постигавшихъ его семью несчастіяхъ, безкорыстнымъ батюшкой въ приходѣ, и притомъ будучи всегда „ровнымъ, спокойнымъ“, онъ словомъ, а еще больше дѣломъ и всей своей жпзнію научалъ мірянъ одному хорошему—любви къ Богу и ближнимъ, терпѣнію въ несчастіяхъ и воздержанію въ благополучіи. Еще въ холерное время онъ показалъ себя безстрашнымъ борцомъ съ этимъ нещаднымъ бичемъ людей—холерой, вносилъ вездѣ успокоеніе и надежду на милосердіе Божіе, и своимъ примѣромъ увлекалъ многихъ въ благодѣяніямъ. Многие, какъ сказано въ адресѣ, обязаны были жпзнію исключительно ему. И еще много хорошаго было говорено о юбилярѣ, но видно было, что и еще далеко не все сказано, во взбѣжаніе многословія. По прочтеніи адреса, представители (двое) отъ прихожанъ поднесли юбиляру образъ. О. Александръ, прежде чѣмъ принять образъ, сказалъ народу глубоко назидательное слово, исполненное смиренія и благодарности прихожанамъ; въ своей рѣчи юбиляръ указывалъ на то, что если онъ и успѣвалъ въ своей жпзни дѣлать добрыя дѣла, то дѣлалъ ихъ по милосердію Божію, каковое испрашивалось въ данномъ случаѣ молитвою его самого совокупно съ прихожанами. Въ заключеніе о. Александръ приглашалъ всѣхъ и впредь совокупно молиться о нпспослациі имъ бодрости трудиться на пользу ближнихъ и государства. Затѣмъ предъ образомъ, положеннымъ среди церкви, соборнѣ было совершено краткое молебствіе съ провозглашеніемъ многолѣтія Царствующему Дому, Правительствующему Синоду, Высокопреосвященнѣйшему Амвросію и Юбиляру, а послѣ отпуска о. Александръ съ иконой въ рукахъ, въ сопровожденіи духовенства и массы народа, направился къ себѣ домой, гдѣ былъ встрѣ-

ченъ семьей съ хлѣбомъ-солью, а учившій хоръ стройно и торжественно пропѣлъ концертъ „Воспойте людѣ“ Бортнянскаго. Въ домѣ юбиляру были поднесены хлѣбъ-соль отъ прихожанъ, а хозяева предложили всѣмъ собравшимся гостепріимное угощеніе, во время котораго было прознесено много тостовъ и получено нѣсколько телеграммъ.

Празднество это отличалось особенною задумчивостію и искренностію съ обѣихъ сторонъ,—народъ всѣми способами старался выразить свое неподдѣльное расположеніе, преданность и уваженіе къ хозяевамъ, а хозяева въ свою очередь не уставали, своимъ радушіемъ и ласковымъ обхожденіемъ, првлекать къ себѣ народъ. Въ общемъ празднество это имѣло назидательное и воспитательное значеніе. Оно воочію показало, что хорошіе люди и добрыя дѣла не остаются незамѣченными и неоцѣнимыми не только въ высшемъ обществѣ, но и простымъ народомъ съ отзывчивыми сердцами.

Дай, Господь, чтобы добродѣтель восторжествовала надъ всѣми страстями и пороками людскими!

О В Ъ Я В Л Е Н І Я

ИКОНОСТАСНАЯ ФАБРИКА

Ивана Ефимовича Гетмана съ С-ми

ВЪ ТАМАРОВКѢ,

Курекой губерніи Бѣлгородскаго уѣзда.

(Серебр. мед. на всерос. выст. 1887 г. въ Харьковѣ).

ПРИНИМАЕТЪ ЗАКАЗЫ НА УСТРОЙСТВО

ИКОНОСТАСОВЪ И КІОТОВЪ

въ православныхъ церквахъ, написаніе въ нихъ живописи и украшенія стѣнъ альфрейной росписью.

Заказы исполняются прочно, аккуратно и по умѣреннымъ цѣнамъ, а гдѣ нужно съ разсрочкой платежа.

Журналь „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первыя десять лѣтъ въ журналѣ помѣщены были, между прочимъ, слѣдующія статьи:

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать?“ Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. П. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борпсовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами?“ В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодотвореніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о свѣдѣніи Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской-проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли integritas, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартынова и проч.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоръ Академіи и Университета: А. Введенскаго, А. Зеленогорскаго, В. Кудрявцева, П. Линицаго. М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жане и многихъ другихъ философовъ.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

Адресы лицъ, доставляющихъ въ редакцію „Вѣра и Разумъ“ свои сочиненія, должны быть точно обозначаемы, а равно и тѣ условія, на которыхъ право печатанія получаемыхъ редакціею литературныхъ произведеній можетъ быть ей уступлено.

Обратная отсылка рукописей по почтѣ производится лишь по предварительной уплатѣ редакціи издержекъ деньгами или марками.

Значительныя измѣненія и сокращенія въ статьяхъ производятся по соглашенію съ авторами.

Жалоба на не полученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы въ томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою. Жалобу на не полученіе какой-либо книжки журнала просимъ заявлять редакціи не позже, какъ по истеченіи мѣсяца со времени выхода книжки въ свѣтъ.

О перемѣнѣ адреса редакція извѣщается своевременно, при чемъ слѣдуетъ обозначать, напечатанный въ прежнемъ адресѣ, номеръ.

Посылки, письма, деньги и вообще всякую корреспонденцію редакція проситъ высылать по слѣдующему адресу: въ г. Харьковъ, въ зданіе Харьковской Духовной Семинаріи, въ редакцію журнала „Вѣра и Разумъ“.

Контора редакціи открыта ежедневно отъ 8-ми до 3-хъ часовъ по полудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

~~Вѣ~~ Редакція считаетъ необходимымъ предупредить гг. своихъ подписчиковъ, чтобы они до конца года не переплетали своихъ книжекъ журнала, такъ какъ при окончаніи года, съ отсылкою послѣдней книжки, имъ будутъ высланы для каждой части журнала особые заглавные листы, съ точнымъ обозначеніемъ статей и страницъ.

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строки, за одинъ разъ 30 к., за два раза 40 к., за три раза 50 к.

Редакторы: { Ревторъ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ
в Инспекторъ Семинаріи, Константинъ ИСТОМИНЪ.