

# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

№ 6—8.

Іюнь—Августъ 1917 года.

## СОДЕРЖАНІЕ:

Богъ въ человѣкѣ. (Продолж.) Проф.-Прот. <b>І. Галахова</b> . . . . .	675—690
Пастырство и политика. <b>М. С.</b> . . . . .	691—695
Историческій обзоръ формъ отношеній церкви къ государству. <b>К. Шебатинскаго</b> . . . . .	696—717
Очеркъ жизни и дѣятельности митрополита <b>Макарія А. Вертеловскаго</b> . . . . .	718—731
Американскій богословъ о нашей Православной Церкви. <b>К-на</b> . . . . .	732—740
Библейское руководство къ воспитанію дѣтей. <b>С. Горскаго</b> . . . . .	741—769
Автономія человѣка въ прогрессѣ. <b>А. Ершова</b> . . . . .	770—797
Мышленіе западно-европейское и мышленіе восточное по воззрѣніямъ <b>В. Ф. Эрна. Свящ. А. Шишкина</b> . . . . .	798—811
Природа національной идеи и ея откровенія. <b>П. Красина</b> . . . . .	812—849
Библиографія. . . . .	850—852



ХАРЬКОВЪ.

Епархіальная Типографія, Каплуновская улица, д. № 4.

1917.

## ЖУРНАЛЪ

# „ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ДВУХЪ ЖУРНАЛОВЪ:

1) Журнала богословско-философскаго и 2) Журнала „Пастырь и Паства“.

Сохраняя апологетическое направленіе, первый журналъ попрежнему дастъ статьи **научно-церковнаго** характера. Съ научно-апологетическою же цѣлію въ этомъ журналѣ будутъ помѣщаться изслѣдованія изъ области **философіи** вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики и исторіи философіи. Въ журналъ же „Пастырь и паства“ войдутъ статьи и замѣтки **руководственно-пастырскаго** характера.

Журналъ „ВѢра и Разумъ“ будетъ выходить одинъ разъ въ мѣсяць а „Пастырь и Паства“—еженедѣльно.

Оба журнала, по возможности не уменьшая количества печатныхъ листовъ, попрежнему дадутъ восемнадцать и болѣе печатныхъ листовъ въ мѣсяць, т. е. годовое изданіе ихъ останется прежнее.

**Цѣна за годовое изданіе обоихъ журналовъ внутри Россіи 10 р., за границу 12 р. съ пересылкою; отдѣльно же—„ВѢра и Разумъ“ семь рублей въ годъ, а „Пастырь и Паства“— три рубля.**

*Разсрочка въ уплату не допускается.*

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ **Харьковѣ:** въ редакціи журнала «ВѢра и Разумъ» при Харьковской духовной семинаріи, въ Харьковскихъ отдѣленіяхъ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ кн. магазинѣ И. Д. Сытина; въ **Петроградѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостин. дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ «Новаго Времени».

а „ВѢра и Разумъ“ можно получать полный и 1915 г. за **8 руб.** съ перес. За другіе годы ть быть приобрѣтаемы по особому соглашенію

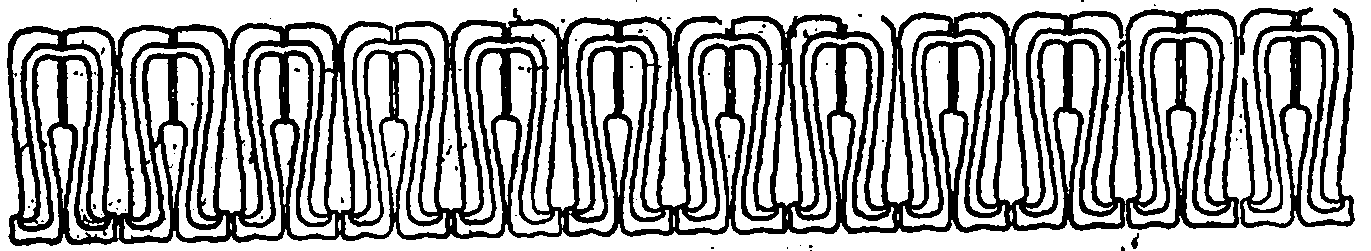
Пістаі уооїрмен.

Вірою разуміваємъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 20 Іюля 1917 года.

Цензоръ Протоіерей Петръ Фоминъ.



## БОГЪ ВЪ ЧЕЛОВѢКѢ.

(Продолженіе).

### IX.

#### Вѣра и Жизнь.

Ученіемъ о грѣховности человѣческой природы христіанская антропология не исчерпывается. Наоборотъ, она тутъ только начинается; отъ этого исходнаго пункта беретъ свое начало стройное религіозно-философское христіанское воззрѣніе на человѣка, имѣющее своимъ лучшимъ выразителемъ ап. Павла.

Жалкое, несчастное, полное внутреннихъ противорѣвій существо, умомъ своимъ и сознаниемъ служащее закону Божию, а плотью закону грѣха,—душевный, ветхій, внѣшній, земной человѣкъ, въ христіанствѣ рождается вторично, становится духовнымъ, внутреннимъ, небеснымъ, однимъ словомъ новымъ человѣкомъ. Ветхое, плотское, душевное, земное существо умерло и погребено: его нѣтъ больше; для него уже не существуетъ двухъ законовъ бытія. Родившись вновь, оно подчинилось одному духовному закону жизни во Христѣ Іисусѣ. Ап. Павелъ опытно переиспыталъ и пережилъ духовную смерть и новое духовное рожденіе. Чувствуя въ самомъ себѣ новую, полную радости жизнь, въ которой не осталось и тѣни противорѣчій, онъ съ восторгомъ отъ полноты новаго христіанскаго сознанія могъ сказать, Кому обязанъ былъ новою жизнью:

„Благодарю Бога чрезъ Іисуса Христа, Господа нашего“ (7,25).

Вы чувствуете, что передъ вами не философская моральная доктрина, не школа, не умозрѣніе, не рациона-

лизмъ, а живая конкретная личность Иисуса Христа, Господа нашего, внезапно явившаяся сознанию Савла—гонителя и преобразившая, переродившая его въ Павла апостола<sup>1)</sup> И вы понимаете, почему учение о челоуѣкѣ въ Павловыхъ посланіяхъ тѣсно, органически неразрывно сплелось съ учениемъ о Христѣ, о Его Богочеловѣческой личности, искупленіи, воплощеніи, о воскресеніи Его изъ мертвыхъ<sup>2)</sup>. Павлова христіанская антропология стоитъ въ органической связи съ христологіей, на ней утверждается и безъ нея потеряла бы всякое значеніе. Ибо сказать, что-ветхій челоуѣкѣ способенъ сдѣлаться и дѣлается новымъ, земной небеснымъ, душевный духовнымъ и не подтвердить этого на живомъ конкретномъ примѣрѣ, значило бы дать такое учение, которое никогда и никѣмъ не было бы понято и принято, и раздѣлило бы судьбу обыкновенныхъ недолговѣчныхъ челоуѣческихъ ученій, трактующихъ о возможности самостоятельнаго духовно-моральнаго обновленія челоуѣка. Апостолу Павлу въ ученіи о новомъ челоуѣкѣ необходимо было показать, что такое обновленіе фактически возможно, что челоуѣческая природа уже дала такой примѣръ въ лицѣ Иисуса Христа, Котораго Павелъ (вслѣдъ за Св. Мѡ. 8,20; 9,6) дважды называетъ челоуѣкомъ (Римл. 5,15; 1 Тим. 2,7), подчеркивая въ немъ дѣйствительную челоуѣческую природу. Хотя тутъ же Павелъ даетъ понять единственность и исключительность Его челоуѣчества<sup>3)</sup>, но это ничего не говоритъ противъ дѣйствительности факта вочелоуѣченія Христа и не умаляетъ значенія приведеннаго примѣра.

Средоточіемъ Павловой антропологии является учение о новомъ челоуѣкѣ<sup>4)</sup>. Ветхому челоуѣку слѣдуетъ обновиться (Дѣян. 9, 8—9; Ср. Гал. 1,15—16.

Гал. 1, 3—4; 3, 1. 26—27; 4, 4—5; 1 Кор. 15 гл. Фил. 2, 5—12;

3. 8 гл. Кол. 3, 10.

<sup>1)</sup> Римл. 5, 15: ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τοῦ εὐδὸς ἀνθρώπων Ἰησοῦ Χριστοῦ. 1 Тим. 2, 5: εἰς γὰρ θεός, εἰς καὶ μεσίτης θεὸς καὶ ἀνθρώπων, ἀνθρώπος Χρ. Ἰησοῦς. Во второмъ случаѣ единственность челоуѣчества Христа отгѣнена яснѣе чѣмъ въ первомъ. Отношеніе съ единственностью Божества: Признаніе челоуѣчества Христа не мѣшаетъ Павлу признавать Его Богосыновство: Римл. 8, 32; Гал. 4, 20 и др. Въ Евангеліяхъ Христу дается наименованіе не челоуѣка, а Сына челоуѣческаго, что въ сущности одно и то же. Такихъ мѣстъ въ Нов. Зав. насчитывается свыше 80.

<sup>2)</sup> Фл. 2, 15; 4, 24; Кол. 3, 10. Κατὰ ἀνθρώπος. Изъ двухъ словъ челоуѣкъ и животное. Въ Новомъ Заветѣ. Писаніяхъ послѣднее въ большемъ упо-

виться стать новымъ по образу Создавшаго; чѣмъ глубже было паденіе, тѣмъ выше и сильнѣе возстаніе; если первое было равносильно смерти, то второе знаменуетъ собою жизнь, новую жизнь, духовную, свободную отъ грѣха, полную, совершенную (Римл. 6,4; 12,2). Что такая жизнь для человѣка не представляетъ ничего невозможнаго, въ этомъ ап. Павелъ не сомнѣвается, ибо онъ самъ внутренно переживаетъ, испытываетъ эту самую жизнь съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ Богъ, избравшій его отъ утробы матери, благоволилъ открыть въ немъ Своего Сына (Гал. 1,15—16). Конечно, не всякій удостоивается такого внезапнаго чудеснаго дѣйствія Божіей благодати, какое испыталъ на себѣ ап. Павелъ, но для всякаго возможно получить ее при извѣстныхъ условіяхъ вѣры въ Иисуса Христа.

Вотъ тутъ и выступаетъ на первый планъ *вѣра*, какъ средство обновленія жизни, духовнаго возрожденія и спасенія. Въ качествѣ спасающаго средства вѣра указываетъ

требленіи, а ап. Павломъ рѣшительно предпочитается, когда рѣчь идетъ о новомъ человѣкѣ (исключая Кол. 3, 10). *νεός* въ Нов. Зав. текстѣ стоитъ тамъ, гдѣ рѣчь идетъ не о новизнѣ въ собственномъ смыслѣ, какъ о чемъ то не бывшемъ ранѣе, а о молодости, свѣжести, незрѣлости: *ὁ νεός ὄινος*—молодое вино: Мѡ. 9, 17; Мрк. 2, 21; Лук. 5, 30—38; *νεόν φάραρα*—свѣжее тѣсто: 1 Кор. 5, 7; молодые мужи и жены: Тит. 2, 4—6. *καινός* можно встрѣтить вездѣ, гдѣ рѣчь идетъ о не бывшемъ ранѣе, или о томъ, что составляетъ полную противоположность прежнему, старому, бывшему, когда говорится напр. о Новомъ Заветѣ (Евр. 8, 8, 13; 9, 15; 1 Кор. 11, 25; 2 Кор. 3, 6); о новомъ небѣ и новой землѣ: 2 Петр. 3, 13; Апок. 21, 1; о новой твари: Гал. 6, 15; 2 Кор. 5, 17; о Новомъ Іерусалимѣ: Апок. 3, 12; 21, 2; о новомъ имени: Апок. 2, 17; 13, 12; 19, 12; о новой пѣсни: Апок. 5, 9; 14, 3 и т. д. Благодаря частому употребленію этого слова въ Апокалипсисѣ, нѣкоторые склонны видѣть въ немъ апокалипсическій терминъ, хотя нѣтъ нужды въ такомъ заключеніи въ виду частаго повторенія этого слова и въ Павловыхъ посланіяхъ. Ап. Павелъ, говоря о духовномъ обновленіи человѣка во Христѣ, несомнѣнно имѣлъ въ виду особый смыслъ слова *καινός*. Для даннаго случая онъ прибѣгаетъ даже къ малоупотребительному *ἀνακαινῶσις*—Римл. 12, 2, выраженію намекающему на возобновленіе первобытнаго состоянія, въ какомъ былъ Адамъ до грѣхопаденія. Въ Нов. Зав., кромѣ посл. ап. Павла, *καινός* употребляется, у Мѡ. 27, 60; Іоан. 19, 41; Мрк. 20, 21; Лук. 5, 36, 38; Дѣян. 17, 21; Іоан. 13, 34; Мѡ. 26, 29; Мрк. 14, 25; Лук. 22, 20 и друг. *Christiani Stockii. Clavis linguae Sanctae Noyi Testamenti. Lipsiae 1752. Quint. edit. I. Fr. Fischeri. Cremer. Bibl. Theolog. Wörterburch der N. T. Graes—καινός.*

ся не у одного ап. Павла, но и у остальныхъ Новозавѣтныхъ писателей, не исключая евангелистовъ. Св. ев. Іоаннъ заявляетъ въ самой положительной формѣ, что при написаніи Евангелія имъ руководила единственная цѣль, чтобы люди увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій и чрезъ это имѣли жизнь во Имя Его. (Іоан. 20, 31). Несомнѣнно, ту же цѣль имѣли и другіе евангелисты, когда писали о Христѣ, о Его дѣлахъ и ученіи, потому что всѣ они передаютъ идентичные рассказы о томъ, какъ Іисусъ Христосъ требовалъ отъ учениковъ своихъ вѣры въ Себя, какъ Мессію, Сына Божія, и укорялъ за невѣріе и сомнѣніе ( Мѣ. 19, 20; 21, 21; Лук. 17, 6; Мрк. 9, 23; 11, 23), и какъ Онъ восхвалялъ ап. Петра за твердое вѣроисповѣданіе ( Мѣ 16, 16-17; Марк. 8, 29; Лук. 9, 20). *О вѣрѣ* пишутъ и другіе апостолы ( Іак. 2, 17. 18 19; (Петр. 5, 9; 1, 5. 21; Іуд. 3.), но ни у кого изъ нихъ не говорится о ней такъ много, полно и всесторонне, какъ у ап. Павла, и никто изъ апостоловъ такъ ясно не указалъ тѣсной связи *вѣры и жизни*, какъ ап. Павелъ, никто не выяснилъ ея антропологическаго значенія. Вѣра есть основная стихія жизни христіанина, ея полнота, ея истинное счастье, потому что она одна оправдываетъ и спасаетъ человѣка <sup>1)</sup>).

Здѣсь умѣстно остановиться, чтобы сказать о томъ, насколько вѣра христіанская остается непонятною тѣмъ, кто часто говоритъ о ней и думаетъ, что постигъ ея истинный смыслъ, если испыталъ хоть однажды дѣйствіе религіозной вѣры вообще. Рѣчь идетъ о Л. Толстомъ. Вдоволь поглумившись надъ ученіемъ православнаго христіанскаго догмата о вѣрѣ спасающей <sup>2)</sup>, Толстой въ своей „Исповѣди“ заявляетъ,

<sup>1)</sup> Римл. 1, 17; 8, 22; 25. 26. 28; 30; 4, 5. 11. 16; 5, 1—2; 9, 30. 32; 1 Кор. 13, 13; Гал. 2, 16, 20; 3, 8. 9. 14. 22. 24; Еф. 2, 8; Фил. 3, 9; Кол. 2, 5; 1 Тим. 3, 136; Евр. 6, 1.

<sup>2)</sup> Въ ест. „Въ чемъ моя вѣра“ или „новое евангеліе“. Все, что сказано Толстымъ по поводу догмата о вѣрѣ спасающей можно свести къ слѣдующему. „Церковь учить, что воѣ люди пали въ Адамъ и потому несчастны. Будучи возстановлены Христомъ, въ надеждѣ на Его заолуги, христіане могутъ оставаться праздными зрителями своего спасенія, отвергнувъ разумъ, при одномъ лишь условіи вѣры во Христа“. Обычное неглубокое интеллигентское разсужденіе, поводъ которому могло дать юридическое понятіе догмата искупленія, принятое въ католичествѣ, котораго не чужды и наши догматическія системы. См. напр. у Макарія т. II, стр. 10—14.

что онъ обязанъ своею жизнью исключительно религіозной вѣрѣ. „Вѣра даетъ возможность жить. Если бы человекъ не вѣрилъ, что для чего-то нужно жить, онъ бы и не жилъ“. Но тутъ же поясняется, что эта вѣра есть вѣра не въ откровеніе, а въ собственный разумъ, довѣріе къ нему, увѣренность въ его силахъ,—самоувѣренность. Рационалисту кажется, что самое понятіе о Богѣ является откровеніемъ разума. Такъ, по крайней мѣрѣ, Толстой объяснилъ свое обращеніе къ вѣрѣ, этимъ кончился его душевный кризисъ. Что вѣра есть актъ мысли, интеллектуальный актъ, средство и органъ разумѣнія, этого не отвергаетъ и ап. Павелъ и многократно употребляетъ въ этомъ смыслѣ слово вѣра; <sup>1)</sup> но когда рѣчь идетъ у него о *вѣрѣ спасающей и оправдывающей*, онъ имѣетъ въ виду такую духовную эволюцію, которая захватываетъ не одинъ разумъ, но всѣ силы человѣческаго духа и совершенно измѣняетъ личность, дѣлая человека душевнаго духовнымъ, ветхаго новымъ. Для рациональнаго пониманія вѣры вполне достаточно признать ее результатомъ вдохновенія, внезапнымъ озареніемъ сознанія, случайно блеснувшей счастливою мыслью, но такая вѣра не измѣняетъ человека, совершенно не вліяетъ на его нравственную сторону. Значеніе этой вѣры такое же, какъ и всякаго рациональнаго познанія, научнаго значенія: прослуживъ извѣстное время, она перестаетъ вдохновлять человека, интересоваться его, потому что онъ не живетъ ею. Она измѣняетъ мысль, но не образъ дѣйствій, не поступки и поведеніе, на которые не оказываетъ и не можетъ оказывать никакого вліянія. Допустимъ въ качествѣ примѣра, что человекъ, мучимый сомнѣніями въ безцѣльности своей жизни, послѣ долгихъ поисковъ нашелъ, наконецъ, успокоеніе въ мысли, внезапно блеснувшей, что самое исканіе смысла жизни есть уже проявленіе божества въ человекѣ, что Божество есть то, безъ чего нельзя жить, что знать Бога и жить одно и то же (Исповѣдь Тол-

<sup>1)</sup> Рим. 1, 5; 12, 6; Гал. 1, 23; Еф. 4, 5; Кол. 2, 5; 1 тит. 4, 1; тит. 1, 13. Въ томъ же смыслѣ употребляется и другими Н. З. писателями, Дѣян. 6, 7; 17; 31; Иуд. 3; Апок. 2, 13. Нерѣдко у ап. Павла вѣрою называется *γνώσις* и *λόγος*, знаніе и разумъ: Римл. 15, 14; 1 Кор. 1, 5; 2 Кор. 6, 6. Особенно характерно 1 Кор. 1, 5, гдѣ выражается радость, что во Христѣ люди обогатились всякимъ разумомъ и знаніемъ: „ὅτι ἐν παντί ἐπλοοτιόθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντί λόγῳ καὶ πάσῃ γνῶσει“...



стого). Долго ли прослужила бы такая вѣра въ качествѣ средства, дающаго жизни смыслъ, примиряющаго, успокаивающаго? Что такое Божество, что Оно отъ меня требуетъ, почему безъ Него нельзя жить? Дарвину, Геккелю, Мечникову кажется, что весь смыслъ жизни въ томъ, чтобы слѣдовать природѣ, повинаясь голосу разума. Почему ихъ мнѣніе не можетъ быть принято въ качествѣ нормы жизни, чѣмъ оно хуже Толстовскаго „разумѣнія жизни“? Каждаго рационалиста его міровоззрѣніе удовлетворяетъ и успокаиваетъ, но только на время, а затѣмъ снова начинается періодъ исканій, пока не наступаетъ смерть. Въ такихъ поискахъ умеръ Толстой, хвастливо завѣрявшій когда-то, что нашелъ смыслъ жизни и Бога. Въ такихъ же поискахъ умеръ и Мечниковъ, ибо его предсмертные религіознофилософскіе „Этюды о природѣ чловѣка“, вмѣстѣ съ „Этюдами оптимизма“ есть не что иное какъ поиски смысла жизни и желаніе прежде всего увѣрить себя самого, что „Сорокъ лѣтъ, прожитыя въ исканіяхъ рациональнаго міровоззрѣнія“, есть прямая задача чловѣческой жизни.

Нельзя отвергать, что ап. Павелъ представляетъ вѣру, какъ λόγος и γνῶσις, о чемъ онъ прямо заявляетъ въ 1 Кор. 1, 5, но разумъ и знаніе, понимаемые религіозно, совсѣмъ не то, что мы думаемъ: λόγος не разумъ, то есть не органъ мысли, и γνῶσις не знаніе въ обычномъ значеніи этого слова <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Когда ап. Павелъ говоритъ о γνῶσις въ обычномъ смыслѣ онъ не высоко цѣнитъ его. Знаніе полезно, но оно 1) надмеваетъ, а это уже худая сторона знанія, обезцѣнивающая его значеніе: 1 Кор. 8, 1, 7; 2) бываетъ лжеименнымъ—φειδῶντος γνῶσις 1 Тим. 6, 20, т. е. когда содержитъ въ себѣ то, что въ сущности не есть знаніе, а пустое сочинительство, басня, 1 Тим. 1, 4, 4, 1. Знаніе христіанское—вотъ γνῶσις въ настоящемъ смыслѣ. Фил. 3, 8; ср. 2 Петр. 3, 18; будучи уразумѣніемъ Христа, оно есть самое богатѣе изъ всѣхъ яваній 1 Кор. 1, 5, ибо во Христѣ сокрыты всѣ сокровища премудрости и вѣдѣній. Λόγος употребляется ап. Павломъ въ различныхъ смыслахъ. Логосомъ онъ называетъ *объявленіе* Римл. 9, 6, 9, 28; Кол. 1, 25; Евр. 7, 28; *Заповѣдь* Гал. 5, 14; Римл. 13, 9; 2 Сол. 3, 14; *ученіе евангелія* 2 Кор. 5, 19; Еф. 1, 13, гдѣ, какъ и Кол. 1, 5, оно именуется словомъ истины, или какъ Фил. 2, 13. *слово жизни*, или еще лучше Солун. 2, 13 *слово дѣйствующее*. Изъ всѣхъ случаевъ употребленія этого слова, гдѣ логосомъ ап. Павелъ называетъ или содержаніе извѣстнаго ученія Евр. 5, 11; 1 Сол. 4, 18; его смыслъ. Еф. 5, 6; способность рѣчи 1 Кор. 1, 17; 2, 1, 4, 13; 4, 20; 12, 18; 2 Кор. 11, 6, Еф. 6, 19; или самую рѣчь Римл. 14, 12; Евр. 4, 13; 13, 17,—остается особенно значитель-

Апостоль не ограничиваетъ вѣру христіанскую одною интеллектуальною сферою, напротивъ, вѣра заполняетъ собою все содержаніе сознанія, подчиняетъ себѣ всѣ стороны человѣческаго духа и всѣ его функціи, обнаруживаетъ себя и въ словахъ, и дѣлахъ. Вѣрой ап. Павла нельзя назвать слѣпое и безотчетное довѣріе авторитету откровенія или теоретическое принятіе извѣстныхъ истинъ—догматовъ. Таковую вѣру могутъ имѣть и бѣсы, что не препятствуетъ имъ оставаться въ состояніи отверженія. Разумъ кичитъ, любовь созидаетъ (1 Кор. 8, 1). Христіанская вѣра, обнаруживаясь въ нравственной сферѣ, то есть въ сферѣ чувства и воли, есть правило жизни и дѣятельности, короче сказать, сама жизнь въ ея лучшихъ, исполненныхъ добра и любви проявленіяхъ<sup>1)</sup>. Чтобы точнѣе передать смыслъ Павлова ученія о вѣрѣ, можно бы назвать ее особаго рода интуиціей, то-есть внутреннимъ, непосредственнымъ воспріятіемъ и переживаніемъ религіозной истины.

### Антропологическое значеніе вѣры. Ученіе ап. Павла.

#### Вѣра древнихъ.

#### X.

Ученіемъ о вѣрѣ спасающей полны всѣ Павловы посланія, но специально этому вопросу посвящены два посланія, къ Римлянамъ и къ Галатамъ. Чтобы точнѣе опредѣлить сущность этого ученія, такъ близко касающагося антропологической темы, бросимъ общій взглядъ на содержаніе посланія къ Римлянамъ, на первыя восемь главъ его, составляющихъ догматическую часть. Главный предметъ всего посланія—возвѣщеніе о новомъ доселѣ человечеству неизвѣстномъ способѣ оправданія грѣшнаго человѣка предъ Богомъ. Этотъ способъ, возвѣщенный евангеліемъ, называется нымъ одно мѣсто Евр. 4, 12, гдѣ говорится о λόγος θεοῦ. Предикаты логоса дѣлаютъ несомнѣннымъ, что здѣсь ап. Павелъ разумѣетъ ипостасное Слово, Сына Божія, Который въ качествѣ разума и сознанія, имѣя жизнь въ Самомъ Себѣ, и давая жизнь всему живящему, проникаетъ въ тайники нашей души и становится Судіею нашихъ чувствъ и мыслей.

<sup>1)</sup> Если-бы Толстой (и ему подобные) нашель истинную религіозную вѣру, а не вѣру разума, если-бы онъ не былъ рационалистомъ, онъ никогда не написалъ-бы, что *знать Бога и жить одно и то же*, а написалъ-бы *вѣровать въ Бога и жить одно и то же*.

вѣрою (1, 16-17). Нуждалось ли человечество въ такомъ способѣ, объ этомъ краснорѣчиво говорятъ факты изъ жизни какъ іудеевъ, такъ и язычниковъ. Послѣдніе, обладая естественными средствами Богопознанія, въ духовномъ отношеніи пали такъ низко, что уподобились животнымъ. Но и тамъ, гдѣ хранилось откровенное Богопознаніе, то есть среди іудеевъ, дѣло обстояло не лучше. При всѣхъ своихъ преимуществвахъ іудеи постоянно нарушали волю Божию, ясно выраженную въ законѣ и разрывали союзъ съ Богомъ.

Вслѣдствіе этого объ половины человечества, и та, которая считалась избранной (іудеи), и та, которая называлась отверженной (язычники), оказались въ одномъ положеніи, въ положеніи полнаго отчужденія отъ Бога, въ состояніи духовнаго омертвѣнія. Вслѣдствіе этого объ половины человеческого рода одинаково нуждались въ духовномъ обновленіи, въ восстановленіи прерваннаго союза съ Богомъ, безъ чего человечество не могло существовать и должно было погибнуть (1—2 гл.).

Возобновленіе прерваннаго союза человека съ Богомъ совершилось путемъ крестной смерти Богочеловѣка, Іисуса Христа. За возобновленіе этого союза, за примиреніе человека съ Богомъ пролита Кровь невиннаго Страдальца, Іисуса Христа. Это была жертва, умиловившая Владыку неба и земли, примирившая человека съ Богомъ. Эту жертвою человеку необходимо воспользоваться и воспользоваться путемъ вѣры въ Христа Спасителя, въ Его страданія, въ пролитую Имъ на крестѣ Кровь. При этомъ ему сказано, что только это средство и спасаетъ, и оправдываетъ, приближаетъ человека къ Христу, а чрезъ Него къ Богу (3 гл.).

Это средство не ново: оно было извѣстно еще въ Вѣтхомъ Завѣтѣ Аврааму, котораго спасла вѣра (4 гл.).

Это средство справедливо и разумно: по винѣ одного человека люди погибали, страданіями другого находятъ оправданіе и спасеніе (5 гл.).

Это средство избавляетъ насъ отъ рабства своимъ страстямъ, плоти грѣховной, рабства поворнѣйшаго, но въ то же время и самаго опаснѣйшаго изъ всѣхъ рабскихъ состояній и дѣлаетъ насъ рабами Богу и праведности (6 гл.).

Іудеевъ это средство избавляетъ отъ юридическаго закрѣпощенія закону Моисееву, который имѣлъ скорѣе

отрицательное значеніе, обнаруживая и обостряя въ душѣ человѣка борьбу между добромъ и зломъ, но не давая силы побѣждать зло и тѣмъ самымъ возбуждая жажду въ другомъ средствѣ оправданія (7 гл.).

Это, наконецъ, средство создаетъ для христіанина особую атмосферу жить новою разумно-свободною, духовною жизнью, бороться съ плотью до полной побѣды и видѣть результатомъ этой борьбы достиженіе царства славы (8 гл.).

Такова краткая схема разсужденій о вѣрѣ въ посланіи къ Римлянамъ. Однородныя сужденія о томъ же высказаны и въ посланіи къ Галатамъ, съ тѣмъ лишь различіемъ, что тамъ сдѣлано большее удареніе на различіи между Евангельскимъ нравственнымъ закономъ и Моисеевымъ, принявшимъ юридическій характеръ (Сарра и Агарь). Но это объясняется обстоятельствами происхожденія посланія къ Галатамъ и поводомъ къ его появленію. Суть дѣла всетаки не въ логической конструкціи данной схемы, которая у ап. Павла при всей отрывочности и лаконичности языка, отличается полнотою, стройностью и законченностью, а въ самой сущности предложеннаго ученія. Для насъ важно понять, что такое въ устахъ апостола *вера*, которая можетъ измѣнить и обновить природу человѣка настолько, что человѣкъ сдѣлается новымъ.

Оглядываясь назадъ, на пройденную человѣчествомъ дорогу жизни, ап. Павелъ вывелъ правильное заключеніе, что человѣкъ еще не жилъ настоящею, полною человѣческою жизнью, разумною, осмысленною, хотя искалъ и хотѣлъ ее. Если бы человѣкъ нашелъ и позналъ истиннаго Бога, тогда и жизнь его была бы иною, чѣмъ какою была, то есть была бы оправдана, праведна, имѣла бы разумный смыслъ и ясную цѣль. Но человѣкъ вмѣсто Бога служилъ стихіямъ міра и жилъ стихійною жизнью (Гал. 4, 3, 9). Особенно низко въ духовномъ отношеніи стояло язычество, но не менѣе печальную картину представляло собою и іудейство. Язычество хотѣло найти божество и вмѣстѣ съ тѣмъ осмыслить, оправдать жизнь путемъ изслѣдованія природы, развитія ума, вѣншнаго опыта, рациональнаго познанія. Іудейство хотѣло достигъ той же цѣли чрезъ законъ, чрезъ установленіе между человѣкомъ и Богомъ правовыхъ, юридическихъ отношеній. Путемъ закона и правовыхъ нормъ, то есть

путемъ одного хотѣнія и напряженія воли іудеи пытались достичь оправданія. Исторія свидѣтельствуемъ, что ни опытъ рациональный, ни опытъ правовой юридической морали не только не достигли желаемыхъ результатовъ, но привели человѣчество въ тупикъ: вмѣсто оправданія жизни получилась полная бессмыслица, полное духовное обнищаніе и нравственное паденіе. Очевидно, тотъ и другой путь оправданія является односторонностью и крайностью, почему и заставляетъ искать третьяго пути. Устами ап. Павла христіанство и объявило этотъ путь: „Сердцемъ вѣруется въ правду“ (Римл. 10, 10). Не приблизить человѣка къ Богу и, слѣдовательно, не дать истинной жизни и не оправдаетъ ее ни разумъ и знаніе, ни воля и хотѣніе. Понятіе истинной жизни и праведнаго пути заключается не въ глубинахъ интеллекта и не въ актахъ волевого характера, а въ чувствѣ и въ реальномъ личномъ внутреннемъ опытѣ вѣры, сердечнаго расположенія и довѣрія къ свѣту истины. Психическій центръ личности лежитъ не въ разумѣ, который стремится къ обезличенію человѣка, и не въ сферѣ неустойчивой пошатнувшейся воли, а во внутреннемъ чувствѣ. Тутъ лежитъ начало вѣры, опытъ истинной жизни, „исходище живота“, какъ говоритъ Премудрый (Притч. 3, 23), тутъ личность человѣческая обнажается отъ всѣхъ искусственныхъ покрововъ, здѣсь зарождается жажда праведности и отсюда бьютъ ключи воды живой. Знать что нибудь, даже все, даже самого Бога еще не значитъ жить; хотѣть чего нибудь тоже не значитъ жить. А чувствовать Бога значитъ жить, и все, что питаетъ это чувство, способствуетъ полнотѣ жизни. Вѣра въ Бога питается въ чувствѣ, здѣсь для нея почва, тутъ ея родникъ: здѣсь, стало быть, лежитъ самая настоящая жизнь человѣка, жизнь разумная, полная и радостная, такъ что для человѣка *вырваться въ Бога и жить* одно и то же. „Сердцемъ вѣруется въ правду“. Почему сердцемъ? Почему не умомъ, не хотѣніемъ? Потому, очевидно, что пульсъ духовной жизни, какъ и органической, обрѣтается въ сердцѣ. „Tu fecisti nos ad te et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te. Quies apud te est valde et vitae imperturbabilis. Qui intrat in te, intrat in gaudium Domini et non timebit et habebit se optime in optimo“. Вотъ самая лучшая интерпретація словъ ап. Павла. Не даль блаж. Августинъ,

блестящій христіанскій антропологъ IV вѣка, которымъ по справедливости можетъ гордиться западная церковь. „Ты создалъ насъ для Себя и сердце наше не спокойно, пока не успокоится въ Тебѣ. Лучшій покой у Тебя и жизнь невозмутимая. Кто входитъ въ Тебя, входитъ въ радость Господа, и не будетъ бояться и будетъ считать себя счастливейшимъ 1).

Во всемъ Новомъ Завѣтѣ, а у ап. Павла въ особенности, вѣрою называется непосредственное внутреннее сердечное убѣжденіе, рѣшительно покоряющее себѣ все содержаніе сознанія, всѣ душевныя силы, объединяющее ихъ въ одинъ нераздѣльный психическій актъ и выражающееся въ опредѣленномъ внѣшнемъ образѣ дѣйствій 2). Вѣрующій въ истинномъ смыслѣ выдѣляется изъ толпы, становится чужимъ среди своихъ; его поступки, опредѣляемые внутренними мотивами, принимаютъ необычный характеръ. Онъ готовъ, если нужно, на всякія жертвы ради идеи, ради обѣтованныхъ благъ, ради вещей будущихъ, ожидаемыхъ, въ наступленіи и осуществленіи которыхъ онъ не сомнѣвается. Вся одиннадцатая глава посланія къ Евреямъ есть апофеозъ такой вѣры, которая опредѣляла жизнь В. Завѣтныхъ праведниковъ. Тутъ сливалась въ одно цѣлое вѣра и жизнь, и трудно бы даже установить, гдѣ кончается одна и начинается другая; но несомнѣнно то, что такая именно жизненная вѣра оправдывала, дѣлала праведниками древнихъ людей, сообщала ихъ дѣйствіямъ непреклонный характеръ. Личность человѣческая выступала во всей красѣ и полной гармоніи, не было въ ней хаотичности, двойственности, колебаній, вызываемыхъ неопредѣленностью цѣли жизни, не было

1) Confessiones. lib. 1. Cap. 1. Та же мысль въ lib. VII, Cap. 8.

2) Πίστις отъ πίθημι, убѣждаю, увѣряю. Истинная вѣра по мысли Павла есть πλῆροφορία т. е. полная увѣренность, самое искреннее убѣжденіе, выражающееся въ долготерпѣннѣ—παρορμησία. Евр. 6, 11—12. Такова была вѣра древнихъ, такую вѣру ап. Павелъ желаетъ и христіанамъ. Филологическій разборъ слова *вѣра* см. у Струтинкова. „Вѣра какъ увѣренность по ученію православія“, стр. 33—58. Авторъ находитъ, что въ Свящ. Писаніи слово *вѣра*, *вѣрнѣ* употребляются въ очень различныхъ смыслахъ, но преобладающее значеніе πίστις—твердость, постоянство, непоколебимость; надежность во всемъ, что касается убѣжденій. У ап. Павла это особенно замѣтно, такъ какъ πίστις въ смыслѣ *вѣрности и постоянства* у него отнесено даже къ Самому Богу. Римл. III, 3—4: ἀπιστία ἧκωτορῶν уничтожаетъ-ли вѣрность Божию, — τίην πίστιν τοῦ Θεοῦ?

двойственныхъ точекъ зрѣнія на основные вопросы бытія— о Богѣ, о мірѣ, о человѣкѣ, душѣ, безсмертіи. А главное не было того пагубнаго и мучительнаго противопоставленія субъекта и объекта, отъ котораго истекаетъ все зло въ жизни личности и весь адъ во взаимныхъ человѣческихъ отношеніяхъ. Сущность первороднаго грѣха ни въ чемъ такъ рѣзко не проявляетъ себя, какъ въ этомъ рѣзкомъ раздробленіи личности на субъектъ и объектъ. Человѣческое я, замкнувшееся въ глубинахъ субъективизма, не находитъ удовлетворенія вслѣдствіе своей отчужденности, изолированности отъ міра, и только вѣра способна возстановить это нарушенное равновѣсіе между я и не я. Вѣра вноситъ умиротвореніе въ душу человѣка уже тѣмъ, что не позволяетъ разуму и чувству дѣйствовать раздробленно и разъединенно, съ перевѣсомъ то одного, то другого. И только недостаткомъ вѣры можно объяснить то воистину плачевное обстоятельство, что субъективизмъ и объективизмъ просачивается у насъ рѣшительно всюду, и въ сферу церковной жизни, и въ область богословской науки, почему у насъ нѣтъ ни церковнаго единства, ни единства научно-богословской мысли. Съ давнихъ уже поръ христіанская богословская наука колеблется между этими двумя крайностями, не зная какой путь избрать для построенія своей системы, умозрительно догматическій (объективный) или эмпирически психологическій (субъективный). И тотъ, и другой въ отдѣльности составляютъ крайность. Первый далъ пелагианство, католицизмъ, схоластику; второй не менѣе опасное рационалистическое богословіе протестантства, грозящее упразднить всю сущность христіанской религіи <sup>1)</sup>.

1) Крайній односторонній субъективизмъ протестантства далъ рационалистическое теченіе въ богословіи, главою котораго является Кантъ. Въ „Критикѣ чистаго разума“ имъ проведена мысль, что Богъ есть только идея о Богѣ, что наше понятіе о Немъ имѣетъ лишь формальное, а не реальное значеніе. Сказать, чтобы этой идеѣ соответствовалъ реальный предметъ, признать реальность бытія Божія мы не можемъ. Ясно, что рационализмъ оставляетъ человѣка безъ Бога и безъ религіи. Хотя Кантъ не сдѣлалъ этого вывода и даже сдѣлалъ попытку оправдать истину бытія Божія въ качествѣ необходимаго практическаго требованія, тѣмъ не менѣе его рационализмъ сдѣлалъ свое дѣло. Преемники Канта, Шеллингъ и Гегель рѣшили, что нечего искать предметовъ, соответствующихъ идеямъ разума, и что эти идеи и есть сама реальность, то есть откровенно

смѣшали представленіе съ предметомъ, признавъ тожество мышленія съ бытіемъ. Отсюда легко было сдѣлать выводъ, что Богъ не имѣетъ личнаго бытія и не есть Существо, а есть субъективное представленіе или самораскрывающаяся Абсолютная идея, что въ качествѣ таковой идеи Богъ имманентенъ міру, не отдѣлимъ отъ него, тождественъ ему. Гегель понималъ и христіанское откровеніе въ пантеистическомъ смыслѣ, какъ одинъ изъ моментовъ раскрытія абсолютной идеи, чѣмъ воспользовался Штраусъ, чтобы сказать, что идея Богочеловѣчества вовсе не откровенная и не объективная идея, а глубоко субъективная: это идея, которую лучше другихъ сознавалъ Иисусъ, какъ даровитая личность (Т. Циглеръ. Умственные и обществ. теченія 19 вѣка. Пер. Генкеля С.П.Б. 1900 г.) А Фейербахъ за идеей Божества, въ силу ея субъективизма, не призналъ уже ничего реальнаго и совершенно отвергъ бытіе Божіе, сказавъ, что Богъ есть человѣческая иллюзія, что въ религіи человѣкъ обожествляетъ самого себя. Крайнимъ выразителемъ того же рационалистическаго направленія явился Ренанъ, который въ вопросѣ о бытіи Божіемъ колеблется между деизмомъ и пантеизмомъ. Онъ не можетъ сказать, есть ли Богъ или нѣтъ Его. Богъ есть нѣчто неуловимое и неопредѣленное. Это скорѣе мечта, чѣмъ дѣйствительность. Въ другихъ теченіяхъ протестантства крайній субъективизмъ сказался нѣсколько иначе, именно тамъ, гдѣ органомъ внутреннихъ религіозныхъ движеній признавъ былъ не разумъ, какъ у Канта, а сердце или чувство. Самымъ яркимъ представителемъ такого субъективизма сталъ Шлейермахеръ, опредѣлившій религіозное чувство, какъ непосредственное внутреннее сознаніе безусловной зависимости отъ Божества. У Шлейермахера, когда онъ говоритъ о христіанствѣ, о Лицѣ Иисуса Христа объ отношеніи вѣрующихъ къ Искупителю, о спасеніи и т. д., очень много хорошихъ сторонъ и безспорныхъ положеній, но благодаря одностороннему и близорукому субъективизму, онъ не удержался, чтобы не смѣшать Бога съ чувствомъ Божественнаго. Откровеніе называть фактомъ внутренней жизни, возникающимъ изъ нѣдръ человѣческаго духа. (*Der Christliche Glaube* s. 60—85). Понятно, что каждая религія въ этомъ смыслѣ должна быть признана откровенной и божественной, и Личность Искупителя можетъ быть названа Божественною въ этомъ же смыслѣ. Такъ вездѣ и всюду Шлейермахеръ отдаетъ предпочтеніе субъективному элементу, сводя на нѣтъ все объективное въ содержаніи христіанства; все положительное Божественное въ немъ исчезаетъ, отходитъ на задній планъ, уступаетъ мѣсто антропологическому элементу, субъективному чувству. Въ томъ же направленіи идутъ работы учениковъ Шлейермахера—Гофмана, Баумгартена, Клифота и друг. Особнякомъ въ этой плеядѣ богослововъ рационалистовъ стоитъ Шенкель, который хотѣлъ ослабить односторонность субъективизма тѣмъ, что призналъ религіознымъ органомъ души совѣсть, въ которой нужно видѣть голосъ Бога. Въ своей *Die Christliche Dogmatik* s. 138—148 онъ считаетъ совѣсть религіознымъ органомъ не въ субъективномъ значеніи только, но и въ объективномъ, какъ выраженіе въ насъ воли Божества. Однако ни-



Православное богословіе, основывающееся на ученіи древнихъ великихъ отцовъ и учителей восточной церкви, чуждо указанныхъ крайностей, но вліяніе ихъ сказывалось и на немъ, особенно на нашемъ русскомъ богословіи. Последнее доселѣ не находило своего собственнаго пути, и только въ позднѣйшее время замѣчается нѣкоторое возрожденіе самостоятельнаго изслѣдованія въ видѣ отдѣльныхъ системъ.

Но вернемся къ ап. Павлу, ученіе котораго о вѣрѣ спасающей, совершенно устраняетъ всѣ антиноміи субъективизма и объективизма своею опредѣленностью. Вѣрою онъ называетъ (сколько можно судить по 11 гл. къ Евр.) такое счастливое сочетаніе душевныхъ силъ, при которомъ возможно ихъ гармоническое взаимодействіе, когда разумъ и чувство не противорѣчатъ другъ другу, а воля пріобрѣтаетъ непреклонность и устойчивость въ дѣйствіяхъ. Тогда въ человѣкѣ нѣтъ мѣста колебаніямъ и противорѣчіямъ, въ немъ не остается рабскихъ инстинктовъ, онъ сынъ свободы, истинное чадо Божіе <sup>1)</sup>; онъ способенъ побѣждать царства, творить правду, получать обѣтованія, заграждать уста львовъ, угадывать огненную силу, укрѣпляться въ немощи, побѣждать на войнѣ, прогонять полки враговъ (Евр. 11, 33—34). Таково Павлово пониманіе вѣры. Она не есть самостоятельный, совершенно отдѣльный независимый психическій органъ духовной природы человѣка <sup>2)</sup> и въ то же время не есть служебное орудіе какой-нибудь изъ душевныхъ силъ (напр. разума или чувства), но ихъ общая согласованность и взаимодействіе, ихъ высшій синтезъ и единство. Такъ какъ не всѣ люди обладаютъ такою счастливою духовною организациею, хотя обладаніе ею несомнѣнно доставляло бы человѣку самое лучшее и высшее благо, то ясно, что она не зависитъ отъ человѣка, отъ его собственныхъ усилій

какъ нельзя считать и Шенкеля свободнымъ отъ грѣха субъективизма, потому что совѣсть въ естественномъ состояніи не можетъ быть объективнымъ критеріемъ религіозной истины. Совѣсть любого язычника или магометанина можетъ быть спокойна, но есть ли она голосъ Божій, можетъ ли она служить рудательствомъ правильности языческаго религіознаго и нравственнаго сознанія?

<sup>1)</sup> Гал. 4, 6—7; ср. Іоан. 1, 12.

<sup>2)</sup> Мнѣніе проф. прот. Добротаорскаго. „Религіозный органъ въ душѣ человѣка“. Стр. 119—132. Харьковъ. 1865.

или желанія, но отъ посторонняго вліянія и воздѣйствія, которое само должно быть настолько сильно и дѣйственно, чтобы преодолѣть разрозненность душевныхъ силъ человѣка и сообщить имъ единство. Такое вліяніе только и можетъ быть результатомъ высшей Божественной силы и благодати, дѣйствіемъ Духа Божія. Св. Павелъ такъ именно и учитъ въ полномъ согласіи съ другими апостолами <sup>1)</sup>, что вѣра отъ Бога, Божій даръ <sup>2)</sup>, и что такой именно вѣрѣ, какъ Божьему дару, обязанъ человѣкъ своимъ спасеніемъ. Въ человѣческой духовной природѣ несомнѣнно заложена почва для вѣры: ея психическіе элементы въ ней даны, но въ силу наслѣдственной духовной порчи не приходятъ въ надлежащее взаимодействіе. Человѣку хочется вѣры, иногда онъ страстно ея ищетъ, со скорбію вспоминаетъ о дѣтскомъ возрастѣ, когда жилось легко, потому что легко вѣрилось, но ея не стало больше, она потеряна и никакими средствами ея не вернешь <sup>3)</sup>. Съ другой стороны, встрѣчаются люди, и такихъ большинство, которые вѣруютъ, но сами недовольны своею вѣрою. Въ ней чего-то не хватаетъ, чтобы быть жизнью, дѣйствіемъ осуществленнымъ. Во всѣхъ такихъ случаяхъ психическимъ элементамъ вѣры, коренящимся въ человѣческомъ духѣ, но дремлющимъ, не достаетъ дѣйствія Св. Духа, чтобы пробудиться и организовать въ одинъ согласованный психическій актъ, освобождающій личность отъ обезличенія (объективизма) и крайняго субъективизма. Самымъ лучшимъ свидѣтельствомъ достоинства такой вѣры, какъ единственнаго оправдывающаго и спасающаго средства, является опытъ жизни цѣлаго облака свидѣтелей (Евр. 12, 1), достигшихъ совершенной праведности и святости. Жизнь В. Завѣтныхъ праведниковъ, руководимыхъ вѣрою, была

<sup>1)</sup> Іоан. 6, 64—65. Ср. Римл. 8, 14—16.

<sup>2)</sup> Еф. 2, 8.

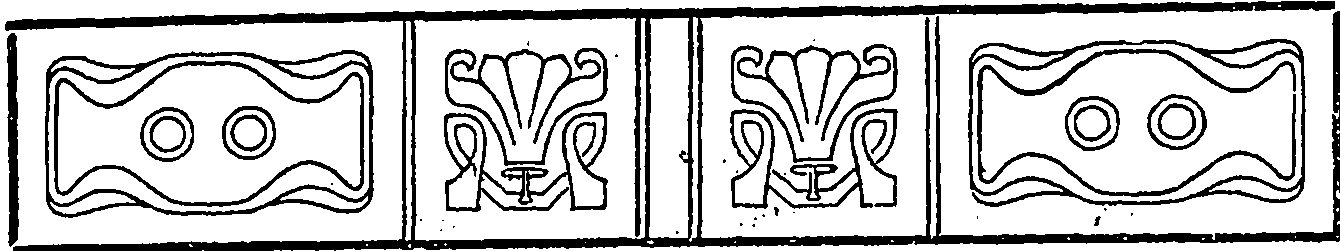
<sup>3)</sup> Въ русской литературѣ очень много такихъ типовъ, которые страдаютъ объ утратѣ вѣры. Въ разсказѣ Чехова „Разказы неизвѣстнаго человѣка“ представленъ субъектъ, пишущій Орлову такія строки: „Разбойникъ, висѣвшій на крестѣ, сумѣлъ вернуть себѣ жизненную радость и смѣлую надежду, хотя быть можетъ ему оставалось жить не больше часа. У насъ впереди еще длинные годы... Что если-бы чудомъ настоящее оказалось сномъ, страшнымъ кошмаромъ, и мы проснулись-бы обновленные, чистые, сильные, гордые своей правдой!“...

настолько идейна, возвышенна и прекрасна, что окружающій міръ языческій по своему недостоинству и грѣшности просто не понималъ и не принималъ такой жизни, какъ впоследствии не принималъ жизни первыхъ христіанъ, гналъ ихъ, преслѣдовалъ, предавалъ мученіямъ, какъ враговъ общественнаго порядка и нарушителей закона. И выходило такъ, что тѣ лучшіе представители челоуѣчества, которыхъ весь міръ не былъ достоинъ, скитались въ горахъ и вертепахъ и пропастяхъ земныхъ, какъ отщепенцы, враги порядка, общественности и традицій. Обычная участь всѣхъ лучшихъ сыновъ и дочерей челоуѣческихъ отъ начала міра и доселѣ!

*Проф. Протоіерей Іаковъ Галаховъ.*

(Продолженіе слѣдуетъ).





## Пастырство и политика.

Какъ извѣстно, просьба петроградскаго духовенства о допущеніи его къ участию въ погребеніи жертвъ революціи Совѣтомъ рабочихъ и солдатскихъ депутатовъ была отклонена. По извѣщенію печати, этимъ отказомъ выражено было отрицательное отношеніе органа революціонной демократіи не къ самой православной церкви, а только къ ея официальнымъ представителямъ, которые, по мнѣнію комитета, своимъ отношеніемъ къ старому режиму настолько себя скомпрометировали, что лишились нравственнаго права стать рядомъ съ прочими гражданами у той великой могилы, черезъ которую волею судебъ должна была перешагнуть Россія на пути къ своему возрожденію.

Какъ бы мы ни относились къ этому факту, мы не можемъ отрицать его крупнаго симптоматическаго значенія. Въ немъ слышится грозное предостереженіе въ сторону православнаго духовенства. Молодая Россія, только что радостнымъ порывомъ сбросившая съ себя ржавыя цѣпи, торжествуя побѣду, удаляетъ съ этого торжества тѣхъ, которые по идеѣ должны быть ея духовными руководителями. Паства отворачивается отъ своихъ пастырей, дѣти начинаютъ стыдиться своихъ родителей. Такія явленія не могутъ быть плодомъ простаго недоразумѣнія, а должны имѣть подъ собою какія-то глубокія основанія. Постараемся отыскать причину этого тяжелаго разлада.

Въ данномъ случаѣ нельзя не обратить вниманія на то, что участіе въ поддержкѣ стараго строя, поставленное въ вину православному духовенству, было прощено и забыто по отношенію къ другимъ дѣятелямъ такого же направленія, хотя бы напр. Шульгину и Гучкову, изъ которыхъ первый состоитъ членомъ исполнительнаго комитета Государственной Думы, а второй въ качествѣ министра временнаго пра-

вительства пользовался даже поддержкою недавнихъ своихъ политическихъ противниковъ. Правда, всѣ эти дѣятели подкупаютъ главнымъ образомъ искренностью своей натуры. Они поступали такъ, а не иначе, держались извѣстной платформы, а затѣмъ радикально измѣняли свои взгляды не потому, что этимъ преслѣдовали какія-нибудь своекорыстныя цѣли, а потому, что къ этому обязывала ихъ личная совѣсть, движимая искреннимъ желаніемъ блага своему отечеству. Но, вѣдь, никто, я думаю, не возьметъ на себя смѣлости утверждать, что и тѣ лица изъ православнаго духовенства, которыя зарекомендовали себя въ свое время особенно ревностными сторонниками старой власти, поголовно дѣйствовали по изменнымъ побужденіямъ и что не было среди нихъ такихъ дѣятелей, которые выступали „не токмо за гнѣвъ, но и за совѣсть“. Съ другой стороны, общая эволюція политическихъ воззрѣній у честныхъ правыхъ дѣятелей мірскаго званія, есть твердая основанія полагать, была пережита и ихъ собратьями, облеченными въ рясу; объ этомъ говорятъ послѣднія думскія выступленія правыхъ священниковъ о. о. Крылова, Немерцалова и Филоненко. Итакъ, и въ данномъ отношеніи правые дѣятели, носящіе санъ, не могутъ быть поставлены ниже своихъ свѣтскихъ собратій. Если же искомое неизвѣстное не лежитъ въ томъ, что является у двухъ сопоставленныхъ группъ общимъ, то оно должно находиться въ томъ, что ихъ между собою различаетъ.

Что могло вносить отъ себя въ свои политическія выступленія духовенство, чѣмъ не въ состояніи были пользоваться его свѣтскіе единомышленники? Конечно только то, что пастыри связывали свои выступленія не только съ своими личными человѣческими убѣжденіями, но и съ священнымъ именемъ Церкви, которая надѣлила ихъ высокими полномочіями пастырей и учителей. Отстаивая позиціи стараго самодержавнаго строя, духовенство не устояло предъ искушеніемъ привлечь къ дѣлу укрѣпленія ихъ все еще великую въ Россіи силу вліянія церковнаго авторитета, который представлялся ими стоящимъ всецѣло на сторонѣ старой власти. Вотъ это то беззаастѣнчивое обращеніе съ церковнымъ именемъ и оттолкнуло отъ пастырей, паству и подорвало у народа довѣріе къ духовнымъ руководителямъ, о чемъ говоритъ описанный нами инцидентъ.

Стоя на поворотномъ пунктѣ исторіи мы должны поставить на судъ нравственнаго сознанія свои прошлыя дѣянія для того, чтобы съ чистою совѣстію вступить въ новый періодъ церковно-политическаго бытія и не повторять прежнихъ ошибокъ и проступковъ. Какъ же должна относиться христіанская совѣсть къ политическимъ выступленіямъ церковныхъ пастырей?

Прежде всего заслуживаютъ безусловнаго осужденія тѣ случаи, когда эти выступленія вызываются желаніемъ сдѣлать угодное сильнымъ міра сего, на чьей бы сторонѣ въ тотъ, или иной моментъ эта сила ни находилась. Лицемерію не можетъ быть мѣста среди дѣятелей виноградника Христова. Разумѣется, эта истина всякому хорошо извѣстна, и если мы лишній разъ ее повторяемъ, то только потому, что слишкомъ слабо она отражалась нашимъ недавнимъ церковнымъ прошлымъ.

Что же касается политическихъ выступленій по искреннему убѣжденію, то къ нимъ необходимо предъявить одно основное требование—чтобы пастыри въ этихъ случаяхъ особенно боялись соблазна нарушить 3-ю заповѣдь Закона Божія: „не приѣми имени Господа Бога твоего всуе“.

Что представляютъ изъ себя программы политическихъ партій? По преимуществу на почвѣ жизненныхъ лишеній создается недовольство наличными формами экономической, социальной и правовой дѣйствительности и пробуждается стремленіе къ ихъ измѣненію и переустройству согласно выработанному идеалу. Но содержаніе реформаторскаго идеала у отдѣльныхъ личностей и цѣлыхъ группъ должно представляться неодинаковымъ и должно стоять въ прямой зависимости отъ степени удовлетворенности ихъ жизненными благами въ данное время. Одни обладаютъ матеріальнымъ благосостояніемъ, но наличный политическій строй не даетъ имъ простора для надлежащаго эксплуатированія своихъ цѣнностей; имъ естественно желать сохраненія экономическаго положенія и стремиться къ измѣненію правовыхъ нормъ. Другіе не только терпятъ отъ безправія, но испытываютъ еще и матеріальную нужду; они будутъ добиваться и политическихъ реформъ, и экономической перестройки. Такъ мы видимъ, что политическія программы представляютъ собою какъ бы идеальное дополненіе къ наличному жизнен-

ному состоянію выработывавшихъ ихъ группъ. Отсюда слѣдуетъ одинъ несомнѣнный выводъ, что политическія построенія принадлежатъ къ области истинъ относительныхъ, что они не могутъ претендовать на безусловное значеніе и потому въ нихъ выявляется „человѣческое, слишкомъ человѣческое“.

Въ противоположность этому Церковь имѣетъ дѣло съ непреходящимъ и вѣчнымъ. Въ абсолютной сферѣ лежатъ всѣ ея лозунги. На міровой сценѣ появляются и исчезаютъ народы, возникаютъ и уничтожаются государства, мѣняются культуры, и человѣчество изживаетъ длинный путь всевозможныхъ переустройствъ внѣшнихъ формъ своего бытія, — а вѣчная евангельская истина такъ же недосыгаемо стоитъ надъ землею, и съ тою же яркостію какъ и тысячелѣтія назадъ своимъ содержаніемъ говоритъ о своемъ небесномъ происхожденіи. Что можетъ здѣсь прибавить человѣческая полнота или убавить человѣческая немощь? Конечное можетъ только въ смиреніи благоговѣть предъ безконечнымъ.

Можно ли въ такомъ случаѣ къ нашимъ временнымъ и относительнымъ политическимъ построеніямъ прикладывать печать абсолютнаго и вѣчнаго Христова ученія, можно ли уличную борьбу впускать въ церковную ограду и скрываться за имя Христова тогда, когда шатками оказываются обыкновенныя человѣческія средства укрѣпленія занятой политической позиціи?

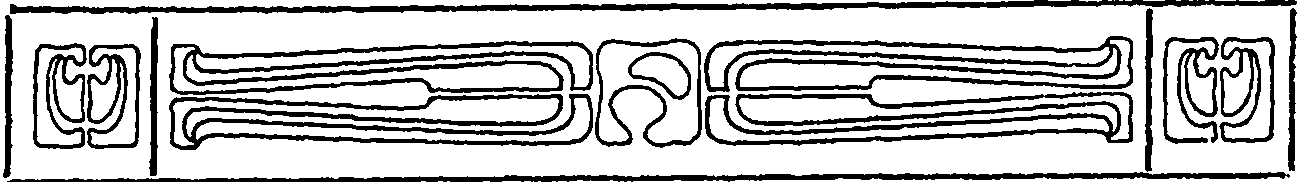
Я думаю, что христіанская совѣсть на этотъ вопросъ дастъ только одинъ отрицательный отвѣтъ. Какъ солнце и воздухъ одинаково необходимы и одинаково доступны всѣмъ людямъ, какія бы социальныя политическія и экономическія дѣленія ихъ не расчленяли, такъ и Церковь Христова, питающая тѣ стороны души человѣческой, которыя обращены къ вѣчному, должна быть пристанищемъ тихимъ для людей всякихъ политическихъ убѣжденій и партій, не поднимающихъ въ своихъ устремленіяхъ выше предѣловъ міра трехъ измѣреній. А въ такомъ случаѣ и пастыри Церкви какъ проводники благодати, должны кормить всѣхъ прибѣгающихъ къ небесному врачеванію, не взирая на лица. И церковная кафедра должна служить не дѣлу усугубленія земныхъ человѣческихъ раздвоеній, а дѣлу объединенія раздѣленныхъ въ вѣчномъ и непреходящемъ.

Мы не хотимъ этимъ сказать, что всё рѣшительно политическія программы и всё тактическіе методы борьбы за ихъ осуществленіе равноцѣнны въ глазахъ Церкви. Нѣтъ, одни идеалы политическаго и соціального переустройства могутъ стоять ближе, другіе дальше отъ требованій христіанскаго милосердія и братолюбія, и могутъ быть приемы политической борьбы рѣшительно несовмѣстимые съ евангельскою моралью, но не нужно забывать, что, во-первыхъ, процессъ государственнаго и экономическаго переустройства подчиняется своимъ собственнымъ законамъ и считается съ этими законами во имя благоразумія вовсе не значитъ проявлять равнодушіе къ тому высокому идеалу общественной жизни, какой ставится предъ нами духомъ евангельской проповѣди, а во-вторыхъ, — что человѣческая совѣсть, вслѣдствіе немощности и ограниченности человѣческаго существа, часто допускаетъ совмѣщеніе несовмѣстимаго. Въ этихъ случаяхъ, признавая, разумѣется, необходимость вразумленія заблуждающихся, нельзя заранѣе объявлять ихъ стоящими внѣ церковной ограды, если они всею душою стремятся въ нее.

Не слѣдуетъ изъ сказаннаго и того, что пастырь долженъ совсѣмъ устраниваться отъ участія въ политической жизни. Нѣтъ. И профессиональныя нужды, и долгъ честнаго гражданина налагаютъ на пастыря обязанность содѣйствовать по мѣрѣ силъ и разумѣнія общей работѣ государственнаго строительства, но свою политическую дѣятельность онъ долженъ рѣшительно отграничивать отъ своей церковной миссии и предъ всякимъ политическимъ выступленіемъ онъ долженъ, по выраженію одного церковнаго публициста „снимать рясу“. Въ такомъ случаѣ навсегда уже будетъ устранена возможность кощунственнаго торга именемъ Христовымъ, чистое церковное ученіе не будетъ загрязняться мутнымъ потокомъ человѣческихъ измышленій, а пастыри Церкви возстановятъ свой поколебавшійся нравственный авторитетъ.

М. С.





## Историческій обзоръ формъ отношеній церкви къ государству.

Ученіе Христа, какъ аполитичный трансцендентный идеаль воплощенія нравственныхъ принциповъ, вопросъ объ отношеніи церкви къ государству оставляетъ открытымъ. На искусительный вопросъ, предложенный фарисеями и иродянами,—представителями двухъ наиболѣе тогда вліятельныхъ политическихъ партій,—Христосъ, какъ извѣстно, отвѣчаетъ: „воздайте кесарю кесарево, а Божіе—Богу“. Въ этихъ словахъ мы находимъ опредѣленное признаніе государства, какъ такового, но опредѣленнаго указанія на способъ или форму взаимоотношенія сферъ государства и церкви здѣсь не содержится. Скорѣе изъ этихъ словъ можно вывести то заключеніе, что Христосъ тутъ имѣетъ въ виду полную разграниченность, обособленность этихъ сферъ, изъ которыхъ каждая имѣетъ полное право на признаніе своихъ функций для человѣка. Въ апостольскомъ ученіи (у Петра и Павла) мы находимъ увѣщаніе и призывъ подчиняться въ области чисто гражданскихъ обязанностей государственной власти, какъ богоустановленной, какъ „удерживающей“ появленіе антихриста, но въ то же самое время изъ характернаго отвѣта синедриону апостоловъ Петра и Иоанна: „справедливо-ли передъ Богомъ слушать васъ боаѣе, чѣмъ Бога?“—Мы имѣемъ основаніе сдѣлать тотъ логическій выводъ, что въ дѣлахъ вѣры члены Христовой церкви признаются совершенно независимыми отъ какого бы то ни было давленія на нихъ извнѣ, т. е. со стороны государственности, и освобождаются отъ повиновенія идущимъ въ разрѣзъ съ требованіями религіи предписаніямъ государства на этотъ счетъ. Такимъ образомъ, Новый Завѣтъ, не касаясь по существу отношеній церкви къ государству и открывая тѣмъ широкій просторъ историческому образованію ихъ взаимныхъ

отношеній, внушаетъ только вѣрующимъ отрицательное отношеніе къ такимъ распоряженіямъ власти, которыя стоятъ въ явномъ противорѣчій съ основами ученія Христа и посягаютъ на принципъ свободы религіозной совѣсти.

Каковы же тѣ формы отношеній церкви къ государству, которыя знаетъ исторія? Во главѣ этихъ формъ должна быть поставлена такъ называемая система византизма или цезаре-папизма, которая сложилась въ греческой имперіи съ момента объявленія христіанства религіей государственной и которая процвѣтала въ Россіи фактически съ княженія Іоанна III, а юридически еще съ колыбели христіанства, при Владимирѣ Святѣмъ.

### 1. Система византизма (цезаре-папизмъ).

Византизмъ, или иначе цезаре-папизмъ, — такая система церковно-государственныхъ отношеній, начало которой было заложено еще Константиномъ Великимъ въ его Миланскомъ эдиктѣ, толерантномъ по отношенію ко всѣмъ религіямъ вообще, которая немного спустя была юридически санкціонирована Θεодосіемъ Великимъ въ его знаменитомъ актѣ провозглашенія христіанства государственной религіей имперіи, а окончательное свое завершеніе получила при Юстиніанѣ Великомъ со времени закрытія имъ языческихъ философскихъ школъ, гдѣ теплились еще зачатки свободнаго изслѣдованія и слова. Характерныя черты этой системы таковы: 1) полное сліяніе или отождествленіе области чисто церковной со сферой сувереннаго государства; 2) объявленіе императора помазанникомъ Божіимъ, образомъ невидимаго Бога и епископомъ внѣшнихъ дѣлъ Церкви (*ἐπίσκοπος τῶν ἔξω ἐκκλησίας*); 3) широкое участіе епископата или церковной аристократіи въ дѣлахъ государственнаго управленія; 4) опека или активное содѣйствіе государственной власти въ лицѣ всѣхъ ея органовъ Церкви въ дѣлѣ охраненія ея господствующаго среди другихъ религій и исповѣданій положенія и внутренняго правопорядка.

Давая свободу отправленія христіанскому культу и въ то же время не устанавливая никакихъ ограниченій для всякихъ другихъ культовъ, миланскій эдиктъ (313 г.) Константина Равноапостольнаго въ сущности провозглашалъ

полную и неограниченную свободу религіознаго вѣрованія и исповѣданія всѣмъ подданнымъ римской имперіи. Но этотъ чрезвычайно важный, можно сказать, идеальный принципъ всякаго правового государства фактически не вмѣщался, не укладывался въ понятіи римскаго государственнаго верховенства (суверенитета), какъ оно тогда мыслилось всей наукой римскаго права. Во-первыхъ, этотъ принципъ не мирился съ традиціей римской императорской политики, въ силу коей императоры и римскіе юристы никакъ не могли отдѣлить въ своемъ сознаніи *jus sacrum* отъ *jus publicum* и въ унитарной государственной религіи видѣли цементъ, спайку бытія всей имперіи, какъ *orbis terrarum*. Разница была только въ объектѣ этой религіи: раньше Траянъ, Маркъ Аврелій, Декій, Діоклитіанъ искали этой основы въ язычествѣ, теперь стали искать этого субстрата въ христіанствѣ. Какъ сами императоры въ своихъ декретахъ къ соборамъ и въ другихъ посланіяхъ, такъ и соборы въ своихъ отношеніяхъ къ императорамъ всегда подчеркивали исконное, священное призваніе и назначеніе носителей свѣтскаго меча-императоровъ охранять и утверждать церковное единство, а въ то же время *eo ipso* и миръ всей имперіи. Во-вторыхъ, и представители церковной іерархіи видѣли въ сліяніи церкви съ государствомъ не что иное, какъ мостъ къ найскорѣйшему торжеству христіанства надъ остатками язычества и надъ появлявшимися отклоненіями отъ православія-ересями и расколами. Создалось такое *status quo*, вслѣдствіе котораго христіанская церковь уже не довольствовалась завоеваніемъ себѣ религіозной свободы, а возымѣла намѣреніе сама стать господствующей среди другихъ религіозныхъ обществъ, и партій, что ей и удалось, при императорахъ аріанахъ, монофизитахъ, монофелитахъ, иконоборцахъ. Мысль о сліяніи церкви съ государствомъ въ одинъ организмъ, или о церкви, составляющей единую основу государственной жизни и господствующей средствами государственной власти была руководящимъ принципомъ и для православныхъ, и для еретиковъ, для императоровъ, епископовъ и всѣхъ подданныхъ. Если православные отцы, или напротивъ вожди неправославныхъ партій (напр. Донатъ Карфагенскій) требовали невмѣшательства государства въ дѣла вѣры и церковнаго порядка, то это значило, что въ данный моментъ власть

стояла не на ихъ сторонѣ и стремилась сдѣлать единою основою государственной жизни то, что было противно ихъ воззрѣніямъ. Былъ одинъ моментъ высокоисторической важности, когда Аріѣ просилъ императора Константина, въ виду того, что александрійскій епископъ держится одного ученія, а онъ Аріѣ, другого,—дозволить ему, Арію, и его послѣдователямъ держать свое богослуженіе законнымъ образомъ. Но этотъ поступокъ Арія былъ не болѣе, какъ лицемѣріемъ, такъ какъ онъ уже раньше возбудилъ страсти, проповѣдуя въ храмѣ и вынося религиозные вопросы на улицу. Такъ же дѣйствовали и другіе ересіархи, равно какъ и православные епископы. Немного было людей, подобныхъ Теодориту Кирскому, который во всеуслышаніе заявлялъ, что нужно различать спокойную учено-богословскую работу, требующую точной и безукоризненной терминологіи, не только отъ проповѣдей, выносимыхъ на улицу, но и отъ языка церковныхъ гимновъ. Замѣчательнъ отвѣтъ Константина Великаго Арію, иллюстрирующій во всей выпуклости императорскую точку зрѣнія: императоръ называетъ желаніе Арія „неслыханнымъ безстыдствомъ“, „нанесеніемъ рапы“ ему, императору, намѣреніемъ погубить оболыщенныхъ, и приглашаетъ еретика явиться къ нему лично, какъ къ императору—человѣку Божьему, который воспріялъ у самого Бога верховную власть разъяснить ему его недоумѣнные вопросы.—И вотъ въ силу данной системы цезаре-папизма императоръ былъ провозглашенъ верховнымъ блюстителемъ внѣшнихъ дѣлъ церкви, окомъ Божиимъ, такъ что Левъ Исаврянинъ и Константинъ Копронимъ издають уже свои декреты *verbo divino*, какъ *praeserta divina*, а себя уже прямо и безъ всякихъ обиняковъ величаютъ священниками Бога Вышняго. Вотъ какое высокое понятіе о прерогативахъ императорской власти даетъ константинопольскій патріархъ Антоній въ своемъ посланіи великому московскому князю: „Слышу-пишетъ онъ-нѣкоторая слава, которая произноситъ благородство твое о державнѣйшемъ и благочестивомъ самодержцѣ моемъ и царѣ, и скорблю, что ты возбраняешь, какъ говорятъ, митрополиту поминать божественное имя царя на ектеніяхъ: это дѣло небывалое! Невозможно христіанамъ имѣть Церковь, а царя не имѣть. Царство и Церковь имѣють между собою тѣсное общеніе и единеніе, и невозможно отдѣлить одно отъ дру-

гого... Державнѣйшій и благочестивый мой самодержецъ, по благодати Божіей, есть православнѣйшій и вѣрнѣйшій поборникъ Церкви, защитникъ и блюститель ея“...

Наша Русская церковь, принявъ при Владимирѣ Святомъ христіанство изъ Византіи, должна была юридически унаслѣдовать и царившую тамъ систему цезаре-папизма въ области своихъ отношеній къ государственности, что въ значительной степени и осуществлялось съ благословенія свѣтской власти въ дѣлѣ насильственнаго, принудительнаго обращенія въ христіанство нашихъ предковъ, сложившихъ по этому поводу извѣстную историческую поговорку: „Никита крестилъ насъ огнемъ, а Путята—мечомъ“. Но въ теченіе всей удѣльно-вѣчевой эпохи нашей исторіи, которую славянофилы расцвѣчиваютъ всѣми цвѣтами радуги и считаютъ чуть-ли не идеаломъ въ исторіи русскаго православія, вопреки показаніямъ горькой дѣйствительности,—государство русское было, можно сказать, только лишь въ проекціи, въ возможности, а потому церковь, послѣ смерти Ярослава Мудраго, фактически была независима въ своей внутренней жизни, числилась лишь провинціей константинопольской метрополіи и оттуда получала какъ митрополитовъ, такъ и извѣстныя граесерта къ своему свѣдѣнію и исполненію. Поэтому, система цезаре-папизма фактически воцарилась въ Россіи только въ XIV столѣтіи, и при этомъ съ легкой руки самого же, нужно правду сказать, духовенства, выпустившаго изъ своихъ рядовъ такого вдохновеннаго барда этой системы, какимъ въ свое время былъ монахъ Елеазарова монастыря Филоея. Въ царствованіе Іоанна III вмѣшательство государства въ чисто духовныя дѣла выразилось, во-первыхъ, въ избраніи митрополитовъ по своему выбору, безъ всякаго созыва собора, во-вторыхъ, въ давленіи на ходъ соборныхъ совѣщаній на соборахъ по поводу ереси жиждовствующихъ и въ сознательномъ систематическомъ veto, налагаемомъ на репрессивные приговоры, издававшіеся соборами по этому и другимъ поводамъ. Но наиболѣе рѣзко и необычайно для привыкшихъ къ иному образу отношеній монастырей деспотическій нравъ Іоанна III проявился въ его проектѣ секуляризаціи церковныхъ владѣній, который, впрочемъ, не ему суждено было осуществить. Въ царствованіе Василя III отношеніе духовенства къ свѣтской власти не измѣнилось; мо-

настыри обогащались новыми вкладами и вотчинами, духовенство пользовалось прежними привилегіями; но нравственная власть и достоинство представителей церкви все болѣе и болѣе падали. Все больше и больше развивается у представителей іерархіи раболѣпная угодливость въ отношеніяхъ къ высшей государственной власти, что особенно некрасиво сказалось въ согласіи извѣстнаго митрополита Данила на расторженіе брака Василя III. Своего апогея система цезаре-папизма достигла на Руси въ царствованіе Іоанна IV Грознаго, перваго коронованнаго русскаго вѣнценосца. Въ его лицѣ верховная власть впервые проявила свое право согласно съ общими потребностями государства ограничивать и отмѣнять права духовенства, касающіяся гражданской области, принимать мѣры для искорененія злоупотребленій въ бытѣ духовенства и для соблюденія благочинія. Въ этихъ цѣляхъ и былъ созванъ Стоглавый соборъ, который издалъ законы относительно церковныхъ имѣній, управленія и судопроизводства, церковнаго, благочинія и богослужебныхъ обрядовъ. Но у Іоанна IV теорія царя-реформатора и блюстителя внѣшнихъ дѣлъ церкви съ практикой рѣзко расходилась; какъ и вся психологія этого коронованнаго Каллигулы была болѣзненно двойственна. Іоаннъ предписывалъ строго, чтобы „четвертый бракъ никогда не именовался и молитвы бы имъ не творили“, а самъ года два спустя вступилъ въ четвертый бракъ. Онъ торжественно подтверждалъ святительскіе суды, запрещалъ мірянамъ вступаться въ духовныя дѣла, и между тѣмъ самовольно безъ всякаго суда и слѣдствія свергалъ и возводилъ святителей; проповѣдывалъ уваженіе къ духовенству, называлъ ихъ учителями и наставниками и лишалъ ихъ права печалованія: за смѣлое обличеніе предалъ Филиппа Колычева мучительной смерти. Какъ бы то ни было, но услужливость русскаго духовенства XV—XVI вѣковъ въ отношеніи московскихъ царей проявилась въ появленіи цѣлаго ряда, цѣлаго цикла апокрифическихъ сказаній, — легендарныхъ и прямо-таки фантастическихъ по своему сюжету, — которыя по словамъ г. Сокольскаго — должны были служить въ глазахъ современниковъ какъ бы оправдательнымъ историческимъ документомъ для мысли о Московіи, какъ третьемъ Римѣ, послѣ паденія перваго — Рима и второго — Константи-

нополя. „Основной смыслъ этихъ легендъ—говорить А. Н. Пыпинъ—заключается въ образномъ представленіи того преемства, которое перенесло на Москву древнее политическое и церковное значеніе Византіи и сдѣлало московскихъ государей единственными законными продолжателями греческихъ императоровъ“. Къ этимъ апокрифамъ нужно отнести сказаніе о вавилонскомъ царствѣ, о владимірскихъ князьяхъ, о вѣнѣ Константина, о крещеніи Руси Андреемъ Первозваннымъ (прекрасно анализированное проф. Голубинскимъ въ его Русской Церковной Исторіи), о вѣнцѣ и бармахъ Мономаха, о бѣломъ клубкѣ, объ иконѣ Тихвинской Божіей Матери.

## 2. Иерократическая система (папизмъ).

Источникомъ этой системы, утвердившейся на Западѣ и процвѣтавшей тамъ особенно въ средніе вѣка, было міровоззрѣніе отца всего католическаго богословія—извѣстнаго учителя Церкви, блаженнаго Августина Иппонскаго, центръ тяжести котораго лежалъ въ ученіи о превосходствѣ духа надъ матеріей, сферы Царства Божія (*civitatis Dei*) надъ сферой Царства Земли и дьявола (*civitatis terrenaе*). Средствомъ для упроченія этого превосходства Августинъ считалъ полное безраздѣльное подчиненіе царства земного царству небесному, такъ что за мірекою свѣтскою властью не только отрицается всякій духовный священный характеръ и призваніе, но и та самостоятельная миссія,—быть органомъ Божественнаго міроуправленія и воздавать справедливое возмездіе каждому по дѣламъ его на землѣ, о которой столь опредѣленно говорятъ апостолы Петръ и Павелъ въ посланіяхъ, а воля Божія совершенно отождествляется съ волею облагодатственнаго свыше священства (отсюда и самое названіе системы католицизма—иерократіей). Идеи бл. Августина нашли свой отблескъ и на Востокѣ (въ IX и др. вѣкахъ), но здѣсь онѣ не дали своего восхода и вскорѣ соевѣмъ заглохли. Такъ напр., идеи иерократіи, несомнѣнно, проникаютъ какъ бы насквозь всю, такъ называемую, Епаногогу,—знаменитый памятникъ византійской письменности, конца IX стол., изданный при императорѣ Василіи Македонянинѣ въ 884—886 г.г. и приписываемый византологами не безъ основанія

перу замѣчательнаго дѣятеля православія въ IX в. на Востокѣ—патріарху Фотію. Впрочемъ, византійскіе канонисты, особенно Вальсамонъ въ его „Разсужденіи о патріаршихъ привилегіяхъ и въ комментаріи на каноны, стойко придерживались и защищали, какъ уже сложившуюся разъ навсегда традицію, даже въ нѣкоторомъ родѣ священную каноническую формацію, основы теоріи цезаре-папизма, приписывая императору и учительство и священство и даже *Jus reformandi* (право преобразования каноновъ Церкви). Но какъ бы то ни было около половины XI столѣтія въ лицѣ извѣстнаго патріарха Михаила Керуларія въ Византіи появился убѣжденный и энергичный, властный и яркій сторонникъ теоріи бл. Августина, который, впрочемъ, за свои революціонныя по отношенію къ общему *Status quo* византійскаго законодательства выступленія получилъ оффиціальное прозвище „царененавистника“ и „демагога“ (*μισοβασιλεύς καὶ ἀνὴ δημοκρατικός*), и въ концѣ концовъ за свою дерзновенность поплатился каедрой, а вмѣсто тиары получилъ тюрьму. Непривившаяся на Востокѣ, система іерократіи или папизма въ церковно-государственныхъ отношеніяхъ нашла для себя благодарную, плодотворную почву на Западѣ, гдѣ она стала какъ бы душою всего католицизма и дала роскошные ростки. Помогли этому два условія: 1) основаніе церковнаго государства съ политическимъ суверенитетомъ, папѣ въ предѣлахъ особой территоріи и 2) возстановленіе священной римской имперіи сначала въ лицѣ Карла Великаго, короля франковъ, а потомъ въ лицѣ германскихъ императоровъ. Церковное государство образовалось отчасти изъ массы земельныхъ владѣній, издревле находившихся во владѣніи римской церкви, главнымъ же образомъ изъ той части Италіи, которая юридически состояла подъ верховной властью византійскаго императора,—такъ называемый равенскій экзархатъ, завоевана была лангобардами, у лангобардовъ опять отвоевана Пипиномъ Короткимъ и, наконецъ, этимъ послѣднимъ была преподнесена въ подарокъ каедрѣ св. Петра, т. е. римскому папѣ. Будучи монархомъ въ своемъ государствѣ, римскій епископъ чувствовалъ подъ собой болѣе твердую почву, чѣмъ оставаясь подданнымъ какого-либо государя. Возстановленіе римской имперіи съ присущею императорству идеей защиты универсальной церкви (*advocatia ecclesiae*)



также способствовалъ не въ малой степени торжеству іерократическихъ началъ. Идея защиты Церкви, сама по себѣ, не необходимо должна была приводить къ этому началу, такъ какъ единый церковно-государственный порядокъ и главную основу—католическую вѣру—поддерживали и христіанскіе римскіе императоры, которые, однако, осуществляли данную идею вполнѣ автократически, самодержавно, не руководясь совершенно принципомъ подчиненія духовно-іерархическому авторитету. Карлъ Великій, первый императоръ возстановленной на Западѣ римской имперіи, также слѣдовалъ образцу Константина, Θεодосія и Юстиніана, держа въ своихъ рукахъ высшее управленіе имперскими дѣлами, какъ государственными, такъ и церковными. Во главѣ того и другого порядка, государственнаго и церковнаго, стоялъ самъ императоръ, въ отношеніи къ которому епископы были такими же помощниками въ области духовнаго управленія, какими были графы—въ области свѣтскаго, при чемъ за епископомъ римскимъ признавался скорѣе высшій нравственный, чѣмъ юридическій, авторитетъ. Самое положеніе папы, какъ свѣтскаго монарха подаренной ему отцомъ Карла Великаго территоріи, было далеко не самостоятельнымъ по отношенію къ Карлу, какъ къ главѣ имперіи. Но уже при ближайшихъ преемникахъ Карла Великаго обнаружилось явственно, что единственный юридическій титулъ, на которомъ можетъ быть обоснована легитимность западной имперіи противъ соперниковъ—восточныхъ деспотовъ, есть не что иное, какъ папское помазаніе и коронованіе. Между тѣмъ какъ власть римскихъ императоровъ опиралась на вѣковыя традиціи римской исторіи, независимыя отъ церкви, которая скорѣе сама подъ непосредственнымъ влияніемъ ихъ получила яркій отпечатокъ древне-римскаго сакральнаго права, западная императорская власть оказалась въ положеніи юридически-производной, не самоисточной, делегированной отъ церкви, изъ рукъ намѣстника св. Петра. Какъ ни какъ, а только въ силу церковнаго помазанія на царство и коронованія императорскою короной, король франковъ Карлъ получилъ во всемъ объемѣ императорскую власть, по своей идеѣ столь же универсальную, какъ универсальна сама церковь, защита которой есть его призваніе. Несмотря на глубокую деморализацію римской церкви въ X и началѣ

XI столѣтій, несмотря на удавшіяся такимъ императорамъ, какъ Оттонъ I и Генрихъ III, попытки занять положеніе Карла Великаго по отношенію къ Церкви,—все же господствующимъ направлениемъ въ церковно-государственныхъ отношеніяхъ на Западѣ со второй половины XI вѣка стало именно іерократическое. Именно іерократизмъ, откровенный, неприкрытый, но гордый и властный былъ положенъ во главу угла всей политики знаменитаго создателя папизма—Григорія VII Гильдебранда. Іерократизмъ, какъ богоустановленная система, теоретически отстаивался въ средне-вѣковой схоластикѣ и, въ заключеніе, получилъ для себя окончательную законодательную санкцію въ знаменитой буллѣ папы Бонифація VIII *Unam, sanctam* 1302 года. Церковь по этой буллѣ (а подъ церковью здѣсь разумѣется универсальный и единый церковно-государственный порядокъ) имѣетъ единого Господа, единую вѣру, едино крещеніе и единого видимаго главу, который есть представитель Христа и преемникъ апостола Петра. Въ его рукахъ сосредоточено обладаніе тѣми двумя мечами, о которыхъ говорится въ самомъ Евангеліи (Луки XXII, 34 etc) и подъ которыми нужно разумѣть мечъ духовный (*gladius spiritualis*) и мечъ свѣтскій или матерьяльный (*gladius materialis*). Но непосредственно папой осуществляется лишь власть духовнаго меча, что же касается до другого вещественнаго или матерьяльнаго меча, то этотъ мечъ вручается папой въ руки свѣтскаго монарха и извлекается въ защиту церкви не самимъ папою, а по его мановенію—рукой королей и солдатъ. Послѣдній мечъ долженъ быть въ подчиненіи первому, и свѣтская власть должна быть абсолютно подчинена духовной власти; духовная власть поставляетъ свѣтскую и даже судить ее, если она отклоняется отъ своего прямого назначенія и пути, и вообще подвластность, подчиненность всякаго человѣческаго созданія римскому первосвященнику есть обязательный непреложный догматъ вѣры, необходимый для спасенія человѣческой души.—Принимая во вниманіе религіозность, доходящую до фанатизма, среднихъ вѣковъ, не удивительнымъ покажется, что гораздо убѣдительнѣе всякихъ хитросплетеній и аргументовъ въ пользу превосходства императорской власти надъ папскою должно было представляться для средневѣковаго ума слѣдующее разсужденіе папы Иннокен-

тія III: „spiritualia tanto sunt temporalibus digniora, quanto anima praefertur corpori“.

Изъ теоріи двухъ мечей, какъ она отстаивалась съ іерократической точки зрѣнія, дѣлались слѣдующіе логические выводы: 1) Папы имѣютъ власть надъ всѣмъ міромъ, и отъ нихъ уже императоръ и короли получаютъ свои терригоріи на ленномъ основаніи, какъ вассалы апостольскаго престола, такъ что, слѣдовательно, не только въ духовныхъ дѣлахъ, но и въ чисто мірскихъ свѣтская власть подчинена папѣ; въ послѣдствіи времени послѣ паденія феодальнаго строя и усиленія королевской власти, вмѣсто этой „прямой“ власти папы въ свѣтскихъ дѣлахъ (*potestas directa*), приверженцы іерократическихъ взглядовъ стали уже говорить о такъ называемой „косвенной“ власти (*potestas indirecta*), отстаивая за папой все таки власть привлекать къ своему разсмотрѣнію и суду всевозможныя свѣтскія дѣла; поскольку въ нихъ есть элементъ грѣха. 2) Напротивъ свѣтская власть не имѣетъ права вмѣшиваться въ дѣла духовнаго управленія, напр., созывать соборы, замѣщать церковныя должности привлекать клиръ къ свѣтскому суду и т. п., при чемъ граница между духовными и свѣтскими дѣлами опредѣляется исключительно усмотрѣніемъ духовной власти. 3) Власть отъ міра сего (*saeculum*) государственная власть можетъ получить свое нравственное оправданіе и освященіе, только поставивъ свои силы и средства на служеніе церкви, въ качествѣ исполнителя ея вѣлній, свѣтской руки или мышцы (*brachium saecularae*), приводимой въ движеніе церковною волею. Въ этомъ смыслѣ императоръ есть въ собственномъ смыслѣ слова защитникъ вселенской церкви, т. е. римско-католической (*advocatus et defensor ecclesiae*). Свѣтская власть свѣтитъ не собственнымъ свѣтомъ, а заимствованнымъ, полученнымъ извнѣ, подобно тому какъ изъ двухъ свѣтилъ, поставленныхъ Богомъ на тверди небесной, солнца и луны, послѣдняя лишь заимствуетъ свой свѣтъ отъ перваго: солнце — зеркало, а луна только отраженіе его. 4) Законы, издаваемые свѣтской властью и идущіе въ разрывъ съ канонами Церкви, могутъ быть безапелляционно кассированы папой, какъ самочинные, еретические, какъ бунтарство. 5) Мало того, свѣтская власть, въ случаяхъ неисполненія представителемъ ея требованій церкви, можетъ быть, по усмотрѣнію папы,

передана другому лицу, такъ что императоръ или король, уклонившіеся отъ праваго пути могутъ быть лишаемы своей должности, а подданные ихъ могутъ быть, по волшебной указкѣ изъ Рима, освобождаемы отъ присяги на вѣрность, въ противномъ случаѣ, и какъ высшая мѣра наказанія, на непокорную страну налагается безпощадный папскій интердиктъ церковнаго отлученія.

Изъ всего сказаннаго видно, что іерократическая система, подобно византійской, но на другихъ основаніяхъ, не различала церкви и государства, какъ особыхъ, раздѣльныхъ инетитутовъ, или независимыхъ другъ отъ друга жизненныхъ порядковъ, а различала лишь духовную и свѣтскую власти въ великомъ и единомъ универсальномъ союзѣ, въ теоріи обнимающемъ не только все христіанство, но и все человѣчество, ставя свѣтскую власть въ положеніе подчиненнаго служебнаго вспомогательнаго орудія (*ancillae Dei*) по отношенію къ духовной власти или папизму. Но этотъ союзъ былъ механическій, и искусственный, неустойчивый, а потому, при первомъ ударѣ реформаци, онъ далъ трещину и векорѣ распался.

### 3. Система государственной церковности.

Данная система смѣнила собой одряхлѣвшую средневѣковую систему папизма въ эпоху раннесанса и вплоть до XIX столѣтія была господствующей на Западѣ. Она сложилась подъ прямымъ вліяніемъ двухъ факторовъ: идей реформаци и идей естественнаго права, и на этомъ намъ нужно, прежде всего, остановиться, чтобы глубже понять сущность данной системы церковно-государственныхъ отношеній.—Германскіе реформаторы XIV вѣка исходили изъ старой архаичной средневѣковой мысли о единствѣ церковно-государственнаго общенія. Но отношеніе между двумя мечами, свѣтскимъ и духовнымъ, уже не такъ понималось, какъ раньше. Свѣтское начальство не противопоставляется духовному, какъ низшее высшему, потому что все собраніе вѣрующихъ объявляется царскимъ священствомъ, а слѣдовательно и свѣтское начальство есть членъ христіанскаго тѣла, столь же духовный, какъ и такъ называемое духовное начальство. Различіе между духовнымъ и свѣтскимъ начальствомъ заключается не въ духовномъ характерѣ одного

и въ недуховномъ характерѣ другого, а въ призваніи или въ должности. Забота свѣтскаго начальства не въ томъ только состоитъ, чтобы заботиться о тѣлахъ (согрозатнегі, какъ выражался Меланхтонъ), потому что въ такомъ случаѣ оно просто было бы пастухомъ надъ стадомъ животныхъ. Различны не цѣли или задачи обоихъ начальствъ,—конечная задача или цѣль одна и та же: прославленіе Бога (*ut Deus glorificetur*);—различны должностныя функціи и средства, ведущія къ цѣли. Духовная власть дѣйствуетъ проповѣданіемъ Слова Божія и совершеніемъ таинствъ, не посягая ни на какія свѣтскія дѣла и ни на какую принудительную власть, а свѣтское начальство непосредственно отъ самого Бога получило миссію располагать матеріальнымъ мечомъ, юридической властью, тѣлеснымъ принужденіемъ.—Естественное право еще дальше шло въ своихъ воззрѣніяхъ на природу церкви и государства. Согласно ему, государство возникаетъ изъ договора или конституціи, въ силу свободной воли людей. Нѣтъ власти безъ и внѣ договора: *nullum in regnum sine pacto*. Цѣль государства не есть прославленіе Бога или попеченіе объ истинной христіанской жизни подданныхъ, а есть благо, интересъ, польза государства, *ratio status*, религія есть лишь средство, ведущее къ этой цѣли. Объемъ и содержаніе государственной власти расширяются безпредѣльно; наступаетъ эпоха такъ называемаго полицейскаго государства. По отношенію къ религіознымъ обществамъ, входящимъ въ государственный порядокъ, глава государства имѣетъ одинаково высшую власть, при чемъ ея личная принадлежность къ тому или другому вѣроисповѣданію не имѣетъ значенія. Подъ указанными разнородными вліяніями и сложилась въ XVII и XVIII вѣкахъ та система церковно-государственныхъ отношеній, которую нѣмецкая наука государственнаго права окрестила характернымъ названіемъ государственной церковности. Сущность этой системы заключается въ томъ, что вся внѣшняя сторона церкви, вся церковность подлежитъ верховной власти главы государства, который можетъ устанавливать, отмѣнять и измѣнять въ области церковной все, что не обосновывается на св. Писаніи и на непосредственномъ божественномъ установленіи.

На основѣ, главнымъ образомъ, вестфальскаго мира выработалась слѣдующая классификація правъ государственной власти по отношенію къ церкви (*jura majestatis circa sacra*):

- 1) *jus reformandi*—право реформировать церковную жизнь,
- 2) *jus inspiciendi cavendi*—право контролировать и ограничивать дѣятельность церкви, для охраненія государственныхъ интересовъ, разными способами, каковы: изданіе ограничительныхъ законовъ и распоряженій, недопущеніе буллъ, бреве, рѣшеній всякаго рода—папскихъ и вселенскихъ соборовъ—къ публикаціи безъ одобренія главы государства (*placet*), обжалованіе рѣшеній церковныхъ судовъ etc.;
- 3) *jus advocatiæ*,—право покровительства, защиты и содѣйствія церкви въ ея задачахъ, въ зависимости отъ интересовъ полицейскаго государства.—Система государственной церковности въ полномъ объемѣ проводилась и достигла апогея своего процвѣтанія во Франціи, при Людовикѣ XIV, Королѣ-Солнцѣ, и въ Австріи, при Маріи Терезіи и ея сынѣ Иосифѣ II, по имени котораго она еще называется системой іозефинизма. Людовикъ XIV, этотъ типичный абсолютистъ-деспотъ, который не разставался со своимъ излюбленнымъ афоризмомъ: „государство—это я“, смотрѣлъ на себя, какъ на воплощеніе государства, поглощающаго всякія права личности (слѣдовательно, выходя изъ принциповъ государственнаго естественнаго права, хотя формально основывалъ свою власть на словахъ Иисуса Христа“, но на какихъ именно, объ этомъ онъ благоразумно умалчивалъ самъ, предоставляя болѣе изощренную фразеологию своимъ клеветамъ). Всё церковное при немъ во Франціи было подчинено государственной идеѣ полицейскаго абсолютизма, и пресловутая галликанская церковь, добившаяся въ средніе вѣка послѣ долгой и упорной борьбы разнаго рода вольностей отъ папъ, превратилась въ простое вѣдомство, государственное учрежденіе, такъ что Фенелонъ находилъ болѣе правильнымъ ядовито говорить о *servitudes* а не о *libertés*... Исходя изъ идеи государственнаго абсолютизма, Людовикъ XIV не допускалъ во Франціи исповѣданія какихъ-либо другихъ религій, кромѣ той, къ которой самъ принадлежалъ,—такова была крайность системы государственной церковности во Франціи. Этимъ объясняется отмѣна нантскаго эдикта и преслѣдованіе гугенотовъ. При Людовикѣ XIV и

его злополучныхъ преемникахъ во всей своей непривлекательности выступили отрицательныя стороны данной системы. Галантные епископы и аббаты, предпочитавшіе проживать при королевскомъ дворѣ, отложившіе всякое попеченіе о церковныхъ дѣлахъ и, благодаря своимъ огромнымъ доходамъ, проводившіе свѣтскую распущенную жизнь, въ то же время отличавшіеся лицемѣріемъ и религіознымъ фанатизмомъ, не мало способствовали тому всенародному взрыву раздраженія и гнѣва по отношенію къ католической религіи, который проявился въ эпоху французской революціи.—Въ Австріи система государственной церковности вылилась въ нѣсколько болѣе смягченныхъ формахъ. Марія Терезія, какъ ревностная католичка, покровительствовала католицизму, но всё же отличалась религіозной терпимостью. Что же касается до Іосифа II, то онъ былъ типичнымъ представителемъ такъ называемаго полицейскаго государства,—этого своеобразнаго воплощенія идей естественнаго права, направленнаго къ достиженію всеобщаго благополучія. Принципіальный территоріалистъ, воодушевленный при томъ желаніемъ наилучшаго порядка въ интересахъ государственнаго благополучія, Іосифъ II принялся за энергичную реформацію всѣхъ сторонъ церковной жизни: богослуженія, пастырства, монашества, церковнаго суда, брачнаго права и церковно—имущественнаго. Реформы совершалъ Іосифъ только по собственному усмотрѣнію и соображенію, такъ какъ себя лишь одного онъ считалъ провомѣрнымъ носителемъ воли государственнаго общежитія и себѣ лишь одному приписывалъ сужденіе о томъ, что полезно и желательно въ интересахъ государственнаго блага, не обращая вниманія ни на народныя обычаи, ни на взгляды духовной іерархіи, и полагая свое призваніе въ томъ, чтобы „логикой своихъ теорій возродить Австрію“. При этомъ указы его отличались самой мелочной и тщательной чисто полицейской регламентаціей. Связь между государствомъ и церковью іозефинизмомъ не разрывалась; но на религію и духовенство онъ смотрѣлъ, какъ на пригодное средство къ достиженію государственнаго благополучія, видя, между прочимъ, въ церковной кафедрѣ наилучшую трибуну для распространенія въ народѣ разумныхъ экономическихъ и земледѣльческихъ познаній. Но къ чести Іосифа II нужно сказать, что цер-

ковно-государственное единеніе онъ понималъ совсѣмъ не въ духѣ Людовика XIV. Иосифъ II сдѣлалъ важный шагъ на пути признанія свободы совѣсти, допустивъ въ своемъ государствѣ свободное осуществленіе четырехъ культовъ: католическаго, лютеранскаго, реформатскаго и греко-восточнаго.

#### 4. Система координаціи или союза государства и церкви.

Общевропейская религіозно-политическая реакція, послѣдовавшая за низверженіемъ Наполеона I, выразилась въ священномъ союзѣ и политикѣ Меттерниха. Въ документѣ этого союза, подписанномъ тремя могущественными монархами континентальной Европы,—императорами русскимъ и австрійскимъ и королемъ прусскимъ,—значится слѣдующее: монархи, какъ представители такъ называемаго просвѣщеннаго христіанскаго абсолютизма и ихъ богоданные народы считаютъ себя членами одной христіанской націи истиннымъ вождемъ которой является Самъ Искупитель міра, Господь Нашъ Іисусъ Христосъ, и желаютъ дѣйствовать въ пользу соблюденія религіи, мира и справедливости. Монархи,—заключившіе этотъ священный конкордатъ,—принадлежали къ тремъ различнымъ вѣроисповѣданіямъ, и тѣмъ не менѣе находили возможнымъ говорить о христіанскомъ государствѣ вообще. Изъ этого уже слѣдуетъ, что „христіанское государство“ въ міровоззрѣніи трехъ китовъ священнаго союза не отождествлялось съ государствомъ конфессіональнымъ или вѣроисповѣднымъ, подобно тому, какъ въ средніе вѣка оно сливалось съ исторической формацией католицизма, а въ эпоху реформации слилась въ нѣмецкихъ государствахъ съ новыми конфессіональными формациями въ лицѣ лютеранства и кальвинизма. И, дѣйствительно, отчасти развитіе этого міровоззрѣнія, отчасти практическіе реформаторскіе порывы нѣкоторыхъ носителей просвѣщеннаго абсолютизма (въ особенности прусскихъ королей Фридриха Вильгельма III и Фридриха Вильгельма IV) стремившихся къ осуществленію идеала христіанскаго государства, показываютъ, что подъ христіанскимъ государствомъ въ идеѣ понималось государство, подчиненное не вѣроисповѣдному христіанству, а христіанству всеобщему, универсальному, представляющему собой какъ бы, такъ сказать



идеальную абстракцію, отвлеченіе изъ основныхъ исходныхъ точекъ зрѣнія главнѣйшихъ по численности христіанскихъ исповѣданій, т. е. въ примѣненіи къ Западу—католическаго, лютеранскаго и реформатскаго. Согласно этому, государство не можетъ и не должно состоять подъ господствомъ конкретной опредѣленной церкви, какъ это непосредственно требовалось и вытекало изъ господствовавшей въ средніе вѣка папистическа-іерократической системы, и, наоборотъ, государство не имѣетъ права господствовать надъ всѣми внѣшними обнаруженіями церковной жизни, какъ государство полицейское. Христіанское государство состоитъ подъ господствомъ (суверенитетомъ) христіанства вообще, руководится одной Библіей, какъ достояніемъ цѣлаго христіанства, и прежде всего христіанскимъ нравственнымъ закономъ или этикой, которая должна быть регуляторомъ, импульсомъ всѣхъ мѣропріятій государей. Поэтому, оно поддерживаетъ воскресные дни и главнѣйшіе христіанскіе праздники, общехристіанскимъ институтамъ—крещенію и брачному священнодѣйствию—придаетъ публичное государственное значеніе, ревностно печется о четвертомъ сословіи или трудовой демократіи, защищая ее отъ эксплуатаціи фабрикантовъ-капиталистовъ. Къ разнымъ нехристіанскимъ религіознымъ обществамъ христіанское государство относится такъ, какъ этого требуетъ христіанская терпимость и христіанская любовь къ ближнему, чуждая мелкаго фанатизма и шовинизма, т. е. нехристіанамъ предоставляется пользованіе различными частными или гражданскими правами, защита судебная и участіе въ нѣкоторыхъ учрежденіяхъ общественнаго благосостоянія. И, напротивъ, такъ какъ понятіе христіанскаго государства необходимо предполагаетъ и понятіе о христіанскомъ только начальствѣ, то всякія начальственныя или административныя должности, вся полнота функций трехъ основныхъ властей: законодательной, исполнительной и судебной, и всякое избирательное право (какъ активное, такъ и пассивное) должны быть совершенно недоступны нехристіанамъ; сюда же причислялось и право быть присяжнымъ засѣдателемъ въ судахъ и право участія въ совершеніи нотаріальныхъ актовъ.

Къ конкретной церкви того или другого вѣроисповѣданія христіанское государство должно стоять въ отношеніяхъ такъ называемой координаціи, держась наиболѣе покровительственной позиціи все же по отношенію къ господствующей или такъ сказать національной формѣ вѣроисповѣданія въ предѣлахъ данной государственной территоріи. Сущность системы координаціи состоитъ въ томъ, что государство и конкретная церковь стоятъ какъ бы рядомъ, одно подлѣ другого, какъ вполне равноправныя, взаимно самостоятельныя, автономныя единицы, изъ которыхъ ни одна не претендуетъ на вторженіе въ среду другой: государство не вмѣшивается въ область внутреннихъ церковныхъ дѣлъ, а церковь ограничивается кругомъ дѣлъ, вытекающихъ изъ ея церковныхъ задачъ, будучи непричастна политиканству.

У насъ въ Россіи, при Петрѣ Великомъ,—этомъ характерномъ представителѣ и культуртрегерѣ такъ называемой системы полицейскаго государства,—была выработана своеобразная система государственно-церковныхъ отношеній, система оберъ-прокуратуры, представлявшая смѣсь, началъ архаическаго византизма, или, цезаре—папизма въ его восточной стилизаціи, и новѣйшаго западнаго его переложенія или композиціи—системы государственной церковности. При Александрѣ I, этомъ, типичномъ агентѣ, по мѣткой характеристикѣ проф. В. З. Завитневича (въ его литографированныхъ лекціяхъ) иностранной дипломатіи на русскомъ тронѣ,—къ этимъ системамъ еще официально была, согласно буквѣ Священнаго Союза, подмѣшана новоявленная (подъ диктовку мрачнаго генія обще-европейской реакціи Меттерниха) система координаціи христіанскаго государства и церкви, которая была на русской почвѣ въ доброй мѣрѣ разбавлена квасно-патріотической, по остроумному обозначенію А. И. Герцена, Карамзино-Погодинско-Шевыревской теоріей преславуатаго русскаго національнаго тримурти: православія, самодержавія и народности, а въ лицѣ третьей линіи славянофиловъ (Данилевскаго, Леонтьева и Каткова) еще была разукрашена всѣми цвѣтами самаго непригляднаго шовинизма и религіозной нетерпимости на ряду съ девизомъ завоеванія Константинополя въ цѣляхъ обладанія св. Софіей. Въ результатѣ, получилось всѣмъ извѣстное печальное по-

ложеніе вещей, приведшее нашу церковь къ распутиіадѣ и обратившее ее въ безнадежнаго паралитика... <sup>1)</sup>

### Б. Система отдѣленія церкви отъ государства.

Въ XIX столѣтіи, подъ вліяніемъ революціонныхъ идей великой эпопеи французской „бури“, все болѣе и болѣе начинаютъ проникать въ сознаніе широкихъ демократическихъ массъ принципы правового государства, построеннаго по масштабу Монтескье. Согласно идеямъ правового государства, оно не можетъ и не должно опираться на какое бы то ни было положительное церковное право какого бы то ни было положительнаго вѣроисповѣданія, ни на отвлеченное отъ всякихъ вѣроисповѣднѣхъ разностей всеобщее христіанство, а дѣйствуетъ только на основаніи естественной справедливости (*justitia naturalis*) объявивши вѣру частнымъ дѣломъ. Далѣе за каждымъ гражданиномъ гарантируется вполнѣ индивидуальная свобода совѣсти и независимость гражданскихъ и политическихъ правъ на самоопредѣленіе отъ всякаго конфессіональнаго или вѣроисповѣднаго принужденія, хотя государство ставить извѣстныя матеріальныя границы для индивидуальной свободы совѣсти, исходя изъ простаго положенія: *sui cuique*. Вслѣдствіе этого чисто правового ограниченія никто не можетъ оскорблять, убивать вступать во второй бракъ, при существованіи перваго, въ оправданіе своихъ незаконныхъ дѣйствій ссылаясь на свободу совѣсти и вѣроисповѣдную принадлежность (изувѣрство), а равнымъ образомъ никто не можетъ ссылкой на совѣсть оправдывать свой отказъ отъ исполненія государственныхъ повинностей. Правовое государство не смотритъ на церковное правительство, какъ на часть своего собственнаго организма, и не премеятствуетъ церкви сложиться и развиться въ самостоятельный общественный автономный союзъ. Оно разсматриваетъ всякое религіозное общество, какъ опредѣ-

<sup>1)</sup> Представителями болѣе смягченной идеализированной системы координаціи или взаиморощенія союза церкви и государства являються у насъ, такъ называемые, старые славянофилы (А. С. Хомяковъ, И. В. Кирѣевскій, К. Аксаковъ и Ю. Самаринъ) особенно же выдающійся теретикъ этой системы Ю. Самаринъ. Ее мы не касаемся, такъ какъ она въ общихъ чертахъ извѣстна всѣмъ, и притомъ въ значительной степени утопична въ переживаемое нами время.

ленный союзъ, ассоціацію или общественную корпорацію съ извѣстной сферой самоуправленія на началахъ автономіи въ своей внутренней жизни, но положеніе этой корпораціи или ассоціаціи въ государствѣ, кругъ ея внѣшняго соприкосновенія съ сферой государственности устанавливается самимъ государствомъ въ лицѣ его законодательныхъ органовъ, т. е. черезъ перламентъ и учредительное собраніе. Въ предѣлахъ сферы, очерченной государствомъ, церковь движется вполнѣ свободно, при чемъ она своими собственными средствами доставляетъ своимъ постановленіямъ признаніе между своими членами и, кромѣ того, пользуется государственной юридической поддержкой, насколько то требуется общими интересами конституціоннаго государства и не противорѣчитъ свободѣ совѣсти, но въ то же время лишается всякой финансовой субсидіи со стороны государства, какъ безпристрастнаго носителя идеала естественнаго права и справедливости. Такова въ общихъ чертахъ теорія правового государства, легшая въ основаніи такъ называемаго отдѣленія всякой церкви и вообще религіи отъ государства.

Каковы же формы ея практическаго приложенія въ жизни современныхъ государствъ, утверждающихся именно на фундаментѣ теоріи правового государства? На разсмотрѣніи этихъ формъ, въ виду естественнаго интереса современности къ судьбамъ нашего православія въ Россіи, мы должны остановиться особенно внимательно.

Наиболѣе послѣдовательно въ духѣ неумолимой, можно сказать, беспощадной логической изоляціи проведенъ принципъ отдѣленія церкви отъ государства въ республиканской Франціи. По извѣстному закону министерства Комба, католическая церковь трактуется, какъ простое общество или союзъ, подлежащій въ своей жизнедѣятельности строго регламентированнымъ юридическимъ нормамъ. Изъ боязни иезуитизма и ультрамонтанства, воспрещены конгрегаціи въ видѣ монашескихъ орденовъ, какъ угрожающія основамъ республиканскаго строя и проводники столь сроднаго природѣ папизма монархизма. Преподаваніе религіи изгнано совершенно изъ обще-государственной школы во избѣжаніе клерикализма и скрытой пропаганды анти-республиканскихъ формъ правленія и идей. Агенты католичества въ лицѣ ея іерархіи лишены совершенно всякой экономической под-

держки со стороны государственнаго казначейства и содержатся на счетъ своихъ организованныхъ приходовъ. Такое исключительно-враждебное отношеніе со стороны государства къ церкви во Франціи явилось исторической расплатой и возмездіемъ за ея многочисленные прошлые грѣхи передъ націей, особенно же за наступательное крайне враждебное отношеніе, во времена реставрированной бурбонской монархіи и второй наполеоновской имперіи, къ министерству народнаго просвѣщенія и вообще къ свѣтскимъ школамъ.

Менѣе послѣдовательно система отдѣленія церкви отъ государства проведена въ Сѣверо-Американскихъ соединенныхъ штатахъ. Согласно федеральной конституціи штатовъ (отъ 1787 г.) сущность церковно-государственныхъ отношеній исчерпывается слѣдующими двумя положеніями: 1) принадлежность къ извѣстному, тому или другому, вѣроисповѣданію не требуется для занятія государственной должности; 2) конгрессъ не можетъ издавать законы, которыми какъ вводилась бы какая-либо религія, такъ и запрещалась форма вѣроисповѣданія. Государство относится къ религіознымъ обществамъ индифферентно, смотря на нихъ, какъ на частныя религіозныя общества, составляющіяся для удовлетворенія извѣстнаго рода потребностей, и оно даетъ этимъ обществамъ право преслѣдовать свои задачи всѣми имѣющимися у гражданъ законными средствами, лишь бы при этомъ не нарушались государственные законы и принципы общечеловѣческой морали. При свободѣ ассоціалій, всякое общество, не въ качествѣ церкви, а въ качествѣ союза, можетъ получить имущественную правоспособность. — На практикѣ въ Сѣверной Америкѣ, на ряду съ государственнымъ индифферентизмомъ, существуетъ въ жизни гражданъ высокая истинно-христіанская религіозность, и государство дѣлаетъ цѣлый рядъ отступленій отъ своей теоріи. Государствомъ поддерживается празднованіе воскреснаго дня; какъ правительствами отдѣльныхъ штатовъ, такъ и президентомъ устанавливаются особые праздничные дни благодаренія Богу, или поста и покаянія. Всякое засѣданіе въ конгрессѣ открывається молитвою, для совершенія которой существуетъ особое духовенство, получающее жалованье отъ государства, равно какъ существуетъ государственно-должностное духовенство для арміи и флота. Въ нѣкоторыхъ штатахъ богохульство карается не только съ точки зрѣнія

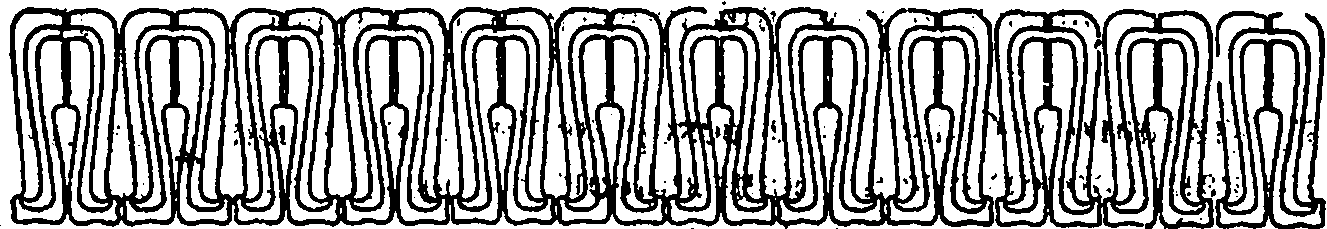
публичнаго соблазна или оскорбленія религіознаго чувства, но какъ преступленіе, направленное противъ Божества.

Еще менѣе послѣдовательно, укорочено проведенъ былъ принципъ отдѣленія церкви отъ государства въ Бельгіи по конституціи 1831 года. Церковь здѣсь *de jure* и *de facto* свободна отъ государства: послѣднее отказалось отъ всякаго вліянія на учрежденіе и замѣщенія церковныхъ должностей, отъ надзора за имуществомъ, отъ всякихъ ограничительныхъ мѣръ по отношенію къ учрежденію монастырей. Но государство всецѣло не отдѣлилось отъ церкви, хотя и не предоставляетъ *brachium saeculare* для приведенія въ исполненіе дисциплинарныхъ приговоровъ церковнаго суда и для взысканія церковныхъ налоговъ, не придаетъ церковнымъ дѣйствіямъ гражданскаго значенія въ отношеніи къ заключенію брака и вытекающимъ изъ брака правамъ. Важно учесть то обстоятельство, что бельгійское духовенство обезпечено опредѣленнымъ жалованьемъ со стороны государства.

Въ Италіи программа Кавура: „свободная церковь въ свободномъ государствѣ“ тоже всецѣло не осуществлена. Въ Италіи государство также устранилось отъ номинаціи при замѣщеніи церковныхъ должностей, даже отъ присяги епископовъ, отъ *placet*, но въ то же время не оказываетъ принудительнаго содѣйствія въ дѣлѣ выполненія церковныхъ распоряженій, не придаетъ гражданской силы церковнымъ требованіямъ относительно брака. Въ Италіи все же резиденція папы и потому по итальянскому закону о гарантіяхъ (1871 г.) за папой признаются права монарха и личная неприкосновенность, государство беретъ на себя обязанность принимать необходимыя мѣры охраны по отношенію къ конклаву (въ случаѣ избранія папы) и къ возможному вселенскому собору, кромѣ того, оно обязалось ежегодно выплачивать папѣ ренту изъ государственнаго казначейства (отъ чего, впрочемъ, самъ папѣ отказался).

Въ Германіи только теоретически провозглашенъ принципъ отдѣленія церкви отъ государства въ такъ называемыхъ „Основныхъ правахъ“, выработанныхъ франкфуртскимъ парламентомъ въ 1848 г., но практически тамъ этотъ принципъ не могъ быть проведенъ ни въ одномъ изъ нѣмецкихъ государствъ.

*Константинъ Шебатинскій.*



# О ЧЕРКЪ ЖИЗНИ и ДЪЯТЕЛЬНОСТИ МАКАРІА

(Булгакова),

*Митрополита Московскаго и Коломенскаго,*

(19 сент. 1816—1916).

VI.

Назначеніе архіеп. Макарія на кафедру Московскаго митрополита встрѣчено было необыкновенно сочувственно не только столичнымъ духовенствомъ, но и свѣтскимъ обществомъ. Его вступленіе на новую кафедру, послѣдовавшее 9 мая 1879 года, въ праздникъ Вознесенія Господня, обставлено было необыкновенно торжественно. Въ Казанскомъ соборѣ, при входѣ въ храмъ, владыка былъ привѣтствованъ протоіереемъ Д. И. Кастальскимъ, который въ своей рѣчи отмѣтилъ его заслуги въ дѣлѣ духовнаго просвѣщенія. Изъ Казанскаго собора митрополитъ крестнымъ ходомъ, въ сопровожденіи 2 викарныхъ епископовъ, 13 архимандритовъ, 200 протоіереевъ и священниковъ, и 200 діаконовъ и причетниковъ отправился въ Успенскій соборъ, гдѣ совершилъ свою первую литургію и сказалъ вступительное слово на текстъ: „Бога бойтесь и царя чтите“ (Петр. 2,17). Съ неменьшею торжественностью митрополитъ былъ встрѣченъ въ Сергіевой-Троицкой лаврѣ, въ Московской Духовной Академіи и въ Визанской семинаріи.

Служеніе м. Макарія на московской кафедрѣ было очень непродолжительно (отъ 9 мая 1879 мая до 9 іюня 1882 года). Но несмотря на непродолжительность, оно оставило по себѣ добрую память, о чемъ можно заключить наприм., изъ над-

гробной рѣчи, произнесенной по кончинѣ м. Макарія профессоромъ богословія въ Московскомъ Университетѣ, протопресвитеромъ Сергіевскимъ:

По вступленіи Макарія на московскую кафедру, послѣдовало созваніе годичнаго собранія миссіонерскаго общества 13 мая 1879 года. На этомъ собраніи м. Макарій произнесъ рѣчь, въ которой, послѣ безпристрастнаго выясненія заслугъ въ дѣлѣ миссіонерства своего предшественника м. Иннокентія (Веніаминова), указанія на важное значеніе миссіонерства для просвѣщенія свѣтомъ вѣры русскихъ инородцевъ и на необычайные его миссіонерскіе труды, съ воодушевленіемъ призывалъ къ общимъ усиліямъ для удовлетворенія этихъ нуждъ возможно большими матеріальными пожертвованіями. Рѣчь эта сама по себѣ произвела большое впечатлѣніе на присутствовавшихъ въ собраніи, но особенно оказала желанное дѣйствіе, благодаря тому, что ораторъ тогда же подкрѣпилъ свое воззваніе личнымъ пожертвованіемъ въ пользу Общества 2000 рублей.

Какъ и въ другихъ епархіяхъ м. Макарій заботился о благосостояніи духовныхъ учебныхъ заведеній. Не ограничиваясь цѣлесообразнымъ направлешемъ учебно-воспитательнаго дѣла въ этихъ заведеніяхъ своими резолюціями на представляемыхъ ему журналахъ, и докладахъ онъ лично посѣщалъ эти заведенія съ цѣлью ознакомиться съ составомъ ихъ. Посѣщенія эти были благотворны въ томъ отношеніи, что сопровождались ободреніемъ учащихъ и учащихся въ ихъ занятіяхъ и подъемомъ ихъ энергіи, какъ объ этомъ можно заключить по слѣдующему воспоминанію. „Намъ, говоритъ одинъ изъ преподавателей семинаріи, очень живо, какъ будто это было сейчасъ, представляется первое посѣщеніе владыкой, вскорѣ по прибытіи его въ Москву московской семинаріи, свидѣтелемъ котораго намъ пришлось быть. Владыка пріѣхалъ совершенно неожиданно и безъ предудрежденія; въ семинаріи въ то время шли экзамены. Онъ вошелъ въ ближайшій отъ входа 4 классъ, гдѣ въ то время происходилъ экзамень по психологіи. Понятное дѣло, произошло общее смущеніе при неожиданномъ появленіи, да еще въ первый разъ, столь высокаго посѣтителя. Но онъ съ своимъ яснымъ, кроткимъ и ласковымъ взглядомъ благословилъ всѣхъ и просто поздоровался со всѣми, самъ сѣлъ



на простой свободный стулъ за простой, ничѣмъ не покрытый столъ, и всѣхъ пригласилъ садиться и продолжать вести свое дѣло, какъ бы его и не было. Простота и ласковость обращенія, снисходительность, съ которой онъ выслушивалъ учениковъ, отвѣты на вопросы, которые онъ иногда предлагалъ самъ, очень скоро уничтожили всякое смущеніе. Всѣ почувствовали себя свободно, оживленно и радостно, и дѣло пошло какъ не недо быть лучше. Посидѣвши нѣкоторое время, владыка всталъ, сказалъ нѣсколько добрыхъ словъ всѣмъ, ученикамъ пожелалъ хорошо сдать экзамены и простившись, вышелъ. Посѣщеніе владыки составило истинный праздникъ для заведенія. По крайней мѣрѣ, пишущему эти строки и до сихъ поръ понятно это посѣщеніе и сейчасъ возбуждаетъ благоговѣйное чувство глубокой благодарности къ покойному владыкѣ за его истинно-человѣческое отношеніе къ скромнымъ и, быть можетъ, незначительнымъ, но тяжелымъ и не всегда благодарнымъ трудамъ людей, работающихъ на поприщѣ ученія и воспитанія подрастающихъ поколѣній и которымъ поэтому дорого вниманіе въ особенности такихъ лицъ, какъ покойный владыка<sup>1)</sup>. Свою заботливость о духовныхъ учебныхъ заведеніяхъ московской епархіи м. Макарій выразилъ въ исходатайствованіи для служащихъ въ московской духовной семинаріи прибавки къ штатному окладу въ количествѣ 3000 рублей ежегодно. Однако въ московской епархіи въ различныхъ сторонахъ жизни замѣчались и разнаго рода недостатки, для устраненія которыхъ приходилось прибѣгать м. Макарію къ строгимъ мѣрамъ. Дѣло въ томъ, что предшественникъ м. Макарія, Иннокентій Веніаминовъ, вступилъ на московскую кафедру уже въ преклонныхъ лѣтахъ. Близкія лица, пользуясь довѣріемъ іерарха, стали допускать злоупотребленія. Въ то же время нѣкоторыя сановитыя и вліятельныя свѣтскія лица стали присвоить себѣ слишкомъ широкія права въ завѣдываніи столичными храмами въ качествѣ ихъ попечителей или старостъ. Послѣдовавшія со стороны новаго митрополита строгія мѣры для устраненія замѣченныхъ недостатковъ и надлежащаго возстановленія порядка вызвали конфликты, сопровождавшіеся для владыки большими огорченіями.

<sup>1)</sup> Прив. Обзоръ 1882 г. декабрь. 844 с.

Какъ членъ Святѣйшаго Синода, м. Макарій независимо отъ управленія Московскою епархіей, продолжалъ принимать участіе и въ дѣлахъ высшаго церковнаго управленія. Несомнѣнно м. Макарій былъ однимъ изъ самыхъ вліятельныхъ членовъ Св. Синода. Вліяніе его обуславливалось не только его авторитетомъ, какъ ученаго богослова и историка, но также личнымъ отношеніемъ къ нему оберъ-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстого (1865—1870 г.), который, какъ извѣстно, прислушивался къ голосу м. Макарія, часто обращаясь къ нему при рѣшеніи важныхъ вопросовъ. Еще раньше, до занятія Московской кафедры, Макарій принималъ участіе въ рѣшеніи вопроса о воссоединеніи холмскихъ униатовъ, въ организациіи православной церкви въ Японіи въ открытіи новыхъ епархій, въ утвержденіи новыхъ штатовъ духовныхъ консисторій, въ пересмотрѣ положенія о возвыщеніи пенсій для духовенства и т. д. Въ концѣ 70 годовъ царствованія Александра II все вниманіе правительства обращено было на дѣла ближняго Востока. Въ связи съ политическими условіями Св. Синодъ во время Русско-турецкой, освободительной войны, принималъ участіе не только въ оказаніи широкой матеріальной помощи восточнымъ христіанамъ, но также въ содѣйствіи благоустройству ихъ церковной жизни. Но и послѣ Берлинскаго договора долго на Востокѣ и въ славянскихъ сторонахъ происходили разнаго рода смуты, которыя препятствовали Св. Синоду оказать вполне благотворное вліяніе на улучшеніе въ общемъ очень тяжелаго положенія православныхъ христіанъ.

Константинопольскіе греки при тщетныхъ усиліяхъ улучшить свое положеніе самостоятельно, только и утѣшали себя надеждою на Россію. Но сами они были крайне несправедливы къ другимъ націямъ Востока. Константинопольскіе патріархи, даже и достойные, руководимые національною фанатическою партіей фанаріотовъ, стремились удержать въ зависимости отъ себя въ церковномъ отношеніи не только славянскіе народы, добившіеся политической самостоятельности, но даже восточные патріархаты, которые по древнѣйшимъ каноническимъ постановленіямъ должны были пользоваться полной автономностію. Во внутреннемъ быту православныхъ государствъ Востока, добившихся большей или меньшей самостоятельности, происходили смуты

отъ деспотизма со стороны новыхъ правительствъ, особенно иновѣрныхъ, облегчавшія католикамъ и протестантамъ веденіе здѣсь своей пропаганды. Всѣ эти смуты не могли не вызвать св. Синодъ, совмѣстно съ государственной властью, принимать участіе къ ихъ устраненію, но требовали для достиженія желанныхъ результатовъ мудрой осторожности. По различнымъ свѣдѣніямъ можно судить, что м. Макарій принадлежалъ къ числу тѣхъ іерарховъ, которые особенно цѣнили такую осторожность и осмотрительность въ дѣлахъ Востока, чтобы своимъ поспѣшнымъ вмѣшательствомъ въ дѣла другихъ странъ, хотя бы единовѣрныхъ, еще не усилить этихъ смуть. Въ 70-хъ годахъ, какъ и въ послѣдующее время, оказывалась Синодомъ большая поддержка грекамъ и славянамъ въ предоставленіи правъ на образованіе въ русскихъ духовныхъ учебныхъ заведеніяхъ. И нужно сказать, что въ числѣ этихъ воспитанниковъ оказалось немало такихъ, которые оправдали возлагаемыя на нихъ надежны службой на родинѣ въ религіозно-патріотическомъ направленіи. Къ такимъ лицамъ, между прочимъ, принадлежали: воспитанники Кіевской Духовной Академіи терновскій митр. Климентъ, Сербскій митр. Михаиль, дѣятели Румыніи Филаретъ Скрибанъ, еп. Стравропольскій (номинально) Хушскій, еп. Сильвестръ Боланеско, Мелхиседекъ еп. Романскій, еп. Никодимъ, Милаше въ Далмаціи и др. лица<sup>1)</sup>.

По прежнему большую матеріальную помощь Востоку оказывалъ св. Синодъ для устройства и поддержанія храмовъ училищъ такихъ, какъ (Халкинское, Іерусалимское, Бейрутское, Дамаское, Черногорская семинарія, женское черногорское училище, сербская семинарія и др.) и типографій (бейрутская и др.) Но св. Синодъ не оказывалъ поддержки константинопольской іерархіи въ ея традиціонныхъ попыткахъ, возбуждаемыхъ національной грѣкофильской партіею фанаріотовъ, удержатъ въ полной зависимости отъ Константинополя восточные патріархаты и славянскія народности. Напротивъ, св. Синодъ поддерживалъ національныя стремленія къ

<sup>1)</sup> Указанныя лица благоговѣнно относились къ м. Макарію, способствовали распространенію его сочиненій въ переводѣ на другіе языки и вообще дѣйствовали въ родныхъ странахъ на началахъ національныхъ и религіозно-патріотическихъ, при несомнѣнномъ русскомъ влияніи.

къ возстановленію церковной автокефальности, хотя необыкновенно осторожно, согласно съ каноническими правилами. Выразителемъ такихъ дѣйствій былъ м. Макарій. Когда греки старались втянуть Русскую Церковь въ борьбу съ восточными патріархатами и болгарами по поводу такъ называемой болгарской схизмы при образованіи болгарскаго экзархата и стали настаивать предъ русскимъ св. Синодомъ на необходимости созванія вселенскаго собора для устранения возникшихъ церковныхъ смуть, то это домогательство предусмотрительно было отклонено. И едва ли не главнымъ виновникомъ этого былъ м. Макарій. Ему было поручено св. Синодомъ составить отвѣтное посланіе на предложеніе константинопольскаго патріарха. И Макарій составилъ отвѣтное посланіе константинопольскому патріарху въ отрицательномъ смыслѣ „полное высокаго разума и христіанскаго достоинства“. Восточные патріархаты съ трудомъ добились національной автономіи только благодаря содѣйствію Россіи. Извѣстно, что м. Макарій дѣйствовалъ, насколько позволяло его положеніе, въ пользу предоставленія необходимыхъ религіозныхъ правъ туземному населенію въ лицѣ коптовъ и арабовъ, и эти труды впоследствии увѣнчивались успѣхомъ (Муркосъ). Можно признать несомнѣннымъ, что Макарій принималъ живое и широкое участіе въ церковныхъ дѣлахъ Востока, насколько они были предметомъ сужденій и заботъ церковной власти. Голосъ Макарія всегда имѣлъ большой авторитетъ, и выслушивался съ уваженіемъ, потому что его сужденіе было сужденіемъ мужа мудраго, вооруженнаго глубокимъ знаніемъ и пониманіемъ дѣлъ и нуждъ церкви.

Сложность трудовъ по церковному управленію не препятствовала м. Макарію продолжать его научныя занятія. Въ Москвѣ имъ написанъ XII томъ „Русской Церковной Исторіи“. Этотъ томъ Исторіи признавъ былъ ученою критикой еще болѣе цѣннымъ, чѣмъ прежніе томы, благодаря новымъ документамъ, отысканнымъ авторомъ въ новомъ мѣстѣ его іерархическаго служенія.

Не прерывалась и проповѣдническая дѣятельность м. Макарія. Его проповѣди производили на слушателей необыкновенное впечатлѣніе, благодаря тому, что были проникнуты сильнымъ чувствомъ и произнесены ораторомъ съ его обычнымъ воодушевленіемъ.

Не ограничиваясь личными трудами въ пользу просвѣщенія. м. Макарій оставилъ по себѣ незабвенную память своею широкою благотворительно-просвѣтительной дѣятельностью. По собственнымъ словамъ, высокопреосвященный Макарій еще въ началѣ своей служебной дѣятельности „задался цѣлью трудиться по мѣрѣ силъ на поприщѣ духовной литературы и далъ обѣтъ въ томъ случаѣ, если Богъ благословитъ его намѣреніе и труды, всѣ деньги, какія будутъ слѣдовать за сочиненія, употребить своевременно для поощренія отечественныхъ талантовъ, посвящающихъ себя дѣлу науки общепользныхъ знаній“. Обѣтъ этотъ онъ осуществилъ въ полной мѣрѣ. Научные и литературные труды Макарія выдержали нѣсколько изданій еще при его жизни и потому имѣли большой матеріальный успѣхъ. Согласно съ даннымъ обѣтомъ авторъ весь доходъ отъ нихъ жертвовалъ на нужды просвѣщенія. Еще въ харьковской періодъ своего служенія въ 1867 г. Макарій пожертвовалъ капиталъ въ 120000 руб. на учрежденіе преміи за лучшія сочиненія по всѣмъ отраслямъ наукъ. Въ томъ же году онъ пожертвовалъ въ пользу духовныхъ учебныхъ заведеній составленное имъ „Руководство къ изученію догматическаго богословія“. При переходѣ въ Литовскую епархію въ 1869 г. по случаю празднованія 50 лѣтняго юбилея Кіевской Духовной Академіи, со времени ея преобразованія м. Макарій сдѣлалъ новое пожертвованіе въ 25000 р. для учрежденія въ ней на 0/00 ежегодной преміи за лучшія сочиненія. Въ томъ же году имъ учреждены ежегодныя преміи въ 1000 р. за лучшія учебныя пособія по предметамъ семинарскаго и училищнаго образованія. При переходѣ изъ Литовской епархіи въ Московскую м. Макарій пожертвовалъ 2000 рублей на учрежденіе въ Литовской семинаріи стипендіи его имени. Такую же сумму онъ пожертвовалъ въ пользу нуждающихся студентовъ Петроградской Духовной Академіи. Жертвовалъ онъ также на организацію епархіальной харьковской-библіотеки, въ пользу симбирской и вятской публичныхъ библіотекъ, въ пользу библіотеки Волынской духовной семинаріи. Покровительствуя въ широкихъ размѣрахъ просвѣщенію, м. Макарій проявлялъ большую отзывчивость на удовлетвореніе другихъ нуждъ Церкви и общества. Еще въ Харьковѣ онъ ежегодно жертво-

валъ по 50 р. въ пользу Миссіонерскаго Общества, потомъ по 100 р. въ пользу Кіевскаго Святотомовладимирскаго и Виленскаго Святотомовладимирскаго братствъ. Въ Москвѣ, какъ извѣстно, въ Миссіонерское Общество онъ внесъ 2000 р.; на устройство храма въ родномъ селѣ имъ было пожертвовано 12000 р. Не говоримъ при этомъ о несомнѣнномъ удовлетвореніи щедрымъ благотворителемъ разныхъ частныхъ нуждъ, которыя дѣлались ему извѣстными напр. въ родѣ помощи пострадавшимъ отъ неурожая въ Харьковской епархіи о значительныхъ и продолжительныхъ денежныхъ пожертвованіяхъ на нужды восточныхъ христіанъ, а также въ пользу раненыхъ воиновъ въ періодъ русско-турецкой войны.

Казалось, что плодотворная архипастырская дѣятельность м. Макарія еще долго могла продолжаться, такъ какъ по лѣтамъ онъ далеко уступалъ своимъ предшественникамъ по митрополіи, но совершенно неожиданно послѣдовала кончина его на 66 г. отъ рожденія, 9 іюня 1882 г., около 2 ч. ночи, въ подмосковномъ селѣ Черкасовѣ, обычномъ лѣтнемъ помѣщеніи митрополита. О послѣднихъ часахъ предъ кончиной м. Макарія московскія газеты давали такія сообщенія. Въ 12<sup>1/2</sup> ч. дня съ высокопреосвященнѣйшимъ, во время приема ванны, сдѣлался ударъ. Его немедленно вынули изъ воды, и приглашенный докторъ принялъ мѣры къ приведенію его въ чувство. Окружавшіе больного такъ растерялись, что не знали, какъ поступить. И если бы къ этому времени не было у него въ приемной адъютанта генералъ-губернатора Вишневецкаго, то была бы опущена своевременная помощь больному. Къ кончинѣ митрополита Макарія отнеслись съ глубокимъ горемъ не только Москва, но и вся Россія. Послѣдовали, какъ часто бываетъ, различные толки о причинахъ неожиданной кончины іерарха, но лица, близко знавшія покойнаго, давно замѣчали, что здоровье его всегда слабое постепенно расшатывалось отъ сложныхъ и многолѣтнихъ трудовъ, а вмѣстѣ и отъ тѣхъ огорченій, которыя онъ незаслуженно испыталъ на новомъ мѣстѣ своего служенія.

Отпѣваніе почившаго митрополита совершенно было Леонтіемъ, архіепископомъ Варшавскимъ, въ сослуженіи преосвященныхъ викаріевъ Амвросія и Алексѣя, а погребеніе

ніе—въ Троицко-Сергіевой Лаврѣ, въ Успенскомъ Соборѣ высокопреосвященнымъ Леонтіемъ, преосвященнымъ Никодимомъ, архіеп. Фаворскимъ, Іаковомъ, еписк. Муромскимъ, Алексѣемъ Можайскимъ, еп. Сергіемъ Ковенскимъ, въ сослуженіи значительнаго сонма священно-служителей и монашествующихъ лицъ. Изъ рѣчей, сказанныхъ при погребеніи московскаго святителя, заслуживаютъ особаго вниманія рѣчь ректора Московской Духовной Академіи протоіерея С. К. Смирнова, особенно по заключительной части, проливающей свѣтъ на несправедливое и оскорбительное отношеніе къ покойному нѣкоторыхъ лицъ изъ столичнаго общества.

Гробница незабвеннаго богослова и историка Русской Церкви находится въ Успенскомъ Соборѣ Троице-Сергіевой Лавры у того самаго мѣста западной стѣны, гдѣ начертано и его имя, какъ настоятеля Лавры, по благословенію котораго совершилась послѣдняя реставрація Собора.

Представленный нами біографическій очеркъ даетъ слишкомъ общее понятіе о жизни и дѣятельности м. Макарія. Но мы полагаемъ, что несмотря на неполноту, въ этомъ очеркѣ достаточно данныхъ для сужденія о томъ, какія великія услуги онъ оказалъ своею дѣятельностью Церкви, Государству, просвѣщенію, а равное и для сужденія о его высокихъ личныхъ нравственныхъ качествахъ. Поэтому позволяемъ себѣ подвести итоги сказанному.

Какъ іерархъ Русской Церкви, м. Макарій вездѣ, гдѣ только проходило его служеніе, прежде всего былъ поборникомъ законности и справедливости не вдававшимся, однако, въ мелочной формализмъ, въ крайній ригоризмъ. Вездѣ онъ преслѣдовалъ злоупотребленія и поэтому, конечно, не могъ избѣжать нѣкоторыхъ неудовольствій со стороны подчиненныхъ лицъ. Въ своихъ дѣйствіяхъ, какъ епархіальный администраторъ, онъ не проявлялъ деспотизма въ отношеніи къ подчиненнымъ, не терпѣлъ рабства и лицемѣрія, не поддерживалъ протекціонизма въ соисканіи должностей. Наоборотъ, при опредѣленіи кандидатовъ на должности священнослужителей м. Макарій всегда придавалъ рѣшающее значеніе образовательному цензу и личнымъ нравственнымъ качествамъ. Чтобы устранить ошибки или нареканія при опредѣленіи на должности начальствующихъ лицъ въ различныхъ сферахъ церковнаго управленія, Макарій ввелъ

выборное начало. Достойныя лица, добросовѣстно исполнявшія свои обязанности, никогда не оставлялись безъ поощренія и поддержки. Но и лица погрѣшавшія въ своихъ дѣйствіяхъ, не подвергались беспощаднымъ преслѣдованіямъ и наказаніямъ. Исправленіе всегда давало возможность своевременнаго возстановленія въ правахъ. Какъ поборникъ законности, требовавшій отъ всѣхъ точнаго исполненія обязанностей на основаніи каноническихъ правилъ, или выработанныхъ уставовъ, м. Макарій можетъ быть названъ строгимъ консерваторомъ. Но, оставаясь вѣрнымъ кореннымъ устоямъ Церкви и Государства, м. Макарій былъ однимъ изъ первыхъ іерарховъ Русской Церкви, возвысившимся до широкаго пониманія смысла и значенія реформъ освободительнаго царствованія Александра II, о чемъ свидѣлствуютъ, между прочимъ, его проповѣди. А, главное, м. Макарій въ средѣ русской іерархіи былъ однимъ изъ инициаторовъ въ примѣненіи къ епархіальному управленію, въ духѣ преобразовательнаго царствованія, началъ выборности и соборности, обновившихъ жизнь духовенства, въ смыслѣ подъема его энергіи и пробужденія самодѣятельности. Заслуживаетъ вниманія, что м. Макарій признавалъ принципиально возможнымъ участіе въ высшемъ соборномъ управленіи, наравнѣ съ епископами, представителей отъ бѣлаго и чернаго духовенства, хотя съ совѣщательнымъ голосомъ, какъ объ этомъ можно заключить изъ его записки о русскихъ соборахъ, составленной по предложенію оберъ-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстого. При своемъ дальнѣйшемъ возвышеніи на іерархическомъ поприщѣ въ должности члена Св. Синода Макарій стремился еще къ болѣе широкому обновленію церковной жизни въ Россіи, какъ видно изъ выработаннаго имъ проекта, путемъ преобразованія судопроизводства въ духовномъ вѣдомствѣ на началахъ признанныхъ цѣлесообразными современною юридическою наукою и практикою, отдѣленія судебной власти отъ административной и введенія въ судопроизводство состязательности и гласности. Проектъ этотъ не былъ принятъ и введенъ на практикѣ, но онъ показываетъ широту взглядовъ м. Макарія на церковное управленіе. Несомнѣнно, что Макарій своею дѣятельностью оказывалъ вліяніе на обновленіе управленія и въ другихъ епархіяхъ. Его благотворное вліяніе, какъ было уже сказано, простиралось и на церкви восточныя.



Еще опредѣленнѣе и цѣннѣе заслуги м. Макарія въ научно-литературной богословской сферѣ и въ дѣлѣ просвѣщенія вообще. Прежде всего насъ поражаетъ трудоспособность м. Макарія, проявившаяся въ необыкновенномъ обилии написанныхъ имъ сочиненій по различнымъ отраслямъ богословской науки, изъ которыхъ главныя представляются колоссальными по самымъ своимъ размѣрамъ. Полное перечисленіе всѣхъ этихъ сочиненій должно занять слишкомъ много мѣста. И эти произведенія писались при непрерывномъ выполненіи различныхъ сложныхъ обязанностей и разныхъ порученій важныхъ и отвѣтственныхъ, при участіи во всякаго рода комиссіяхъ и комитетахъ. Уже по этимъ трудамъ м. Макарій можетъ быть признанъ истиннымъ подвижникомъ. Но сочиненія м. Макарія высоко цѣнны по внутреннимъ своимъ достоинствамъ. Особенно это нужно сказать о главныхъ его произведеніяхъ, представляющихъ истинные вклады въ научную сокровищницу. Мы не будемъ повторять сказаннаго нами о достоинствахъ трудовъ Макарія по Догматическому Богословію, представившаго первый цѣльный опытъ систематическаго служенія христіанскаго вѣроученія, строго выдержанный по тону и изложенію, въ полномъ согласіи съ требованіями православія. Но Русская Церковная Исторія Макарія, хотя, къ сожалѣнію, не законченная, по высокимъ достоинствамъ доставила автору еще большую извѣстность. Появленіе этого произведенія въ полномъ объемѣ привѣтствовалось учеными изслѣдователями, какъ такое, которое составило крупную эпоху въ разработкѣ церковно-исторической науки наравнѣ съ извѣстнымъ трудомъ по исторіи Русскаго Государства Соловьева. Отличительныя черты Исторіи Русской Церкви м. Макарія заключаются въ богатствѣ матеріала, обоснованнаго на первоисточникахъ и строго логическая систематизація его по главнымъ періодамъ. Документальности этого произведенія много способствовали особыя условія іерархическаго служенія Макарія, въ силу которыхъ онъ передвигался въ такіе пункты, которые служили главными средоточіями церковно-исторической жизни въ древней до-Петровской Руси, какъ Кіевъ, Вильна, Москва. Такое передвиженіе давало возможность автору всесторонне познакомиться съ древними церковно историческими памятниками и воспользоваться такого рода документами, которые

для иныхъ не могли быть доступны. Одна черта, замѣчаемая въ трудахъ м. Макарія, является неизмѣнно и сохраняетъ свое значеніе даже и въ наше время—это строгая объективность, чуждая произвольныхъ тенденцій. Поэтому даже иностранные ученые замѣчаютъ, что съ этой стороны труды м. Макарія являются незамѣнимыми, давая возможность познаться съ православіемъ какъ принципиально—въ его догматическихъ основахъ, такъ и исторически, насколько оно отразилось въ жизни Русской Церкви, составляющей часть греко-Восточной. Научно-богословскіе и церковно-историческіе труды м. Макарія сопровождались трудами проповѣдническими. Его проповѣди въ періодъ академической службы имѣли до нѣкоторой степени отвлеченный характеръ, но въ послѣдующій періодъ они получаютъ жизненный характеръ, съ привнесеніемъ публицистическаго элемента. Проповѣдникъ отзывается на всѣ болѣе или менѣе важные вопросы, предъявляемые общественною жизнью. Выдержанныя въ логическомъ отношеніи, краткія, простыя, ходожественно изложенныя съ внѣшними ораторскими приѣмами при самомъ произношеніи проповѣди м. Макарія производили огромныя впечатлѣнія на слушателей. При всей своей краткости, они однако настолько характерны, разнообразны и обильны по содержанию, что на основаніи ихъ можно составить цѣльную картину религіозно-нравственнаго состоянія паствы, руководимой іерархію, а вмѣстѣ съ тѣмъ дать основательный отвѣтъ на всѣ вопросы современной жизни—семейной, общественной и государственной.

Независимо отъ своихъ личныхъ научно-богословскихъ и проповѣдническихъ трудовъ, м. Макарій, оказалъ большое вліяніе на возвышеніе духовнаго просвѣщенія въ Россіи и другими способами. Такъ онъ оказалъ большое вліяніе на реформированіе духовныхъ учебныхъ заведеній въ царств. Александра II. Правда, Макарій не принималъ непосредственнаго участія въ комиссіи по выработкѣ новаго устава духовно-учебныхъ заведеній въ 1867 г., но несомнѣнно указанія его были приняты во вниманіе. А потомъ онъ принималъ особенно энергичное участіе въ фактическомъ введеніи новой реформы въ подвѣдомственныхъ ему епархіяхъ. Когда составители новаго устава забыли о духовныхъ академіяхъ, м. Макарій выступилъ съ напоминаніемъ о необ-

ходимости полного ихъ преобразованія. Несомнѣнно Макаріи, какъ членъ Св. Синода, оказалъ дальнѣйшее вліяніе какъ на законченность духовно-учебной реформы въ 1867—1868 г., такъ и на упроченіе ея. Подвигая впередъ школьное образованіе, Макарій много способствовалъ подъему религіозно-просвѣтительной дѣятельности духовенства при посредствѣ періодическихъ изданій, предпринятыхъ по его инициативѣ въ Харьковской еп. и поддерживаемыхъ потомъ въ Московской епархіи, а также путемъ привлеченія духовенства къ болѣе жизненному церковному проповѣдничеству и къ другимъ трудамъ на пользу народнаго образованія. А, главное, имя м. Макарія останется незабвеннымъ, какъ истиннаго мецената духовнаго просвѣщенія.

Для большей цѣльности біографическаго очерка мы не можемъ не остановиться на воспроизведеніи нѣкоторыхъ симпатичныхъ чертъ личности м. Макарія, руководствуясь какъ личными впечатлѣніями, такъ и воспоминаніями современниковъ. Наружность его была очень пріятная, взглядъ живой, ясный, манеры изящныя; онъ держался всегда ровно, спокойно и просто. Еще за школьною скамьей Михаилъ Булгаковъ получилъ репутацію „благороднаго“. Это „благородство“ сохранилъ Булгаковъ до конца своей жизни. Очень рѣдко бывало, чтобы онъ раздражался, а еще рѣже, чтобы онъ замѣтнымъ образомъ обнаруживалъ это раздраженіе. Возраставшіе успѣхи въ жизни не измѣнили къ худшему его характера, не сдѣлали его гордымъ или заносчивымъ. Тѣ ученые, которые входили въ близкія сношенія съ м. Макаріемъ, свидѣтельствуешь, что онъ умалялъ свои научныя заслуги, проявляя при этомъ полную благожелательность къ другимъ труженникамъ науки, поощряя ихъ въ занятіяхъ благосклоннымъ, большею частью очень снисходительнымъ отзывомъ о ихъ трудахъ. Мало того, м. Макарій не только сочувствіемъ ободрялъ и поддерживалъ ученые труды и занятія—онъ оказывалъ въ этомъ случаѣ и матеріальную помощь. Извѣстенъ, напр., фактъ, что капитальный трудъ проф. Е. Г. Голубицкаго по Церковной Исторіи явился въ свѣтъ, благодаря его субсидіи, и эта помощь тѣмъ болѣе дѣлаетъ чести благородству характера іерарха, что оказана была до нѣкоторой степени его ученому противнику, который во многихъ случаяхъ не раздѣлялъ его мнѣній и взглядовъ по Церковно-и Исторіи.

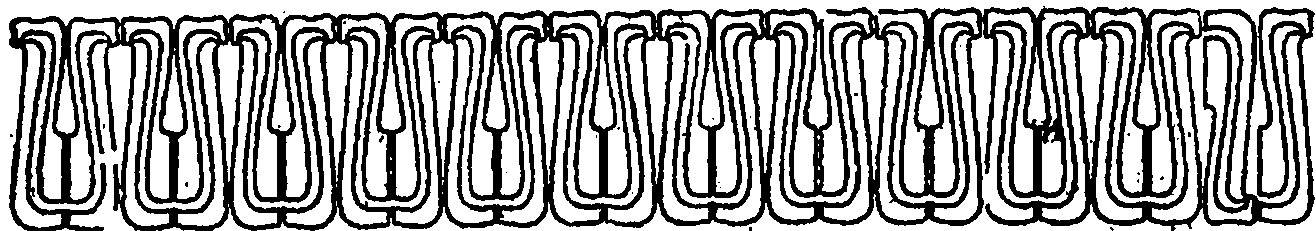
Неудивительно, если такими качествами своего характера Макарій приобрѣталъ любовь и глубокое уваженіе къ себѣ.

Не скроемъ, что нѣкоторые современники смущались тѣмъ, что Макарій большое вниманіе обращалъ на свою внѣшность, облакаясь въ свѣтлыя одежды и склонны были обвинять его въ роскоши, изнѣженности и преданности удовольствіямъ. Но одинъ изъ близко знавшихъ Макарія, проф. Елеонскій, замѣчаетъ, что „въ пищѣ и пити онъ былъ неизмѣнно воздержанъ. Когда послѣ коичины митрополита любопытные взоры проникли въ его сокровенное убѣжище, то были поражены крайнею скромностью его домашней обстановки, и здѣсь, при самомъ внимательномъ осмотрѣ, не было найдено ничего, что имѣло бы цѣлью покоить и нѣжить тѣло“. 1) Ошибочныя заключенія объ образѣ жизни Макарія сторонними лицами могли дѣлаться потому, что „онъ не казался унылымъ, подобно лицемѣрамъ, не помрачалъ лица своего, да явится человѣкомъ подвижающимся. Напротивъ, являясь предъ другими, онъ являлся бодрымъ и радостнымъ, украшеннымъ и облеченнымъ въ свѣтлыя одежды, такъ что для поверхностнаго и особенно для предубѣжденнаго взгляда онъ могъ представляться человѣкомъ свободно пользующимся всеми доступными ему благами“. Жизнь м. Макарія, какъ мы знаемъ, проходила въ постоянномъ трудѣ въ уединенной кельи, но все же онъ не замыкался въ ней, не порывалъ живыхъ связей съ міромъ, не становился холоднымъ и безчувственнымъ къ обществу, исключительно погружаясь въ заботы о себѣ; м. Макарій принималъ живое также участіе въ горѣ и радостяхъ дѣйствительной жизни, по слову Апостола: „радуйтесь съ радующимися и плачьте съ плачущими (Рим. 12,15)“.

Всѣ эти свѣтлыя черты характера м. Макарія, свидѣтельствующія объ истинномъ благородствѣ его души, еще въ большей степени возвышаютъ достоинства, проявляемыя его разностороннею архицастырскою дѣятельностью, и даютъ намъ полное основаніе признать его великимъ іерархомъ отечественной Церкви.

*Ал. Вертеловскій.*

1) Слово въ день полугодичнаго похитновенія высокопреосвященнѣйшаго Макарія, митр. Московскаго. Свящ. Н. А. Елеонскаго. Православное Обозрѣніе 1882 г. № 7.



## Американскій богословъ о нашей Православной Церкви.

(The Holy Orthodox Church. *Sebastian Dabovitch*. Member of the North American Preparatory Committee of World's Conference on Faith and Order).

О насъ русскихъ и о Россіи за границей имѣются, за небольшими исключеніями, очень превратныя понятія. Самое курьезное сообщеніе найдетъ для себя въру въ европейскомъ обществѣ, рассказы въ родѣ того, что русскіе ѣдятъ салныя свѣчи, а по улицамъ Петрограда ходятъ бѣлые медвѣди—совсѣмъ не анекдотъ, а искреннее убѣжденіе многихъ и не всегда легковѣрныхъ и невѣжественныхъ людей. Не меньше такихъ сказочныхъ „медвѣдей“ видятъ иностранцы (изъ интересующихся вопросами въры и жизни церковной) и въ нашемъ Православіи и Православной Церкви. Нѣсколько лучше тамъ знаютъ еще въро-и-правоученіе нашей Церкви, такъ какъ выдающіяся богословскія сочиненія православныхъ ученыхъ переведены на европейскіе языки и могутъ читаться европейскимъ обществомъ, хуже знаютъ жизнь Православной Церкви и Церковнаго народа. Ею долго совсѣмъ не интересовались и конечно очень плохо ее знали. Въ послѣднее время положеніе значительно измѣнилось. Интересъ къ Православію и русской церковной жизни, сначала туго, но чѣмъ дальше, тѣмъ все больше и больше сталъ оживляться. Раньше старо-католичество, потомъ Англиканская церковь обратили свои взоры на Востокъ и вступили въ оживленныя сношенія и непосредственное общеніе съ Восточною Церковью, не сопровождавшіяся, правда, осязательными результатами въ отношеніи конечной цѣли этихъ движеній—соединенія церквей, но очень сблизившія извѣстные церковные круги

и во всякомъ случаѣ ознакомившія ихъ другъ съ другомъ. Въ самое послѣднее время аналогичное, но уже гораздо болѣе широкое, движеніе народилось въ Америкѣ къ сближенію всѣхъ вѣрующихъ въ Господа Іисуса Христа, какъ Сына Божія воплотившагося—намѣтившее созывъ Всемирной Конференціи и сдѣлавшее большія приготовленія къ ней, но не осуществившее своего намѣренія вслѣдствіе начавшейся войны. Объ этой Конференціи намъ приходилось высказываться на страницахъ нашего журнала („О Всемирной Конференціи по вопр. вѣры и церк. строя“ № 1 н. г.); здѣсь же была помѣщаема и переписка Архіеп. Антонія съ секретаремъ Конференціи Р. Гардинеромъ. Въ настоящее время въ нашихъ рукахъ имѣется небольшая брошюра, присланная изъ Америки, на которой мы хотѣли бы остановить вниманіе нашихъ читателей. Побуждаетъ насъ къ этому не столько содержаніе брошюры само по себѣ, элементарно-популярное, съ которымъ, пожалуй, можно бы и не знакомить русскаго читателя, тѣмъ болѣе богословски образованнаго,—сколько *отношеніе* американскаго богослова къ нашей церкви, его *сужденіе* о ней, не такъ часто встрѣчающееся въ европейской и американской богословской литературѣ; можетъ представить, думаемъ, нѣкоторый интересъ и самый *фактъ* появленія книжки, сочувственно трактующей о нашей вѣрѣ и нашей церкви среди того народа, который у насъ многіе, совершенно несправедливо, считаютъ далекимъ отъ церкви, а *съ этой стороны* уже и самое содержаніе ея. Написана брошюра подѣ влияніемъ и въ интересахъ отмѣченнаго религіознаго движенія въ Америкѣ членомъ Сѣверо-Американскаго Подготовит. Комитета ко Всемир. Конференціи, и имѣетъ своей задачей ознакомить американское общество съ Православной Церковью (авторъ посвящаетъ ее дѣятелямъ по устройству Всемир. Конфер. Дж. Р. Мотту, и Р. Гординеру—„сотрудникамъ въ величайшей проблемѣ всѣхъ вѣковъ“). Кратко, очень популярно она сообщаетъ существенное изъ исторіи Православной Церкви, въ такой же формѣ знакомитъ съ вѣроученіемъ, нравоученіемъ, богослуженіемъ и жизнью Церкви, въ концѣ даетъ перечень книгъ, по которымъ американцы могли бы ознакомиться съ ней обсто-

ательно. Общее отношеніе автора къ Православной Церкви вполне благожелательное, фактическія данныя приводятся имъ съ полной достовѣрностью, сужденія о разныхъ сторонахъ церковной жизни, безукоризненно объективны. Если широкіе круги американскаго общества будутъ знакомиться съ Православной Церковью по такимъ источникамъ, они будутъ имѣть о ней надежныя свѣдѣнія, уваженіе къ Православію среди нихъ повысится, авторитетъ Правосл. Церкви станетъ твердо и то святое дѣло сближенія всѣхъ христіанъ, къ которому стремятся вѣрующіе американцы, значительно подвинется, впередъ.

Отдавая дань глубокаго уваженія тому безпристрастію, съ которымъ отнесся авторъ къ нашей церкви и—признательности, за исполненное духа благожелательности и христіанской любви отношеніе къ ней, мы можемъ пожелать самаго широкаго распространенія его брошюры въ американскомъ обществѣ и появленія новыхъ въ такомъ именно духѣ.

Содержаніе ея таково.

Св. Восточная Церковь, извѣстная также подъ именемъ Восточной Католической и Апостольской церкви, представляетъ собою общество организованныхъ христіанъ, извѣстное въ исторіи, какъ Церковь Вѣчная (the Church of the Ages); происходитъ она отъ той самой Матери Церкви, первые члены которой—вѣрующіе—были управляемы двѣнадцатью апостолами и которая распространилась, когда ея дѣти вынуждены были бѣжать отъ преслѣдованій со стороны іудеевъ и язычниковъ, прежде всего въ Антиохіи, гдѣ они впервые стали публично извѣстны и начали официально называться христіанами,—въ Дамаскъ, гдѣ Савль пребывалъ съ учениками, въ Іоппіи, въ Кесаріи, Коринфѣ съ его славной исторіей, Ефесѣ, Финикіи, Кипрѣ, вѣрное стадо котораго дало приютъ воскресшему Лазарю, другу Христову, Смирнѣ—съ однимъ изъ Двѣнадцати—предстоятелемъ, Критѣ съ его церковью, Афинахъ съ ихъ гордымъ собраніемъ Ареопага, Фессалоникахъ, насчитывавшихъ много святыхъ, Александріи, царицѣ Африки и Египта, очень въ то время оживленной, Карфагенѣ съ его знаменитой школой, Филадельфіи и, наконецъ, въ Римѣ, который господствовалъ надъ обширнымъ, далекимъ и темнымъ Западомъ.

Эта церковь продолжаетъ крестить взрослыхъ и дѣтей чрезъ троекратное погруженіе, совершаетъ Св. Причащеніе или Евхаристію на языкѣ народномъ, пользуясь древней Апостольской литургіей, формулированной соборомъ и канонами и представленной въ изданіяхъ такихъ знаменитыхъ и древнихъ отцевъ, какъ Василій Великій, Іоаннъ Златоустъ и другіе.

Дары Св. Духа, необходимые для преуспѣянiя и роста отдѣльныхъ христіанъ и христіанскихъ общинъ, преподаются чрезъ благословеніе (the blessing), идущее чрезъ постоянное преемство отъ той-же линіи апостоловъ и епископовъ. Грѣшники всегда призываются къ покаянію и всѣ искренно кающіеся и сердечно ищущіе примиренiя (съ церковью), разрѣшаются Божественной Властью, присущей исторической Церкви Христовой, при чемъ исповѣданіе грѣховъ принимается публичное и частное. Единеніе мужа и жены въ бракѣ благословляется церковью, какъ образъ единенiя Христа съ Церковью, и имъ испрашивается благодать для совмѣстной и честной жизни въ любви Божіей, для рожденiя и христіанскаго воспитанiя дѣтей. Большая часть священниковъ Церкви женаты. Есть въ Церкви мѣсто и для тѣхъ, которые дали обѣтъ безбрачiя, и Церковь не только терпитъ тѣхъ клириковъ, которые такъ поступаютъ, но часто оказываетъ преимущественную честь тѣмъ, которые проявляютъ особую ревность къ тому, чтобы всецѣло принадлежать Господу (Мате. XIX, 11—12; 1 Кор. VII, 8, 9, 32, 38). Разводъ, послѣ тщательнаго изслѣдованiя допускается, если онъ абсолютно необходимъ, но подъ однимъ условіемъ— прелюбодѣянiя, при чемъ виновная сторона лишается права вторичнаго вступленiя въ бракъ. Отъ дней апостольскихъ существуетъ (въ Ц-ви) врачеваніе (healing) чрезъ молитвы, возложеніе рукъ, помазаніе масломъ, при постѣ, воздержанiи и чрезъ священнодѣйствіе, исцѣляющее грѣховно-больныя души падшихъ людей, очищающее ихъ умы и сердца и облегчающее ихъ тѣлесныя страданiя.

Церковь, какъ живой и духовный организмъ или тѣло своего Вѣчнаго Главы Іисуса Христа, есть въ то же самое время конкретное проявленіе постояннаго единства въ физическомъ мірѣ, выражающаго свою активность въ различ-



національныхъ церквахъ и многочисленныхъ меньшихъ церковныхъ организаціяхъ, всѣ и каждое непоколебимо пребывающихъ въ союзѣ Единой Святой Каѳолической и Апостольской Церкви. Выраженія органической жизни Церкви такимъ образомъ очевидны въ индивидуумахъ и общинахъ и они являются прямымъ результатомъ активности ея частей активности, регулируемой нѣкоторой нормой и сосредоточенныхъ организаціяхъ или вѣтвяхъ единой лозы, различныхъ ной въ одномъ или другомъ церковномъ таинствѣ. Таинство (sacrament) есть форма и ритуаль той или другой церковной тайны (Mysteries). Христіанское таинство есть духовное дѣйствіе, приводящее человѣка въ тѣсное, сознательное единеніе съ Богомъ, въ особыхъ специальныхъ случаяхъ; на различныхъ ступеняхъ и въ различные періоды церковной жизни человѣка. Величайшихъ и всеобще принятыхъ въ Церкви таинствъ-семь: крещеніе, конфирмація—помазаніе<sup>2</sup> миромъ, причащеніе, покаяніе, бракъ, священство и елеосвященіе для больныхъ.

Въ настоящее время мы находимъ Православную Церковь простирающеюся отъ Іерусалима до Охотскаго моря, отъ ледяныхъ полей, окружающихъ Соловецкій монастырь, до венеціанскихъ дворцовъ, отъ Далмаціи, чрезъ великую Дунайскую равнину, до стѣнъ Пекина, Токио и горячихъ пустынь Малабара. Церковь представляется организованными приходами въ большей части европейскихъ странъ и на нѣкоторыхъ островахъ, включая Австралію. Въ Сѣверной и Южной Америкѣ, гдѣ Св. Каѳолическая и Апостольская Церковь администрируетъ религіозную и моральную дисциплину въ 619 приходахъ и возглавляется Его Преосвященствомъ, Достопочтеннѣйшимъ Архіепископомъ Евдокимомъ Сѣверо-Американскимъ, пребывающимъ въ Нью-Іоркѣ, Сити, съ четырьмя епископами, помогающими ему и имѣющими резиденцію въ различныхъ частяхъ континента. Сѣверо-Американская Церковь имѣетъ постоянную консисторію богословскую семинарію, бібліотеку, домъ для стариковъ и немощныхъ, убѣжище для сиротъ, монастыри (convents) и приходскія школы, хотя большая часть дѣтей посѣщаетъ американскія, публичныя школы, изучая свои материнскіе языки: русскій, греческій, сербскій, словакскій, сирійскій, румынскій и т. д. и т. д. въ субботы, а религіозное обу-

ченіе получая по воскресеньямъ отъ священниковъ и ихъ ассистентовъ.

Характерно для Православной Церкви, что она не говоритъ объ исповѣданіи (догматахъ) вѣры (creed),—что это есть *сама вѣра*, не настаиваетъ на томъ, что вѣра есть нѣчто завершенное, конкретное, цѣлое, что могло-бы быть охвачено индивидуумомъ, и точно, опредѣленно, вполне вмѣщено во времени, пространствѣ, формѣ, ритуалѣ или словѣ. Церковь имѣетъ собственный языкъ и именуетъ исповѣданіе вѣры (creed) *символомъ* вѣры. Апостольскій символъ, символъ Афанасія или другой историческій-могутъ найти мѣсто въ церковныхъ залахъ, монастыряхъ, школахъ, домахъ, но всеобще принятый, оффиціальныи и точный Символь церковной вѣры—это Никейскій, опредѣленный и изложенный на первомъ вселенскомъ соборѣ,—въ Никее въ 325 году и второмъ—въ Константинополѣ въ 381 году, снова торжественно подтвержденный на третьемъ въ 431 г. въ Ефесѣ.

Собирались въ разныхъ мѣстахъ и въ разное время многіе важныя соборы, которые или принимались церковью, или просто отмѣчались, какъ проявленіе постояннаго стремленія церкви къ развитію или какъ слѣдствіе борьбы отдельныхъ общинъ въ нѣкоторыхъ областяхъ, но Великими Общими Соборами вселенскаго значенія, признанными всею Католическою Церковью, и какъ таковыя—обязательными,—являются *семь*, три изъ коихъ упомянуты, остальные четыре: Халкедонскій въ 451 г., второй Константинопольскій въ 533 г., третій Константинопольскій въ 680, второй Никейскій въ 787 г.

Важно знать, что главная характерная особенность Православной Церкви не одинъ „авторитетъ“, а „авторитетъ со свободой“. Какъ церковь свободы, она не устанавливаетъ списка запрещенныхъ книгъ, индульгенцій, инквизиціи, не запрещаетъ чтенія библіи не требуетъ молитвы на непонятномъ языкѣ. Какъ церковь свободы, она никогда не опредѣляла, что ея катихизисы—Петра, Могилы или Филарета Дроздова—содержать ея послѣдній и окончательный отвѣтъ, связывающій навсегда богословствующіе умы. Церковь (православная) никогда не смотрѣла враждебно на другія христіанскія исповѣданія. Какъ церковь свободы, она поль-

зуется всѣми результатами новѣйшей науки, хотя осмотри- тельно, потому что несвойственно природѣ религій мѣнять свой цвѣтъ каждый день подобно Протею. Какъ церковь свободы, Православная Церковь вполне признаетъ своевре- менность, умѣстность и надобность въ соборѣ, она никогда не заявляла, что не можетъ быть восьмого вселенскаго собора, больше того, она съ недавняго времени очень озабочена, чтобы ея православные богословы приготавливали, независимо отъ національности, путь для возможности собранія всѣхъ, какъ въ древнія времена, для взаимнаго ознакомленія (revision) и для совмѣстнаго строительства, памятуя заповѣдь Господа: „любите другъ друга, храните единство въ союзѣ мира, Я пришелъ послужить“ и т. д.

Основной принципъ, внѣшне обнаруживаемый, какъ выраженіе церковной жизни, мы находимъ въ ея ученіи, ко- торое утверждается на трехъ кардинальныхъ добродѣтеляхъ: вѣрѣ, надеждѣ, любви. Три заключены въ единомъ, единое въ трехъ, и три составляютъ одно. Молитва есть выраженіе христіанской надежды. Надежда—самая сильная, самая ши- рокая, самая чистая, самая возвышенная, слѣдовательно ве- личайшая, прекраснѣйшая и трогательная находитъ свое выраженіе въ христіанской церкви, и мы видимъ въ Пра- вославной Церкви выработанный, назидательный и пре- красный ритуалъ, связанный съ ея публичнымъ богослуже- ніемъ, историческія литургіи, ритмическія литаніи, вооду- шевленныя хвалебныя службы (praise services). Образецъ для всѣхъ молитвъ—молитва „Отче нашъ“.

Разнообразныя богослуженія и службы (services and offices) Православной Церкви установлены на всѣ часы дня, не исключая и ночи, для которой также есть свой уставъ въ символическихъ книгахъ церкви; на всякій часъ здѣсь (въ службахъ) имѣются чтенія изъ Священнаго Писанія, библия открытая книга и изъ нея берутся чтенія для каж- дой (и всякой) службы. Есть уставъ для отдѣльныхъ по- сланій на каждый день, также и для евангелія. На нѣкото- рые дни назначено для публичнаго чтенія по два посланія и по два евангелія. Въ погребальнѣй службѣхъ надъ умершими священниками читаются пять посланій и пять евангелій. Въ таинствѣ елеосвященія для болящихъ установлено читать

семь посланій и семь евангелій. Вся книга псалмовъ въ спеціальныхъ чтеніяхъ должна быть пройдена каждую недѣлю, кромѣ того, псалмы входятъ въ другія части богослуженія. Въ продолженіе четырехдесятницы вся псалтирь прочитывается дважды въ недѣлю, не говоря о множествѣ пѣснопѣній изъ псалтири. Въ продолженіе года пятокнижіе, пророки и друг. книги Св. Писанія торжественно прочитываются въ особыхъ чтеніяхъ, не говоря о многочисленныхъ стихирахъ, хоралахъ и праздничныхъ радостныхъ пѣснопѣніяхъ и гимнахъ.

Любовь къ Церкви выражается въ послушаніи, добровольномъ подчиненіи низшей воли ея членовъ Высочайшей. Воля Божія открывается въ заповѣдяхъ, затѣмъ въ церковныхъ катехизисахъ; десятословіе и блаженства нагорной проповѣди Спасителя прилагаются къ изъясненію (опредѣленію) любви (милосердія).

Управленіе, или администрація Церкви, католическое ни теократическое, ни монархическое, потому что будучи человѣческимъ обществомъ, Церковь въ то-же время имѣетъ элементъ божественный; она регулируется въ своихъ дѣйствіяхъ соборами—вселенскими и помѣстными, которые одни избираютъ епископовъ, архіепископовъ, патріарховъ для предстоянія въ частныхъ церквахъ (вѣтвяхъ) и болѣе мелкихъ общинахъ Церковныхъ. Въ дѣйствительности каждый діоцезъ имѣетъ свой собственный соборъ, иногда извѣстный подъ именемъ консисторіи, постояннаго комитета (standing Committee), кафедральнаго капитула (Cathedral Chapter) конвента, церковнаго собранія и т. д. Администрація церкви, поскольку возможно здѣсь внѣшнее сближеніе съ мірскимъ правленіемъ, нѣсколько демократична, но божественный элементъ, присущій ей, дѣлаетъ церковное управленіе католическимъ. Это греческое слово—„католическій“—составное и ему будутъ равнозначущи: каждый и всѣ, все—въ частности (each and all, all severally), т. е. всякое отдѣльное существо болѣе или менѣе полное, какъ единица съ отличительными характерными особенностями, въ соединеніи съ другими образуетъ также единое цѣлое, представляя совокупность членовъ существенно другъ другу принадлежащихъ и составляющихъ вмѣстѣ цѣлое.

Желающимъ обстоятельно ознакомиться (съ Церк. Православною) рекомендуются: Каноны св. апостоловъ и Каноны VI вселен. соборовъ. Богослужебныя книги Православной Церкви, и рядъ сочиненій православныхъ богослововъ греческой—Константинопольской и Афинской церковей, Русской, Сербской, а также и западныхъ богослововъ. Изъ русскихъ ученыхъ указываются: Митроп. Макарій, Архiep. Антоній Храповицкій, Генераль Алекс. Кирѣевскій, Хомяковъ, д-ръ Болотовъ, Троицкій (Петроградъ), Керенскій (Казань), Соловьевъ (Москва).

*К—из.*





## Библейское руководство къ воспитанію дѣтей

(въ связи съ библейскимъ возарвіемъ на бракъ).

Вопросъ о воспитаніи подростящаго поколѣнія-вопросъ не новый. Онъ стоитъ уже на первыхъ страницахъ исторіи человѣчества; съ нимъ связываются судьбы отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ народовъ. И гражданскіе законодатели, и религіозные реформаторы, и моралисты философы, и публицисты, и спеціалисты педагоги видѣли, что человѣкъ вступаетъ въ жизнь съ тѣми задатками, съ тѣмъ душевнымъ обликомъ, какіе онъ вынесъ изъ своего дѣтства. Задатки же будутъ хорошіе, настроеніе доброе, взгляды трезвые, душа благородна при томъ условіи, если воспитаніе было правильно. Но какое воспитаніе считать правильнымъ, какіе приемы воспитательнаго воздѣйствія признавать цѣлесообразными, какъ достигнуть желаемыхъ результатовъ? на эти вопросы мы до сихъ поръ не можемъ получить опредѣленнаго отвѣта. И въ современной педагогикѣ „главный недостатокъ—это отсутствіе руководящей общей точки зрѣнія. Такъ много предлагаютъ матеріаловъ, какіе надо использовать въ видахъ воспитанія, методовъ, которые надо употреблять, частныхъ цѣлей, какія надо ставить и преслѣдовать; все это такъ разнообразно и разбросано то въ исторіи педагогики, то въ различныхъ современныхъ теченіяхъ педагогической мысли. Это безконечное разнообразіе и хаотическая разбросанность ошедомляютъ. Современная педагогика представляетъ собою поле брани, гдѣ ведутъ борьбу самыя разнообразныя цѣли воспитанія и обученія, различные методы и системы, различные программы. Въ современной педагогикѣ нѣтъ основы, которая выражала бы общую идею и духъ нашего времени. Въ ней все бессистемно, безсвязно, разбросано, противорѣчиво. Всѣ наши методы и

приемы обученія и воспитанія носятъ характеръ случайности. Это какіе-то клочки и отрывки, которые еще предстоитъ связать во что-то единое и цѣлое. Словно кто разорвалъ педагогику на отдѣльныя мелкія части“ (В. П. Вахтеровъ. Основы новой педагогики. М. 1913. стр. 50). Разслабленіе педагогики признается многими представителями педагогической мысли въ Россіи. Наличие этого факта стала для насъ особенно очевидной послѣ того, какъ мы, подъ вліяніемъ текущихъ событій, начинаемъ смотрѣть на вещи собственными глазами, безъ вооруженія ихъ западными очками.

Подчинившись со временъ Петра Великаго западному вліянію, русское общество долгое время питалось идеями Запада; жила этими идеями и русская педагогика: полной рукой брала она и отъ французовъ, и отъ нѣмцевъ, и отъ тѣхъ славянскихъ народностей, которымъ мы сами должны были бы давать, какъ младшимъ братьямъ. Въ послѣднее время наша педагогика обратила свой ищущій взоръ на Англію и Америку въ надеждѣ позаимствовать оттуда. Увлечение чужимъ не прошло безслѣдно. Русская педагогика стала терять родную почву и устойчивость, уклоняясь отъ историческихъ условій народной жизни, отъ духа народнаго, вѣрваній народныхъ. А вопросъ: „какъ воспитывать“? все еще стоитъ неразрѣшеннымъ. И разрѣшенія его скоро не предвидится. Разрѣшеніе его предполагаетъ, что правильно понята дѣтская природа и ясно указаны цѣли воспитанія; но этого-то въ русскомъ обществѣ и нѣтъ. Одни видятъ въ дѣтяхъ воплощеніе нравственной чистоты, безукоризненной правдивости, безусловной честности, душевной неповрежденности, другіе видятъ въ ребенкѣ злое существо, эгоистическое, чувственное животное. Одни хотятъ готовить ребенка къ общественной и государственной жизни, другіе вырабатываютъ изъ него борца за матеріальныя блага, третьи пытаются самого человека поставить самоцѣлью, внѣ его отношеній къ внешней обстановкѣ. Одни говорятъ о теоріи воспитанія, другіе надѣются на личную практику. Тѣ разсуждаютъ объ интеллектуальномъ развитіи ребенка, иные о моральномъ. Тамъ—строгость, здѣсь—сентиментализмъ. Вообще, такое разнообразіе рецептовъ, такая пестрота приемовъ, такая напряженность мысли въ изысканіи новаго, что мрачныя краски, въ какихъ выше представляется картина сов-

ременной педагогики, едва ли могутъ считаться слишкомъ сгущенными.

Коренная ошибка, допущенная русской педагогикой, та, что въ погонѣ за западной новинкой, она забываетъ тѣ устои, на которыхъ возидалась и крѣпла русская жизнь, забываетъ завѣты старины, которые, не смотря на свою давность, могутъ помочь и современной педагогикѣ выбратъся изъ лабиринта разнорѣчивыхъ изысканій. Русскимъ обществомъ забываются завѣты христіанства. Современная культура, съ ея одностороннимъ направлениемъ, часто не хочетъ знать какихъ—либо другихъ цѣлей кромѣ тѣхъ, которыя указываются требованіемъ желудка, желаніемъ легко добыть матеріальную обеспеченность и удобства жизни. На землѣ она ищетъ праздника. Во имя матеріальныхъ и условныхъ цѣнностей забывается цѣнность духовной природы человѣка съ ея порывами къ вѣчному, съ ея стремленіемъ къ Богу и къ небу. Всюду идетъ служеніе камнямъ, претворяемымъ въ хлѣбы. И въ педагогикѣ главное вниманіе обращается не на созданіе цѣльнаго человѣческаго характера, а на подготовку молодого поколѣнія къ условіямъ современности, къ обстоятельствамъ наличной дѣйствительности, на образованіе породы, могущей легко приспособиться къ различнымъ теченіямъ жизни. Понятно, такія цѣли не позволяютъ одобрительно относиться къ прежнему воспитанію, которое имѣло въ виду цѣльнаго человѣка, какъ богоподобную природу, какъ личность безусловной цѣнности самой по себѣ,—которое учило правильно смотрѣть на себя и на весь Божій міръ, вырабатывать цѣльное міровоззрѣніе и трезвый взглядъ на жизнь. Узнали мы тѣякости жизни, но теряемъ смыслъ ея; увлеклись разнообразіемъ, но забываемъ „единое на потребу“ человѣческую. Въ старое время не знали мишурности житейской обстановки. Русскій человѣкъ занятъ былъ образованіемъ своей личности и воспитывалъ ее подъ руководствомъ религіи.

Получивъ съ востока христіанство, древняя Русь приняла вмѣстѣ съ нимъ и то руководство, по которому взрослые сами узнавали правду Божію и при содѣйствіи котораго передавали ее своимъ дѣтямъ. Книги свящ. Писанія, богослужебныя, святоотеческія давали прямое разрѣшеніе тѣхъ вопросовъ, которые беспокоили умъ и сердце русскаго



человѣка. Приобрѣтши чрезъ христіанство права личности, человѣкъ желалъ передать эти права и своему потомству—родному сыну и приходящему ученику, и при воспитаніи другихъ обращалъ вниманіе не на практическія цѣли, а на выработку духовнаго облика, на созиданіе нравственнаго характера. Предъ старымъ русскимъ воспитателемъ всегда стоялъ тотъ идеалъ жизни, какой указанъ Божественнымъ Откровеніемъ; а надежную для себя помощь онъ видѣлъ въ самомъ Христѣ... Вотъ эту-то сторону древняго воспитанія и слѣдуетъ вспомнить современной педагогикѣ, уяснивъ свое дѣло, какъ подготовленіе человѣка къ успѣшному выполненію имъ своего назначенія, какъ „содѣлываніе человѣка христіаниномъ“, къ чему призывалъ воспитателей еще св. Іоаннъ Златоустъ (Бес. 21 на посл. къ Еф.)...

Предлагая вниманію читателя свой трудъ, авторъ и хочетъ показать, чему можно и нужно поучиться русскому воспитателю изъ священныхъ книгъ христіанства, на что обратить преимущественное вниманіе, какія преслѣдовать цѣли и какими пользоваться средствами. При этомъ, онъ не ставитъ себѣ задачей, предложить цѣльную систему христіанскаго воспитанія и имѣть въ виду не всѣхъ воспитателей, а представляетъ самый матеріалъ для построенія таковой системы и говорить о ближайшихъ воспитателяхъ человѣка, каковыми являются для него родители. А такъ какъ дѣло семейнаго воспитанія находится въ тѣсной связи съ возрѣніемъ на жизнь не только воспитываемаго, но и воспитывающаго, то онъ счелъ необходимымъ показать библейскій взглядъ на условія брачной жизни воспитателей-родителей и на рожденіе дѣтей—воспитанниковъ. Обратиться къ условіямъ семейной обстановки и событіямъ семейной жизни побуждаетъ и то обстоятельство, что среди нашего общества находятся сторонники замѣны родительскаго дома пріютами и „садами“, родительской любви—трезвымъ взглядомъ на жизнь, дѣтской—„домомъ ребенка“, когда родители всецѣло возложили надежду на школу, а школа специализируется, когда слышится вопль „отцевъ“ и „дѣтей“, когда отношенія между ними обостряются, когда дѣти обижаются на родителей за ихъ холодность и „непониманіе“, а родители жалуется на самоволіе дѣтей. Съ другой стороны, имѣя въ виду, что новозавѣтное христіанство не даетъ въ

своихъ свящ. книгахъ точной регламентаціи семейныхъ порядковъ, вліяющихъ на воспитательное дѣло, и принимая во вниманіе то обстоятельство, что Христосъ, пришедшій не нарушить законъ, а исполнить (Мѡ. 5, 17), оставилъ неприкосновенными общія начала, на которыхъ утверждался семейный бытъ древнихъ евреевъ, такъ какъ эти начала помимо временныхъ и національныхъ особенностей, носятъ характеръ общечеловѣческихъ нормъ,—обращается вниманіе не только на данныя Новаго Завѣта, но и на свидѣтельства Ветхаго Завѣта. Брачныя отношенія людей, взгляды на человека вообще и на женщину и ребенка—въ частности, отношенія членовъ семейства, правила брачной и семейной чистоты, извѣстныя въ Ветхомъ Завѣтѣ, не оставлены безъ вниманія и христіанствомъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ наша церковная практика всецѣло держится на началахъ, раскрытыхъ въ Ветхомъ Завѣтѣ и неразрывно связанныхъ съ человѣческой природой.

О началѣ первой человѣческой четы повѣствуется въ Библии кратко. „Сказалъ Богъ: сотворимъ человека по образу нашему и по подобію Нашему. И сотворилъ Богъ человека по образу своему, по образу Божию сотворилъ его: мужчину и женщину сотворилъ ихъ“ (Быт. 1, 26—27). Въ этихъ, исполненныхъ богатства содержанія и глубины мысли, словахъ, указывается, что первая человѣческая чета произошла отъ Бога непосредственно, чрезъ твореніе и какъ чета существъ богообразныхъ. Но такое происхожденіе людей было исключительнымъ и неповторяемымъ въ исторіи человѣчества. Первые люди, сами происшедшіе чрезъ творческій актъ Божественной воли, получаютъ отъ Творца заповѣдь о продолженіи потомства чрезъ рожденіе (Быт. 1, 28). Они вступаютъ въ положеніе мужа и жены, а съ рожденіемъ перваго сына (Быт. 4, 1)—въ положеніе родителей—воспитателей рожденнаго и имѣющихъ отъ нихъ родиться по виду родителей и по образу ихъ (Быт. 5, 4). Поставленные въ условія семейной жизни родители должны были положить въ основаніе своихъ отношеній къ дѣтямъ то начало, которое опредѣлилъ самъ Творецъ. Любовь Божія создала человека—любовь родителей должна руководить ими въ отношеніяхъ къ дѣтямъ.

Самое рожденіе дѣтей является не простымъ чувственнымъ актомъ, обусловленнымъ плотскимъ влеченіемъ, а должно быть принято какъ выполненіе человекомъ своего назначенія, благословеннаго Богомъ. „Отъ Господа сіе,“ говорятъ ветхозавѣтные люди (Суд. 14, 4). Библия, признавая въ человекѣ богоподобную личность, указываетъ, что свои права эта личность получаетъ уже по самому рожденію. Какъ при первомъ вѣчномъ завѣтѣ Бога съ человекомъ чрезъ первозданнаго Адама (Сир. 17, 1—10), такъ и при второмъ завѣтѣ съ родоначальникомъ еврейскаго народа человекъ благословляется на семейную жизнь, обусловленную брачнымъ сожителствомъ. „Отъ Господа пришло это дѣло“ (Быт. 24, 50), заявляютъ Лаванъ и Вауилъ рабу Авраама на сообщеніе, что „Богъ“ благоустроилъ сыну господина его, Исааку, взять себѣ жену“. Ветхозавѣтный человекъ вѣритъ, что въ брачномъ союзѣ человѣческая природа подчиняется религиозному элементу и, вступая въ сожителство съ другимъ поломъ, выражаетъ въ своей таинственной сущности актъ Творческой воли. Самъ Богъ, создавшій перваго человека, видитъ, что не хорошо быть человеку одному и опредѣляетъ даровать ему помощницу, подобную ему (Быт. 2, 18) чрезъ созданіе природы женской. Человекъ, какъ ограниченная личность, не могъ проявить полноты жизни, во всемъ богатствѣ ея внутренняго содержанія, въ условій совмѣстной жизни съ подобными ему. Человеку предносилась послѣдняя цѣль его существованія, — и существенно необходимо было ему найти помощь въ духовной же личности, способной къ взаимному общенію, къ единенію, къ общей жизни и дѣятельности. Потому чувство духовнаго удовлетворенія наполняетъ душу первозданнаго, когда приводится къ нему жена. „Вотъ, это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей: она будетъ называться женою: ибо взята отъ мужа своего. Поэтому оставитъ человекъ отца своего и мать свою, и прильзнется къ женѣ своей, и будутъ два плоть одна“ (Быт. 2, 23-24). т. е. составятъ единство желаній, чувствованій, стремленій, единство жизни.

Здѣсь мы находимъ опредѣленіе самого существа брака. По словамъ священной книги, бракъ — личное общеніе двухъ взаимнолюбящихъ существъ, духовно — тѣлесное един-

ство мужа и жены, въ которомъ тѣлесная сторона подчинена духовной, и тѣлесное служить духовному. Бракъ долженъ быть союзомъ чистой любви. Сначала такъ и было: „были оба наги, Адамъ и жена его, и не стыдились“ (Быт. 2, 25). И только вслѣдствіе паденія человѣка измѣнились взаимныя отношенія половъ; скоро стало замѣтно уклоненіе отъ чистоты первыхъ временъ: является господство чувственности. Впрочемъ, лучшие люди древняго міра не считали чувственную любовь нормальнымъ явленіемъ брачной жизни. Мало того. Они желали видѣть въ брачныхъ отношеніяхъ не только условіе рожденія, но и условіе духовнаго развитія того и другого пола въ цѣляхъ оправданія національной идеи избранничества. Ветхозавѣтный человѣкъ вѣрилъ, что конецъ всемірной исторіи—возстановленіе первобытнаго состоянія, а на свое избранничество смотрѣлъ, какъ на средство къ осуществленію этой цѣли: еврейскій народъ долженъ былъ сохранить здоровые зародыши человѣческаго развитія и въ этихъ цѣляхъ долженъ былъ позаботиться и о возстановленіи нормальныхъ брачныхъ отношеній.

Правда, нормальный порядокъ брачной жизни указанъ былъ только во времена Моисея, въ законѣ, который традиціи обычнаго права закрѣпилъ предписаніями права юридическаго; но и до этого времени, въ патріархальный періодъ еврейской жизни, находились люди, которые заботились о чистотѣ брачной жизни, и притомъ—не только въ цѣляхъ социальныхъ, но и религиозныхъ. Исторія прошлыхъ временъ учила еврея, что ослабленіе чистоты брачной жизни сопровождается вообще нравственнымъ разслабленіемъ. Такъ, развращенность людей предъ потопомъ объясняется тѣмъ, что въ это время нормальный порядокъ брачной жизни нарушенъ былъ вступленіемъ въ бракъ по чувственному влеченію или же сожителемъ съ нѣсколькими женами (Быт. 6, 2—13; 4, 19). Поэтому-то родоначальники еврейскіе заботятся о томъ, чтобы не внести чрезъ бракъ чего-либо нечистаго въ общество. Они, при выборѣ себѣ подружки жизни, не вывели даже за предѣлы родныхъ семействъ. „Она подлинно сестра мнѣ; она дочь отца моего, только не дочь матери моея; и сдѣлалась моею женою“ (Быт. 20, 12); заявляетъ Авраамъ о женѣ своей Саррѣ. А при выборѣ жены сыну своему Исааку говоритъ рабу, который будетъ сопровождать жениха: „кля-

нисъ мнѣ Господомъ, а Богомъ земли, что ты не возьмешь сыну моему (Исааку) жены изъ дочерей хананеевъ, среди которыхъ я живу. Но пойдешь въ землю мою, на родину мою (и къ племени моему), и возьмешь (оттуда) жену сыну моему Исааку“ (Быт. 24, 3-4). Въ свою очередь и Исаакъ говоритъ своему наслѣднику о выборѣ жены: „не бери себѣ жены изъ дочерей ханаанскихъ . . . возьми себѣ жену изъ дочерей Лавана, брата матери твоей“ (Быт. 28, 1-2). Еврейскіе патриархи, охраняя чистоту нравовъ, заботились о томъ, чтобы въ общество ихъ не вошли вмѣстѣ съ женами язычницами языческіе пороки. Бытописатель упоминаетъ, какъ объ исключительномъ явленіи, о бракѣ Измаила съ египтянкой и Исава съ хетейкой, причемъ указываетъ, что жены послѣдняго были въ тягость родителю (Быт. 27, 46; 28, 8).

Со времени Моисея народъ сталъ яснѣе представлять свое избранничество, какъ царство священниковъ и святыхъ (Исх. 19, 3-6). Съ горы Синайской сказано было, что Богъ становится въ особенно близкія отношенія къ народу, и что народъ, съ своей стороны, долженъ строго охранять идею истинной религіи, идею единобожія и истиннаго богопочитанія (Втор. 29, 10-13). „Если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завітъ Мой, то будете Моимъ удѣломъ изъ всѣхъ народовъ“ (Исх. 19, 5),—вотъ слова, которыя услышалъ народъ, принимая законы вообще и въ частности тѣ законы, которые упорядочивали его брачную жизнь. Избранный народъ долженъ стать носителемъ началъ нормальнаго развитія человѣческаго общества и насадителемъ ихъ среди другихъ народовъ. Его избранничество должно было отражаться во всѣхъ его социальныхъ отношеніяхъ. Дѣло его—воспитывать и укрѣплять добрые задатки и устранять то, что не соответствуетъ исторической миссіи его. Ему указано было, что и въ супружескихъ отношеніяхъ нужно руководиться не чувственной склонностью, а сознаниемъ нравственнаго значенія брачнаго сожителства; женщина для него—помощница: она живая личность, имѣющая не только обязанности, но и права. Въ цѣляхъ охраненія правъ женщины и чистоты союза указано было, что не нужно умножать женъ, чтобы не развратилось сердце (Втор. 17, 17); не нужно брать въ жены двухъ сестеръ (Лев. 18, 18); предлагалось обращаться гуманно даже съ

женами изъ плѣнницъ (Втор. 10—14) и купленныхъ (Исх. 21, 7—11), запрещено было разводиться съ женою по одному только заявленію объ отпускѣ ее (Быт. 21, 14; Втор. 24, 1), за нарушеніе заповѣди о чистотѣ виновные подвергались смертной казни (Лев. 20, 10), обращено вниманіе народа на примѣры прежняго времени, когда строго соблюдался обычай моногамическаго брака, и опредѣленно указано, что единоженство должно считаться общимъ правиломъ (Лев. 18, 18; Втор. 17, 17; 24, 5; 25, 5), въ фактахъ прошлаго указаны были ненормальности въ политичекой семьѣ (Быт. 26, 34—35; 30, 1—3, 15) и записана была исторія перваго полигамическаго брака.

Однако, законодатель, принимая во вниманіе чувственный характеръ народа и считаясь съ фактами дѣйствительности, когда многоженство стало частымъ явленіемъ, не уничтожаетъ сразу его, но принимаетъ мѣры къ его ограниченію. Онъ призываетъ любить всѣхъ женъ, всѣмъ имъ давать одинаковое содержаніе (Исх. 21, 9-10; ср. Втор. 21, 17), что должно быть обременительно, даетъ строгіе законы о чистотѣ, что сдерживало того, кто хотѣлъ имѣть многихъ женъ (Лев. 15, 18; ср. Исх. 21, 10 и слѣд.),—уничтожаетъ евнуховъ, а слѣдовательно и гаремы (Втор. 23, 2), и вообще заботится о томъ, чтобы укрѣпить брачный союзъ и возвысить его въ представленіи народа.

Правда, законъ Моисеевъ, обращенный къ народу младенчеству, не былъ совершеннымъ; но его несовершенство обусловлено было историческими условіями. Такъ, онъ, вообще запрещаая браки съ иноплеменницами, допускалъ эти браки въ исключительныхъ случаяхъ, по жестокосердію народа: допускалось вступать въ бракъ съ иноплеменницами, еще неоскверненными общностью ложа съ язычникомъ (Числ. 31, 17-18; Втор. 20, 14). Примѣры такихъ браковъ встрѣчаются до Моисея и послѣ него. Но потомство отъ этихъ браковъ не пользуется вниманіемъ (Быт. 17, 19; 21, 14; 25, 6). Иноплеменница, вступающая въ бракъ съ евреемъ, должна оставить прежнія вѣрованія и въ условіяхъ новой жизни подчиниться требованіямъ еврейскаго закона. Въ будущемъ евреи должны были совсѣмъ отказаться отъ смѣшанныхъ браковъ. Народу, готовящемуся вступить въ обѣтованную землю, Богъ говоритъ о народахъ этой земли: „не вступай съ ними въ родство, дочери твоей не отдавай за сына его,

и дочери его не бери за сына твоего“ (Втор. 7, 3). Поэтому со смущеньемъ выслушиваютъ ветхозавѣтные родители желаніе сына взять въ жены иноплеменницу, какъ то видимъ въ примѣрѣ родителей Самсона (Суд. 14, 1-5). Лучшие люди еврейства возмущаются смѣшанными браками (1 Ездр. 9, 2) и употребляютъ мѣры къ устраненію подробныхъ сожителствъ (2 Ездр. 9, 9). Да и самъ народъ, временами допускавшій свободно иноплеменницъ въ свою среду въ качествѣ жень, понимаетъ, что смѣшанные браки вредятъ чистотѣ нравовъ и являются оскорбленіемъ народа Божія (Неем. 10, 30; 2 Ездр. 8, 18). Насколько глубоко лежало въ душѣ еврея сознаніе закона о чистотѣ брачныхъ отношеній, видно изъ того, что Веніамитяне даже похищаютъ жень (Суд. 19 гл.), когда можно было безъ труда взять ихъ изъ хананеянокъ.

Какъ запрещался бракъ еврея съ иноплеменницей, такъ равно и женщинѣ еврейкѣ воспрещено было выходить замужъ за иноплеменника, хотя и здѣсь были исключенія. По Втор. 23, 3—браки съ идумеянами и египтянами не запрещались такъ строго, какъ запрещались браки съ хананеянами, и то дѣлалось по особой причинѣ: идумеи были братьями евреевъ, а египтяне пріемниками ихъ на чужой землѣ (Втор. 23, 7): „дѣти, которые у нихъ родятся (отъ такихъ браковъ), въ третьемъ поколѣніи могутъ войти въ общество Господне“ (ст. 8). Впрочемъ, браки съ иноплеменниками были рѣдки, и о нихъ упоминается, какъ объ исключеніи изъ общаго порядка (Лев. 24, 10-14; 1 Пар. 22, 17-35; 3 Пар. 7, 13-14).

Самый порядокъ заключенія браковъ показывалъ, что еврей смотрятъ на это дѣло, какъ на одно изъ важнѣйшихъ въ жизни, имѣющее отношеніе и къ социальнымъ, и къ религіознымъ цѣлямъ. Женщина чрезъ бракъ вводилась въ новую семью не только какъ продолжательница рода, но и какъ сотрудница мужа и всего его семейства, съ отцомъ и матерью во главѣ. Поэтому, обычно, молодой еврей о своемъ намѣреніи вступить въ бракъ сообщалъ своему родителю, чтобы отъ него получить благословеніе (Быт. 28, 4), и только послѣ этого дѣлалъ предложеніе—и не самой невѣстѣ, а ея родителямъ (Быт. 24, 1—12; 21, 21; Исх. 21, 9; Втор. 22, 16 и др.). Родители могли и сами опредѣлить судьбу своихъ дѣтей. Но и этотъ порядокъ не исключалъ

предварительнаго знакомства молодыхъ людей и допускалъ нѣкоторыя любовныя интриги въ предѣлахъ скромности и благородства (Быт. 34, 1—5; Суд, 14) и предложеніе со стороны самого жениха (Быт. 29, 18—19; 38, 2). При заключеніи брачнаго договора имѣли вліяніе и братья (Быт. 24, 50; 2 Цар. 13, 20 и слѣд.), съ которыми вступающая въ бракъ будетъ составлять одно семейство.

Брачный договоръ состоялъ въ условіи между сторонами, при свидѣтеляхъ и иногда даже съ клятвою (Лев. 16, 8; Мал. 2, 14). Въ позднія времена еврейской исторіи вошли въ обычай брачныя контракты (Тов. 7, 13). Полагалось вѣно, значеніе котораго не достаточно выяснено. Одни думаютъ, что это была покупная цѣна невѣсты, и сопровождалась передачей женщины въ полную собственность мужа (ср. Исх. 21, 7); другіе смотрятъ на вѣно, какъ на даръ самой невѣстѣ, но не родителямъ или родственникамъ (Исх. 22, 16—17; Втор. 22, 29). Еліезеръ, сопровождавшій Исаака, даетъ отдѣльно золотыя и серебряныя вещи Ревеккѣ и отдѣльно богатые подарки матери и брату ея (Быт. 24, 53). Бывали случаи, когда женъ получали и безъ подарка, даже въ видѣ подарка. Такъ, Авраамъ беретъ Сарру безъ вѣна, Исаакъ Ревекку, Гоэонилъ Ахсу; Давидъ Мелхолу, а Соломонъ и Товія сами получаютъ приданое (3 Цар. 9, 16; Тов. 8, 21). Все это говоритъ о томъ, что въ еврействѣ не было продажи дочерей для брака. И еслибы дочерей продавали, то не нужно было бы спрашивать согласія невѣсты, какъ то было при заключеніи договора (Быт. 24, 5. 57—58).

Преслѣдуя цѣли нравственнаго характера и имѣя въ виду здоровье семьи, а черезъ нее и всего общества, законъ предписывалъ братья женъ изъ другой семьи, а съ родственницами дозволялось вступать въ бракъ только до третьей линіи включительно (Лев. 18, 6—17; 20, 1, 12, 17, 19—21). „Запрещенія брака въ близкомъ родствѣ, говоритъ ученый Гансъ, даны въ Моисеевомъ законодательствѣ съ такою мудрою опредѣленностью, что ни одно послѣдующее законодательство не осмѣлилось нарушить ихъ; они до сихъ поръ составляютъ поі plus ultra канонической свободы“ (свящ. Стелленкій. Бракъ у древнихъ евреевъ. Кіевъ. 1892, стр. 163). Въ тѣхъ жецѣляхъ законъ безусловно запрещалъ браки съ блудницами, потомство которыхъ не допускалось



въ общество до десятаго поколѣнія (Втор. 23, 2). Смертію наказывалась обрученная невѣста, которая до брака потеряла невинность (Втор. 22, 20 и слѣд.). Чтобы узнать невинность обрученной, самый бракъ отъ заключенія договора отдѣлялся промежуткомъ отъ 10 до 12 мѣсяцевъ. Изъ Числъ 5, 27—31 видно, что при всякомъ подозрѣніи въ невѣрности требовалось особаго рода испытаніе, которое или осуждало, или оправдывало. Какъ высоко смотрѣли евреи на бракъ, видно изъ того, что воспрещены были браки съ незаконнорожденными; незаконнорожденный могъ жениться только на рабѣ (Втор. 23, 17). Въ избранномъ обществѣ не должно быть ни одного непотребнаго мужчины, ни одной непотребной женщины. Дѣвицу, потерявшую невинность, законъ велѣлъ побивать камнями предъ домомъ отца, а дочь священника сжигать (Лев. 21, 9). Камнями побивали мужчину и женщину, уличенныхъ въ прелюбодѣяніи (Лев. 20, 10), и дѣвицу необрученную, когда фактъ совершился въ городѣ, и она, въ случаѣ принужденія, могла кричать о помощи (Втор. 22, 22—24); если же фактъ имѣлъ мѣсто въ полѣ, то наказанію подвергался только мужчина (Втор. 22, 25—27), при чемъ соблудившій съ необрученною долженъ былъ заплатить отцу дѣвицы 50 сиклей серебра (то же, что вѣно) и жениться на ней безъ права развода (ст. 28—29). Изъ словъ прор. Іезекіиля (23, 25) можно заключать, что прелюбодѣйцы отрѣзывали носъ и уши, каковая суровость, надо полагать, принята была отъ персовъ. Было даже запрещено принимать въ святильщѣ плату за обѣтъ отъ прелюбодѣйцы, хотя бы она и принесена была въ видѣ раскаянія или перемѣны жизни (Втор. 23, 18). Всякая скверна не должна имѣть мѣста среди евреевъ. Такъ какъ бракъ считался святымъ союзомъ (Притч. 2, 17) и образнымъ (Іез. 16, 8), то нарушеніе супружеской вѣрности наказывалось, какъ тягчайшее преступленіе противъ Бога и общества. Еще изъ временъ патриархальныхъ евреи помнили, что Іуда осудилъ на сожженіе свою невѣстку (Быт. 38, 28); Рувимъ за кровомѣшеніе былъ лишенъ правъ первородства (Быт. 35, 22; 49, 4), Онанъ, сынъ Іуды, злоупотребившій супружескимъ ложемъ, былъ пораженъ смертію (Быт. 38, 9—10). И вообще блудодѣйство считалось мерзостью (Втор. 23, 18), оскорбляв-

шей человѣческое достоинство и низводившей человѣка до животнаго состоянія.

Строгіе брачныя законы еврейства защищали права не только мужа, но и жены. И въ этомъ особенность и преимущество ветхозавѣтнаго законодательства въ сравненіи съ законами другихъ народовъ древняго міра. Женщины еврейки пользовались такими правами, о которыхъ не упоминается въ лучшихъ кодексахъ языческаго законодательства, съ его унижительными для женщины обычаями и оскорбительными для чести порядками. Онѣ, какъ члены богочеловѣческаго союза, принимаютъ большое участіе не только въ семейной жизни, гдѣ онѣ помощницы мужей, но и въ дѣлахъ общественныхъ, политическихъ и религіозныхъ. Мааха, дочь Авессалома, была правительницей государства (2 Цар. 15, 16; 3 Цар. 15, 13); Іезавель самовластно правила при мужѣ (4 Цар. 11, 3; 3 Цар. 18, 13); Гофолия была самостоятельной царицей (4 Цар. 11, 1—20). Всѣ еврейскія женщины принимаютъ участіе въ церковныхъ торжествахъ (Втор. 16, 11, 14), слушаютъ законъ (Втор. 31, 11—12), участвуютъ при жертвоприношеніяхъ (Лев. 15, 29; Числ. 16 гл.), — въ молитвѣ предъ скиніей (1 Цар. 1, 9—28; Суд. 21, 16—27; 1 Цар. 2, 19), даютъ религіозныя обѣты (1 Цар. 1, 18), принимаютъ назорейство (Числ. 6, 2 и слѣд.); работаютъ при скиніи (Исх. 38, 8) и при самомъ устройствѣ скиніи (Исх. 35, 25—26); онѣ выступаютъ, какъ составительницы священныхъ пѣснопѣній и пророчицы (Суд. 5; Исх. 15, 20; 4 Цар. 22, 14; Неем. 6, 14; Лук. 2, 36). А красой всѣхъ дѣлъ и вънѣшнѣ всѣхъ добродѣтелей женщины является вѣрующее сердце, согревающее своимъ здоровымъ біеніемъ всю семью, гдѣ она проявляетъ себя, какъ полноправная хозяйка дома и свободная личность. Женщина еврейская приглашаетъ сама въ свой домъ гостей (4 Цар. 4, 8—10), завязываетъ знакомства (1 Цар. 25, 10, 27). Домомъ управляетъ она, какъ госпожа (Быт. 16, 5—6; 21, 10—12). Анна, мать Самуила, по своему желанію опредѣляетъ судьбу сына, съ чѣмъ соглашается и ея мужъ (1 Цар. 1, 22—28). Ревекка высказываетъ пожеланіе, чтобы Іаковъ не бралъ жену изъ дочерей хеттѣйскихъ (Быт. 27, 46), и мужъ соображается съ ея желаніемъ. Изъ 3 Цар. 11, 2—5; 19, 1; Ам. 4, 1 видно, что еврейскія женщины имѣли большое вліяніе на му-

жей, какого не знали женщины тогдашнихъ культурныхъ народовъ.

Но такое значеніе женщины въ еврейскомъ обществѣ и ея почетное положеніе въ семьѣ не говорятъ еще о полномъ ея равенствѣ съ мужчиной. Полнаго уравненія правъ мужчины и женщины не было. Уже самымъ происхожденіемъ женщины указывается на ея ограниченіе и подчиненное отношеніе къ мужчине (Быт. 2, 21—22). Определеніе же Божіе послѣ перваго паденія (Быт. 3, 16), въ которомъ открылась ея женственная слабость, излишняя доверчивость и чувственность, еще точнѣе указало положеніе ея. Она не главный дѣятель жизни, а помощница главнаго дѣятеля и, какъ таковая, находится подъ водительствомъ мужа. Главное ея назначеніе—семейная дѣятельность, устройство домашняго порядка и доставленіе семьѣ покоя и счастья. Поэтому отъ нея требуются не доблести государственной и политической жизни, а духовныя качества, украшающія домъ. Она—домашняя сотрудница мужа, она—совѣтница его, надежная работница, разумная хозяйка, заботливая мать и вѣрная супруга. Вотъ образъ еврейской жены: „кто найдетъ добродѣтельную жену? цѣна ея выше жемчуговъ. Увѣрено въ ней сердце мужа ея, и онъ не останется безъ прибытка. Она воздастъ ему добромъ, а не зломъ, во всѣ дни жизни своей. Добываетъ шерсть и ленъ, и съ охотою работаетъ своими руками. Она, какъ купеческіе корабли, издалека добываетъ хлѣбъ свой. Она встаетъ еще ночью, и раздаетъ пищу въ домъ своемъ и урочное служанкамъ своимъ. Задумаетъ она о полѣ, и приобрѣтаетъ его; отъ плодовъ рукъ своихъ насаждаетъ виноградникъ. Препоясываетъ силою чресла свои и укрѣпляетъ мышцы свои. Она чувствуетъ, что занятіе ея хорошо, и—свѣтильникъ ея не гаснетъ и ночью. Протягиваетъ руки свои къ прялке, и персты ея берутся за веретено. Длань свою она открываетъ бѣдному, и руку свою подаетъ нуждающемуся. Не боится стужи для семьи своей, потому что вся семья ея одѣта въ двойныя одежды. Она дѣлаетъ себѣ ковры: виссонъ и пурпуръ—одежда ея. Мужъ ея извѣстенъ у воротъ, когда сидитъ со старѣйшинами земли. Она дѣлаетъ покрывала и продаетъ, и поясы доставляетъ купцамъ финикійскимъ. Крѣпость и красота—одежда ея, и весело смотритъ она на будущее. Уста свои открываетъ съ мудростью, и

кроткое наставленіе на языкѣ ея. Она наблюдаетъ за хозяйствомъ въ домѣ своемъ, и не вѣстьхлѣ ба праздности. Встаютъ дѣти—и ублажаютъ ее,—мужъ и хвалитъ ее: „много было женъ добродѣтельныхъ, но ты превзошла всѣхъ ихъ“. Милость обманчива и красота суетна; но жена, боящаяся Господа, достойна хвалы. Дайте ей отъ плода рукъ ея, и да прославятъ ее у воротъ дѣла ея“ (Притч. 31, 10—31)! Съ такой женой „у богатаго и бѣднаго сердце довольное и лице во всякое время веселое“ (Сир. 26, 1—4; 16—23). Добродѣтельная жена—вѣнецъ мужа (Притч. 12, 4). Жена—другъ мужа (Іер. 3, 20; Ос. 3, 1), утѣшеніе его (Быт. 24, 67; 29, 18). Въ томъ обстоятельстве, что жена „взята отъ мужа“, залогъ близости жены къ мужу. Какъ Іегова соединилъ себя съ избраннымъ народомъ союзомъ любви и нѣжной привязанности, такъ супруги должны соблюдать во взаимныхъ отношеніяхъ любовь (Ос. 2, 14. 20), нѣжность (Ис. 54, 6—8), содружество (Мал. 2, 13—14). Гимнъ брачныхъ отношеній читаемъ мы въ книгѣ „Пѣснь Пѣсней“, гдѣ чувство женской любви употребляется для выраженія глубокихъ переживаній ( ср. Іоил. 1, 8). А выраженіе чистоты возрѣвнѣи на брачныя отношенія находимъ въ словахъ Товіи, когда онъ въ молитвѣ къ Богу заявляетъ: „и нынѣ, Господи, я беру сію сестру не для удовлетворенія похоти, но поистинѣ, какъ жену“ (Тов. 8, 7).

Что же касается закона о разводѣ (Втор. 24 гл.), который далъ поводъ нѣкоторымъ представителямъ іудейской мудрости ослабить брачныя узы, а нѣкоторымъ изслѣдователямъ еврейской жизни смотрѣть на ветхозавѣтный бракъ, какъ союзъ неустойчивый, то мы должны уяснить себѣ, что онъ данъ по жестокосердію евреевъ (Мѡ. 19, 8), данъ въ виду слабости природы, въ цѣляхъ охраны правъ женщины, для которой принудительное сожителство становится мучительнымъ, и въ цѣляхъ охраны молодого поколѣнія, которое иногда могло видѣть въ сожителствѣ родителей одно только нравственное паденіе. При этомъ, разводъ не предоставленъ былъ легкомыслію и произволу. Законодатель употреблялъ мѣры къ тому, чтобы поддержать брачныя узы, готовые расторгнуться, умягчить сердце, удалить гнѣвъ, дать возможность здраво оцѣнить свое рѣшеніе. При разводѣ требовалось, чтобы основанія къ разводу были представлены

на судъ (Втор. 22, 13—20), чтобы разводъ опредѣлялся приговоромъ суда, чтобы былъ писанный документъ и чтобы возвращено было приданое (Втор. 22, 1—3). Назначеніе супруговъ въ томъ, чтобы составлять двоимъ едино; поэтому Богъ опредѣлилъ нерасторжимость брака (Быт. 2, 24; Притч. 18, 23; Мал. 2, 14—16). Кромѣ того, жизнь женщины имѣетъ сама по себѣ цѣнность, какъ и жизнь мужчины (Исх. 21, 28—32), и честь женщины должна быть ограждаема (Втор. 22, 13—15; 24, 1; 25, 7—10). И для нее, какъ и для мужчины, обязательно исполненіе закона, и ей предоставляется свобода дѣйствій, а потому—и нравственная вмѣняемость (Числ. 5, 6—7; Втор. 13, 6—10; 17, 2—5). Разводъ не дѣлаетъ чести мужу, тяжело отзывается на положеніи женщины, взрослыхъ членовъ семьи, губительно—на малолѣтнихъ. „Будучи по существу своему свободнымъ нравственнымъ союзомъ двухъ лицъ, союзомъ до того тѣснымъ, что супруги ставятся какъ бы одною плотью, бракъ долженъ быть нерасторжимымъ. Слова Моисея: прилѣпится къ женѣ своей; и будутъ (два) одна плоть“ становятся въ особенности понятными при признаніи нерасторжимости брака; ибо „одна плоть“ неразрывна органически. Слѣдовательно нерасторжимость, вытекающая изъ понятія о сущности древнееврейскаго брака, составляетъ характеристическую его особенность“ (свящ. Стелленцкій. Бракъ у др. евр. 19).

Христосъ, пришедшій обновить человѣчество, внести въ жизнь новую закваску, не отвергъ ветхозавѣтнаго взгляда на брачный союзъ и не далъ какихъ-либо особенныхъ нормъ супружеской жизни, а въ извѣстномъ отвѣтѣ по вопросу о разводѣ (Мат. 19, 4—5) указалъ на норму ветхозавѣтнаго закона. Но тогда какъ ветхозавѣтный законъ—подготовительный, временный и условный—имѣлъ въ виду прежде всего устранить лишь неурядица въ соціальной сторонѣ брака и въ похоти видѣлъ психическую причину соціальныхъ бѣдствій, христіанство, устанавливающее абсолютную норму, личнаго характера, придаетъ закону о бракѣ абсолютное выраженіе. Христосъ, обновляющій человѣчество, имѣлъ въ виду прежде всего отдѣльную личность. Онъ не былъ соціальнымъ реформаторамъ и не давалъ регламентаціи внѣшнихъ отношеній. Его миссія была миссіей духовной: свою проповѣдь онъ обращаетъ къ внутреннему человѣку. Плот-

ской человѣкъ стоитъ въ христіанскомъ ученіи вдали. Уже не народныя и временныя цѣли и не соціальныя интересы указываются человѣку, а интересы личнаго духа, цѣли общечеловѣческія.

Христосъ не только указалъ на неразрывность брачнаго союза, но призналъ въ бракѣ и полное единеніе до сліянія двухъ въ одну плоть. Принято христіанствомъ и образное значеніе брака. Еще Предтеча Христовъ, изображая новозавѣтныя времена, употреблялъ образъ брачнаго союза (Іоан. 3, 29—30). „Однимъ изъ первыхъ дѣлъ обновителя человѣчества было освященіе брачнаго сожитія, для того, чтобы члены семьи были вмѣстѣ членами Его церкви, чтобы дѣти естественныхъ родителей были вмѣстѣ чадами Божиими и благодати“ (Еп. Виссаріонъ). Христосъ видѣлъ уклоненія отъ нравственной нормы, Онъ зналъ и условность ветхозавѣтнаго закона (Мѡ. 5, 17), а потому желалъ довести законъ о бракѣ до совершенства и при помощи благодатныхъ средствъ возвратитъ человѣка къ тому времени человѣческой молодости, (Гал. 4, 1—3), когда былъ установленъ брачный союзъ (Мѡ. 19, 4).

„И будете оба въ одну плоть“—говоритъ Христосъ о сущности брачнаго сожитія. Христіанскій бракъ долженъ соединить мужчину и женщину единствомъ всей жизни: единствомъ мысли, единствомъ чувства, единствомъ намѣреній, цѣлей, дѣятельности, направленной къ созиданію нравственнаго характера супруговъ. По своимъ высокимъ цѣлямъ, по трудности ихъ достиженія вслѣдствіе слабости человѣческой, бракъ есть подвигъ, требующій со стороны брачующихся особаго напряженія духовныхъ силъ; это—„школа, избилующая серьезной дисциплиной и испытаніями“ (Мартевенъ). Онъ установленъ не только для рожденія дѣтей, но и для взаимной помощи супруговъ, для противодѣйствія чувственнымъ наклонностямъ, почему брачующіеся должны внимательно трудиться надъ собою, а главное—для полнаго общенія супруговъ во всемъ, для взаимной ихъ преданности, для возрастанія въ любви въ цѣляхъ достиженія ими того совершенства, къ которому христіанство призываетъ мужа и жену. Есть люди, которые могутъ исполнить свой человѣческій долгъ въ условіяхъ дѣвственной жизни (Мѡ. 19, 11—12); но не всѣ вмѣщаютъ это условіе, и оно не для всѣхъ обяза-

тельно. Кто можетъ—пусть принимаетъ это условіе. Для кого же дѣвственное состояніе—соблазнъ,—тотъ вступай въ бракъ, но не по прихоти и не вслѣдствіе чувственной любви, а по сознательному убѣжденію и вслѣдствіе обдуманнаго рѣшенія найти удобныя условія для своего человѣческаго дѣланія. Это—не удовольствіе, какого искалъ язычникъ, и не социальный долгъ, какъ думалъ еврей, а крестъ, взятый человѣкомъ для духовнаго воскресенія, на что указываетъ церковное пѣснопѣніе чина вѣчанія, призывающее брачующихся обратить свой духовный взоръ ко временамъ христіанскихъ мучениковъ, которые обручались жениху Христу, и принять отъ нихъ духъ служенія Христу въ условіяхъ новой жизни. „Святіи мученицы, иже добръ страдалчествоваше и вѣнчахуся, молитесь ко Господу спастися душамъ нашимъ“. Христіанскій бракъ есть „таинство, въ которомъ, при свободномъ предъ священникомъ и церковью обѣщаніи женихомъ и невѣстой взаимной супружеской вѣрности, благословляется ихъ супружескій союзъ во образъ духовнаго союза Христа съ церковью и испрашивается имъ благодать чистаго единокровія къ благословенному рожденію и христіанскому воспитанію дѣтей“ (Простр. Катихизисъ). „Бракъ есть пристанище, но вмѣстѣ и кораблекрушеніе не самъ по себѣ, а по расположенію тѣхъ, кои худо пользуются имъ“ (I. Злат. Бесѣда и о книгѣ распустной).

Не зная брачной жизни, какъ человѣкъ, Христосъ указывалъ, что для многихъ эта жизнь есть путь къ тому торжеству, когда откроется брачная вечеря при Небесномъ Женихѣ и невѣстѣ Церкви. И свою земную жизнь Онъ изображаетъ подъ образомъ жизни жениха, вступающаго въ таинственное общеніе со своею невѣстой (Мѣ. 9, 15). Но одни други Небеснаго Жениха, подобно первому изъ нихъ Іоанну (Іоанн. 3, 29—30), могутъ быть дѣвственниками, другіе, подобно Петру, Павлану, брачующимися. Бракъ—дѣло свободного выбора отдѣльныхъ лицъ. Но цѣль его одна и та же—составить изъ двухъ одну плоть, составить единство природы. Эта цѣль открывается изъ образа, раскрытаго Апостоломъ: „мужья, любите своихъ женъ, какъ и Христосъ возлюбилъ Церковь и предалъ себя за нее, чтобы освятить ее, очистивъ банею водою, посредствомъ слова, чтобы представить ее себѣ славною церковью, не имѣющею пятна, или

порока, или чего-либо подобнаго, но дабы она была свята и непорочна“ (Еф. 5, 25—27). Цѣль брака—духовное усовершенствованіе чрезъ свободное раскрытіе силъ и взаимную помощь супруговъ. „Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, мужъ, почему знаешь, не спасешь ли жены? Только каждый поступай такъ, какъ Богъ ему опредѣлилъ, и каждый, какъ Господь призвалъ“ (1 Кор. 7, 16—17). Въ бракѣ все должно быть направлено на взаимную помощь. Любовь супруговъ не должна быть эгоистичной. Необходимо, чтобы жена видѣла въ мужѣ не только мужчину, но и личность,—чтобы и мужъ смотрѣлъ на жену не только какъ на женщину, но и какъ на духовную природу: „во Христѣ нѣтъ мужскаго пола, ни женскаго: ибо всѣ одно во Христѣ Исусѣ“ (Гал. 3, 28). Къ духовному общенію призываетъ и самая природа половъ, ихъ психическія особенности, ихъ односторонность въ своей исключительности. Общая дѣятельность мужчины дополняется въ бракѣ индивидуальной дѣятельностью женщины; логику мужчины дополняетъ быстрый и живой умъ женщины; разумокъ перваго—чувство второй; суровость мужчины смягчается нѣжностью женщины; активность мужчины восполняется въ пассивности женщины. „Ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа. Ибо, какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену, все же отъ Бога“ (1 Кор. 11, 11—12). „Женѣ мужъ должную любовь да воздастъ: такъ же и жена мужу“ (1 Кор. 7, 3).

Но и при такомъ близкомъ общеніи выраженіе любви бываетъ не одинаково. Мужу принадлежитъ главенство, женѣ повиновеніе (Еф. 5, 22—24)... Страшны кажутся эти слова для защитниковъ женскихъ правъ; нарушеніе правъ личности видятъ нѣкоторые въ словахъ Апостола о подчиненіи жены мужу; упрекомъ встрѣчается голосъ церкви о главенствѣ мужа. Но страхи эти неосновательны, и упреки торопливы. Не о деспотіи мужа говоритъ христіанство, и не о рабствѣ жены, а объ отношеніяхъ по образу членовъ таинственнаго богочеловѣческаго союза. „Какъ Церковь повинована Христу, такъ и жены своимъ мужьямъ во всемъ. Мужья, любите своихъ женъ, какъ и Христосъ возлюбилъ церковь (Еф. 5, 24—25). Но вѣдь Христосъ сдѣлался главою послѣ своего мессіанскаго подвига, послѣ самоотреченія и самоуниженія (Филип. 2, 6, 11). И мужъ получаетъ главен-



ство чрезъ подвигъ самоотверженной любви, чрезъ крестъ понесенныхъ заботъ и трудовъ во благо жены, чрезъ снисходительное отношеніе къ слабостямъ ея (Кол. 3, 19). И повиновеніе жены основывается не на принужденіи и рабскомъ страхѣ, а на свободной же любви во имя любви ко Христу (ср. Тит. 2, 4), на сознаниіи необходимости искать въ мужѣ опору, на чувствѣ привязанности къ нему. Въ христіанскомъ бракѣ не только мужъ оказываетъ вліяніе на жену, но и жена своими добрыми качествами оказываетъ вліяніе на мужа (1 Петр. 3, 1—7). Мужъ—сила, жена—слава (1 Кор. 11, 7). И мужъ, и жена—зодчіе семейнсй церкви, украшающіе добрыми качествами, какъ рясами золотыми, свой домъ, а прежде всего—любовью, которая другого любитъ, какъ самого себя (Еф. 5, 33). Союзъ мужа и жены такой сильный и крѣпкій союзъ, что при немъ отодвигается на второй планъ даже связь дѣтей съ родителями (Мѣ. 19, 5). Въ образѣ этого союза представляется союзъ богочеловѣческій (Мѣ. 22, 1—14). И новый Іерусалимъ, сходящій на землю, уготовляется какъ невѣста, украшенная для мужа своего (Апок. 21, 2). Въ виду такого значенія и смысла брака, Апостоль запрещаютъ вступать въ бракъ называетъ лицемерами, лжесловесниками, ведущими къ отпаденію отъ вѣры (1 Тим. 4, 1—5). Въ первенствующей церкви возможны были браки христіанъ съ язычниками, и въ такомъ бракѣ дѣло супруга христіанина оказало воздѣйствіе на супруга язычника, чтобы приобщить его къ христіанству: „невѣрующій мужъ освящается женою вѣрующею, и жена невѣрующая освящается мужемъ вѣрующимъ“ (1 Кор. 7, 14). Художественный образъ, раскрывающій значеніе жены, дается въ лицѣ Беатриче, ведущей Данте чрезъ чистилище въ рай. Радостямъ рая предшествуютъ мытарства чистилища. Нѣжное и любящее сердце Беатриче не страшится этихъ мытарствъ, потому что они неизбѣжный путь къ высшему наслажденію. И нѣжная привязанность любящей жены ведетъ мужа чрезъ бракъ, какъ чистилище, къ духовнымъ радостямъ будущаго возрожденія.

Возвышая духовную сторону брака, христіанство не отвергаетъ и плотскую сторону его, такъ какъ союзъ мужа и жены—полное жизнеобщеніе, къ каковому призываютъ чловѣка и самая природа, и фізіологическія особенности

половъ, и слова заповѣди о продолженіи человѣческаго рода. Въ будущемъ царствѣ не будетъ плотскаго общенія: тамъ не женятся и не посягаютъ (Мѡ. 22, 30). Въ условіяхъ же настоящей жизни „во избѣжаніе блуда, каждый имѣй свою жену, и каждая имѣй своего мужа. Мужъ оказывай женѣ доброе благорасположеніе; подобно и жена мужу. Жена не властна надъ своимъ тѣломъ, но мужъ; равно и мужъ не властенъ надъ своимъ тѣломъ, но жена. Не уклоняйтесь другъ отъ друга, развѣ по согласію, на время“ (1 Кор. 7, 2—5). И нѣтъ преступленія, если кто выдаетъ дочь замужъ (ст. 26, 28); даже вдовы могутъ вступать въ бракъ и рожать дѣтей (1 Тим. 5, 14), такъ какъ рожденіе не плодъ похоти, а плодъ любви (1 Кор. 5, 16). Но плотскія отношенія должны сопровождаться охраной нравственной чистоты и неповрежденностью внутренней стороны союза, чтобы не было даже духовнаго нарушенія цѣломудрія, похотливаго взора на женщину (Мѡ. 5, 27). Половое влеченіе должно быть подчинено господству воли, и рожденіе дѣтей опредѣлено разумностью; господство инстинкта должно быть препобѣждено разумомъ, естественное влеченіе должно подчиниться господству нравственнаго принципа, и пожеланіе чувственное симпатическому отношенію во взаимной сердечно—духовной преданности (ср. Мартенсенъ, проф. Сикорскій. Обязанности родит. предъ потомствомъ. Вѣстн. Воспит. 1890 г. кн. 2). Бракъ у всѣхъ долженъ быть чистъ и ложе нескверно (Еф. 13, 4). Конечно, не самые члены тѣлесной природы считаются нечистыми, а блудъ, похоть, нечистота (Рим. 8, 4.13; 6, 12—13; Кол. 3, 5). „Не глазъ твой смѣтритъ“, говоритъ Іоаннъ Златоустъ, „но чрезъ него смѣтритъ умъ и сердце“. Церковь благословляетъ брачный союзъ, „чтобы умножилась любовь жениха и сохранилось цѣломудріе невесты, а всего болѣе, чтобы въ домъ тотъ вошли дѣла добродѣтели и изгнаны были изъ него всѣ коварства діавола, и чтобы они (супруги) соединяемые благодатію Божіею, проводили жизнь пріятную“. Поэтому заключеніе брака должно быть не по вожделѣнію, а „только въ Господѣ“ (1 Кор. 7, 39). А всякая нечистота не должна даже называться у христіанъ, какъ прилично святымъ (Еф. 5, 3), и пощеченія о плоти не слѣдуетъ превращать въ похоть (Рим. 13, 13—14; Ср. 2 Кор. 7, 1). „Воля Божія есть наше освященіе... Богъ призвалъ

насъ не къ нечистотѣ, но къ святости“ (1 Сол. 4, 3—4. 7). Въ какомъ случаѣ плотскія отношенія не нарушаютъ чистоту союза и не служатъ препятствіемъ къ достиженію духовной цѣли его, объ этомъ говоритъ Апостолъ, что жена спасется чрезъ дѣторожденіе, если пребудетъ въ вѣрѣ и любви, и въ святости съ цѣломудріемъ (1 Тим. 2, 15); объ этомъ говоритъ и слово Божьяго благословенія первымъ людямъ (Быт. 1, 28). Рожденіе и воспитаніе дѣтей—вотъ къ чему ведетъ супружеское сожитіе. Брачныя отношенія должны быть исполнены чистоты, чтобы дать здоровое потомство; жизнь супруговъ должна быть единой, чтобы создать здоровую атмосферу для правильнаго воспитанія дѣтей.

Одухотворивъ брачный союзъ, христіанство дало ему твердую основу, и отвергло въ принципѣ разводъ, къ которому прибѣгала формальная мудрость іудейскихъ законниковъ для удовлетворенія чувственныхъ людей. Христіанство указало, что недостатки не могутъ еще служить поводомъ къ разводу: недостатки есть у каждого человѣка, и они устраняются не формальнымъ отношеніемъ къ носителю ихъ, а нравственнымъ воздѣйствіемъ на него, терпѣніемъ и снисхожденіемъ. „Мужья должны обращаться съ женами, какъ съ немоцнѣйшимъ сосудомъ, и въ то же время оказывать имъ честь, какъ сонаслѣдницамъ благодатной жизни“ (1 Петр. 3, 7). Бракъ даетъ не однѣ только розы; это не сладкая мечта, а подвигъ, переносимый терпѣніемъ и любовью. Безъ этого же бракъ является временнымъ союзомъ по случайному влеченію или по какому-либо расчету. Кто хочетъ встрѣтить въ бракѣ одно только наслажденіе, тотъ дѣйствительно можетъ разочароваться, потому что наслажденіе временно. „Вы хотите безсрочнаго чувства“?—Спрашиваетъ Маркъ Волоховъ въ „Обрывѣ“ Гончарова. „Да развѣдно есть? Вы пересчитайте всѣхъ нашихъ голубей и голубокъ: вѣдь никто безсрочно не любитъ. Загляните въ ихъ гнѣзда—что тамъ? Сдѣлаютъ свое дѣло, выведутъ дѣтей, а потомъ воротятъ носы въ разные стороны. А только отъ тупоумія сидятъ вмѣстѣ“. По идеѣ же брачнаго союза, чувство взаимной любви, довѣрія, доброжелательства супруговъ не только не должно ослабѣвать но съ годами должно укрѣпляться, такъ какъ супруги не искатели чувственныхъ наслажденій, а строители жизни, объектомъ вниманія которыхъ должны быть не только они

сами, но и тѣ дѣти, которые отъ нихъ родятся. Поэтому мужъ и жена должны заботиться о томъ, чтобы поддерживать взаимное уваженіе и любовь въ такой степени, когда свобода индивидуальной личности знаетъ одну только границу въ вѣрности сердець, въ случаѣ же замѣченныхъ въ другомъ недостатковъ сносить ихъ, стремиться къ ихъ устраненію, „носить тяготы другъ друга“ (Гал. 6, 2), помня, что каждый изъ супруговъ несетъ отвѣтственность за другого. Разводъ христіанствомъ допускается только по одной причинѣ прелюбодѣянія (Ме. 5, 32; 19, 9), по вниманію къ наличной необходимости и для предупрежденія большаго зла.

Охраняя чистоту брачнаго союза, христіанство признаетъ грѣхомъ всякое похотливое возрѣніе на женщину (Ме. 5 28), такъ какъ оно оскверняетъ мужчину и оскорбляетъ женщину. Ибо заповѣди: не прелюбодѣйствуй... и всѣ другія заключаются въ семь словѣ: люби ближняго твоего, какъ самого себя“ (Рим. 13, 9; Лев. 19, 18). Блудникъ нарушаетъ основную заповѣдь, опредѣляющую отношеніе къ другимъ людямъ, и: какъ отвергающій основную принципъ общей жизни „не имѣетъ наслѣдія въ царствѣ Христа и Бога“ (Еф. 5, 5). Онъ оскорбляетъ Бога, воля котораго, ведущая насъ къ святости, въ томъ, чтобы воздерживаться отъ блуда, „чтобы каждый умѣлъ соблюдать свой сосудъ въ святости и чести, а не въ страсти похотѣнія, какъ и язычники“ (1 Сол. 4, 3—5), „Развѣ вы не знаете, говоритъ Апостоль христіанамъ, „что тѣла ваши суть члены Христовы. Итакъ, отниму ли члены у Христа, чтобы сдѣлать ихъ членами блудницы? Да не будетъ! Или не знаете, что совокупляющійся съ блудницею становится одно тѣло съ нею“. (1 Кор. 5, 15—16). Но христіане должны искать общенія не съ нечистымъ, а съ чистымъ. Христіане-храмъ Божій (2 Кор. 6, 16). Какое же можетъ быть общеніе, кромѣ того, которое опредѣляется ихъ богосыновствомъ и братствомъ между собою! Взаимное отношеніе брачующихся, кромѣ того, опредѣляется не только святостью и таинственностью ихъ союза, но и положеніемъ ихъ какъ родителей, которые должны дать Церкви добрыхъ членовъ, и обществу честныхъ работниковъ. Семья должна преобразиться въ церковь, а для этого бракъ долженъ быть признанъ таинствомъ; взаимное же отношеніе половъ въ брачной жизни должно быть направлено къ тому,

чтобы создать здоровую атмосферу счастливаго семейства, гдѣ мужъ и жена смотрятъ на супружество, какъ на дѣло призванія Божія, и въ брачномъ сожительствѣ находятъ условіе рожденія дѣтей Божіихъ, сыновъ Христа (Блаж. Августинъ), „христоносныхъ, богоносныхъ, свѣтоносныхъ“ (Игнатій Богоносець).

Вѣруя въ Божіе благословіе о произведеніи потомства, ветхозавѣтный человѣкъ смотрѣлъ на отчество и материнство, какъ на долгъ, который налагается на него и природой, и волей Божіей. На дѣтей онъ смотритъ, какъ на даръ Божій, а на многочисленность семейства, какъ на благовожительное посѣщеніе Божіе. Родоначальнику еврейскаго народа обѣщаніе многочисленнаго потомства дано было какъ награда за его праведность и преданость волѣ Божіей. Ветхозавѣтный человѣкъ видѣлъ, что большое семейство умножаетъ свое благосостояніе и получаетъ отъ другихъ уваженіе и почетъ. Чѣмъ больше семейство, тѣмъ обширнѣе родословная запись, тѣмъ больше надежды на безсмертіе въ родѣ. Всѣ евреи надѣялись на участіе въ грядущемъ царствѣ Мессіи, и всѣ надѣялись приблизиться къ Мессіи чрезъ рожденія, въ которыхъ могло быть и родословіе Обѣтованнаго Потомка. Въ многочисленномъ потомствѣ смыслъ обѣщаній Аврааму (Быт. 22, 17), Исааку (26, 4), Іакову (28, 14), и др. Въ семействѣ отрада удрученнаго человѣка; здѣсь оправданіе его вѣры въ грядущее. „Пріобрѣла я человѣка отъ Господа“ (Быт. 4, 1)! восклицаетъ первозданная жена, родившая сына и желавшая встрѣтить въ немъ своего Избавителя. Радуется она по рожденіи сына Сива, видя въ немъ возстановленіе рода (Быт. 4, 25). Ламехъ даетъ сыну имя Ной, „говоря: онъ утѣшитъ насъ въ работѣ нашей и въ трудахъ рукъ нашихъ“ (Быт. 5, 29). Обѣщаніемъ рожденій утѣшаетъ Богъ народъ свой во время его странствованія: „не будетъ бесплодныхъ въ землѣ твоей“ (Исх. 23, 26; Втор. 28, 4. 11). И народъ зналъ, что дѣти награда человѣку (Пс. 126, 3; ср. 4 Цар. 4, 16), что боящійся Бога увидитъ сыны сыновъ своихъ (Пс. 127, 7), что у боящагося Господа жена, какъ плодовая лоза, въ домѣ—сыновья, какъ масличныя вѣтви, вокругъ трапезы его (ст. 3). „Доведу ли я до родовъ, и не дамъ родить? Или, давая силу родить, заключу ли утробу“ (Ис. 66, 9); говоритъ Богъ чрезъ пророка:

„Богъ дѣлаеть, что бесплодная рождаетъ семь разъ“ (1 Цар. 2, 5). Понятны послѣ этого тѣ благожеланія, съ какими родители опредѣляли своихъ дѣтей на семейную жизнь. Такъ, Исаакъ говоритъ Іакову: „Богъ всемогущій да благословить тебя, да расплодитъ тебя и да размножитъ тебя“ (Быт. 28, 3). „Сестра наша! да родятся отъ тебя тысячи тысячъ“ (Быт. 24, 60). говорятъ братья Равеккъ, отправляя ее въ новую семью. „Да дастъ мнѣ Господь видѣть твоихъ дѣтей отъ Сарры дочери моей“ (Тов. 10, 12), желаетъ Рагуиль Тови. „И посѣти Господь Сарру“ (Быт. 21, 1)... „И посѣти Богъ Анну“ (1 Цар. 2, 21; ср. Пс. 121, 9; Ис. 51, 1—2), такъ выражаются священные писатели, повѣствуя о рожденіи.

Безплодіе считалось въ ветхомъ завѣтѣ Божественнымъ испытаніемъ (Быт. 30, 23; 1 Цар. 1, 6; Лук. 1, 25) или наказаніемъ (Исх. 47, 9; Агг. 2, 18). „Заклучилъ Господь всякое чрево въ домѣ Авимелеха за Сарру жену Авраама“ (Быт. 20, 18), говоритъ священный писатель о наказаніи царя Герарскаго за допущенную имъ по отношенію къ Саррѣ грубость. Прор. Исаія, представляя будущія лишенія народа іудейскаго, даетъ такую картину печальнаго состоянія народа: „ухватятся семь женщинъ за одного мужчину въ тотъ день и скажутъ: „свой хлѣбъ будемъ ѣсть и свою одежду будемъ носить, только пусть будемъ называться твоимъ именемъ—сними съ насъ позоръ“ (Ис. 4, 1). И было дурнымъ пожеланіемъ сказать: „да будутъ жены ихъ бесплодны“ (Іер. 18, 21)! или: „дай имъ Господи: что Ты дашь имъ? дай имъ утробу нерождающую и сухіе сосцы“ (Ос. 9, 14)! Бездѣтство оплакивалось, какъ тяжкое семейное горе. Молится за неплодную жену Исаакъ (Быт. 25, 21), ожидаетъ дѣтей Рахиль (Быт. 30, 1), проситъ сына Анна (1 Цар. 1, 7—11). Неимѣніе дѣтей—позоръ для женщины; а потому она—вѣрная жена и добродѣтельная женщина—готова раздѣлить супружескія права даже со служанкой въ надеждѣ чрезъ нее получить себѣ дѣтей (Быт. 16, 2; 30, 3). Бесплодныя женщины употребляютъ иногда даже любовныя средства (Быт. 30, 15; 31, 19; 1 Цар. 19, 13; Пѣснь Пѣсн. 7, 14).

Съ нетерпѣніемъ ветхозавѣтные супруги ожидаютъ перваго ребенка; съ великой радостью встрѣчаютъ его. Радость ихъ усугубляется, когда перворожденный муже-

скаго пола, потому что въ немъ осуществленіе надежды на помощь и на продолженіе рода (Быт. 24, 30; 25, 2). Въ сынѣ видѣли родители ожившихъ предковъ, давшихъ имъ самимъ жизнь, встрѣчали жизнь будущихъ поколѣній, видѣли расширение и украшеніе своей жизни. „Рувимъ, первенецъ мой! ты крѣпость моя и начатокъ силы моей, верхъ достоинства и верхъ могущества“ (Быт. 49, 3; ср. Втор. 21, 17,) говоритъ патриархъ Іаковъ о своемъ первенцѣ. Первенецъ въ ветхомъ завѣтѣ предпочитался еще потому, что Самъ Богъ, назначая его на служеніе себѣ, указывалъ его преимуществу (Исх. 13, 2; 22, 29). Это—выдѣленный Богомъ, освященный имъ избранникъ (Числ. 8, 17). Поэтому самое наименованіе „первенецъ“ употребляется для обозначенія благородства или почета (Исх. 14, 30; Пс. 88 28; ср. Кол. 1 15; Рим. 8, 29 и др.). Кромѣ социальнаго положенія преимущество первенца обусловливалось тѣмъ, что въ немъ желали видѣть Обѣтованнаго (Быт. 4, 1; 5, 29); поэтому онъ служить предметомъ вниманія и уваженія не только родителей, но и всѣхъ членовъ семейства. Онъ, какъ носитель великой идеи, священникъ среди братьевъ (Исх. 24, 5). Получая двойную часть имѣнія (Втор. 21, 17) и особую власть въ семействѣ (Быт. 25, 29—34; 2 Пар. 21, 3), онъ, по смерти отца, наследовалъ его права и обязанности (Быт. 27, 37; 2 Цар. 21, 3). Бывали, впрочемъ, случаи, когда родители предпочитаютъ старшему другого сына, какъ Іаковъ—Іуду и Іосифа предъ Рувимомъ, Ревекка Іакова предъ Исавомъ (Быт. 49 гл; 25, 28), но общій то законъ былъ тотъ, что права первородства принадлежали перворожденному, такъ что отецъ не долженъ былъ передавать ихъ хотя бы сыну любимой жены (Втор. 21, 15—17). Сила родительскаго чувства къ первенцу и преимущества перворожденного ясно представляются при чтеніи повѣствованія о благословеніи сыновей патриархомъ Исаакомъ (Быт. 27 гл.) послѣ того какъ Исавъ ни во что поставилъ свое первородство (ст. 34). Великимъ трепетомъ вострепеталъ Исаакъ (ст. 33) когда вмѣсто Исаака благословилъ Іакова и младшему передалъ права старшаго. Въ свою очередь „Исавъ, понявъ свою ошибку, поднялъ громкій и весьма горькій вопль“ (ст. 34) и хотѣлъ насильно вырвать у младшаго брата уступленное право (ст. 41).

Но отдавая преимущество перворожденному, евреи любили и прочихъ дѣтей,—и не потому только, что они умножали благосостояніе семьи и возвышали честь ея, но и потому, главнымъ образомъ, что всѣ они предназначены къ союзу съ Иеговою и—значить дѣлались участниками жизненныхъ надеждъ избраннаго народа. Еврей жилъ не только настоящимъ, но и будущимъ. Въ будущемъ для него смыслъ жизни, въ томъ красота ея, въ томъ его радость и утѣшеніе. Еврей успокаивалъ себя мыслию, что, если онъ не видитъ исполненіе обѣщаній то дѣти его встрѣтятъ ожидаемое и наслѣдуютъ обѣтованное. „Дѣти вѣнецъ старыхъ“ (Притч. 17, 6), покой ихъ во время старости, примиреніе съ жизнью. Въ еврействѣ даже умирающій бездѣтнымъ имѣлъ надежду, что сѣмя его будетъ возстановлено родственникомъ его, который по закону ужичества (Втор. 25, 5—7) долженъ взять себѣ въ жены бездѣтную вдову и возстановить сѣмя умершему. И тотъ, кто не имѣлъ никакой надежды имѣть дѣтей, какъ оскотленный, не имѣлъ участія и въ общихъ ожиданіяхъ, а потому не могъ получить въ еврейскомъ обществѣ и правъ гражданства. Прелюбодѣйство каралось въ ветхомъ завѣтѣ не только какъ нарушеніе супружеской вѣрности, но и какъ воровство въ пользу дѣтей прелюбодѣянія. „Великіе практики евреи и до сихъ поръ понимаютъ бракъ и безбрачіе превосходно и потому изъ всѣхъ народовъ они самый сильный по витализму, самый устойчивый, какъ раса, и которому болѣе, чѣмъ кому либо другому обезпеченъ успѣхъ въ борьбѣ за свою личность. Эти евреи не боятся заставить вступить въ бракъ даже нищихъ, состоящихъ на иждивеніи общины, требуя отъ семей непремѣнно потомства и чѣмъ большаго, тѣмъ лучше, видятъ въ дѣтяхъ благословеніе Божіе. Параллельно этой положительной сторонѣ задачи, отрицательно они всѣми силами не допускаютъ среди своихъ вѣрныхъ проституціи и разврата, охотно предоставляя то и другое прочимъ національностямъ и народамъ земли. И великая сокрыта въ этомъ мудрость, и великая кроется въ этомъ правда“ (А—тъ. Жестокая дилемма. Нов. Время. 1899. № 8550)...

Надежда евреевъ оправдалась. „Авраамъ родилъ Исаака; Исаакъ же родилъ Іакова; Іаковъ же родилъ Іуду и братьевъ его; Іуда родилъ Фареса и Зару отъ Тамари.. Іаковъ ро-



диль Іосифа, мужа Маріи, отъ которой родился Іисусъ, называемый Христосъ“ (Мѡ. 1, 2—16). Исполнились обѣтованія, явился Великій Потомокъ—чаяніе и радость Израиля. „Младенства ради, Евины врачуешь яже въ печалѣхъ болѣзни“ (Стих. Стиховна на Р. Х.). Рожденіе принимаетъ теперь особый смыслъ. Отъ естественныхъ родителей рождаются тѣ, которые должны родиться отъ воды и духа (Іоан. 3, 5),— и въ свободномъ служеніи Богу христіанскіе родители находятъ смыслъ дѣторожденія. Семья служитъ спасенію своихъ членовъ. Христіанская религія свободы призываетъ человѣка сообразоваться съ Волей Божіей о назначеніи человѣка на землѣ. Родители не только даютъ членовъ общества, но, по словамъ св. Григорія Богослова, увеличиваютъ рать служителей Божіихъ, и въ своемъ служеніи Царству Божію проявляютъ свой истинный человѣческій характеръ. Какъ зодчіе человѣчества, какъ строители Божіи, они въ рожденіи дѣтей оставляютъ страстные порывы плотскихъ чувствованій и руководятся сознаніемъ взаимной преданности, внутренней мистической, связью, которая имѣетъ основу въ любви къ будущему ихъ ребенку. „Тайна сія велика“ (Еф. 5, 32), но это не зазорная тайна (1 Тим. 5, 14), которой слѣдовало бы избѣгать. И тотъ страхъ имѣть потомство, который переживаютъ современные родители, не находитъ оправданія въ христіанствѣ. Христіанство—религія жизни, осуждаетъ все то, что ведетъ къ торжеству смерти; осуждаетъ она и намѣренно бездѣтные браки. Добрая христіанская семья не боится дѣтей; жена христіанка не боится страданій рождающей, потому что, страданія и скорбь ея вознаграждаются той радостью, которую она долучаетъ отъ сознанія, что родился человѣкъ въ міръ (Іоан. 16, 21), т. е. такая цѣнность, выше которой ничего не можетъ быть на землѣ. Рожденные замѣняютъ собой родителей, представляя изъ себя новыхъ людей, которые, получивъ духовное наслѣдство родителей, будутъ увеличивать это наслѣдство, исполняясь моральной силы и лучше родителей подготавливаясь къ человѣческому дѣлу.

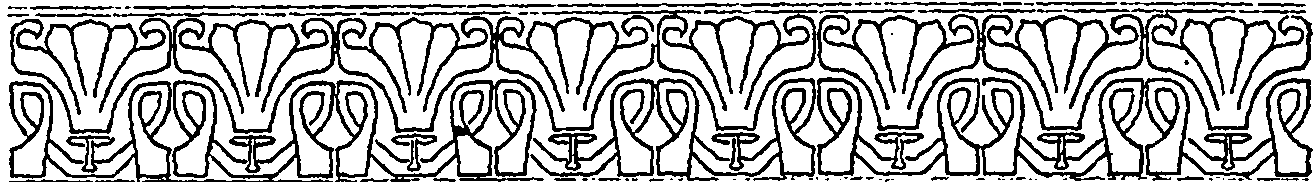
Евангелистъ Матѳей, начиная свое благовѣстіе родословіемъ Іисуса Христа, показываетъ читателю тотъ документъ рожденій, который оправдывалъ вѣру ветхозавѣтныхъ праведниковъ. Высшее же оправданіе этой вѣры и самаго

факта рожденій указывается въ тайнѣ воплощенія Сына Божія, чрезъ каковую всѣ люди приобщаются къ жизни божественной и каждый христіанинъ становится „родомъ“ Божіимъ“ (Дѣян. 17, 29). Возвеличивается плоть человѣческая, потому что Христосъ ничего не принимаетъ даже отъ ангеловъ, а отъ людей воспринимаетъ плоть ихъ (Евр. 2, 16). Тѣла христіанъ становятся храмомъ Божіимъ (2 Кор. 6, 16), вмѣстилищемъ Духа Святаго. Младенчество человѣка освящается младенчествомъ Христа. Великая и непостижимая тайна боговоплощенія (1 Тим. 3, 16) отрада для человѣка не только какъ начало спасенія, но и какъ утвержденіе самоцѣнности человѣческой природы. Съ рожденіемъ Христа „Богъ на землю сниде, и человѣкъ на небеса възде“, „истлѣвшій Адамъ обновляется“, и человѣческая плоть въ образѣ Дѣвы Богородицы „сѣдитъ херувимомъ подобающимъ“ (изъ стих. Р. X.). И въ этомъ превосходство христіанскаго взгляда не только предъ ученіемъ древняго язычества, но и еврейства. Рожденіе расширяетъ жизнь родителей, осмысливаетъ ихъ союзъ, утверждаетъ ихъ единеніе, но въ то же время налагаетъ на нихъ и новыя обязанности, которыми опредѣляется ихъ отношеніе къ родившимся.

(Продолженіе слѣдуетъ)

*С. Горскій.*





## Автономія чело́вѣка въ прогрессѣ.

При постановкѣ вопросовъ о прогрессѣ и смыслѣ жизни необходимою отправною точкою разсужденій является идея личности; она—неоспоримый и непоколебимый принципъ при нашемъ отношеніи къ жизни и исторіи. Личность же прежде всего волнуется вопросомъ о смыслѣ жизни <sup>1)</sup>. Высшее желаніе, какое можно выставить по отношенію къ жизни, это—получить внутреннее удовлетвореніе отъ нея въ сознаніи исполненнаго долга или осуществленнаго смысла ея. Отсюда, вопросъ о смыслѣ жизни неизбежно вплетается въ сложную цѣль понятій, охватываемыхъ понятіемъ прогресса. Вѣдь, улучшение, совершенствованіе (прогрессъ) и возможно, и дѣйствительно бываетъ, и имѣетъ значеніе для чело́вѣка лишь тогда, когда познана цѣль жизни, когда разрѣшена „загадка жизни“. Прогрессъ и будетъ состоять въ осуществленіи (=достиженіи) этой цѣли жизни въ теченіи жизненнаго процесса. Идея цѣли жизни въ своемъ содержаніи будетъ служить, при этомъ, критеріемъ для опредѣленія прогрессивныхъ и регрессивныхъ жизненныхъ явленій, а самое фактическое выявленіе въ жизни подразумеваемаго смысла ея, осуществленіе жизненной цѣли, и нужно признать прогрессомъ. При такой постановкѣ проблемы прогресса,—приведеніи ея въ связь съ вопросомъ о смыслѣ жизни, первая получаетъ исключительно *антропологическій*, въ частности, даже—*индивидуалистическій*, характеръ. Но это—неоспоримое право личности поставить себя въ центръ жизни и съ *своей* точки зрѣнія, съ точки зрѣнія волнующихъ ее вопросовъ, интересовъ и потребностей, смотрѣть на свѣтъ Вожіи <sup>2)</sup>. Отсюда, съ нашей точки зрѣнія „прогрессъ можетъ быть

1) Вѣра и Разумъ. 1916. №№ 6—7. Стр. 801.

2) Вѣра и Разумъ. 1914. № 17. Стр. 646.

только въ личности, чрезъ личность и для личности. Поскольку прогрессъ индивидуалистиченъ, постольку онъ имѣеть смыслъ и реальное, а не абстрактное, призрачное значеніе“ (А. Малевичъ. Прогрессъ и счастье. Вѣра и Церковь. 1907 г. 6—8 кн. 82 стр.). Несомнѣнны также для насъ слова С. Н. Булгакова: „Какъ ни измѣнились наши астрономическія воззрѣнія со временъ Коперника, но въ мірѣ нравственномъ сохраняетъ силу геоцентрическая, точнѣе антропоцентрическая система Птолемея“ (Вопр. фил. и псих. 85 кн. 458 стр.)

Но признаемъ, что утверждено значеніе личности, какъ единственной носительницы прогресса. Однако, этимъ вопросъ еще не рѣшается окончательно. Въ своей то психической дѣйствительности что человекъ имѣеть? какъ она создается? Можетъ быть, она—результатъ вліяній на человека среды, которая и является принципомъ историческаго движенія и главнымъ факторомъ прогресса? Можетъ быть, жизненное поступаніе человека опредѣляется внѣшними по отношенію къ нему факторами?...

Возникаетъ вопросъ объ „автономіи человека въ прогрессѣ“). Въ 59 и 60 книгахъ „Вопросовъ Философіи и Психологіи“ есть статья г. А. Яроцкаго подъ заглавіемъ: „Объективная необходимость прогресса“. Въ виду отношенія этой статьи къ ходу нашихъ разсужденій о прогрессѣ мы приведемъ ея положенія.

Основной признакъ жизни, по ученію г-на Яроцкаго, это—соотвѣтствіе всего живого съ окружающей его средой, приспособленіе къ ней. Внѣшняя среда владѣеть чудесною способностью усложняться, дифференцироваться. Усложненіе среды необходимо влечетъ за собой усложненіе живого существа.

Въ отношеніи къ человеку эти положенія сохраняютъ всю свою силу. Подъ окружающей человека средой необходимо мыслить физическую природу и главнымъ образомъ

1) „Подъ автономіей предмета понимается его способность начать рядъ перемѣнъ отъ себя, при чемъ это начинаніе и совершеніе перемѣнъ обусловлено необходимостью, лежащею въ свойствахъ или законахъ самого дѣятеля“ (Л. Оболенскій. Автономія человека въ прогрессѣ и ея стадіи. Вопросы философіи и психологіи 31 кн.

его отношенія къ другимъ людямъ. Къ этой средѣ человекъ также долженъ приспособляться, и съ этой точки зрѣнія прогрессъ сводится на приспособленія къ усложняющимся условіямъ жизни. Но эта же среда черезъ свою дифференціацію роковымъ образомъ содѣйствуетъ росту человѣческой личности, понимаемому, главнымъ образомъ, какъ ростъ интеллекта. Съ этой стороны прогрессъ есть постоянный ростъ личности въ зависимости отъ все усложняющейся среды.

Окружающая среда непрерывно дифференцируется и такимъ образомъ содѣйствуетъ непрерывному „усложненію“ и росту человѣческой личности. Въ этомъ и кроется объективная необходимость прогресса.

При томъ значеніи, какое въ этой теоріи прогресса отводится окружающей средѣ, психика человека получаетъ уже исключительно служебное значеніе, — „поддерживать соотвѣтствіе между организмомъ и окружающей средой“. Содержаніе прогресса является всецѣло обусловленнымъ внѣшними по отношенію къ человеку факторами. Человекъ прогрессируетъ роковымъ образомъ.

Взвѣсимъ, однако, цѣнность указанныхъ положеній.

Видную роль въ построеніяхъ разсмотрѣннаго автора имѣетъ терминъ „приспособленіе“. Каковъ омысль этого термина?

„Приспособиться“ значитъ поставить себя въ такія отношенія къ окружающей средѣ, которыя выдерживали бы на себѣ всю тяжесть ея давленія на меня и обеспечивали бы мое существованіе въ ней, а вмѣстѣ съ тѣмъ — и возможную большую сумму счастья.

Таковъ прямой и недопускающій перетолкованій омысль слова „приспособленіе“. Этимъ словомъ на первый планъ, очевидно, выдвигается окружающая среда; существо же, приспособляющееся къ ней, является уже второстепеннымъ, страдательнымъ дѣятелемъ. Формы его дѣятельности и планъ его жизни, да и самое внутреннее содержаніе его, опредѣляется окружающей средой. „Приспособиться“ къ условіямъ существованія — говоритъ Михайловскій — значитъ имѣть *только* такія желанія, которыя условіями этими могутъ быть удовлетворены, а въ удовлетвореніи желаній и состоитъ счастье“ <sup>1)</sup>.

1) „Что такое счастье?“ Соч. III т. 187—188 с. СПб.—1896.

Подъ окружающей человѣка средой г. Яроцкій разумѣетъ „свѣтъ и воздухъ“, т.-е. вообще физическую природу, и главнымъ образомъ—отношенія человѣка къ другимъ людямъ.

Разсмотримъ прежде всего отношенія человѣка къ физической природѣ.

Возникаетъ вопросъ,—выражается ли терминомъ „приспособленіе“, взятомъ въ томъ прямомъ его смыслѣ, какой мы установили выше, сущность отношеній человѣка къ физической природѣ?—Должно рѣшительно отвѣтить, что терминъ „приспособленіе“ совершенно не охватываетъ всей суммы отношеній человѣка къ природѣ и не выражаетъ собою *сущности* этихъ отношеній. Конечно, физическая среда открываетъ предъ нами такія стороны, которыя человѣкъ долженъ *принять* и которыя обуславливаютъ его существованіе въ ней. Я не могу, на примѣръ, обходиться безъ пищи, питья, воздуха, дышать съ моими легкими въ водѣ и т. п. Но та сторона отношеній человѣка къ физической средѣ, которая ставитъ предъ нимъ необходимость приспособленія къ ней, вовсе не исчерпываетъ собой всей суммы отношеній человѣка къ этой средѣ. Человѣкъ не органичивается только подчиненіемъ или приспособленіемъ къ необходимому порядку природы. Весь колоссальный процессъ техническихъ изобрѣтеній и усовершенствованій свидѣтельствуетъ уже не о приспособленіи человѣка къ физической природѣ, а о *творческомъ* отношеніи его къ ней. Здѣсь сказывается мысль, отрѣмленіе человѣка утилизировать явленія и силы природы въ *своихъ* интересахъ, которые подсказываются уже, *самимъ* духомъ человѣка. Человѣкъ, такъ обр., вовсе не является страдательнымъ, пассивнымъ существомъ въ отношеніи къ природѣ. „По активной природѣ своего духа, онъ на ряду съ пассивно-механическимъ приспособленіемъ къ окружающей дѣйствительности, въ то же время стремится взять отъ нея *гораздо больше того, чѣмъ* сколько она даетъ ему. По мѣрѣ познанія существующей дѣйствительности человѣкъ постепенно органичиваетъ для себя размѣры физической необходимости и постепенно переходитъ отъ подчиненія природѣ къ распоряженію природой *по содержанию своихъ собственныхъ желаній и стремленій*“ (Проф. В. И. Несмѣловъ. Наука о человѣкѣ I т. 152 стр.). Между тѣмъ, одно лишь

„приспособленіе“ къ физической природѣ обрекало бы человѣка на вѣчный застой въ его отношеніяхъ къ ней, какъ на вѣчный застой обречены животныя, именно только приспособляющіяся къ средѣ. Если же мы усматриваемъ капитальную разницу въ отношеніяхъ къ физической природѣ животныхъ и человѣка, то это различіе нужно отнести именно на счетъ того, что человѣкъ не приспособляется къ природѣ, но ее приспособляетъ къ себѣ, къ своей жизни, во всей полнотѣ разнообразныхъ нуждъ и потребностей послѣдней. Физическая среда является уже матеріаломъ, средствомъ, которымъ человѣкъ распоряжается и пользуется по соображенію своихъ разнообразныхъ интересовъ и цѣлей. Человѣкъ самъ „изъ себя самого касается всей окружающей его дѣйствительности и всю эту дѣйствительность стремится опредѣлить въ ея собственномъ содержаніи и въ ея возможномъ значеніи для человѣческой жизни“ (Наука о человѣкѣ. 151 с.). Так. обр., терминъ „приспособленіе“ не выражаетъ сущности отношеній человѣка къ природѣ и вовсе не говоритъ о прогрессѣ въ этихъ отношеніяхъ; онъ говоритъ скорѣе о регрессѣ, такъ какъ приспособленіе характеризуетъ именно паразитизмъ и знаменуетъ застой. Н. Михайловскій говоритъ, что „приспособленіе къ условіямъ существованія отнюдь не необходимо ведетъ за собой усовершенствованіе въ смыслѣ расширенія индивидуальнаго я, прироста суммы силъ и способностей индивида, а слѣдовательно и роста его счастья. Приспособленіе ведетъ только къ извѣстному равновѣсію между индивидомъ и окружающими условіями, и если эти условія очень просты и однообразны, то приспособленіе можетъ состоять въ приниженіи организаци“ (4); Яроцкій, правда, указываетъ частный примѣръ того, въ чемъ состоитъ по его мнѣнію, приспособленіе человѣка къ физической средѣ; онъ говоритъ, что „для нашего крестьянина такое приспособленіе выразится необходимостью поднять производительность своего земледѣльческаго труда путемъ улучшенія техники“ (372 стр. 59 кн.). Но если эти слова автора сопоставить съ другими его словами, именно, что: „усложненіе среды обязательно ведетъ за собою усложненіе живого существа“ то выйдетъ, что нашъ крестьянинъ, *необходимо* долженъ улучшить (353 с.), технику своего труда. \*Вѣдь

(4) Соч. I т. Борьба за индивидуальность. 459—460 с.

„объективная необходимость“ прогресса въ томъ и состоитъ, что усложняющаяся среда *необходимо* заставляетъ личность расти и усовершенствовать свои отношенія къ ней. Но извѣстно, что нашъ крестьянинъ во многихъ мѣстахъ доселѣ еще ковыряетъ землю сохой, и необходимость улучшить технику своего труда, очевидно, должна быть признана имъ, какъ задача, и, затѣмъ, осуществлена. И здѣсь, такъ обр., исчезаетъ уже мысль и объ объективной необходимости прогресса и о безусловно опредѣляющемъ вліяніи на человека физической среды, здѣсь выступаетъ значеніе самого человека, и прогрессъ въ его отношеніяхъ къ физической средѣ будетъ состоять во внимательномъ изученіи ея со стороны различныхъ ея свойствъ и особенностей, и, соотвѣтственно этому,—въ цѣлесообразномъ примѣненіи къ ней системы своихъ отношеній сообразно съ высшими задачами и цѣлями жизнедѣятельности.

Еще менѣе можетъ выражать терминъ „приспособленіе“ сущность прогрессивныхъ отношеній человека къ окружающимъ его людямъ. Многое можно было бы сказать по поводу того, что принципъ „приспособленія“ въ отношеніяхъ къ другимъ людямъ ведетъ не къ прогрессу и расцвѣту жизни, но къ ея обнищанію, убожеству и обезцвѣченію, что изъ схемы жизни, строяемой по принципу „приспособленія“, приходится исключить всѣ тѣ идеальныя планы и замыслы, которые такъ волнуютъ благородныя сердца. Принципъ приспособленія утверждаетъ налично данное состояніе, вѣчный *status quo*, ставитъ крестъ надъ прогрессомъ.

Жизненный опытъ даетъ краснорѣчивыя показанія относительно того, что, говоря вообще, въ человекѣ оказывается наиболѣе соотвѣтствующимъ приспособленію къ жизни. Грубый практицизмъ, безсердечіе, холодность—вотъ что культивируетъ человекъ, приспособляющійся къ окружающей средѣ. Если руководиться принципомъ „приспособленія“, то неминуемо придется признать вѣрность того народнаго афоризма, въ которомъ рельефно отразилась „мораль приспособленія“, и который гласитъ: „съ волками жить—по-волчьи выть.“ Такимъ образомъ, принципъ приспособленія культивируетъ покладистость, уживчивость со зломъ, *посред-*



ственность<sup>1)</sup>. Но кто же сочтетъ это симптомомъ прогресса? И если справедливо считаютъ отличительною особенностью! человѣка *идеализмъ*, въ смыслѣ вдохновенія идеальными цѣлями и планами, то этотъ идеализмъ рѣшительно изгоняетъ приспособленіе изъ теоріи и практики жизни. Вѣдь, всѣ благородныя начинанія и предпріятія знаменуютъ не приспособленіе къ налично даннымъ условіямъ жизни и къ существующимъ между людьми взаимоотношеніямъ, но исходятъ изъ представленія идеальнаго порядка вещей, въ наличности не даннаго, но утверждаемаго по требованію разумнаго и нравственнаго сознанія человѣка. Всякій благородный протестъ противъ существующихъ золъ и несправед-

1) У Н. Г. Гарпина (Михайловскаго) есть выразительный рассказъ: „Волкъ“, существующій также подъ заглавіемъ: „Трясина“. Волкъ или трясина есть не что иное, какъ крестьянская сельская община, рисовавшаяся, напр. Герцену самымъ свѣтлымъ пятномъ въ русской жизни. Въ изображеніи же Гарпина, крестьянская община, съ ея замкнутостью и круговою порукою,—страшно темная сила, изнывающая въ невѣжествѣ и бѣдности и, что особенно печально, не дающая выхода и простора случайно появляющимся въ ея средѣ сознательнымъ членамъ („трясина“). Въ рассказѣ рисуется крестьянинъ Петръ Федоровичъ, въ дѣтствѣ пастухъ, потомъ ученикъ миссіонера: „Онъ научился читать, писать, умѣлъ читать по-славянски священныя книги“; выдержалъ въ послѣдствіи экзаменъ на миссіонера, и „даже мѣсто попа или дьякона гдѣ-то открылось ему“. Нужно было исключиться изъ общины, но „міръ“ запросилъ съ него за выходъ такую сумму, что Петръ Федоровичъ вынужденъ былъ отказаться отъ мысли о выходѣ изъ общины. И вотъ какъ онъ, испытавъ на себѣ и нравственное и физическое (его нѣсколько разъ сбѣгли на сходкѣ и избивали до потери сознанія) воздѣйствіе крестьянской общины, изображаетъ ее: „Что крѣпостная неволя? Тамъ одинъ былъ, къ одному! надо было поддѣлываться, а теперь ихъ тысячи господъ, да господа какіе? Темнѣе евреевъ лѣсныхъ умомъ, тверже камней сердцами, и не слышатъ ихъ ничего: всѣ другъ за дружку, а міръ за всѣхъ! Міръ! Не несчастная вдова придетъ послѣ смерти мужа кланяться міру, послѣ мужа, который всю жизнь выкупалъ этому міру землю, а міръ за недоимку въ 15—20 рублей пускаетъ вдову съ дѣтьми по міру... Да еще издѣвается: „Міръ, извѣстно, волкъ,—что въ пасть попало, то пропало.... А пасть-то человѣческими жертвами питается: вдовами, да сиротами, да обезземельными, да такими, какъ я, и жреть и жреть онъ, а утроба пустая, какъ прорва. Міръ великъ, да на зло великъ; великъ на самодурство, на неправду, и не было еще такого люте барина изъ крѣпостныхъ, какъ міръ этотъ. Міръ! Міръ—волкъ! Съ волками жить—по—волчьимъ вѣть. Такъ и воюемъ, такъ и живемъ и пропадаемъ“... (Полн. собр. соч. Изд. Т-ва А. Ф. Марксъ. Петроградъ. 1916. стр. 147 и 151.)

ливостей, всякая идейная инициатива, ставятъ крестъ надъ приспособленіемъ. Разнообразіе жизни, движеніе въ ней открывається съ притокомъ новыхъ идей, воодушевленія ими. Отрицаніемъ принципа приспособленія утверждалось и создавалось въ исторіи все великое и идеальное, которое иначе и понято быть не можетъ. „Только тамъ есть дѣйствительная исторія, гдѣ человѣкъ стремился поднять дѣйствительность до идеальнаго, и идеальное воплощалось въ дѣйствительности“<sup>1)</sup>. Развѣ съ принципомъ приспособленія вошло въ міръ христіанство и этимъ принципомъ покоряло языческой міръ? Оно выставило принципъ самоотверженія (Мѡ. 16, 24; Лук. 14, 26); оно ставило крестъ надъ всѣмъ тѣмъ содержаніемъ жизни, которое сложилось по принципу homo homini lupus est; оно объявило войну всѣмъ тѣмъ предразсудкамъ, которые питались этимъ принципомъ и которые прочно держались въ самой жизни; требовался окончательный разрывъ со всѣмъ прежнимъ жизнеопредѣленіемъ. Этотъ смыслъ имѣлъ призывъ: „покайтесь,“ которымъ Христосъ открылъ свою проповѣдь „Евангелія царствія“ (Мѡ. 4. 17). Принципъ приспособленія рѣшительно отвергался въ самомъ его существѣ, и въ „мукахъ рожденія,“ путемъ напряженной борьбы со всѣми прежними стимулами жизнеопредѣленія, путемъ неизбѣжныхъ при этомъ „раздѣленій“, (Лук. 12, 51—53), должна была явиться и восторжествовать *новая* жизнь, возведенная на основѣ *новаго* начала—любви.

Такимъ образомъ, принципъ „приспособленія“, примененный къ жизни и возведенный въ законъ прогресса, не только не содѣйствуетъ прогрессу жизни, но; наоборотъ, понижаетъ ея красоту и тормозитъ прогрессъ. При господ-

<sup>1)</sup> Н. Карѣевъ. Основные вопросы ф-ф-и исторіи. М.-1883 г. II т. 248 стр. срав. 238 стр.: „Исторія начинается лишь тогда, когда единица вноситъ нѣчто новое, необычное въ систему поступковъ, содѣйствуя измѣненію культуры.“ Срав. Л. Галича: „Съ бѣгства Магомета въ Медину мусульмане ведутъ лѣтосчисленіе. Безъ бѣгства, безъ отвертыванія отъ жизни не можетъ быть великихъ зачатій, безъ него не можетъ быть творчества“ (48 стр.). Въ данномъ случаѣ можно признать значеніе для жизни „критически мыслящей личности“, которую такъ выдвигаетъ П. Лавровъ; для него „исторія представляетъ рациональный интересъ лишь какъ изслѣдованіе процесса переработки культуры помощью *мысли*“. (Научныя основы исторіи цивилизаціи. СПб.—1906. Стр. 137).

ствѣ даннаго принципа воцаряется мертвенность, застой. Въ физической природѣ при приспособленіи къ средѣ часто выживаютъ не высшіе, а низшіе организмы и паразиты. Гексли замѣчаетъ по этому поводу: „слово „приспособленный“ звучитъ какъ будто „лучшій“, а со словомъ „лучшій“ связано какое-то моральное представленіе. Но въ космосѣ то, что мы называемъ „приспособленнымъ“, зависитъ отъ условій среды. Уже давно я высказывалъ мысль, что если бы на нашемъ полушаріи снова понизилась температура, то переживание наиболѣе приспособленныхъ вызвало бы въ растительномъ мірѣ процвѣтаніе все болѣе и болѣе жалкихъ формъ“<sup>1)</sup>.

Равнымъ образомъ, и въ человѣческой жизни при господствѣ принципа приспособленія чаще торжествуютъ пороки и несправедливость, добродѣтель же подвергается осмѣянію и поруганію, благодушествуетъ посредственность, безъидейный практицизмъ и косность, т. е. тотъ же паразитизмъ<sup>2)</sup>.

Тѣмъ то и дороги идеалы, что они будятъ мысль и чувство человѣка, побуждаютъ подняться надъ жизнью, чтобы потомъ поднять и ее. „Для народовъ, не принимающихъ status quo за нѣчто неизмѣнное, стремящихся реформировать дѣйствительность, идеаль есть путеводная звѣзда при движеніи впередъ“<sup>3)</sup>.

И, наоборотъ, все подрывающее идеальные замыслы и настроенность, опасно для жизни, для ея процвѣтанія. Поэтому то, такую болью и отдается въ сердце господство въ общественномъ сознаніи и мысли принциповъ и міровоззрѣнія матеріализма, когда исчезаютъ идейные мотивы и цѣли,

<sup>1)</sup> Прив. у Л. Оболенскаго въ ст.: „Человѣческое творчество и эволюція“ (Русская мысль. 1894. № 2. Стр. 76). Равн. обр. и Дарвинъ приводитъ нѣкоторые поразительные примѣры побѣды слабыхъ видовъ, какъ, напр., слабокрылыхъ островныхъ насѣкомыхъ, паразитовъ, лишенныхъ органовъ зрѣнія и движенія, слѣпыхъ пещерныхъ животныхъ и проч., которыя побуждаютъ своихъ болѣе одаренныхъ сородичей, именно благодаря слѣпотѣ, слабости, неподвижности.

<sup>2)</sup> Срав. Друммонда: „Естественный законъ въ духовномъ мірѣ“: „Останавливаться тамъ, гдѣ слѣдуетъ начинать, идти назадъ тамъ, гдѣ нужно двигаться впередъ, искать механической безопасности, чтобы прикрыть свою косность, это—*паразитизмъ*“ (235 стр.).

<sup>3)</sup> Н. Карѣевъ. Осн. вопр. ф-фій ист. II т. 241 стр.

когда мысль и интересы погружаются въ бездушный практицизмъ, когда влачится прозаическое, монотонное, неосмысленное существованіе. Въ этомъ кроется опасность хамства, мѣщанства. И въ эти то, именно, моменты оскудѣнія идеализма, размѣна высшихъ запросовъ духа на потертую, фальшивую монету грубаго матеріализма, и били усиленную тревогу люди сильные духомъ, не поддающіеся засасывающей тинѣ окружающей пошлости и прозы жизни, стоящіе, такъ сказать, на аванпостахъ человѣческой мысли и внимательно прислушивающіеся къ таинственному біенію пульса исторической жизни человѣчества. Предъ ихъ сознаніемъ и благороднымъ сердцемъ, трепетно бившимся за все высокое и идеальное, вставалъ ужасный призракъ грядущаго человѣческаго одичанія; ихъ давилъ тяжелый кошмаръ грядущаго „хамства“, мѣщанства; они содрогались предъ грядущимъ апоѳеозомъ плоти и желудка. И тѣ изъ нихъ, которые находили въ себѣ несокрушимую вѣру въ мощь вѣчныхъ идей и силу добра, не преклоняясь предъ фактомъ, звали къ высшимъ цѣлямъ жизни, нежели какія открывались въ погонѣ за мишурными, матеріальными цѣнностями.

Ихъ идеи не всегда пропадали безслѣдно. Возбуждая живительное броженіе въ сознаніи общества, преодолевая господствующую тенденцію „приспособленія“ къ пробитымъ и избитымъ колеямъ жизни и мысли, онѣ выводили человѣческое сознаніе на просторъ свободнаго творчества жизни по идеаламъ истины, добра и красоты.

Итакъ, жизнь прогрессируетъ лишь постольку, поскольку движется въ направленіи, указываемомъ идеалами разумно-нравственнаго сознанія человѣка; а терминъ „приспособленіе“, имѣющій столь недвусмысленное значеніе въ приложеніи къ человѣческой жизни, долженъ быть совершенно исключенъ изъ разсужденій о прогрессѣ. Даже въ области біологіи онъ не имѣетъ исключительнаго и абсолютнаго значенія, но ему уже совсѣмъ не должно быть мѣста въ сферѣ разумно-свободной жизнедѣятельности человѣка.

Мы не можемъ согласиться и съ тѣмъ опредѣленіемъ совершенства личности, какое даетъ г. Яроцкій, что ростъ личности есть „ростъ интеллекта, который даетъ человѣку большую возможность пониманія окружающаго и способность болѣе цѣлесообразно воздействовать на него“.

Личность берется здѣсь не во всей полнотѣ ея существа, и развитіе интеллекта вовсе не есть самая рельефная черта въ типѣ идеальнаго человѣка. Это потому, что въ человѣкѣ основная стихія, окрашивающая въ опредѣленный и *характерный* цвѣтъ его духовную фizioномію, есть стихія *нравственная*.

Интеллектъ—великая сила; безспорно все значеніе его и для самой нравственности; но всѣмъ извѣстно также, что наше реальное знаніе можетъ быть употребляемо и для цѣлей безнравственныхъ, и для того, чтобы служить и содѣйствовать прогрессу человѣческой жизни, мышленіе должно подчиниться указаніямъ нравственнаго сознанія. Вѣдь, конечныя цѣли жизни опознаются этимъ послѣднимъ и ставятся по требованію, именно, нравственнаго сознанія. Движеніе по линіямъ добра, совершенства, или же зла и несовершенства, открывающееся предъ нами въ жизни и исторіи человѣчества и составляющее ея существеннѣйшее содержаніе, обусловливается нравственною природою человѣка. Въ процессѣ реализаціи абсолютныхъ цѣнностей, утверждаемыхъ нравственнымъ сознаніемъ человѣка, должны соединиться всѣ силы его духа, и интеллектъ выступаетъ здѣсь во всемъ своемъ значеніи, но онъ не первая сила въ духовной организаціи человѣка; здѣсь первенствуетъ нравственное сознаніе. И не только въ постановкѣ высшихъ цѣлей жизни мышленіе не имѣетъ первой роли, оставляя ее на долю нравственнаго сознанія, но и въ процессѣ собственной своей работы,—стремленіи къ достиженію истины, оно нуждается въ опорѣ нравственныхъ силъ человѣческаго духа. Проф. В. Виндельбандъ говоритъ: „Только моральная сила можетъ отстранять и подавлять во время интеллектуальной работы постороннія впечатлѣнія, соблазны фантазіи и личные интересы. Бросаемое изъ стороны въ сторону нашими влеченіями, наше мышленіе находитъ свое завершеніе въ подчиненіи нравственной волѣ. Ибо естественное мышленіе людей имѣетъ неискоренимое стремленіе къ праздному блужданію, и лишь нравственная строгость исканія истины можетъ навести его на правильный путь и удержать на немъ до конца“ 1).

1) О мышленіи и размышленіи въ „Прелюдіяхъ“ (рус. перев. С. Франка. СПб.—1904 г. 191 и 194 стр.). Срав. А. Голубева: „О нравственномъ прогрессѣ“ (Прав. Обзор. 1881 г. августъ с. 681).

Самымъ соблазнительнымъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самымъ неудачнымъ и *печальнымъ* утвержденіемъ разсматриваемаго автора является его мысль о служебномъ, *утилитарномъ* значеніи міра человѣческаго сознанія. Авторъ оч. невысоко смотритъ на міръ сознанія и задачу отводитъ ему поистинѣ „почтенную“. Онъ говоритъ: „совокупность психическихъ явленій у человѣка, которую обозначаютъ общимъ именемъ сознанія, представляетъ изъ себя не что иное, какъ наиболѣе развитое и сильное орудіе, задача котораго есть образовать и поддерживать соотвѣтствіе между организмомъ и окружающей средой“ (60 кн., 489 стр.).

Хотя приведенная тирада уже сама по себѣ имѣетъ весьма опредѣленный смыслъ и значеніе, но для того, чтобы лучше выяснитъ духъ подобныхъ воззрѣній на міръ человѣческаго сознанія, мы воспользуемся словами П. Астафьева, который слѣдующимъ образомъ выясняетъ положеніе и значеніе человѣческаго сознанія въ системѣ воззрѣній представителей того направленія, которое сущность жизни усматриваетъ въ „приспособленіи“. „Вся заслуга сознанія и все его достоинство—въ пониманіи представителей указаннаго направленія—не въ положеніи для дѣятельности *тѣхъ* или *другихъ* цѣлей,—цѣли предполагаются уже данными въ необходимости приспособиться къ даннымъ независимо отъ сознанія условіямъ положенія,—но въ согласованіи, подъ его руководствомъ, поступковъ съ ихъ цѣлями, въ *цѣлесообразности* дѣйствій, имъ обусловленныхъ. Такимъ образомъ сознаніе здѣсь лишается значенія *творческой* силы жизни, вносящей въ нее массу совершенно новаго и личнаго, не заимствованнаго изъ данной ему среды, специфически—человѣчнаго содержанія, и низводится на степень служебнаго орудія органическихъ потребностей, общихъ человѣку со всѣми,—по крайней мѣрѣ, съ болѣе развитыми животными. Значеніе за сознаніемъ здѣсь признается чисто—*утилитарное*,—а содержаніе—лишь *данное* ему, независимо отъ его собственнаго запроса, изъ внѣшней или внутренней среды. Всякій *идеализмъ*, всякая личная особенность мысли и стремленій съ этой точки зрѣнія являются лишь плодомъ *недостаточнаго* или ненормальнаго развитія сознанія, признакомъ *несовершенной* приспособленности человѣка къ тому, къ чему приспособиться—главная задача всей его жизни.

И гений, и безуміе, и преступленіе на этой почвѣ равняются между собою, какъ лишь различные *виды* неудавшагося, несовершеннаго приспособленія. Все то въ содержаніи нашего сознанія, что прямо или косвенно не служитъ этой великой и общей задачѣ приспособленія, здѣсь признается или не-нужною, барскою роскошью, или—прямо паразитнымъ и вреднымъ для экономіи жизни, ибо непроизводительно отвлекающимъ наличныя силы ея отъ „существенныхъ“ задачъ,—продуктомъ ея болѣзненнаго развитія. И въ наукѣ, и въ искусствѣ, и въ общественной жизни, и даже въ религіи съ этой точки зрѣнія признается существеннымъ и дѣйствительно-цѣннымъ *одно утилитарное*, такъ или иначе могущее послужить задачѣ приспособленія“ <sup>1)</sup>.

Насколько состоятельно такое воззрѣніе на міръ человѣческаго сознанія? Является ли оно только служебнымъ, утилитарнымъ орудіемъ въ процессѣ приспособленія человѣка къ жизненнымъ условіямъ? Представляется ли психическій міръ личности исчерпывающимся лишь тѣми элементами, въ которыхъ выражается и которыхъ требуетъ это приспособленіе?...

Справедливо прежде всего замѣчаютъ, что если задача человѣческаго сознанія заключается только въ содѣйствіи приспособленію человѣка къ жизненной средѣ, то оно является въ такомъ случаѣ совершенно лишнимъ для человѣка. Функция приспособленія съ гораздо большимъ удобствомъ и легкостью могла бы быть выполнена безсознательно <sup>2)</sup>. Но міръ человѣческаго сознанія существуетъ и, если существуетъ, то только ли въ значеніи носителя функции приспособленія и регулятора отношеній человѣка къ окружающей его средѣ?

Всякое сужденіе имѣетъ тѣмъ болѣе шансовъ на достовѣрность, чѣмъ полнѣе охвачены въ немъ свойства и различныя стороны трактуемаго предмета или явленія. Поэтому, для провѣрки указаннаго положенія необходимо обратиться къ міру человѣческаго сознанія и опредѣлить, исчерпывается ли его содержаніе лишь элементами, въ которыхъ выра-

<sup>1)</sup> Смысль исторіи и идеалы прогресса. М.—1886. Стр. 45—46. Срав. его же: „Симптомы и причины современнаго настроенія“. Двѣ публичныя лекціи. (М.—1885). 21 стр.

<sup>2)</sup> Срав. П. Астафьева. Смысль исторіи и идеалы прогресса с. 45.

жаются и которыхъ требуетъ *приспособленіе* человѣка къ средѣ? И, затѣмъ, въ процессѣ своей дѣятельности поглощено ли оно всецѣло интересами урегулированія отношеній человѣка къ этой средѣ? И если въ содержаніи человѣческой психики кроются такіе элементы и такіа стремленія, которые не вяжутся съ этою утверждаемою цѣлью ея, то, значить, данное утвержденіе ложно.

Прежде всего данное утвержденіе просматриваетъ самое существенное содержаніе человѣческой души—міръ ея идеальныхъ замысловъ и построеній. Въ идеальныхъ построеніяхъ человѣческаго духа выражается не тенденція „поддержать соотвѣтствіе“ между средой и человѣкомъ, но стремленіе выявить содержаніе *внутренняго міра* человѣка, независимо отъ тѣхъ рамокъ, которыя устанавливаются принципомъ приспособленія.

Развитой человѣкъ настолько чувствуетъ себя независимымъ отъ среды, что та сторона жизни, которая ставитъ предъ нимъ необходимость приспособленія, заслоняется въ его сознаніи мыслью о себѣ самомъ, какъ творческомъ агентѣ въ жизненномъ процессѣ: Человѣкъ стремится воплотить въ жизни нѣчто *свое, свои* идеальныя построенія. Въ такомъ случаѣ получается обратное отношеніе: Выходитъ, что прежде всего—не жизнь, обязывающая человѣка приспособиться къ ней, а человѣкъ, приспособляющій и возводящій жизнь къ себѣ, къ своимъ запросамъ и стремленіямъ. Предполагаемое *служебное* орудіе, человѣческій разумъ, является въ дѣйствительности *автономною* силою, выявляющею свое собственное содержаніе въ процессѣ жизни.

А религія?!..! Вѣдь, нужно же принять во вниманіе ея значеніе въ исторической жизни человѣчества! Неужели же тотъ планъ человѣческой жизни, который начертываетъ намъ, напр., христіанство, можно свести къ рубрикамъ, намѣчаемымъ принципомъ приспособленія? И что же: христіанинъ, располагающій свою жизнь по своей религіозной вѣрѣ, смотрящій на себя, какъ на работника для Царства Божія, и стремящійся къ устроенію его на землѣ, тоже приспособляется къ жизни? Но, вѣдь, не жизнь дала ему программу Царства Божія; онъ почерпнулъ ее изъ ученія Евангелія.

Такимъ образомъ, рѣшительно нужно отвергнуть мысль о служебномъ значеніи человѣческаго сознанія. Его содер-



жаніе вовсе не является ареной, которую могучая тенденція приспособленія захватила для своихъ надобностей и эксплуатируетъ въ своихъ интересахъ. Здѣсь человѣкъ питаетъ свои творческіе планы относительно жизни, которые и воплощаетъ затѣмъ въ живой дѣйствительности. И въ созданіи продуктовъ своей мыслительной работы человѣкъ вовсе не непременно прислушивается къ запросамъ и мотивамъ приспособленія. Онъ дѣйствуетъ здѣсь по своимъ высшимъ побужденіямъ и идеямъ. Это приложимо не только къ спекулятивному мышленію, но даже и къ научному, взятому въ его высшихъ построеніяхъ и положеніяхъ. А. Лаландъ въ своихъ „Этюдахъ по философіи наукъ“ (рус. перев. съ франц. С. П. Б.—1895), напр., говоритъ: „Какъ бы ни были велики услуги, оказываемыя *промышленности* научными теоріями, какъ бы ни были справедливы энергическія слова Бэкона, утверждающаго, что сила всегда и неизбѣжно пропорціональна знанію, мы не должны забывать, что наука имѣетъ болѣе высокое и прямое назначеніе, и что она, прежде всего, должна служить удовлетворенію основной потребности нашего разума—стремленію къ чистому знанію, къ раскрытію законовъ явленій. Если бы присущее природѣ человѣка непобѣдимое внутреннее стремленіе къ чистому знанію не противодѣйствовало, даже помимо воли ученыхъ, преобладающей въ нашу эпоху узкой и эгоистической тенденціи заниматься исключительно изслѣдованіями, ведущими къ немедленному достиженію практически полезнаго, то человѣческій умъ, по справедливому замѣчанію Кондорсе, пересталъ бы прогрессировать даже въ смыслѣ практическихъ изобрѣтеній, ради которыхъ были бы такъ легкомысленно принесены въ жертву чисто умозрительныя работы, и это потому, что важнѣйшія въ утилитарномъ смыслѣ открытія всегда являлись слѣдствіемъ чисто научныхъ теорій, которыя часто разрабатывались въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ, не давая никакихъ практически—полезныхъ результатовъ. Замѣчательнымъ примѣромъ въ этомъ отношеніи являются прекрасныя изслѣдованія греческихъ геометровъ о коническихъ сѣченіяхъ, которыя, послѣ смѣны длиннаго ряда поколѣній, создали новѣйшую астрономію и, въ концѣ концовъ, довели искусство мореплаванія до современнаго его совершенства, котораго оно никогда не достигло бы безъ чисто теоретическихъ ра-

ботъ Архимеда и Аполлонія. Кондорсе по этому поводу совершенно вѣрно замѣчаетъ, что „матросъ, спасающійся отъ кораблекрушенія, благодаря точному опредѣленію мѣста корабля, обязанъ своею жизнью теоріямъ, созданнымъ двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ гениальными учеными ради чисто отвлеченныхъ геометрическихъ изслѣдованій“<sup>1)</sup> (6—7 стр.). Разумѣется, ученые могутъ руководиться, да и въ дѣйствительности, конечно, руководятся не одною любовью къ *чистому* знанію, но всегда имѣютъ при этомъ въ виду *живую жизнь*, ея интересы и цѣли. Но только вовсе не вѣроятно, чтобы въ процессѣ научныхъ изслѣдованій ими исключительно руководилъ одинъ прямой расчетъ и непосредственная утилитарная выгода отъ ихъ открытій. Несомнѣнно, что ученый руководится въ данномъ случаѣ высшими соображеніями о высшемъ благѣ и совершенствѣ жизни и о счастіи людей. Но эти мотивы не открываются въ голомъ приспособленіи къ жизненнымъ условіямъ. И, такимъ образомъ, хотя ученымъ руководятъ интересы жизни, но—взятой въ ея высшемъ содержаніи и смыслѣ, нежели одно лишь поддержаніе соответствія между средой и организмомъ.

Но, можетъ быть, въ „последнемъ—то счетѣ“, какъ говорятъ, содержаніе духовныхъ запросовъ и стремленій людей опредѣляется жизнью, условіями жизненной обстановки, среды и т. п., такъ что, осуществляя въ жизни, повидимому, созданія своего собственнаго духа, человекъ, тѣмъ не менѣе, въ концѣ то концовъ осуществляетъ подсказанныя ему требованія жизни и, такимъ образомъ, приспособляется къ ней?

Но такое соображеніе не имѣетъ силы въ виду того, что духовныя стремленія людей бывають различны до противоположности. Если бы они въ своемъ существѣ являлись лишь приспособленіемъ къ окружающей средѣ и формировались подъ ея неодолимымъ вліяніемъ, то они были бы и качественно однородны. Вѣдь, жизнь, окружающая человека среда, въ силу своей однообразности должна была бы и въ людяхъ всегда и неизмѣнно вызывать одни и тѣ же духовныя явленія. „Основные факторы *органической* эволюціи, какъ:

1) Приводимыя Лаландомъ слова принадлежатъ собственно О. Конту и взяты авторомъ изъ сочиненія послѣдняго: Cours de philosophie positive. См. прим. 7 стр.

борьба за существованіе и приспособленіе, естественный подборъ и наслѣдственность, не могутъ опредѣлять собою прогресса духа, потому что физическія условія жизни и для человѣка и для животныхъ одни и тѣ же, и, слѣдовательно—эти условія, если только они не просто лишь содѣйствуютъ процессу развитія, но и прямо создаютъ его, необходимо должны создавать его *всеобщимъ* образомъ, то есть въ предѣлахъ всего животнаго міра и на все время его существованія“<sup>1)</sup>. Между тѣмъ, духовная дѣятельность людей открываетъ предъ нами поразительное разнообразіе стремленій. Слѣдовательно, жизнь или окружающая среда, понимаемая, какъ въ смыслѣ физической обстановки, такъ и въ смыслѣ живого общества людей, объединеннаго цѣпью различныхъ отношеній, вовсе не вырабатываетъ въ человѣкѣ *роковымъ образомъ* опредѣленныхъ психическихъ процессовъ, которые можно было бы квалифицировать, какъ носящія печать прогрессивности, совершенства. Среда дана независимо отъ человѣка, и послѣдній проявляетъ свою дѣятельность въ этой средѣ. Среда—необходимый antecedentъ человѣка. Но и только. Образъ дѣйствія человѣка въ этой средѣ, мотивы его дѣятельности, результаты ея, даны съ самимъ человѣкомъ, опредѣляются его сознательно-разумнымъ духомъ. Люди самодѣятельно и различнымъ образомъ, при чемъ различіе это опредѣляется очевидно, уже самимъ человѣкомъ, опредѣляютъ себя къ жизни. Въ виду этого „вывести необходимое объясненіе факта развитія умственной или вообще духовной силы человѣка изъ физиологическихъ и физическихъ условій, при полномъ тождествѣ послѣднихъ для всего животнаго міра, совершенно невозможно, и поэтому искать этого объясненія естественно приходится *въ самомъ живомъ человѣкѣ*“ (Наука о человѣкѣ. I т. 151 стр.). И если говорить о прогрессѣ, то ужь никакъ не приходится въ окружающей человѣка средѣ искать его послѣднихъ и окончательныхъ основаній и сводить его на приспособленіе къ усложняющимся условіямъ жизни, а въ самомъ человеческомъ духѣ нужно будетъ искать критеріевъ прогрессивности и регрессивности. Здѣсь приходится задаваться вопросомъ,—все ли содержаніе психической дѣйствительно-

<sup>1)</sup> Наука о человѣкѣ. I т. 150 стр.

сти идеально и совершенно, и *необходимо ли* или же не необходимо оно выносится челоѡкомъ во внѣ?

Такимъ образомъ, мы приходимъ здѣсь къ вопросу о критеріи совершенства и къ проблемѣ свободы. Мы не можемъ принять мысль о служебномъ значеніи челоѡческаго сознанія, о его роли лишь какъ регулятора отношеній челоѡка къ средѣ, и по другимъ существенно важнымъ основаніямъ: опираясь, именно, на свидѣтельство самого сознанія. Его голосъ для насъ въ данномъ случаѣ важнѣе всего. Вѣдь, сознаніе, какъ бытіе, нами непосредственно утверждается, какъ нѣчто *первичное*. Отсюда стремленіе объяснить его содержание *неодолимымъ* воздѣйствіемъ внѣшней среды обнаруживается въ себѣ противорѣчіе. Намъ говорятъ, что сознаніе и нормы жизнепоступанія челоѡка опредѣлены внѣшней средой. Но, вѣдь, сама то внѣшняя среда дана въ сознаніи челоѡка. И если челоѡкъ вовсе не считаетъ нормъ своего жизнепоступанія выведенными изъ элементовъ внѣшняго опыта, то, значитъ, онѣ и дѣйствительно не выведены изъ этого опыта<sup>1)</sup>. Если челоѡкъ думаетъ о себѣ не какъ о явленіи, а какъ о сущности, то онѣ и съ строго критической точки зрѣнія думаетъ правильно. Въ виду этого, мы всецѣло признаемъ справедливость слѣдующаго, напр., заявленія Н. Карѣева: „среди однихъ и тѣхъ же условій разные люди ставятъ себѣ *неодинаковыя* цѣли и дѣйствуютъ *неодинаковыми* средствами, *способствуя*, поэтому, произведенію *разныхъ* же и результатовъ. Разъ челоѡкъ поступаетъ такъ или иначе въ зависимости отъ своихъ цѣлей, являющихся *непосредственными* внутренними причинами его поступковъ, *какое право принадлежитъ кому бы то ни было утверждать, что тѣ цѣли, какія ставятъ себѣ челоѡкъ въ своей дѣятельности, прямо продиктованы ему внѣшними обстоятельствами, что онѣ только уясняетъ въ своемъ сознаніи, желанія и требованія, бессознательно предъявляемыя ему другими людьми, что онѣ не творитъ своихъ цѣлей самъ, перерабатывая, какъ говорится, „въ горнилѣ своего духа“ впечатлѣнія, получаемыя изъ внѣш-*

<sup>1)</sup> Срав. Ш. Секретана. Цивилизація и вѣра. (Перев. съ франц. М.—1900): „Нелогично искать объясненія сознанія во внѣшнемъ мірѣ, который данъ намъ только чрезъ сознаніе, въ условіяхъ сознанія“ (469 стр.).

няго міра, и черпая матеріалъ для образованія этихъ цѣлей изъ своей собственной природы?" 1).

Правда, г. Яроцкій признаетъ возможность такой дѣятельности со стороны чловѣка, которая разворачивается не по тому принципу, который онъ хотѣлъ бы видѣть универсальнымъ и неизмѣннымъ,—по принципу борьбы за свою жизнь и счастье, понимаемое, конечно, все въ томъ же смыслѣ соотвѣтствія „гармоніи между чловѣкомъ и окружающей его средой“ (60 кн. 476 стр.). Но только онъ своеобразно смотритъ на такія явленія; онъ говоритъ: „если бы на высшихъ ступеняхъ общественной жизни сущность жизненнаго процесса (т. е. борьба за счастье) измѣнилась, и дальнѣйшее развитіе пошло бы по типу практическаго осуществленія заранѣе теоретически, сознательно предначертаннаго плана, это не только не было бы шагомъ впередъ, а наоборотъ, было бы регрессомъ; такъ какъ жизнь безконечно богаче и сложнѣе, чѣмъ ея отраженіе въ сознаніи, и сознательная творческая дѣятельность чловѣка безконечно слабѣе бессознательной творческой силы жизни“ (60 кн., 490 стр.). Авторъ, конечно, можетъ считать такія явленія, какъ отказъ отъ борьбы за счастье и жизнь, отказъ отъ стимуловъ дѣятельности, внушаемыхъ бессознательными инстинктами жизни, регрессивными, но сами то личности, которыя свою жизнь строятъ не по принципу борьбы за счастье и жизнь, но по мотивамъ хотя бы, на примѣръ, безкорыстной и самоотверженной любви къ людямъ, стремящіяся воплотить въ жизни продукты своего „сознательнаго творчества“, вовсе, конечно, не будутъ считать свою дѣятельность клонящею жизнь къ регрессу. Да и вопросъ еще,—это общечеловѣческое то сознаніе признаетъ лучшимъ (=прогрессивнымъ): дѣятельность для себя, для своего благополучія, жизнь по влеченіямъ инстинктовъ, или же— „жизнь для другихъ“, жизнь по „сознательно предначертанному плану“? Для громаднаго большинства людей двухъ отвѣтовъ на этотъ вопросъ никогда не существовало: самоотверженная безкорыстная дѣятельность, осмысленная, идейная жизнь, всегда возбуждаютъ къ себѣ уваженіе и преклоненіе предъ собою. Выходитъ, что авторъ „сочинилъ“

1) Сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи. СПб. 1890. Стр. 299.

главный импульсъ человѣческой дѣятельности, вообразивъ его въ формѣ борьбы за жизнь и счастье, и, приписавъ „окружающей средѣ“ чудесную способность удовлетворять этой жизненной тенденціи человѣка, вывелъ отсюда „объективную необходимость прогресса“.

Крайне скучной и убогой рисуется жизнь въ разсужденіяхъ разсматриваемаго автора. Здѣсь нѣтъ мѣста для мощныхъ полетовъ мысли, для героическихъ опредѣленій воли, вѣдь, „сознательная творческая дѣятельность человѣка безконечно слабѣе безсознательной творческой силы жизни“. Поэтому, человѣку нужно только прислушиваться къ голосу жизни, улавливать измѣненія въ окружающей средѣ и приспособляться къ нимъ. Но жизнь человѣка имѣетъ цѣнность не тогда, когда она вся сплошь уходитъ на поддержаніе соответствія или сохраненіе равновѣсія между средой и человѣкомъ. Она исполняется глубочайшаго смысла, когда человѣкъ стремится реализовать въ теченіе ея процесса идеалы и цѣли, выработанные имъ въ горнилѣ его духа, вскормленные всѣмъ его внутреннимъ существомъ и запечатлѣнные его разумно-нравственнымъ геніемъ. „Самое важное, всерѣшающее значеніе въ человѣческой жизни принадлежитъ именно самому высшему, индивидуальному и позднѣе другихъ выступающему на сцену проявленію ея,—сознанію и самосознанію съ его *собственными*, часто стоящими внѣ всякаго отношенія къ задачѣ „приспособленія и выживанія и, несмотря на то, дающими, однако, нашей жизни *весь* ея интересъ, направленіе, цѣну и достоинство вопросами, стремленіями и потребностями“ (П. Астафьевъ. Смысль исторіи и идеалы прогресса. 51 стр.). Когда жизнь перестаетъ пульсировать внутри самого человѣка, когда здѣсь воцаряется мертвенность и апатія, тогда никакое „усложненіе“ внѣшней среды не будетъ въ состояніи вызвать расцвѣта личности. И, очевидно, для того, чтобы жизнь заиграла всѣми ея радужными красками, необходимо, чтобы человѣкъ выявилъ въ ней красоту своего духа, не подчиняясь рабски средѣ и ея условіямъ, но стремясь всюду влить живительный духъ своего идеальнаго настроенія. Безъ внутренняго напряженія, безъ вѣянія въ жизни живительной мощи идеаловъ, жизнь становится скучной, мертвенной и блѣдной. „Безъ творчества, безъ утонченія психологіи,

безъ томленія по росту духовности все „земное“ становится прѣснымъ, мертвеннымъ, культура теряетъ свой вкусъ“ 1).

Какое же значеніе должны мы признать за изложенными и разсмотрѣнными разсужденіями автора статьи: „Объективная необходимость прогресса“?—Должно признать, что онъ выдвигаетъ весьма важную сторону сложной проблемы прогресса—вопросъ объ *условіяхъ* прогресса. Мы менѣе всего склонны замалчивать всю важность этой стороны проблемы прогресса. Она всегда имѣется въ виду при разсужденіяхъ о прогрессѣ, да и не можетъ не имѣться, если рѣчь ведется не о воображаемомъ какомъ-либо прогрессѣ, но о прогрессѣ реальномъ,—въ обстановкѣ и рамкахъ земной жизни. Такъ, покойный Н. Я. Гротъ въ своей статьѣ: „Критика понятія прогресса“ (Вопр. Ф-ѳии и Психол., 45.), подробно говоритъ объ *условіяхъ* или *средствахъ* прогресса. Сущностью прогресса Гротъ считаетъ „увеличеніе нравственной цѣнности жизни на землѣ“. Но понятіе „цѣнности“ предполагаетъ субъекта, который можетъ ощутить или сознать цѣнность жизни, такъ какъ внѣ сознающаго и чувствующаго субъекта всѣ эти понятія: цѣнности, красоты и т. п., не имѣютъ значенія. Гротъ говоритъ, что „нравственная цѣнность жизни, есть прежде всего *сознаніе этой ея нравственной цѣнности*, и съ развитіемъ въ человѣкѣ *самосознанія* сознаніе нравственнаго смысла и нравственной цѣны жизни непрерывно растетъ“ (788 стр.). Такимъ образомъ, сознаніе и самосознаніе есть *conditio sine qua non* нравственной цѣнности жизни, ощущенія и переживанія этой цѣнности. Отсюда получаетъ весьма важное значеніе все, содѣйствующее росту этихъ силъ человѣческаго духа. И такъ какъ сознаніе появляется только на высшихъ ступеняхъ жизни, то весь прогрессъ развитія ея низшихъ ступеней, подготовляющій ступени высшія, чрезъ свое отношеніе къ этимъ высшимъ ступенямъ, такъ же утверждаетъ въ значеніи прогрессивнаго. Вся

1) Л. Галлячъ. Цѣль прогресса. 43 стр. Срав. Н. Бердяевъ „Соціализмъ, какъ религія“. Представляя будущее торжество социализма, изгоняющаго всякую „идеологию“, Бердяевъ говоритъ: „когда чувства тысячелѣтнія, вѣчныя будутъ вытравлены, когда исчезнутъ ощущенія, связанныя съ мистической стихіей міра, то исчезнетъ благородная порода, замѣнится благородство нигилистическимъ благодушіемъ. И скучно останется жить“. (Вопр. Фил. и Псих. 85 кн., 531 стр.)

эволюція природы въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ ее Дарвинъ и Спенсеръ, *насколько она является средствомъ для развитія сознанія и самосознанія*, должна быть признана прогрессивной, потому что ею сначала создается организмъ, какъ носитель сознанія, а въ концѣ концовъ—человѣкъ съ его высшимъ нравственнымъ самосознаніемъ“ (Критика понятія прогресса. 789 стр.). Такимъ образомъ, „прогрессъ въ природѣ есть *условіе* прогресса для человѣка, т. е. въ исторіи человѣчества“ (790 стр.). Это обстоятельство даетъ Гроту право высказать даже то положеніе, что „говорить о прогрессѣ только для человѣка и въ человѣческомъ обществѣ и въ исторіи—не только односторонне, но и близоруко“ (789—790 стр.). Въ самомъ человѣкѣ, чувственно-духовномъ существѣ самосознаніе и его развитіе находится въ зависимости и отъ физической стороны его природы. Здѣсь такъ же должны быть установлены тѣ условія, которыя благоприятствуютъ развитію сознанія и, такимъ образомъ, могутъ быть названы *условіями* прогресса. Въ данномъ пунктѣ Гротъ выступаетъ съ своимъ ученіемъ о превращеніи энергій природы изъ низшихъ, физическихъ формъ въ высшія, психическія, какъ условія развитія въ человѣкѣ сознанія и самосознанія, а, слѣдовательно, и увеличенія внутренней, нравственной цѣнности его жизни, „т. е.“ прогресса. Гротъ, впрочемъ, не навязываетъ своей точки зрѣнія и своихъ терминовъ. Онъ говоритъ, что при какихъ угодно выраженіяхъ „сущность дѣла остается та же,—мѣняются только способы истолкованія и обозначенія: несомнѣнно *опытныхъ фактовъ*; факты останутся фактами“ (793 стр.). А тотъ фактъ который онъ хочетъ опредѣлить въ своихъ терминахъ, таковъ: „развитіе духовныхъ и интеллектуальныхъ энергій, скажемъ даже, „силъ“ и „способностей“, несомнѣнно задерживается и во времени, и въ степени, преобладаніемъ въ организмѣ физической работы. Это—фактъ эмпирическій, фактъ *опыта* каждой личности и всего человѣчества. Накопленіе и освобожденіе душевныхъ силъ въ человѣческомъ организмѣ для творчества и духовной работы обратно пропорціонально суммѣ физическихъ напряженій и работы, требуемыхъ отъ этого организма“ (792—793 стр.). Мысль Грота та, что для сознанія нравственной цѣнности жизни, для переживанія этой цѣнности, человѣку необходимо сосре-



доточеніе въ своей духовной жизни, сосредоточеніе, не прерываемое и не тормозящееся со стороны его физической природы. Въ этомъ случаѣ естественный идеалъ человѣка, это—„досугъ и свобода въ распоряженіи нашими силами ради духовной работы созерцанія и творчества“ (794 стр.). Эта, именно, цѣль—достиженіе досуга и свободы, проходитъ чрезъ всѣ человѣческія изобрѣтенія. Только при этомъ условіи развивается „тотъ избытокъ душевныхъ силъ, который даетъ самые роскошные цвѣты и плоды духовнаго развитія и творчества“ (793 стр.). Эта мысль, несомнѣнно, вѣрная, и необходимо приходится говорить о физическихъ условіяхъ прогресса. Вѣдь, никто уже теперь не станетъ отрицать того, что высшая жизнь духа можетъ развернуться лишь при извѣстной степени матеріальнаго довольства, при извѣстныхъ условіяхъ физическаго благополучія. „Для того, чтобы могли развернуться высшія стороны духа, необходима извѣстная степень удовлетворенія низшихъ потребностей и извѣстный досугъ отъ дѣятельности по непосредственному ихъ удовлетворенію, и, сверхъ того, необходимо, чтобы и это, удовлетвореніе, и этотъ досугъ получили характеръ совершенно правильнаго, а не спорадическаго явленія, чтобы удовлетвореніе и досугъ были надежно обезпечены и давали въ этомъ отношеніи людямъ полную увѣренность и спокойствіе“ (1).

Да, это—необходимое условіе для проявленія жизнедѣятельности духа. Но это условіе вовсе не всегда дано въ наличной дѣйствительности и вовсе не составляетъ объективно необходимаго элемента ея. Это условіе приходится еще создавать, оно само то, по выраженію Влад. С. Соловьева, является „нравственнымъ вопросомъ“ или задачей<sup>2)</sup>. Отсюда

1) Проф. Н. Гредескулъ. Марксизмъ и идеализмъ. Харьковъ. 1905 г. 13 стр. Въ этомъ отношеніи марксизмъ, выдвигающій исключительное значеніе въ жизни „экономическаго фактора“, т. е. вообще всей ея матеріальной стороны, имѣетъ свою долю правды.

2) Собр. соч. VII т. Соловьевъ устанавливаетъ для общества, желающаго быть нравственно нормальнымъ, следующую обязанность относительно „имущественнаго“ или вообще матеріальнаго положенія составляющихъ его членовъ: „его (т. е. общества) прямая обязанность обезпечить всемъ и каждому, въ какой бы мѣрѣ благосостоянія, именно то, что необходимо для поддержанія достойнаго, человѣческаго существованія“ (287 стр.).

объ „объективной необходимости прогресса“ рисковано рассуждать въ отношеніи даже и частной стороны этой проблемы, именно—въ вопросѣ объ *условіяхъ* прогресса. „Досугъ и свобода въ распоряженіи нашими силами ради духовной работы созерцанія и творчества“ является именно еще „*идеаломъ*“, осуществимость котораго дана не въ какой-либо „объективной необходимости“, но—въ свободныхъ усиліяхъ и дѣятельности человѣка. Правда, когда это условіе—идеаль осуществлено, возможность прогресса становится въ-роятноѣ, да и самый ходъ его въ такомъ случаѣ можетъ свершиться успѣшнѣе. „Когда человѣкъ или общество уже достигли извѣстныхъ экономическихъ результатовъ,—напр., обработали почву, накопили запасы продуктовъ, построили жилища, изобрѣли технику и пустили ее въ ходъ въ видѣ фабрикъ и заводовъ,—то это оказываетъ огромное *обратное* вліяніе и на человѣческую психику, даетъ ей иные стимулы и иную обстановку для дѣятельности“ (проф. Н. Гредескулъ). Несомнѣнно, конечно, что тѣ техническія и культурныя пріобрѣтенія, какими владѣетъ человѣчество XX вѣка, представляютъ собою весьма важную серію элементовъ, способствующихъ проявленію прогрессивной жизнедѣятельности человѣка. Вѣдь, какими неоцѣнимыми сокровищами владѣемъ мы, хотя бы, въ печатномъ станкѣ, съ помощью котораго цѣнныя мысли могутъ въ самый короткій промежутокъ времени сдѣлаться достояніемъ громаднаго числа лицъ и волновать, затрогивать умъ и сердце не одного человѣка. Равнымъ образомъ, почта, телеграфъ, желѣзныя дороги такъ же представляютъ могучія орудія для прогрессивной дѣятельности человѣка.

Но условія извѣстнаго явленія нельзя смѣшивать съ самымъ явленіемъ, съ его необходимостью. Въ физическомъ мірѣ наличность суммы извѣстнаго рода условій необходимо вызываетъ явленіе. Но въ трактуемомъ вопросѣ мы имѣемъ два порядка явленій. Условія принадлежатъ къ матеріальному міру, къ физическому міропорядку въ широкомъ смыслѣ слова. Самая же суть явленія, то, что реализуется при этихъ условіяхъ, принадлежитъ внутреннему міру человѣка. И вотъ, наличность перваго рода условій вовсе не вызываетъ съ необходимостью явленій внутренняго міра человѣка и, ужъ тѣмъ болѣе, никакъ не опредѣляетъ той

специфической, характерной особенности, съ какою эти явления могутъ реализоваться въ конкретно данныхъ, физическихъ условіяхъ. Печатный станокъ можетъ фабриковать и порнографическую литературу и ею наводнять книжный рынокъ, а по желѣзнымъ дорогамъ можно ѣздить и ѣздить не только для спасенія погибающихъ и исполненія христіанскихъ заповѣдей, но также и для грубаго поправанія ихъ. Мы принимаемъ справедливость положеній г. Яроцкаго относительно значенія усложняющейся или дифференцирующейся среды для человѣка, для духовнаго роста его личности. Несомнѣнно, что расширеніе общественныхъ связей, усложненіе жизненныхъ отношеній, можетъ содѣйствовать и содѣйствуетъ расширенію духовнаго кругозора личности, ея развитію. Но опять таки это—лишь условія, непреодолимо и роковымъ образомъ не дающія желательныхъ результатовъ и часто сопровождающіяся даже совсѣмъ нежелательными результатами. Крестьянинъ, попадающій въ городъ на заработки, вступаетъ въ болѣе сложную систему отношеній къ другимъ людямъ, нежели какую онъ поддерживалъ въ деревнѣ, равнымъ образомъ, фабрика или заводъ, появляющіеся въ селѣ, такъ же усложняютъ жизненную обстановку его обывателей. Но что же: всегда ли мы констатируемъ въ такихъ случаяхъ „прогрессъ“? Деморализующее вліяніе на простую и непосредственную натуру крестьянина пресловутой „фабрично-заводской цивилизаціи“ слишкомъ извѣстно, чтобы не позволить себѣ усомниться въ слѣдующемъ, напр., заявленіи Бердяева: „въ дифференцированной общественной средѣ города зарождается та прекрасная человѣческая индивидуальность, которой принадлежитъ будущее, которую мы ждемъ и во имя которой работаемъ. Дифференціація и усложненіе соціальной среды—источникъ всякаго прогресса, только такимъ путемъ создается развитая личность, представляющая разностороннія требованія“ (Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи. С.-П.-Б.—1901 г. Стр. 151). Въ дифференцированной общественной средѣ города зарождается не только „прекрасная“ человѣческая индивидуальность, но и—развращенная индивидуальность, и сколько грязи и всякой мерзости скрываютъ въ себѣ наши городскія „трущобы“, это достаточно извѣстно. Такимъ образомъ, на почвѣ соціальной дифференціаціи могутъ вы-

ростать различные плоды. И, въ виду этого, рѣшительно нельзя признать дифференціацію и усложненіе соціальной среды „источникомъ“ прогресса. Характерно то, что въ вопросѣ, повидимому, столь конкретномъ, какъ вопросъ о вліяніи на человѣка „общественной дифференціаціи“, существуютъ діаметрально противоположныя воззрѣнія. Михайловскій считаетъ соціальную дифференціацію и раздѣленіе труда тормозомъ прогресса и опредѣляетъ прогрессъ, какъ „постепенное приближеніе къ цѣлости недѣлимыхъ, къ возможно полному и всестороннему раздѣленію труда между органами и возможно меньшему раздѣленію труда между людьми“ („Что такое прогрессъ“? Соч. I т. С.-П.-Б.—1896 г. 150 с.). Для другихъ же (Зиммель, въ разсм. ст. г. Яроцкій) раздѣленіе труда и дифференціація общества—основной законъ прогресса. Разногласія въ вопросѣ, столь конкретномъ, бросаютъ тѣнь и колеблютъ самый взятый принципъ (соціальной дифференціаціи), лишая его несвойственнаго ему значенія „рѣшающаго“ или „послѣдняго слова“ въ вопросѣ о прогрессѣ. Предъ нами выступаетъ прежде всего человѣкъ; въ которомъ и кроется, такъ сказать, проблема прогресса.

Такимъ образомъ, разсужденія г. Яроцкаго относительно „объективной необходимости прогресса“ не попадаютъ въ цѣль, такъ какъ онъ выдвинулъ на авансцену „окружающую среду“ и, безсознательное творчество жизни тогда, какъ на первомъ мѣстѣ нужно поставить самого человѣка. И если ужъ говорить объ объективной необходимости прогресса, то нужно обратить вниманіе именно на личность, которая неизбежно становится предъ нами во всѣхъ разсужденіяхъ о жизненномъ процессѣ и условіяхъ его совершенствованія. Сама то личность въ самой себѣ опредѣляется ли какою—либо „объективною необходимостью“, побуждающею ее развивать исключительно лишь идеальное и совершенное и, такъ обр., обусловливающею „объективную необходимость прогресса“? Но въ томъ то и дѣло, что свобода—существеннѣйшее опредѣленіе личности, и послѣдняя, являясь носителницею разнообразныхъ потенцій, въ конкретной реализаціи ихъ вовсе не движется какою—либо необходимостью, представлять ли эту послѣднюю существующею внѣ личности, или же въ ней же самой.

Въ качествѣ выводовъ изъ разсужденій объ „автономіи человѣка въ прогрессѣ“ и объ „объективной необходимости прогресса“ мы можемъ установить слѣдующія положенія. Человѣкъ съ міромъ его сознанія вовсе не является игрушкой и слѣпымъ орудіемъ для окружающей его среды. Міръ его сознанія вовсе не исчерпывается исключительно тѣми элементами, въ которыхъ выражается его связь съ этой средой, да и существуетъ прежде всего не для установленія этой связи. Не окружающая среда опредѣляетъ содержаніе и развитіе психики человѣка, и тѣмъ болѣе не она опредѣляетъ качество ея продуктовъ. Духъ человѣка—творческій, оригинальный. Нельзя конструировать теорію прогресса, выходя изъ окружающей человѣка среды. Его судьба вовсе не въ рукахъ этой среды. Выходя изъ понятія окружающей человѣка среды, какъ безусловно опредѣляющаго фактора человѣческой жизни, и возводя ее въ основную причину прогресса, приходятъ къ такимъ понятіямъ (какъ, напр., понятіе „приспособленія“), которыя не можетъ принять развитое сознаніе человѣка, и устанавливаютъ такія положенія (какъ, напр.: „дифференціація соціальной среды—источникъ прогресса“), которыя противорѣчатъ живой дѣйствительности. Необходимо разсуждать о прогрессѣ, выходя изъ самого человѣка. Въ значеніи прогрессивнаго всегда утверждалось лишь проявленіе *человѣческаго*, того, что принадлежитъ *самому* человѣку, независимо отъ воздѣйствія на него среды. И, вотъ, въ самой человѣческой личности нужно подмѣтить такія свойства, которыя существеннѣе всего, вѣковѣчнѣе всего, что всегда и неизмѣнно характеризовало бы человѣка, какъ, именно, *человѣка*, и которыя носятъ въ себѣ возможность прогрессивнаго.

Историки, выдвигающіе принципъ личности, какъ высшій принципъ при отношеніи къ исторіи, настаиваютъ на томъ, чтобы при оцѣнкѣ историческаго процесса, при постановкѣ прогрессу „разумныхъ цѣлей“, непременно принимались во вниманіе судьбы и значеніе каждой *единичной* личности (Такъ напр. Каръевъ, Осн. вопр. ф-фіи исторіи. М.—1883 г. Стр. 405—407).

Для насъ принципъ личности—такъ же неоспоримый и неизмѣнный принципъ при отношеніи къ жизни. Проблема прогресса для насъ неотдѣлима отъ человѣческой личности.

Эта проблема есть прежде всего проблема смысла жизни—этого кардинальнаго вопроса, стоящаго въ сознаниіи человѣка. И вотъ, при конструированіи теоріи прогресса мы должны выходить изъ такихъ данныхъ, которыя имѣли бы непосредственное отношеніе къ живой личности, къ каждому единичному человѣку, которыя дѣлали бы осмысленнымъ каждое индивидуальное существованіе—короче: отъ *самой* личности мы должны отправляться. Вѣдь, *она* живетъ, чувствуетъ и волнуется, и какъ же можно говорить о ея судьбахъ, минуя ее самое?

Мы находимся въ настоящій моментъ въ состояніи исканія того, что есть прогрессъ? Мы говоримъ о немъ не какъ о существующемъ фактѣ, но ищемъ его, какъ такой маякъ, который освѣщаль бы положеніе въ мірѣ cadaго индивидуальнаго человѣка, который показывалъ бы осмысленнымъ каждое индивидуальное существованіе. Мы идемъ къ самой человѣческой личности. Нужно опредѣлить, каковы основныя стремленія человѣка, что есть человѣкъ, чѣмъ онъ долженъ быть и на что—надѣяться?

Эти вопросы, кардинальные въ „наукѣ о человѣкѣ“, открываютъ рамки для разсужденій, требующихъ большихъ размѣровъ, нежели настоящая статья.

А. Ершовъ.





## Мышленіе западно-европейское и мышленіе восточное по воззрѣніямъ В. Ф. Эрна.

29 апрѣля с. г. неожиданно для многихъ, на 35 году жизни, скончался одинъ изъ видныхъ представителей русской философской мысли, приватъ-доцентъ Московскаго университета по кафедрѣ философіи Владиміръ Францевичъ Эрнъ. Будучи въ философіи продолжателемъ взглядовъ Владиміра Соловьева, онъ примыкалъ къ разряду тѣхъ русскихъ мыслителей, которыхъ принято объединять въ названіи „неославянофиловъ“. Изъ философскихъ произведеній его наиболѣе извѣстны: I, Исслѣдованіе объ итальянскомъ философѣ Розмини; II, Сборникъ философскихъ статей подъ заглавіемъ: „Борьба за Логосъ“ III, Природа Мысли; IV, Природа научной мысли—то и другое исслѣдованіе помѣщены на страницахъ журнала: „Богословскій Вѣстникъ“; V, Г. С. Сковорода; VI, Философія Джоберти—(въ Вопросахъ Философіи и Психологіи за прошлый годъ) и др.

Въ предлагаемой статьѣ мы дѣлаемъ попытку представить его весьма интересные взгляды по вопросу объ особенностяхъ мышленія западно-европейскаго и мышленія восточнаго и попутно его же характеристику западной философіи и русской.

О Гегелѣ сообщаютъ, что онъ писалъ какъ-то одному изъ своихъ друзей: Моя земная цѣль достигнута, ибо, занявъ должность и пріобрѣтши милую жену, человекъ готовъ въ этомъ мірѣ. Это главные статьи, къ которымъ можетъ стремиться индивидуумъ: все остальное уже не главы, а только параграфы и примѣчанія<sup>1)</sup> Какъ можно видѣть, для Гегеля смыслъ жизни безъ остатка исчерпывался достиженіемъ цѣлей чисто внѣшняго характера. Жена, семейное счастье,

<sup>1)</sup> Бог. Вѣстн. 1913 г., т. 1. стр. 839.

должность, быть можетъ, связанный съ нею, льстящій самолюбію, почетъ—вотъ и все, что нужно было для полнаго довольства этого знаменитаго нѣмецкаго философа. Если бы письмо не было датировано 1811 годомъ то, можно было бы подумать, что оно написано не человѣкомъ въ 40 лѣтнемъ возрастѣ, а безусымъ и легкомысленнымъ юношей. Интересно сопоставить съ этимъ письмомъ Гегеля одно изъ писемъ Вл. С. Соловьева, написанное имъ въ юношескомъ возрастѣ любимой дѣвушкѣ. Вотъ одно мѣсто изъ него: „Я думаю, ты не можешь сомнѣваться въ моей любви: я даже не умѣлъ хорошо скрывать ее до сихъ поръ. Я люблю тебя, какъ только можетъ любить человѣческое существо, а можетъ быть и сильнѣе, сильнѣе, чѣмъ долженъ. Для большинства людей этимъ кончается все дѣло; любовь и то, что за нею должно слѣдовать: семейное счастье—составляетъ главный интересъ ихъ жизни. Но я имѣю совершенно другую задачу, которая съ каждымъ днемъ для меня становится все яснѣе, опредѣленнѣе и строже. Ея посильному исполненію посвящу я свою жизнь. Поэтому личныя и семейныя отношенія всегда будутъ занимать второстепенное мѣсто въ моемъ существованіи. Я не могу отдать тебѣ себя всего, а предложить меньше, считаю недостаточнымъ“...<sup>1)</sup>

Въ этомъ письмѣ Соловьевъ не говоритъ, въ чемъ состоитъ поставленная имъ себѣ задача. Неизвѣстно также, выполнилъ ли онъ ее въ своей жизни, но важно уже то; что у него была опредѣленная цѣль, которая возвышалась надъ интересами личной жизни. Она ясно предстала предъ нимъ, и освободить себя отъ ея выполненія онъ былъ не въ силахъ. Съ рѣшимостью, рѣдко свойственной тому возрасту, въ которомъ было написано письмо, 20 лѣтній Соловьевъ ради выполненія поставленной имъ себѣ задачи готовъ былъ пожертвовать всѣмъ самымъ дорогимъ для себя. Въ то время, какъ письмо Гегеля насквозь пропитано самымъ настоящимъ мѣщанствомъ, письмо Соловьева возвышенно, благородно и проникнуто желаніемъ жертвовать собою для осуществленія цѣлей, возвышающихся надъ личными интересами.

Эта разница въ характерѣ писемъ русскаго и западно-европейскаго философовъ—не случайное явленіе. Она до

<sup>1)</sup> Изъ писемъ Вл. С. Соловьева Е. В. Романовой, написанныхъ въ періодъ времени съ окт. 1871 г. по окт. 1873 г.



извѣстной степени является отраженіемъ того различія, какое существуетъ между культурой и мыслью восточной, съ одной стороны, и западной,—съ другой. Въ то время, какъ западная философія можетъ быть охарактеризована, какъ процессъ мысли, чуждый заинтересованности внутренними цѣнностями и сосредоточенный исключительно на рѣшеніи проблемъ, имѣющихъ для человѣка чисто внѣшній характеръ, восточная мысль подлинную и единственную цѣнность видитъ только во внутреннемъ, которое для нея является святыней. Это не значитъ, что представители восточной мысли не могутъ заблуждаться,—нѣтъ, нерѣдко и они становятся на неправильный путь въ своихъ исканіяхъ, но все же при этомъ они руководятся не побужденіями внѣшняго характера, а тѣми внутренними импульсами, которые глубоко заложены въ ихъ душѣ. Въ Россіи, на примѣръ, даже материалисты, отъявленные позитивисты и атеисты не представляютъ исключенія въ этомъ отношеніи. Замѣчено, что между мыслью западной и восточной существуетъ какая—то грань, которая дѣлаетъ ихъ несводимыми одну на другую. Въ то время, какъ отъ лучшихъ представителей античной философіи на насъ вѣтъ чѣмъ—то близкимъ и роднымъ, изученіе произведеній древней философской мысли, діалоговъ Платона, на примѣръ, способно почти также настраивать нашу душу, какъ чтеніе аскетическихъ твореній, мы находимъ въ нихъ то, что отвѣчаетъ самымъ возвышеннымъ стремленіямъ нашего духа, что заставляетъ насъ отрѣшаться отъ земли и возноситься къ небу,—знакомство съ произведеніями западной философской мысли не даетъ намъ ничего подобнаго. Оно не вызываетъ даже отдаленнаго намека на тѣ чувства, какія возникаютъ при чтеніи гениальныхъ произведеній древне-греческой философіи. Можно, конечно, поражаться гениальностью западныхъ мыслителей, можно приходить въ изумленіе отъ той способности къ отвлеченному мышленію, въ которой имъ, конечно, нельзя отказать, но въ то же время нельзя не замѣтить того, что всѣ ихъ философскія построенія чужды нашему духу, очень рѣдко волнуютъ насъ, не заставляютъ возвышаться надъ обыденнымъ и временами, даже побуждаютъ задавать себѣ вопросъ: „да къ чему все это собственно нужно“? Одинъ изъ русскихъ, до такой степени увлекавшійся всѣмъ западнымъ, что оставилъ даже

Россію и вѣру, въ которой былъ воспитанъ, въ концѣ концовъ долженъ былъ однако признать, что западная философія есть такая же въ общемъ пошлость, какъ и сами ея творцы. Это былъ небезызвѣстный Печоринъ.

Русская философія не всегда была свободна отъ вліянія западной, но при этомъ замѣчательно то, что всѣ заимствованія съ запада въ области философіи неизбѣжно передѣлывались на нашъ собственный ладъ. Вліяніе нѣмецкихъ идеалистовъ первой половины прошлаго вѣка и изъ нихъ особенно Шеллинга на нашихъ славянофиловъ, приходится считать несомнѣннымъ фактомъ, однако, много ли общаго между философскими концепціями И. В. Кирѣевскаго и А. С. Хомякова, съ одной стороны и системами Гегеля, Фихте и даже Шеллинга съ другой. Если и были мыслители на Западѣ, напоминавшіе до извѣстной степени нашихъ, вродѣ Шеллинга *2-го періода* въ Германіи или Джоберти въ Италіи, то они представляли собою исключеніе. То же самое, что сказано о славянофилахъ, можно сказать и относительно Вл. Соловьева. Сухія и бездушныя мысли Запада, воспріятыя русской душой, своеобразно преломляются въ ней и выступаютъ въ жизнь уже въ очищенномъ видѣ. Это обусловливается конечно, различіемъ структуры души западныхъ мыслителей и нашей; въ то время, какъ представители западной мысли—плоть, наши—духъ. Впервые это различіе замѣчено было гениальными представителями русской мысли, славянофилами, но вполне осознано и получило философское обоснованіе, въ трудахъ ихъ идейныхъ преемниковъ, одно изъ первыхъ мѣсть, среди которыхъ принадлежитъ недавно скончавшемуся Вл. Фр. Эрну.

По мнѣнію Эрна, Россія, будучи наслѣдницей восточнаго, православія, всецѣло воспріяла вмѣстѣ съ нимъ и особенности восточно-христіанскаго мышленія, которому остается вѣрной и до сихъ поръ. Тѣ черты, которыя являются характерными для мышленія восточнаго, отличаютъ и оригинальную русскую мысль. Между прочимъ, отчасти этимъ именно объясняется то обстоятельство, что произведенія западной мысли воспринимаются нами, какъ нѣчто чуждое для насъ. Различіе между западнымъ и восточнымъ мышленіемъ такъ глубоко, что примиреніе ихъ невозможно безъ кореннаго измѣненія какого—либо одного изъ нихъ.

Это различіе, какъ оно представляется Эрну, въ самыхъ общихъ чертахъ можно представить въ такомъ видѣ:

Новая Западно-европейская философія при всемъ многообразіи образующихъ ее системъ, можетъ быть разсматриваема какъ нѣчто единое. Началомъ, связывающимъ въ цѣлое эти часто до противоположности различныя между собою системы, является т. н. психологизмъ—направленіе, стремящееся исходнымъ пунктомъ философскаго умозрѣнія сдѣлать психическія данныя. Психологизмъ т. о. стремится идеальное выводить изъ чувственнаго и въ основу онтологіи положить психологію. Чуждый какъ античному, такъ и восточному мышленію, психологизмъ является дѣтищемъ только новой философіи и обязанъ своимъ происхожденіемъ Декарту. Въ послѣдующее затѣмъ время онъ наибольшее свое развитіе получаетъ въ системахъ Спинозы, Беркли, Юма и находитъ свое завершеніе въ трансцендентализмѣ Канта и его ближайшихъ послѣдователей. Въ настоящее время психологизмъ почти безраздѣльно господствуетъ въ философіи запада и, строго говоря, онъ именно обуславливаетъ собою всѣ различія, которыя можно наблюдать между восточнымъ и западнымъ мышленіемъ. Они всецѣло вытекаютъ изъ него, какъ слѣдствія изъ причины.

Полагая въ основу философскаго знанія психическія данныя, изъ которыхъ выводится все, что является объектомъ мысли, психологизмъ, слѣдовательно, исходнымъ пунктомъ всякаго знанія ставитъ человѣка и производитъ все бытіе, не исключая и высшихъ идей разума только изъ одной мысли. Идея Абсолютнаго не представляетъ въ этомъ отношеніи исключенія и является, слѣдовательно, также не болѣе, какъ произведеніемъ человѣческаго духа. Дойдя до идеи Бога, психологизмъ стремится и ее поставить основнымъ пунктомъ философіи наряду съ принципомъ, утверждающимъ, что *сознаніе собственной мысли является первымъ моментомъ философскаго умозрѣнія* и есть первооснова всякой истины. Нисколько не смущаясь тѣмъ, что этотъ, такъ называемый, первый принципъ новой философіи, выраженный у Декарта въ видѣ положенія: „*Cogito, ergo sum*“,—является далеко не автономнымъ и для своего утвержденія нуждается въ нѣкоторыхъ предпосылкахъ, вродѣ признанія общей и абстрактной идеи бытія, психологизмъ, получивъ идею Абсолют-

наго изъ собственнаго сознанія, хочетъ въ свою очередь утвердить на ней истинность этого сознанія. Такимъ образомъ *circulus vitiosus* въ данномъ случаѣ настолько очевиденъ, что вполне заслуживаетъ помѣщенія въ элементарныхъ курсахъ логики въ качествѣ „классическаго“ примѣра, иллюстрирующаго ученіе объ ошибкахъ подобнаго рода.

Несмотря на внутреннее противорѣчіе, которое заключаетъ въ себѣ философія Декарта, она приобретаетъ доминирующее положеніе въ новой философіи. Кантъ, углубилъ и далъ новое обоснованіе Декартовскому психологизму, чрезъ Фихте, Гегеля и отчасти Шеллинга 1-го періода онъ дошелъ до нашихъ дней и по сіе время является основнымъ грѣхомъ западнаго мышленія.

Установивъ въ процессѣ мышленія мнимую самозаконность человѣческаго разума, новая философія съ самаго начала своего возникновенія опредѣлила себя, какъ философію рационализма, одною изъ наиболее характерныхъ особенностей которой является то, что разумъ берется ею не во всей своей полнотѣ, а въ томъ видѣ, въ какомъ онъ обнаруживается у большинства. Утвердивъ господство количественнаго принципа, западное мышленіе не желаетъ считаться съ качественной стороною разума, которая имъ ограничивается какъ со стороны присущей разуму способности поэтического постиженія дѣйствительности, такъ и со стороны возможнаго для него внутренняго, непосредственнаго проникновенія въ глубины сверхчувственнаго міра. Другими словами, рационализмъ представляетъ собою ничто иное, какъ отвлеченную и отрѣшенную отъ жизни разсудочность.

Отождествивъ себя съ самаго начала своего возникновенія съ *ratio*, философская мысль Запада стремится изъ него одного вывести всю наличную дѣйствительность. Такимъ образомъ выходитъ, что всю безконечную глубину міровой жизни, западная философская мысль хочетъ постигнуть, базируясь исключительно на одномъ только человѣческомъ сознаніи, при чемъ, конечно, совсѣмъ забывается истина какъ объ ограниченности этого сознанія, такъ и о безконечной глубинѣ космической жизни.

Правда, рационализмъ въ настоящее время сталъ, какъ будто вырождаться; теперь никто уже не говоритъ языкомъ Фихте или Гегеля, вмѣсто этого можно наблюдать только

жалкую пародію на рационализмъ, тѣмъ не менѣе стремленіе изводить все бытіе изъ мышленія, изъ однихъ понятій, не оставляется и до сихъ поръ, а это ведетъ къ тому, что лишая вещи жизни въ себѣ, рационализмъ превращаетъ ихъ въ схемы или, какъ говоритъ Эрнъ, „въ простыя категоріи познающаго субъекта“<sup>1)</sup>, а это въ свою очередь обуславливаетъ еще одну изъ особенностей западнаго мышленія—т. н. меонизмъ.

Сущность меонизма, по мнѣнію Эрна, заключается въ томъ, что все существующее объявляется лишеннымъ дѣйствительнаго бытія. Оно—призракъ, *μη ὄν* иллюзія. Матеріальный міръ только кажется намъ существующимъ, въ дѣйствительности же его нѣтъ совсѣмъ. Начало меонизма, точно такъ же какъ и обуславливающаго его рационализма слѣдуетъ связывать съ именемъ Декарта, превратившаго природу въ бездушный механизмъ. Беркли и Юмъ сдѣлали изъ его предпосылокъ надлежащій выводъ, при чемъ первый изъ нихъ считалъ подлинно существующимъ только Бога и созданныхъ Имъ конечныхъ духовъ, внѣшній же міръ былъ для него бытіемъ вторичнымъ и производнымъ, послѣдній же утверждалъ то же самое относительно душевной субстанции и идеи „я“. По Юму выходило, что сознанія не существуетъ, что личность призрачна въ такой же степени, какъ и матерія, внѣшній міръ данъ душѣ человѣка, которая въ своей сущности есть ничто иное, какъ „пучекъ перцепцій“. Только о нихъ однѣхъ человѣкъ можетъ имѣть ясныя представленія. Перцепціи связаны между собою законами ассоціацій, въ основѣ которыхъ лежитъ Привычка. Богъ по Юму невыводимъ изъ чистаго *ratio*, и поэтому есть основанія утверждать, что Его нѣтъ совсѣмъ<sup>2)</sup>. Подобнаго рода нуллизмъ, какъ и рационализмъ Декарта и Беркли не миновалъ горнила Кантовой философіи и, принципиально утвержденный ею, въ настоящее время проникаетъ собою почти всю Западно-европейскую мысль.

По крайности сдѣланныхъ выводовъ въ этомъ направленіи въ послѣ Кантовскій періодъ особенное мѣсто принадлежитъ Гегелю. По его мнѣнію, существованіе вещей

<sup>1)</sup> „Борьба за Логосъ“ стр. 358.

<sup>2)</sup> См. Ст. „Беркли и Имманентная ф—фія“. Въ сборникѣ „Борьба за Логосъ“ стр. 40—41.

внѣшняго міра для насъ недопустимо. Они представляютъ собою не болѣе, какъ формы познающаго ихъ разума. Слѣдовательно, все существующее только кажется такимъ, а на самомъ дѣлѣ оно—ничто иное, какъ чистая мысль, призракъ, по своему характеру очень напоминающій  $\mu\eta\ \delta\upsilon$  древнихъ софистовъ (Горгія). Ясно, что если бы философія Гегеля была истинной, то реальность внѣшняго міра превратилась бы въ полное „ничто“ <sup>1)</sup>.

Ранѣе говорилось, что еще Юмъ объявилъ личность фантомомъ. По нему она представляетъ собою ничто иное, какъ „пучекъ перцепцій“. Послѣдующая западная мысль принципиально утвердила невозможность ея рациональнаго объясненія, поэтому личность, съ точки зрѣнія западной философіи, неизбежно должна быть объявлена такимъ же меономъ, какъ и внѣшняя дѣйствительность. Это является самымъ послѣдовательнымъ выводомъ изъ провозглашенной рационализмомъ исключительной законности принципа количественнаго вмѣсто качественного, чѣмъ урѣзывалась нивелировалась и въ концѣ концовъ совсѣмъ уничтожалась живая человѣческая личность. Такимъ образомъ имперсонализмъ, подобно тому, какъ и меонизмъ является прямымъ порожденіемъ рационализма. Эту новую особенность Западнаго мышленія можно характеризовать какъ сознательное отреченіе отъ категоріи личности, чрезъ замѣну ея категоріей вещи.

Будучи самъ обусловленъ рационализмомъ, имперсонализмъ въ свою очередь обусловливаетъ собою другія особенности западнаго мышленія. Механистическая точка зрѣнія при истолкованіи явленій космической жизни и детерминизмъ Запада находятся въ неразрывной связи именно съ имперсонализмомъ. Они суть практическіе постулаты его. Конечно, вещь, отрѣшенная отъ всего индивидуальнаго и живого, можетъ быть признана рациональной со стороны только ея механическихъ свойствъ. Точно такъ же и универсальное отрицаніе свободы исходныя начала беретъ въ имперсонализмъ. На самомъ дѣлѣ, развѣ можно говорить о какой бы то ни было свободѣ, когда радикально отрицается личность и когда механистическая точка зрѣнія признается

<sup>1)</sup> Эрнъ. Природа мысли. Бог. В. 1913 г. т. 2, Стр. 110—111.

единственно возможной при объясненіи явленій міровой жизни. Если Мальбраншъ, Кантъ, Шеллингъ и говорили о свободѣ, то ихъ проповѣдь объ этомъ не имѣла ровно никакого успѣха и жалкая западная мысль до сихъ поръ продолжаетъ коснѣть въ своемъ заблужденіи, какъ будто она никогда не слышала и не знаетъ никакого ученья, кромѣ детерминизма.

Получивъ свое начало въ борьбѣ съ мистицизмомъ средневѣковой философіи, раціонализмъ Запада, въ дѣлѣ постиженія дѣйствительности, какъ можно было видѣть, возымѣлъ желаніе обойтись только человѣческими средствами, но, и ихъ использовавъ не въ достаточной полнотѣ. Имъ была забыта та истина, что если философское познаніе и есть само по себѣ цѣль, поскольку оно удовлетворяетъ теоретической потребности знанія, то сама эта потребность далеко не исчерпываетъ всего содержанія жизни человѣка. Восточное мышленіе наоборотъ, стремится исходить изъ глубинъ содержанія этой жизни и имѣетъ цѣлью во всей полнотѣ обнять ее собою. Вообще говоря, восточное мышленіе, по мнѣнію Эрна, выступаетъ совсѣмъ съ другими чертами. Оно радикально противоположно западному.

Если одной изъ наиболѣе характерныхъ чертъ западнаго мышленія, является раціонализмъ, то восточное мышленіе противопоставляемъ ему логизмъ. Въ то время, какъ западная философія развивается подъ эгидой, взятаго въ срединѣ и урѣзаннаго со всѣхъ сторонъ *ratio*, восточное мышленіе избираетъ своимъ руководителемъ разумъ въ цѣломъ. Даннй въ потенціи безъ исключенія, всѣмъ, онъ далеко, впрочемъ, не одинаково обнаруживаетъ себя у каждаго индивидуума. Для достиженія высшихъ ступеней его проявленія, нужно не напряженіе одной мысли только, а главнымъ образомъ непрерывное и нерѣдко довольно продолжительное волевое устремленіе съ подчиненіемъ ему всѣхъ способностей духа. Путь логизма—путь непрерывнаго подвига, и отъ степени его совершенія находится въ зависимости степень познанія истины. Логизмъ не забываетъ, какъ раціонализмъ, что кромѣ теоретической потребности знанія, у человѣка есть еще другія потребности, объединяемыя въ стремленіи къ высшей, всецѣлой, абсолютной жизни, для которой и философія является не болѣе, какъ однимъ изъ средствъ.

Подобно тому, какъ рационализмъ базируется на ratio, такъ логизмъ—на Logos'ъ. Логосъ въ своей сущности является началомъ объективно-божественнымъ, творящимъ, внутренне проникающимъ все созданное Имъ. Онъ есть то, что можетъ быть названо мѣровымъ разумомъ, разумомъ Абсолютнымъ, Разумомъ, на Который опирается разумъ. Отсюда ясно, что и истина, заключается не въ рационалистической ствлеченной разсудочности, а въ познаніи законовъ этого Абсолютнаго Разума и неуклонномъ слѣдованіи имъ въ жизни. Такой взглядъ на истину является основнымъ въ воззрѣніяхъ Эрнэ. По его мнѣнію, онъ есть исключительное достояніе именно восточнаго мышленія. Итакъ психологизму и мейонизму Западной философіи, Восточное умозрѣніе противопоставляетъ онтологизмъ. Если въ рационализмѣ Запада неизбеженъ разрывъ между мыслью и Сущимъ, между содержаніемъ и формой, то въ философіи Logos'a, гдѣ человекъ сознаетъ себя причастнымъ божественной жизни Сущаго, подобный разрывъ невозможенъ. Если рационализмъ думаетъ обрѣсти истину чисто разсудочнымъ путемъ, базируясь только на данныхъ человѣческаго сознанія, онтологизмъ видитъ метафизическій "корень истины тамъ, гдѣ лежитъ творческая причина самой природы" въ томъ Божественномъ Началѣ, Которымъ дано бытіе всему существующему: *Истина и познаніе съ точки зрѣнія онтологизма возможны только въ томъ случаѣ, когда первое и основное звено знанія находится внѣ эмпирическаго человека и всего человѣческаго, утверждаетъ въ Сущемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ отношеніе къ человѣческой мысли, т. о. въ процессѣ мышленія обязательно отправление отъ объекта, а не отъ субъекта, какъ это наблюдается у западныхъ философовъ, за исключеніемъ развѣ одного только Мальбранша 1).*

Эрнэ доказываетъ, что съ точки зрѣнія восточнаго мышленія путь логизма то же самое, что и путь подвига. ~~Мальбраншъ, вопреки положенію Декарта: „Cogito ergo sum“~~ ~~говоритъ: „небытіе не обладаетъ никакими свойствами. Я мыслю, значить, я существую“.~~ ~~Обращая въ силлогизмъ то, что Декартъ хотѣлъ считать и первичнымъ принципомъ своей философіи, Мальбраншъ этимъ самымъ признаетъ бытіе Сущаго, и на основѣ этой истины строитъ свою философію.~~



Познаніе истины опредѣляется развитіемъ высшихъ сторонъ человѣческаго духа, гармоническимъ единствомъ и совмѣстною дѣятельностью всѣхъ его способностей подъ водительствомъ вѣры. И чѣмъ выше человѣкъ становится въ этомъ развитіи высшихъ проявленій своего духа,—а это въ своей сущности есть ничто иное, какъ процессъ Богоуподобленія,—тѣмъ полнѣе открывается ему пребывающая въ нѣдрахъ Божества Истина. Слѣдовательно, познаніе Истины съ точки зрѣнія восточнаго мышленія для человѣка является ничѣмъ инымъ, какъ процессомъ духовнаго возрастанія его до степени наибольшаго уподобленія Богу, чрезъ осуществленіе въ личной жизни началъ жизни Божественной. Ясно, что при такомъ пониманіи Истины на вершинѣ знанія должны находиться не кабинетные ученые „просидѣвшіе въ жизни нѣсколько стульевъ“, а святые.

Послѣ этого, какъ говоритъ Эрнъ, не трудно видѣть, что гносеологія восточнаго мышленія, въ противоположность статичности замкнутой въ предѣлахъ отвлеченной мысли западной философіи, отличается обуславливающими безпредѣльность познанія чертами динамизма, а это въ свою очередь предполагаетъ глубочайшее раскрытіе личности. Въ самомъ дѣлѣ, если достиженіе высоты вѣдѣнія невозможно безъ восхожденія посредствомъ подвига, а совершеніе подвига невозможно безъ извѣстнаго напряженія воли, то, конечно, это послѣднее невозможно помимо раскрытія личности. Такимъ образомъ универсальной категоріи вещи западной философіи, восточное умозрѣніе противопоставляетъ категорію личности, имперсонализму — живой и бодрящей персонализмъ.

Если къ этому прибавить, что вмѣсто схематизма западной философіи, восточное умозрѣніе исповѣдуетъ символизмъ, по которому „весь міръ есть ничто иное, какъ лѣсъ символовъ, реадистически трактуемыхъ“<sup>1)</sup> и вмѣсто механистической точки зрѣнія при объясненіи явленій міровой жизни и неразрывно связаннаго съ нею детерминизма Запада, оно избираетъ противоположную ей, органическую, утверждающую философію свободы, то все изъ наиболее существен-

<sup>1)</sup> „Борьба за Логосъ“, стр. 358—359.

наго, что сказано Эрномъ о различіи между западнымъ и восточнымъ мышленіемъ, можно считать исчерпаннымъ <sup>1)</sup>).

Ранѣе, въ началѣ статьи, кратко упоминалось, что по взглядамъ Эрна оригинальная русская философская мысль отразила на себѣ черты вліянія восточнаго умозрѣнія и остается ему вѣрной до сихъ поръ, несмотря на сильное и непрерывное вліяніе на нее со стороны западно-европейскаго рационализма. Логизмъ для русской философіи есть какъ бы нѣчто внутренне данное и объ него, какъ о неприступную прибрежную скалу, разбиваются всѣ волны вліянія западной философіи. Въ Россіи даже въ сочиненіяхъ лицъ, сознательно хотящихъ порвать съ православіемъ, вродѣ Толстого и Чехова, напимърь, помимо ихъ желанія и, быть можетъ, незамѣтно для нихъ самихъ, выступаютъ черты логизма. Но при всемъ этомъ нельзя однако утверждать, что русская философская мысль уже достигла вершинъ своего развитія. Въ этомъ отношеніи можетъ быть даже она сдѣлала только первые шаги на этомъ пути, но, несмотря на это, путь избранный ею, строго опредѣленный и, конечно, смѣло утверждаетъ Эрнъ, она съ него никогда не сойдетъ. Мало того, русская философія въ настоящее время является единственной живой хранительницей идеаловъ античнаго и христіанскаго умозрѣнія, и это даетъ основаніе предполагать, что встрѣча начала Божественнаго съ началомъ человѣческимъ—Logos'a съ ratio и ихъ борьба произойдетъ именно въ Россіи. Все это ставитъ русскую философскую мысль на недостижимую высоту сравнительно съ отвлеченной, бесплодной и лишенной духа жизни мыслью Западной Европы. Можно, слѣдовательно, уже и теперь смѣло утверждать, что она заслужила себѣ почетное и прочное мѣсто въ исторіи новой философіи.

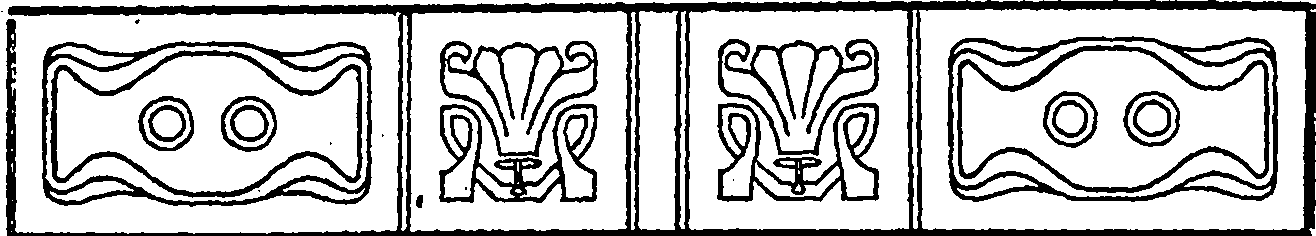
<sup>1)</sup> Изъ сказанному о различіи между разсматриваемыми видами мышленія, можно добавить еще развѣ то, что западному мышленію какъ будто чужда идея органической цѣльности и единства, свойственная восточному мышленію. Оно хочетъ непременно во всемъ видѣть сложность. Чужда ему также черта всесторонняго изслѣдованія явленій и оно часто забываетъ о внутреннихъ факторахъ и бѣваетъ склонно объяснять тѣ или другіе процессы совокупностью внѣшнихъ вліяній. Между прочимъ, детерминизмъ въ вопросахъ, связанныхъ съ нравственностью, обусловливается тѣмъ, что для западной мысли внутренней жизни какъ бы не существуетъ, а есть только совокупность внѣшнихъ условій.

Таковъ взглядъ Вл. Ф. Эрнъ на русскую оригинальную философскую мысль. Это различіе между западною и русскою мыслью указывается уже не впервые въ Россіи. Еще Хомяковъ укорялъ Канта за отвлеченную разсудочность. Уже въ то время замѣчалось, что „корень ошибки западной мысли заключается въ томъ, что разсудокъ, т. е. одна способность духа принимается за цѣльность духа“, за разумъ. Еще тогда говорилось, что все „истинно сущее и всякая дѣйствительная реальность ускользаетъ отъ разсудочнаго мышленія“. Хомяковъ доказывалъ, что истина познается всею полнотою силъ духа: вѣрою, дошедшей до сердечнаго убѣжденія, волею и разсудкомъ, которые въ своей совокупности составляютъ разумъ. Въ противоположность западно-европейскому рационализму подъ философіей славянофилы разумѣли не одно только стремленіе къ удовлетворенію теоретической любознательности, но и все то, что соединялось съ этимъ словомъ у древнихъ—любовь къ мудрости, науку жизни, добродѣтель. Быть философомъ, по мысли славянофиловъ, значило не просто быть разсуждающимъ человѣкомъ въ западно-европейскомъ смыслѣ слова, а вмѣстѣ съ тѣмъ и даже болѣе того—человѣкомъ добрымъ. Извѣстное нравственное настроеніе, особое направленіе воли, по ихъ мнѣнію, было необходимо для того, чтобы стать дѣйствительнымъ мудрецомъ. Такого же въ общемъ образа мыслей на западную и русскую философію держался и Вл. С. Соловьевъ. Не помню теперь, въ которомъ изъ своихъ сочиненій онъ говоритъ, что абсолютный рационализмъ колоссально нелѣпъ въ силу того одного, что все стремится вывести изъ ничего. Признавая единственнымъ принципомъ философіи разумъ самъ по себѣ, онъ не замѣчаетъ, что беретъ пустую, отвлеченную форму истины. По его мнѣнію, западная философія стоитъ внѣ непосредственной связи съ жизнью. Сосредоточившись на изученіи исключительно теоретическихъ вопросовъ и считая философское (отвлеченно-разсудочное) познаніе за высшее проявленіе духовной дѣятельности человѣка, т. е. принимая частную цѣль за общую, рационализмъ Запада евоитъ на ложномъ пути. Ему противоположно направленіе русской философской мысли, стремящейся воздѣйствовать на жизнь, управлять ею и содѣйствовать человѣку въ достиженіи верховной цѣли бытія—

абсолютной вѣчной жизни. Вообще же говоря всю философскую концепцію Вл. Соловьева—можно разсматривать какъ завѣтъ русской философіи—помнить ученіе объ идеяхъ и стремиться всесторонне осознать законы познанія. Этотъ завѣтъ, конечно, всегда будетъ помниться русской философскою мыслью. Ручательствомъ этого могутъ служить философскія сочиненія нашихъ неославянофиловъ и въ частности безвременно умершаго Вл. Ф. Эрнъ. Вѣрный послѣдователь Вл. Соловьева и славянофиловъ, онъ завершаетъ развитие тѣхъ взглядовъ, которые у нихъ были, быть можетъ, только намѣчены.—Можно сказать, что своими философскими сочиненіями Эрнъ въ достаточной степени подготовилъ арену для встрѣчи Logos'a съ ratio, осуществленія чего онъ такъ страстно всегда желалъ, когда былъ живъ.

*Свящ. Алексій Шмикинъ.*





## Природа національної ідеї і єя откровенія.

(Продолженіе)

### Національное сознание.

Національное сознание является послѣднимъ этапомъ въ развитіи національной идеи, єя высшимъ откровеніемъ. Чувство, всякое, какъ бы возвышенно и благородно само по себѣ оно ни было, если не сопровождается яснымъ сознаниемъ, еще не можетъ быть названо *вполнѣ* человѣчнымъ (тѣмъ болѣе инстинктъ). Оно становится такимъ, когда мы, чувствуя, даемъ себѣ отчетъ въ своемъ чувствѣ, когда напр., любя кого—нибудь, *знаемъ* кого любимъ, за что, и почему, *знаемъ* чего хотимъ отъ любимаго и чего ему желаемъ, *сознаемъ* свою связь съ нимъ и цѣнимъ ее, *сознательно желаемъ* блага любимому существу и ясно *представляемъ* въ чемъ оно (благо) заключается. Здѣсь сознание, не умаляя и не искажая чистой природы чувства, освѣщаетъ, углубляетъ и одухотворяетъ его. Такимъ должно быть и національное чувство въ своемъ высшемъ проявленіи, такимъ дѣйствительно оно и бываетъ у культурныхъ людей. Не сопровождаемое сознаниемъ, темное, оно стихійно по преимуществу и зоологично, хотя и не лишено природнаго благородства; сопутствуемое сознаниемъ, оно не только просвѣтляется и очищается въ своемъ содержаніи, но, подкрѣпляемое инстинктомъ, становится силою движущею и направляющею жизнь народа по *опредѣленному* пути, къ *опредѣленной* цѣли и *опредѣленными* въ смыслѣ *цѣлесообразности* средствами,—становится силою, способной сокрушать всѣ преграды—непреодолимой. Разумная національная жизнь и правильное національное развитіе начинаются съ

тѣхъ поръ, когда національный инстинктъ и національное чувство восполняются и осмысливаются національнымъ сознаниемъ. Съ этого момента становится возможнымъ и разумно-нормальное отношеніе къ чужимъ націямъ; слѣпой инстинктъ и темное чувство приводятъ часто ко враждѣ отдѣльныхъ націй (націон. шовинизмъ, націон. исключительность), неискаженное и чистое націон. сознание охранитъ отъ этого, сдержитъ разнуздавшійся инстинктъ и выступившее изъ своихъ границъ чувство, сочетаетъ интересы свои съ интересами другихъ націй, собственное національное благо съ благомъ всего человечества. Думать иначе (объ отношеніи націон. созн. къ нац. чувству и нац. инстинкту) врядъ ли возможно, національный инстинктъ и націон. чувство (по теперешней терминологіи „націон. эросъ“) должны войти въ сознание, въ извѣстныхъ предѣлахъ, и степени подчиниться разуму (такое подчиненіе не исключаетъ обратнаго: власти инстинкта и чувства надъ разумомъ, но опять таки въ извѣстныхъ предѣлахъ). Разорвать ихъ связь невозможно и крайне опасно; нельзя думать, что хотя „національный эросъ, какъ фактъ, долженъ существовать и дѣйствовать, но намъ слѣдуетъ забыть о немъ и не останавливать на немъ своего сознанія“ (Герцензонъ. Биржев. Вѣдом. № 15927 за 1916 г.);—что „не должно разуму соваться въ стихію со своими запросами, (-ибо-) изъ этого дѣла не выйдетъ ничего хорошаго, развѣ только самъ (-разумъ-) осрамится“,—что „національный эросъ вовсе не подлежитъ компетенціи ума“; нельзя согласиться съ тѣмъ, что національное чувство, выступающее „на поверхность сознанія“ въ моменты внѣшней опасности должно по минованіи ея снова „вернуться въ темную обитель духа и дѣйствовать оттуда не по указкѣ всегда близорукой мысли, а по своимъ стихійнымъ мудрымъ законамъ“ (ibid.); нельзя однимъ словомъ отвергнуть совершенно національное сознание, остановившись на одномъ стихійномъ „національномъ эросѣ“. Если разумъ, начавшій законодательствовать подъ вліяніемъ „воспаленнаго опасностью національнаго эроса“ впадаетъ „въ бредъ“ („въ законномъ жару“) и „способенъ надѣлать не мало бѣдъ“, то сколько горчайшихъ бѣдъ натворитъ „воспаленный національный эросъ“, лишенный сдержки и руководства разума? Стихійный по природѣ своей онъ не

долженъ быть отрѣшаемъ отъ союза съ разумомъ. Націон. инстинктъ и націон. чувство (націон. эрость), такимъ образомъ предполагаютъ (и требуютъ) націон. сознание, входятъ въ него, но такъ, что не умаляются въ своемъ содержаніи, тѣмъ болѣе, не исчезаютъ въ немъ, а цѣлостно въ немъ пребываютъ и обусловливаютъ самое бытіе его. Націон. сознание безъ націон. чувства и націон. инстинкта еще менѣе мыслимо, чѣмъ послѣдніе безъ него. Умалютъ значеніе націон. чувства (и инстинкта) за счетъ національн. сознания (какъ проф. Гредескулъ) <sup>1)</sup> такъ же неосновательно, какъ и жертвовать національнымъ сознаниемъ въ пользу націон. эроса. Если оно (націон. сознание) „не пустая логическая форма“, а „живая“ творческая сила, то это потому, что его согрѣваетъ животворное націон. чувство и питаетъ зиждительный націон. инстинктъ. Инстинктъ, чувство и сознание—проявленія и откровенія развивающейся національной идеи, связанныя между собой и предполагающія одно другое. Мы бы назвали национальное сознание осознаннымъ национальнымъ чувствомъ и осмысленнымъ национальнымъ инстинктомъ. Но чувство съ инстинктомъ, давая необходимую основу и входя въ национальное сознание, не исчерпываютъ до конца всего его содержанія, въ немъ мыслятся и другіе, собственно сознательные, элементы. Не вдаваясь въ подробный психологическій анализъ, мы можемъ представить это содержаніе по аналогіи съ общимъ сознаниемъ такимъ образомъ. Оно есть сознание себя какъ, национальной личности, какъ маленькой части большого собирательнаго цѣлага,—сознание своей неразрывности и сходства въ существенныхъ признакахъ съ этимъ цѣлымъ, своего единства и тождества съ нимъ въ настоящемъ (религія, языкъ, культура, бытъ, etc), прошедшемъ (историческая судьба) и будущемъ (націон. идеалы),—связанное съ вѣрой въ него, самоотверженной любовью къ нему, сопровождающееся постиженіемъ его природы и его назначенія; оно есть національное самоутвержденіе, сознание своего національнаго я, совершенно аналогичное индивидуальному сознанию самоутверждающейся (въ актѣ сознанія) индивидуальной личности, „чувствуемой“ тоже „исторически, въ широкихъ предѣлахъ

<sup>1)</sup> Россія и ея народы.

времени“<sup>1)</sup>. Въ описанномъ видѣ оно точнѣе должно быть названо національнымъ *самосознаніемъ*. Его содержаніе составляютъ два существенно необходимыхъ элемента: индивидуальная личность сознающая и чувствующая (субъектъ) и собирательное цѣлое (нація), познаваемое и чувствуемое (объектъ), самосознаніе является выраженіемъ отношенія указаннаго субъекта къ указаному объекту. Но когда мы говоримъ о національномъ сознаніи, то предполагаемъ не только сознаніе отдѣльнымъ человѣкомъ своего (положительнаго) отношенія къ націи и познаніе ея въ ея существенныхъ свойствахъ, но еще и сознаніе отношенія своей націи къ другимъ, ея положенія и мѣста среди нихъ, ея мірового назначенія.—это и будетъ *національное сознаніе*. Выраженное, раскрытое въ деталяхъ и формулированное, оно становится *національнымъ міровоззрѣніемъ*. *Націонализмъ* представляетъ собою извѣстнаго рода національное міровоззрѣніе, въ которомъ видвинута на первый планъ собственная нація и ея интересы (болѣе точное понятіе націонализма мы установимъ въ концѣ нашихъ разсужденій) и признается необходимой „націонализація“ всей жизни—политической, соціальной, культурной. Въ націон. самосознаніи, такимъ образомъ, объектомъ познанія является собственная нація въ ея отдѣльности; въ націон. сознаніи имъ (объектомъ) будетъ та же нація, но уже взятая въ ея отношеніи къ другимъ націямъ; націон. самосознаніе есть познаніе себя какъ національной личности и націи, какъ національнаго цѣлаго, независимо и внѣ всякаго отношенія ея къ другимъ (націямъ), націон. сознаніе—познаніе себя и своей национальной личности въ связи и отличіи отъ другихъ. (Психологически различіе между *индивидуальнымъ* сознаніемъ и самосознаніемъ можно представить такъ: „сознаніе есть воспріятіе внѣшняго міра одновременно и совмѣстно съ воспріятіемъ внутренняго міра. Самосознаніемъ называется частный случай сознанія, когда объектомъ сознательнаго воспріятія является не внѣшній міръ, а внутренній міръ, когда субъектъ оставаясь субъектомъ, становится сверхъ того объектомъ для самого себя и познаетъ себя“)<sup>2)</sup>. Исторически (какъ и психологически) зарожденіе націон. сознанія предшествуетъ

1) Проф. Сикорскій. Цит. соч. с. 446, 452.

2) Проф. Сикорскій. Цит. соч. с. 447.



пробужденію націон. самосознанія. Націон. возрожденіе всегда и вездѣ начинается съ національнаго обособленія, съ сознанія своей отдѣльности и своей самобытности; націон. сознаніе въ этотъ первый моментъ имѣетъ чисто отрицательный характеръ, — опредѣленіе своего лица, уясненіе своей національной сути совершается позже. Съ отрицанія начали наши славянофилы, съ отрицанія началъ и идейный родоначальникъ нѣмецкаго національнаго возрожденія Фихте. И первые, и второй пытались установить націон. идеалы и указать путь къ ихъ достиженію, но въ этомъ отношеніи они только намѣтили направленіе, полное же рѣшеніе задачи оставили своимъ преемникамъ. И позже очень много говорилось и писалось о необходимости націон. самобытности объ отрицательныхъ сторонахъ чужихъ цивилизацій, а когда дѣло касалось опредѣленія своего національнаго характера. самые краснорѣчивые націоналисты расплывались и расплываются въ туманныхъ общихъ разсужденіяхъ. Однако такое національное самоопредѣленіе совершенно необходимо и жизнеспособная нація въ концѣ концовъ придетъ къ нему, а если не придетъ, то обезличится, денационализуется. Это не значитъ, конечно, что *всѣ* входящіе въ составъ данной націи должны обладать детально разработаннымъ національнымъ міровоззрѣніемъ, фактически это почти недостижимо; достаточно, если его будутъ имѣть тѣ, которые представляютъ сознаніе и волю націи—народные избранники и поставляемые ими руководители народной жизни—съ одной стороны и всѣ идейные вожди общества—съ другой, отъ нихъ оно просочится въ массу, войдетъ въ жизнь и направитъ ее. Только при наличности яснаго сознанія національныхъ задачъ возможно достиженіе ихъ. Ожидать, что оно (достиженіе) совершится само собой, подъ вліяніемъ одного національнаго „эроса“,—считать стремленіе націи „сознать свой ликъ и свое назначеніе“ „смѣшной, наивной прямолинейностью“,—полагать, что „не думая о назначеніи своей націи можно гораздо лучше послужить ему“ (назначенію), утверждать, что только бессознательное виѣдреніе въ жизнь патриотизма благотворно и что, только будучи бессознательнымъ, онъ имѣетъ „высокое качество“<sup>1)</sup>—думать подобнымъ

<sup>1)</sup> Цитов. ст. Гершензона.

образомъ значить идти къ цѣли съ завязанными глазами и тѣму предпочитать свѣту.—Предполагая сдѣлать подробный анализъ содержанія національнаго , сознанія нѣсколько ниже, мы сейчасъ ограничимся нѣкоторыми выводами изъ представленнаго общаго понятія о немъ.

Изъ него слѣдуетъ, что національное сознаніе—самосознаніе предполагаетъ развитое индивидуальное сознаніе—самосознаніе. Тамъ, гдѣ послѣднее еще не пробудилось, не можетъ пробудиться и первое, гдѣ нѣтъ индивидуальнаго сознанія личности, тамъ нѣтъ мѣста и для возникновенія сознанія національной личности. И индивидуальное сознаніе (самосознаніе) должно не только проснуться, но и окрѣпнуть, чтобы на его почвѣ выросло національное сознаніе (самосознаніе). Съ индивидуальнымъ самосознаніемъ, далѣе, неразрывно связано сознаніе и чувство собственнаго достоинства; такое же сознаніе и чувство мыслятся и въ понятіи національнаго самосознанія; отсюда: гдѣ нѣтъ чувства—сознанія личнаго достоинства, тамъ не будетъ и чувства—сознанія достоинства національнаго. Трудно отстаивать и даже просто сознавать честь и достоинство націи тому, кто не сознаетъ и не умѣетъ защищать собственную честь и личное свое достоинство. Рабья психологія, исключая сознаніе и чувство собственнаго достоинства, не даетъ мѣста для возникновенія національнаго самосознанія, удѣль рабовъ, заслуженный ими и достойный ихъ рабскаго безличія, быть матерьяломъ („навозомъ“, по циничному выраженію нѣмцевъ насчетъ славянъ и въ частности русскихъ) для сильныхъ національнымъ сознаніемъ и чувствомъ національнаго достоинства націй. Условія, благопріятствующія развитію индивидуальнаго сознанія—самосознанія, оказываютъ непосредственное вліяніе и на развитіе сознанія—самосознанія національнаго, и наоборотъ, то, что является тормозомъ для перваго, тормозитъ и второе. Тамъ, гдѣ личность лишена элементарныхъ человѣческихъ правъ, гдѣ она угнетается и подавляется—тамъ нѣтъ сознанія и чувства личнаго достоинства, тамъ не будетъ и націон. сознанія и чувства націон. достоинства,—совершенно обратное замѣчается тамъ, гдѣ права и свобода личности гарантированы отъ всякаго произвола; слабое развитіе націон. самосознанія у насъ, русскихъ, объясняется больше всего долгимъ безпра-

віемъ и подавленіемъ личности,—высокое развитіе его у англичанъ—высокимъ положеніемъ у нихъ личности. Любовь къ отечеству въ первомъ случаѣ не слабѣе, чѣмъ во второмъ, но она слѣпа, часто неразумна и нерѣдко приводитъ ко вреду, а не къ пользѣ общенародной. Изъ такой зависимости индивидуальнаго и національнаго сознанія и самосознанія слѣдуетъ, что послѣдніе въ жизни отдѣльнаго человѣка, какъ и въ жизни цѣлаго народа, будутъ явленіями позднѣйшими вообще и въ отношеніи національнаго инстинкта и націон. чувства въ частности. Для того, чтобы возникли индивидуальное сознаніе и самосознаніе, требуется значительное время и нѣкоторыя особыя условія; даже простая „сознательность является плодомъ сложнаго психологическаго синтеза и доступна только взрослому, а дѣти въ ранніе годы лишены ея, особенно въ первые мѣсяцы жизни“; когда они „не сознаютъ самихъ себя, и когда воѣ ихъ воспріятія напоминаютъ собою воспріятія соннаго чело-вѣка“<sup>1)</sup>. Развитое самосознаніе и связанное съ нимъ сознаніе и чувство личнаго достоинства возникаютъ въ зрѣлыя годы жизни, какъ результатъ нѣкотораго умственнаго и общаго развитія, общей культурности, воспитанія, при благопріятномъ вліяніи среды и условій окружающей общественной и государственной жизни. Это сознаніе и это чувство служатъ показателемъ и мѣриломъ общей культурности какъ отдѣльныхъ лицъ; такъ и цѣлыхъ народовъ (ими обладающихъ). Обезличейный чело-вѣкъ органически не можетъ проявить ни сознанія, ни чувства своего личнаго достоинства, ни, тѣмъ болѣе, потребности его отстаивать. Если національное сознаніе (самосознаніе) и чувство-сознаніе націон. достоинства возникаютъ на почвѣ развитаго индивидуальнаго сознанія и чувства личнаго достоинства; съ другой стороны, если для возникновенія послѣднихъ требуется время и извѣстная психическая и физическая зрѣлость, то тѣмъ болѣе требуется то и другое для проявленія первыхъ. А нужно имѣть еще и то ввиду, что національное сознаніе (самосознаніе) предполагаетъ не только развитое индивидуальное сознаніе, но и совокупность другихъ условій—культурно-историческихъ, общественно—политическихъ и иныхъ. Ни

<sup>1)</sup> Проф. Сижорскій. Цит. соч. с. 447.

возникнуть, ни, тѣмъ болѣе, раскрыться въ своемъ содержаніи оно не можетъ безъ значительныхъ личныхъ и народныхъ усилій, безъ большого всенароднаго труда, оно, повторимъ уже цитированныя мысли, „не является первоначальнымъ Божьимъ даромъ“, а есть „награда за тяжкую всенародную вѣковую работу.... Германія додумалась до своихъ національныхъ началъ, пройдя всю школу схоластики и возрожденія, продѣлавъ реформацію, выдержавъ тридцатилѣтнюю войну, вынеся всю тяжелую умственную работу XVIII в., и послѣ своего бефрейнгскрига, пройдя школу Шеллинговъ и Гегелей, да всевозможные общественные и политическіе опыты“<sup>1)</sup>. И, додумавшись, прибавимъ отъ себя, пошла по пути крайняго національнаго шовинизма и исключительности, т. е., извратила здоровую національную идею и дала образецъ національнаго сознанія, какимъ оно не должно быть (наши государственные націоналисты до революціоннаго времени всегда считали нѣмецкій націонализмъ достойнымъ подражанія и образцовымъ, всѣми силами стремясь пересадить его на русскую почву). Совершенно понятно, почему національное сознаніе—самосознаніе является даже въ настоящее время удѣломъ далеко не всѣхъ, а только наиболѣе культурныхъ народовъ и у нихъ не достигло идеальной степени совершенства. О нѣмцахъ, у которыхъ оно получило уродливую форму націон. шовинизма, мы сказали. Но если даже возьмемъ культурнѣйшія въ настоящемъ смыслѣ слова, съ высоко развитымъ національнымъ сознаніемъ, современные націи, то и у нихъ оно (націон. сознаніе) не совсѣмъ свободно и отъ излишняго національнаго самомнѣнія и гордости, и отъ нѣкотораго высокомерія, и презрѣнія къ другимъ, и отъ большаго, чѣмъ требуется, націон. эгоизма и т. д. Наиболѣе достойнымъ подражанія во многомъ, и, въ частности, въ отношеніи развитости націон. сознанія и чувства національнаго достоинства народомъ, кажется, нужно признать англичанъ. Извѣстно, какъ высоко они ставятъ свой народъ, съ какимъ достоинствомъ носятъ имя англичанина. „Въ Англии всѣ англичане, говоритъ Достоевскій, и всѣ одинаково уважаютъ себя, можетъ быть единственно за то, что они англи-

1) Градовскій, цитов. соч. с. 386, 436.

чане“ 1). Извѣстно, какъ умѣютъ они отстаивать свое отъ всякихъ покушеній, какъ твердо и съ какой желѣзной настойчивостью куютъ свое національное благополучіе, неуклонно идя къ осуществленію ясныхъ для нихъ всѣхъ національныхъ задачъ. Но имѣются тѣни и въ національномъ сознаніи этого, національнѣйшаго въ лучшемъ смыслѣ слова изъ народовъ. Извѣстны: націон. замкнутость англичанъ, нѣкоторое пренебреженіе къ чужимъ, особенно малокультурнымъ, народамъ (правда, на это они имѣютъ право большее, чѣмъ какой бы то ни было другой народъ), какъ будто чрезмѣрная націон. гордость, націон. эгоизмъ, доходящій до равнодушія и граничащій нерѣдко съ безсердечіемъ, къ слабымъ и кое что другое въ такомъ родѣ 2). У французовъ націон. самосознаніе, тоже весьма развитое, часто переходитъ въ націон. тщеславіе, и т. д. Такимъ образомъ, даже наиболѣе просвѣщенные и культурные изъ современныхъ народовъ еще не достигли въ своемъ національномъ сознаніи необходимой чистоты и у нихъ оно нуждается въ дальнѣйшемъ совершенствованіи. Совершенствованіе это происходитъ параллельно и въ зависимости отъ общаго культурнаго прогресса, въ частности и главнымъ образомъ—нравственнаго; послѣдній существенно необходимъ: при нравственномъ за-

1) Собр. соч. изд. Маркса 1895 г. т. X. с. 117. Тутъ же встаетъ приводится весьма характерный „анекдотъ“. „Въ началѣ XIX ст. при Наполеонѣ 1-мъ Маркизь Себастьяни, важное тогда лицо, желая обласкать одного англичанина, которые всѣ тогда были въ загонѣ, потому что безпрерывно и упорно воевали съ Наполеонами, сказалъ ему съ любезнымъ видомъ, послѣ многихъ похвалъ его націи:—если бы я не былъ французомъ, то желалъ бы стать англичаниномъ. Англичанинъ выслушалъ, но ни мало не тронутый любезностью, тотчасъ отвѣтилъ:—а если, я не былъ англичаниномъ, то я всетаки пожелалъ бы стать англичаниномъ“. Кто хотя немного знаетъ англичанъ, кому особенно удавалось бывать въ Англии и хотя слегка наблюдать ихъ жизнь и нравы, необыкновенные для жителя континентальной Европы, въ своемъ національномъ своеобразіи, и ихъ необычайную привязанность къ своему, даже въ мелочахъ, для того приведенный анекдотъ—живая картинка съ натуры. Пишущій эти строки имѣлъ это удовольствіе непосредственнаго соприкосновенія съ національнѣйшимъ изъ народовъ въ ея странѣ и не можетъ удержаться отъ соблазна выразить свое восхищеніе передъ нимъ по этому поводу, какъ имѣлъ случай это сдѣлать по другому (См. мою ст. „Школа и общество“).

2) См. напр. у Леклерка. Воспит. и общ. въ Англии. 1899 г. кн. 1 с. 279 и 91.

стоѣ, тѣмъ болѣе—регрессѣ; націон. сознание и націон. чувство проявляются въ такихъ грубыхъ варварскихъ формахъ, какихъ они не имѣютъ у самыхъ отсталыхъ въ культурномъ смыслѣ народовъ (турки, напр., въ наст. войну показали себя значительно человѣчнѣе, чѣмъ „высоко-культурные“ нѣмцы). Въ общемъ все таки нужно признать, что націон. сознание—самосознание стоитъ въ самой близкой связи съ подлинной культурностью. Болѣе высокая культура совпадаетъ со сравнительно высоко развитымъ націон. самосознаниемъ, и наоборотъ—„чѣмъ выше націон. самосознание, тѣмъ выше и культурное развитіе“<sup>1)</sup>. Если степень развитія индивидуальнаго самосознанія служитъ, какъ мы сказали, показателемъ и мѣриломъ культурности отдѣльнаго человѣка, то тѣмъ болѣе такое показательное значеніе имѣетъ степень развитія національнаго самосознанія, какъ для отдѣльныхъ лицъ, такъ и для цѣлыхъ народовъ. Излагая внѣшнія судьбы націон. идеи въ исторіи, мы установили, что настоящую исторію націон. идеи на Западѣ можно начать съ XIX в.; съ того же приблизительно времени, и даже немного позже, ее можно начать и у насъ, хотя проблески націон. сознания мы находили значительно раньше<sup>2)</sup> Западные народы въ развитіи націон. самосознанія шагнули значительно дальше, чѣмъ мы! Нашей культурной отсталости

<sup>1)</sup> Проф. П. Н. Ардашевъ. Национализмъ на западѣ. Киев. 1911. с. 47.

<sup>2)</sup> Трудно согласиться съ мнѣніемъ профессора—націоналиста П. И. Ковалевскаго, что мы вступили только въ „младенческій періодъ націон. самосознанія“ (Рус. нац.змъ с. 55). Поворотнымъ пунктомъ въ исторіи нашего нац. сознания онъ считаетъ 17 окт. 1905 г., „когда верховная власть признала самосознание русскаго народа настолько установившимся—(?—младенческій періодъ?)—, что призвала гражданъ къ принятію участія въ устройствѣ и управленіи государствомъ“ (ibid).—Что этотъ актъ имѣетъ большое значеніе въ исторіи нашего націон. самосознанія—вѣрно, но что и ранѣе русское общество въ небольшой части своей по крайней мѣрѣ (славянофильство, напримѣръ), имѣло сложившееся націон. мировоззрѣніе—тоже неоспоримо. Профес. признаетъ націон. самосознание въ предшествующее время только у царей и князей: „яркимъ“ „великимъ“ націоналистомъ онъ считаетъ, напр., Петра Вел. Екатерину Вел. (ibid с. 18, 21, 22), надѣляетъ яснымъ національнымъ сознаниемъ древнихъ варяговъ (князей с. 12). Здѣсь профессоръ преувеличиваетъ степень развитости націон. самосознанія у князей и царей гораздо сильнѣе, чѣмъ умалаетъ ее въ отношеніи русскаго общества.

соотвѣтствуетъ и національная незрѣлость; мы до сихъ поръ не только рѣдко уважали себя по настоящему, но часто стыдились себя, не только не приумножали своихъ національныхъ богатствъ и отеческаго достоянія (матеріальнаго и культурнаго), а легкомысленно растеривали и преступно проматывали то, что имѣли. Война ясно все это показала, но она же совершила и нѣкоторый благопріятный поворотъ, если и не во всемъ русскомъ народѣ, то въ большей части русскаго просвѣщеннаго общества (интеллигенціи)—до того времени почти поголовно космополитическаго.—Намъ во всякомъ случаѣ предстоитъ еще пелегкій и долгій путь, чтобы подняться до той ступени, на которую уже взошли англичане, французы и другіе западные народы въ своемъ національномъ самосознаніи.

### Національная идеологія.

(Содержаніе національнаго сознанія).

Національное сознаніе—самосознаніе, какъ мы установили, предполагаетъ сознающій субъектъ (каждый въ отдѣльности членъ той или другой націи) и сознаваемый объектъ, (-нація; въ ея самостоятельности и отдѣльности—объектъ самосознанія, въ ея отношеніи къ другимъ націямъ—объектъ сознанія) и представляетъ собою осознанное выраженіе отношенія перваго ко второму. Неизвѣстное и искомое въ немъ, очевидно, второе—нація, и на уясненіи понятія о ней мы и должны остановиться, если желаемъ представить ясно содержаніе національнаго сознанія. Это тѣмъ болѣе необходимо, что существующія опредѣленія ея до крайней степени сбивчивы и противорѣчивы. Мы уже имѣли случай сказать, что понятіе націи принадлежитъ въ мысленномъ обиходѣ современнаго просвѣщеннаго человѣка къ числу тѣхъ, около которыхъ онъ постоянно ходитъ, но вполне осознать которыя ему еще не удалось. Мы не притязаемъ, конечно, на исчерпывающее значеніе своихъ разъясненій; мы были бы удовлетворены, если бы намъ удалось нѣсколько разобратъ въ противорѣчивыхъ опредѣленіяхъ этого, основнаго въ нашемъ вопросѣ, понятія и отграничить его отъ смежныхъ, родственныхъ ему по содержанію, понятій, часто смѣшиваемыхъ съ нимъ. Если это будетъ слѣ-

лано, тогда значительно облегчится рѣшеніе дальнѣйшихъ проблемъ, стоящихъ передъ сознавшимъ себя національнымъ субъектомъ, каковы: отношеніе его къ своей и чужимъ націямъ, націи къ государству и наоборотъ, націй между собою и къ человѣчеству, — національнаго начала къ прогрессу и мн. др.

Итакъ что же такое нація? Филологическій анализъ слова даетъ очень немного, во всякомъ случаѣ онъ не уяснитъ намъ того значенія, какое получило оно въ современномъ языкѣ. Латинское слово *natio* отъ глагола *nascor* — рождаться, происходить, имѣть начало, начинаться, — обычно переводится: племя, родъ, порода. Въ этомъ коренномъ значеніи слова дается собственно одинъ существенный признакъ, входящій въ понятіе націи: общность, происхожденія, единокровность. Этотъ признакъ, какъ увидимъ въ общепринятомъ понятіи о націи, имѣетъ довольно спорное значеніе; мы его не исключимъ, но и не примемъ безъ ограничений, не признаемъ націю только кровнымъ союзомъ, тождественнымъ расѣ, племени, роду и т. п. Филологическая справка, такимъ образомъ не приводитъ къ исчерпывающему опредѣленію націи. Попробуемъ установить его другимъ путемъ.

Предварительно, во избѣжаніе недоразумѣній въ терминологіи два небольшихъ примѣчанія.

Различаютъ *націю* и *национальность*: націю опредѣляютъ какъ *группу людей*, а национальность, какъ *собраніе свойствъ, присущихъ* этой группѣ (націи) <sup>1)</sup>. Ничего не въоряжая по существу противъ такого различенія, мы тѣмъ не менѣе не считаемъ его особенно нужнымъ и полезнымъ для дѣла, оно не только не уменьшаетъ той путаницы, какая существуетъ въ относящейся сюда терминологіи; а еще болѣе ее увеличиваетъ; и въ языкѣ, и въ литературѣ оба выраженія большей частью употребляются безразлично.

Различаютъ также понятія *нации* и *народа*. Это различеніе имѣетъ уже гораздо больше сторонниковъ. Границу, и рѣзкую, между націей и народомъ, проводили и проводятъ.

1) Проф. П. И. Ковалевскій. Рус. нац-змъ. с. 65—66. Психологія рус. націи с. 1.



дять социалисты—европейскіе (Энгельсъ, Марксъ) и наши народники (семидесятники и позднѣйшіе: Герценъ, Чернышевскій, Михайловскій, Л. Н. Толстой). Народъ у нихъ— „трудящіеся классы общества“ (Михайловскій), „занятые классы“ (Толстой) или просто—трудъ—кто трудится принадлежитъ къ народу, или еще уже: народъ—это „мужикъ“. Нація—совокупность всѣхъ подданныхъ государства. Интересы ихъ (націи и народа) далеко не всегда совпадаютъ, гораздо чаще наоборотъ: Л. Толстой говоритъ, что они „всегда противоположны. Чѣмъ выгоднѣе одному, тѣмъ невыгоднѣе другому.“ (4-е изд. IV, 141). Увеличеніе націон. богатствъ не есть увеличеніе благосостоянія народа, „націон. богатство есть нищета народа“ (Михайловскій; также Герценъ, приводящій въ примѣръ Англію). Можно соглашаться или не соглашаться съ такимъ понятіемъ націи и народа, но необходимо признать за нимъ одно несомнѣнное достоинство: опредѣленность и ясность, не дающія мѣста ни для какихъ логическихъ и фактическихъ недоразумѣній. Нельзя того же сказать о позднѣйшихъ опредѣленіяхъ, тоже раздѣляющихъ понятія націи и народа: нисколько не восполняя прежнихъ, они больше запутываютъ, чѣмъ уясняютъ. Нѣкоторые, какъ проф. П. Ковалевскій, не желая ихъ отождествить, на каждомъ шагу сбиваются съ одного на другое. Другіе, какъ есть наоборотъ съ семидесятниками, у которыхъ понятіе націи было шире, чѣмъ понятіе народа, считаютъ націю болѣе узкимъ понятіемъ, чѣмъ народъ; народъ у нихъ—„совокупность подданныхъ даннаго государства“ (Устиновъ <sup>1)</sup>); Рубинштейнъ <sup>2)</sup>); а нація—племенная группа, входящая вмѣстѣ съ другими такими же въ составъ даннаго государства. Особнякомъ стоитъ Д. Муретовъ, у него національность есть „общее, что цѣликомъ принадлежитъ отдѣльному человѣку“, народность—общее, „носителемъ чего является весь народъ“, первое—„свойство людей“, второе „свойство народовъ“ <sup>3)</sup>.—Намъ думается, врядъ ли есть настоящая необходимость въ слишкомъ рѣзкомъ разграниченіи этихъ двухъ понятій; кажется лучше пользоваться ими безразлично. Такъ многіе и поступаютъ (напр. Градовскій, проф.

1) Цит. соч.

2) Цит. соч.

3) Цит. соч.

Сикорскій, Г. Лебонъ и др.). И врядъ ли это создастъ большія затрудненія, чѣмъ различеніе ихъ. „Совокупность подданныхъ государства“ можно просто называть государствомъ, составляющія его этнографическія группы—народностями или націями. Намъ представляется такой небольшой оттънокъ въ значеніи этихъ понятій: народъ—это несозрѣвшая еще нація, нація—опредѣлившійся, почувствовавшій и сознавшій себя, какъ самобытное цѣлое, народъ; въ этомъ смыслѣ можно сказать, что націи древній міръ не зналъ, что онѣ—образованіе новаго времени.

Теперь мы можемъ приступить къ детальному уясненію понятія націи. Но передъ нами одна преграда.

Намъ говорятъ, что никакое рациональное опредѣленіе націи невозможно, что всѣ попытки въ этомъ направленіи обречены на обязательную неудачу, что „природа націи неопредѣлима никакими рационально уловимыми признаками“; что она—таинственна, „мистична, иррациональна, какъ и всякое индивидуальное бытіе“<sup>1)</sup>.—Что въ природѣ націи имѣется мистическій элементъ и она до нѣкоторой степени таинственна, что многія обнаруженія ея ускользаютъ отъ рациональныхъ опредѣленій—это мы готовы допустить, но совсѣмъ не въ такомъ абсолютномъ смыслѣ, какъ цитированный авторъ, и во всякомъ случаѣ—признать природу ея вполне иррациональной не можемъ. Отсутствіе рациональныхъ опредѣленій ея и явленій, съ нею связанныхъ объясняется не столько ея мистичностью, сколько полной неизслѣдованностью ея природы; она „таинственна“ не потому что иррациональна, а потому, что мало подвергалась пытливому анализу человѣческаго ума. (Не смотря на сравнительное обиліе литературы, больше, правда, газетной, по національному вопросу; въ послѣдніе два—три года, рѣшеннымъ его признать нельзя и мы совершенно не можемъ согласиться съ литературнымъ обозрѣвателемъ изъ „Бюллетеней литературы и жизни“—1916—1917 г. № 7—8,— „что споръ о национализмѣ исчерпанъ“ Д. Муретовымъ, кн. Е. Трубецкимъ и П. Струве.—Что онъ не исчерпанъ—это видно изъ январьской кн. „Русской Мысли“, гдѣ полемика Струве—Бердяевъ—Муретовъ и кн. Е. Трубецкой „продол-

1) Бердяевъ. Национальность и человечество.

жаются и повидимому не собирается заглухнуть; это доказалъ и самъ обозрѣватель, остановившись на интересной и оригинальной, по его словамъ, ст. Гершензона). Думаемъ, что „таинственность“ природы націи побуждаетъ и обязываетъ къ ея изслѣдованію, а не требуетъ, отказавшись отъ всякой попытки проникнуть въ ея тайну, остановиться въ почтительномъ благоговѣніи передъ нею <sup>1)</sup>).

Что же, снова повторяемъ свой вопросъ, такое нація?

Самымъ общимъ опредѣленіемъ ея, на которомъ могли бы болѣе или менѣе сойтись всѣ, будетъ примѣрно такое. Нація есть большая, тѣсно сплоченная группа людей, особенная (въ цѣломъ), не похожая на другія такія же группы (имѣющая свое лицо и свой особый характеръ), объединенная чувствомъ и сознаниемъ родства, общности жизненныхъ задачъ и мірового назначенія, солидарная въ отвѣтственные моменты національной жизни, готовая отстаивать свое бытіе и свою сохранность цѣной всякихъ жертвъ и лишеній. Въ этомъ опредѣленіи многое требуетъ разъясненія, напр.: на чемъ утверждается сплоченность націи, откуда возникаетъ чувство и сознание родственнаго единства, чѣмъ обуславливается націон. своеобразіе, какъ далеко оно простирается, насколько прочно и какую цѣнность имѣетъ и мн. др.

Отвѣтъ на первый вопросъ, наиболѣе важный для рѣшенія націон. проблемы, является и наиболѣе труднымъ, какъ по существу, такъ и по причинѣ большихъ споровъ вокругъ него. Указывается цѣлый рядъ образующихъ націю элементовъ (или признаковъ, составляющихъ содержаніе понятія о ней), но и въ пониманіи каждаго изъ нихъ въ отдѣльности и особенно въ отношеніи къ ихъ совокупности врядъ ли найдется два изслѣдователя, которые были бы вполне согласны между собою. Признаками, опредѣляющими націю, чаще всего называютъ: общность происхожденія или единство крови; общность территоріи и единство географическихъ, климатическихъ, вообще физическихъ условий, — это признаки порядка физическаго; далѣе идутъ тѣ, кото-

<sup>1)</sup> Трудность опредѣленія національности признается всеми изслѣдователями. На нее указываетъ, наприм., А. Д. Градовскій (VI т.), писавшій болѣе, чѣмъ кто либо другой по существу націон. проблемы (цѣлый томъ), кромѣ, пожалуй, Вл. С. Соловьева, тоже посвятившаго ей цѣлый томъ (V-й собр. сочин.).

рые, по выражению П. Милюкова, предполагают и обуславливают „психическое взаимодействие“ <sup>1)</sup> составляющих нацию особей—это: языкъ, религія, культура и общая историческая судьба.

Что касается перваго признака—общности происхожденія, то значенія его, какъ связующей силы, отрицать не приходится, кровная связь наиболѣе крѣпкая и устойчивая изъ всѣхъ мыслимыхъ. Что она имѣется въ націи—это тоже довольно неоспоримо. Антропологическое единство національныхъ группъ выступаетъ на первый взглядъ съ достаточной ясностью. Если мы поставимъ рядомъ два рѣзко выраженныхъ національныхъ типа, напр. англичанина и русскаго, француза и нѣмца, то ихъ особенности сразу бросятся въ глаза; съ другой стороны, если всмотримся въ членовъ одной и той же, опять таки рѣзко опредѣлившейся націи, то безъ труда подмѣтимъ цѣлый рядъ роднящихся ихъ особенностей физической организаціи и психической структуры. Очевидно есть что—то въ „крови“, въ физической природѣ и обусловленной ею психической, что то общее, не позволяющее намъ смѣшать англичанина съ нѣмцемъ или тому же англичанину превратиться въ болгарина. Но, съ другой стороны, въ каждомъ націон. типѣ, какъ бы рѣзко ни былъ онъ очерченъ со стороны антропологическихъ особенностей, мы подмѣтимъ рядъ признаковъ, которые роднятъ его съ представителями другой національной группы. И затѣмъ, что особенно важно, мы имѣемъ примѣры націй, которые завѣдомо не могутъ быть признаны антропологически однородными; особенно яркій примѣръ такой разнокровной націи представляютъ японцы, въ крови которыхъ различаютъ три струи: негритосовъ (черной расы), бѣлыхъ айносовъ (кавказ. расы) и монголоидной (желтой) расы. Если мы возьмемъ другія, болѣе однородныя націи и справимся съ исторіей ихъ образованія, то почти всюду встрѣтимъ одно и то же явленіе—скрещиванія, метисаціи. Чистыхъ абсолютно націй не бываетъ. И не только въ началѣ бытія націи происходитъ такое скрещиваніе (славяне и финны въ руск. націи; кельты, германцы, норманы—въ англійской; кельты, славяне, финны—въ нѣмецкой; кельты, галлы, германцы—во

1) Очерки по ист. культ., ч. III. Вып. I. с. 6 и 9.

французской и т. д.), но и на всемъ его протяженіи, почти непрерывно вливаются все новыя и новыя струи болѣе или менѣе чуждой крови. Фактъ неполной антропологической однородности почти всѣхъ современныхъ націй можно признать безспорнымъ. Отсюда слѣдуетъ, что отождествлять націю съ расой, съ племенемъ крайне ошибочно; между тѣмъ такая ошибка дѣлается почти на каждомъ шагу <sup>1)</sup>. Даже существованіе расъ, антропологически совершенно чистыхъ въ настоящее время наука затрудняется признать. Общепринятое въ наукѣ раздѣленіе человѣческаго рода въ отношеніи происхожденія на три первобытныя расы (бѣлую, желтую и черную) имѣетъ далеко не абсолютное значеніе, по крайней мѣрѣ, современныя расы считаются „второстепенными, производными“, только съ *преобладаніемъ* признаковъ того или другого основного антропологического типа. Если мы отъ расы, какъ основной и самой широкой антропологической группы, перейдемъ къ болѣе узкой—націи; то здѣсь отсутствіе кровной чистоты будетъ гораздо замѣтнѣе. Заключение наше насчетъ общности происхожденія какъ признака націи будетъ такое. *Абсолютной* общности, *полнаго* единства крови въ націи не найти; но *относительная* общность и единство, свидѣтельствуемая цѣлымъ рядомъ общихъ антропологическихъ признаковъ въ каждой націи, не могутъ и не должны быть отвергаемы. Мы бѣли бы готовы признать, извѣстную намъ изъ соч. прф. Сикорскаго <sup>2)</sup>, теорію вторичныхъ, производныхъ націи—расъ, образовавшихся изъ основныхъ путемъ скрещиванія и метисаціи. Не отождествляя, такъ обр., націи съ расой, допуская возможность совмѣщенія въ ней очень разнородныхъ этнографическихъ

<sup>1)</sup> Такъ напр. Г. Лебонъ, Психол. народовъ и массъ. О. П. Б. 1896; П. И. Ковалевскій проф., стоящій здѣсь въ очень близкой зависимости отъ Лебона, см. цитов. соч.—Психол. рус. націи и Рус. нацзмъ; М. Рубинштейнъ—Война и идеаль воспитанія (Вѣстн. Воспит. 1916. мартъ); доц. Блалевъ Нацзмъ; война и хр-ство Хр. Чт. 1915. июль—августъ; Румянцевъ Соч. гражд. воспит. съ психологич. точки зрѣнія Вѣстн. Воспит. 1916. № 7. „Общность происхожденія“, „психо—физическое родство“ признаютъ необходимымъ для націи; Проф. Гредескулъ—Россия и ея народы; Д. Муретовъ—Цит. соч. Проф. Сикорскій (Сборникъ научно-литературныхъ статей, кн. 1. 1891.) отождествляетъ понятія: раса, племя, народъ, нація.

<sup>2)</sup> Психол. с. 61.

ческих элементов, мы в то же время считаемъ, что „каждая нація, чтобы стать таковой, должна изъ этого смѣшенія получить какую—то комбинацію крови и эта комбинація всегда для нея характерна“<sup>1)</sup> не смотря на новыя, никогда не прекращающіяся примѣшиванія чужой крови. Наша точка зрѣнія, слѣдовательно, признавая кровную связь необходимой (въ концѣ концовъ) для націи, не допускаетъ возможной (да и то относительно) только для расы чистоты ея; и затѣмъ, считаетъ это условіе не первоначальнымъ и дѣйствующимъ только при наличности и постоянномъ сотрудничествѣ цѣлаго другихъ—физическихъ и гл. обр. психическихъ.

Такъ же относительно значеніе и другихъ признаковъ и прежде всего территоріи въ образованіи и въ понятіи націи. Какъ въ первомъ случаѣ такъ и здѣсь насъ встрѣчаютъ разнородные и какъ будто совершенно противорѣчивые факты. Съ одной стороны мы видимъ, что территорія, родная земля, въ націон. сознаніи всѣхъ народовъ занимаетъ очень видное мѣсто, всѣ сложившіяся націи имѣютъ очень сильную тягу къ ней. Еврейскіе плѣнники „на рѣкахъ вавилонскихъ“ горько плачутъ о Сіонѣ и никогда его забыть не могутъ: „если забуду тебя Іерусалимъ, забудь меня девица моя. Прильпни языкъ мой къ гортани моей, если не буду помнить тебя, если не поставлю Іерусалима во главѣ веселія моего“ (Псал. 136, 6—7). Получивши возможность вернуться на родину, они бросаютъ сравнительно спокойное и безбѣдное существованіе и идутъ въ разоренную страну; не останавливаясь передъ опасностями далекаго путешествія и трудностями жизни въ опустошенной землѣ. Это тяготѣніе къ Сіону проходитъ черезъ всю исторію еврейскаго народа, мысль объ Іерусалимѣ, какъ источникѣ національной жизни, не перестаетъ воодушевлять еврейскихъ идеалистовъ до настоящаго времени; „Сіонизмъ“—утопичный, несбыточный, быть можетъ, представляетъ яркое свидѣтельство смутнаго сознанія націи, что территорія, бывшая ея колыбелью для ея единства и сохранности имѣетъ непреходящее значеніе. Такъ было и всегда такъ будетъ со всѣми. Лишеніе родины—самое тяжелое изъ всѣхъ для человѣка. Живя на чужбинѣ онъ непрерывно и остро чувствуетъ

1) Записки Петроградск. Религ.-Философ. Общ. Вып. VI, с. 36.

свою разлуку съ ней. Эту власть родной земли, эту тягу къ ней чувствовали и трагически переживали всѣ вольные и невольные эмигранты. Когда у нихъ утихала боль, когда они забывали свой Сіонъ, они переставали быть членами своей народности, ассимилировались (съ другой), денационализировались. Территорія „всегда остается самымъ дорогимъ, что есть у націи“ <sup>1)</sup>, всегда объединяетъ живущихъ на ней глубокою и прочною связью. И не только объединяетъ, а и формируетъ ихъ въ одинъ общій типъ, такъ какъ климатъ, географическое положеніе, почва и т. д.—свойственные извѣстной территоріи непосредственно и сильно вліяютъ на всю физическую и психическую структуру людей. Націон. типъ очень многимъ обязанъ этимъ условіямъ. Таковъ одинъ рядъ фактовъ, но есть и другіе, которые съ неменьшею ясностью, какъ будто говорятъ о томъ, что возможно существованіе націи безъ территоріи и безъ общности физическихъ условій, что націон. характеръ сохраняется и тогда, когда давно порваны всѣ связи съ родиной (родной землей). Укажемъ опять на тѣхъ же евреевъ. Не имѣя общаго отечества (территоріи), разсѣянные по всей землѣ, среди всѣхъ народовъ міра, они не затерялись среди нихъ, не смѣшались съ ними, напротивъ, сохранили свой національный обликъ и національный характеръ въ полной неповрежденности. И если небольшая группа идеалистовъ среди нихъ мечтаетъ о *своей* территоріи и о *своемъ* государствѣ, то масса о нихъ (террит. и госуд.) мало думаетъ, а наиболѣе сильная и властная часть совершенно не хочетъ ихъ, по крайней мѣрѣ для себя и для своихъ капиталовъ. Очевидно для *современнаго* еврейства (въ большей его части) собственная территорія утратила свое значеніе и отсутствіе ея *теперь* не угрожаетъ сохранности еврейской націи. Можно, кромѣ евреевъ, указать здѣсь на цыганъ, армянъ, татаръ и др. Значитъ территорія, когда нація уже сложилась и національный типъ опредѣлился теряетъ свое *абсолютное* для нея значеніе, сохраняя въ то же время большую *относительную* важность въ моментъ зарожденія и образованія націи. Подводя итоги сказанному о значеніи антропологическаго (единство крови, общность происхожденія) и физическаго (единство террито-

1) Записки Петроград. Религ. Филос. Общ. Цит. мѣсто.

ри, климата и географическихъ условій) элементовъ, какъ признаковъ въ понятіи націи и условій ея образованія, мы находимъ, что значеніе ихъ условно и относительно; но, съ др. стор., оно и не такъ мало, чтобы можно было его игнорировать: мы весьма затрудняемся представить націю, составленную изъ абсолютно и совершенно несходныхъ по крови частей и въ такомъ состояніи разобщенія своихъ составныхъ элементовъ постоянно пребывающую, или—націю, которая никогда не имѣла своей территоріи, образовалась изъ этнографическихъ элементовъ всегда, съ самаго начала не объединенныхъ территоріально и никогда не подвергавшихся общему воздѣйствію одной и той же природы. Сравнивая участіе того и другого элемента, мы находимъ, что первый—антропологическій имѣетъ сравнительно меньшее значеніе вначалѣ, когда нація слагается изъ разнородныхъ частей и получаетъ большую силу послѣ, когда изъ нихъ уже образовалось болѣе или менѣе однородное цѣлое, какъ бы ивкій сплавъ; второй—физическій, наоборотъ, даетъ себя знать въ начальный періодъ образованія націи, когда является совершенно неустранимымъ и теряетъ значительную долю своего вліянія послѣ, когда націон. характеръ уже установился и націон. особенности болѣе или менѣе рѣзко опредѣлились. Современная (сложившаяся) нація мыслима безъ территоріи, но безъ какого бы то ни было кровнаго единобразія для насъ она трудно представима <sup>1)</sup>. Имѣя, такимъ образомъ, относительное значеніе каждое порознь, оба названные условія и вмѣстѣ, какъ сказано, не создадутъ націи.

Мы знаемъ народности родственныя по крови (поляки и русскіе, болгары и сербы и др.), живущія приблизительно въ одинаковыхъ (физическихъ) условіяхъ и въ одномъ мѣстѣ, но рѣзко и часто враждебно раздѣленные, никогда не сливающиеся, не смотря на сильную иногда націонализацию со стороны преобладающей. Очевидно, что дѣйствіе причинъ физическаго порядка должно быть восполнено дѣйствіемъ причинъ другого порядка—психическихъ; очевидно, что

1) Мы не можемъ согласиться съ полнымъ отрицаніемъ всякаго значенія кровнаго элемента въ современной націи, какъ Н. Миллюковъ (цит. соч. ч. III. Вып. 1. с. 4 и др.). Отвергая тожество націи и расы первобытной, мы допускаемъ въ ней присутствіе расоваго элемента, не первобытнаго и чистаго, а позднѣйшаго-производнаго, вторичнаго.



первыя даютъ только благопріятную почву для зарожденія и образованія націи, а самое образованіе совершается дѣйствіемъ причинъ второго рода, и нація оказывается явленіемъ порядка психическаго гораздо больше, чѣмъ физическаго.

Эти психическіе факторы—признаки, характеризующіе націю нами уже названы. Меньше всего вызываетъ изъ нихъ разногласія языкъ; есть изслѣдователи, которые имъ однимъ и ограничиваются, утверждая, что „языкъ и національность—понятія, покрывающія другъ друга“<sup>1)</sup>. Преувеличивать до такой степени значеніе языка нельзя, потому что существуютъ націи разноязычныя и въ то же время очень сплоченныя, ярко своеобразныя (евреи, говорящіе на жаргонахъ), и, съ другой стороны—совершенно самостоятельныя отдѣльныя націи, говорящія на одномъ языкѣ (англичане и американцы); но и отвергать первостепенную важность этого признака еще менѣе возможно<sup>2)</sup>. Несомнѣнно, языкъ служитъ самымъ существеннымъ признакомъ націи и важнѣйшимъ условіемъ въ ея образованіи. Когда Богъ захотѣлъ разсѣять возгордившихся людей, Онъ смѣшалъ ихъ языки, люди перестали понимать другъ друга и единый до того времени родъ человѣческій распался на разнообразныя этнографическія группы, соотвѣтственно разнообразію языковъ. Языкъ дѣйствительно является незамѣнимымъ средствомъ „психическаго взаимодействія“; безъ котораго оно совершенно невозможно, а безъ психическаго взаимодействія невозможна никакая крѣпкая связь, поэтому, когда забывается языкъ, даже сложившіяся націи распыляются и поглощаются тѣми, языкъ которыхъ онѣ усвояютъ (превращеніе это совершается довольно быстро: переселенцы въ Америк. Соед. Шт. уже въ третьемъ поколѣннн теряютъ свой языкъ, а за нимъ теряютъ и національность). Такое значеніе языка всегда понимали политики и государственные дѣятели: всякая націонализація стремилась прежде всего навязать предположенной къ поглощенію національности свой языкъ. Вотъ почему и наши націоналисты во главу угла своей программы ставили постоянно обязательность

<sup>1)</sup> П. Малюховъ. Цит. соч.

<sup>2)</sup> Прив.-доц. В. Устиновъ (идея націон. госуд.), исключая изъ націи все антропологическіе признаки, исключаетъ также и языкъ съ религіей (с. 10, 11 и д.).

для всѣхъ недержавныхъ народностей государственнаго языка (языка державной націи), мы бы добавили: и необязательность своего; вотъ почему эти недержавныя народности, не утратившія еще инстинкта національнаго самосохраненія, такъ энергично всегда борются за права своего языка въ общественной и государственной жизни и за изгнаніе языка господствующей націи изъ школъ, судебныхъ, правительственныхъ и общественныхъ учреждений. Вотъ почему всѣ, кто любятъ свой народъ, такъ всегда бережно относятся къ родному языку, сами охраняя и другимъ заповѣдая беречь его, какъ величайшее народное сокровище, какъ живое воплощеніе національнаго духа (Пушкинъ, Тургеневъ и др.). Связующая роднящая сила языка очень велика, она гораздо больше даже чѣмъ сила крови и во всякомъ случаѣ она преодолѣваетъ всякія пространственныя границы: за тридевять земель люди, говорящіе на одномъ языкѣ, считаютъ и чувствуютъ себя близкими, родными, и наоборотъ—живущіе десятки и сотни лѣтъ бокъ о бокъ, но говорящіе на разныхъ языкахъ, чувствуютъ себя чужими. Самое выраженіе: „говорить на разныхъ языкахъ“ значитъ у насъ не только—не понимать другъ друга, но и быть чужимъ одинъ другому. Мы не можемъ не придти къ заключенію, что языкъ является „основнымъ и существеннымъ признакомъ національности“<sup>1)</sup> хотя и не единственнымъ,— „носителемъ связанныхъ съ ея понятіемъ ассоціацій“<sup>2)</sup>—не „всѣхъ“ но во всякомъ случаѣ главнѣйшихъ;—есть „самое живое и гибкое, самое тонкое и величественное воплощеніе національности, таинственно связанное съ ея таинственнымъ существомъ“<sup>3)</sup>. Будучи „средствомъ психическаго, взаимодѣйствія“, языкъ вмѣстѣ съ этимъ и вслѣдствіе этого служить также орудіемъ національной культуры, орудіемъ, при помощи котораго геній народа открываетъ себя въ великихъ произведеніяхъ мысли и искусства. Созданія человѣческаго разума, произведенія искусства и всѣ вообще культурныя приобрѣтенія помимо своего общечеловѣческаго значенія несомнѣнно имѣютъ и крупное національное, являются не только средой культурнаго единенія, человѣчества, но и

1) Н. Милюковъ, Цит. соч. с. 8.

2) *ibid.*

3) П. Струве, *Patriotica*. с. 102.

средой единенія національнаго. Будучи созданиемъ отдѣльныхъ лицъ, произведенія мысли и творческой фантазіи являются въ большой степени и созданиемъ всего народа, не только потому, что ихъ творцы, составляютъ плоть отъ плоти народной, но и потому, что въ своихъ произведеніяхъ они до извѣстной степени улавливаютъ то, что мыслится чувствуется, частично, можетъ быть и не глубоко, окружающими ихъ людьми. Припоминается чья то мысль: художникъ даетъ то, что думаютъ очень многіе и даръ его заключается въ умѣнныи выразить то, что обыкновенный человекъ чувствуя и мысля, выразить безсилень. Только поэтому и возможно тѣсное интимное единеніе художника съ обществомъ; послѣднее въ первомъ находитъ себя, первый исходитъ изъ послѣдняго, выражая въ яркихъ художественныхъ образахъ его смутныя неясныя порывы и предчувствія. Между творцомъ, художникомъ, мыслителемъ, изобрѣтателемъ—съ одной стороны, и народомъ—съ другой, существуетъ такимъ образомъ нѣкая органическая, по терпешней терминологіи—мистическая, умопостигаемая, связь. Это не умаляетъ заслуги художника и индивидуальной цѣнности художественнаго произведенія, это до извѣстной степени уясняетъ процессъ его (произведенія) происхожденія. Вотъ почему художественное или иное произведеніе индивидуальнаго духа является въ то же время созданиемъ духа народнаго, достояніемъ не только творца, но и породившей, вдохновившей его національной стихіи. Какъ національныя произведенія, культурныя приобрѣтенія представляютъ національную цѣнность и какъ таковыя способны объединить вокругъ себя и собою свою націю.—Но культурныя приобрѣтенія имѣютъ не только значеніе національнаго достоянія, національной цѣнности и не этимъ только объединяютъ вокругъ себя. Они, какъ сказано, отражаютъ и выражаютъ то, что находится въ душѣ у всѣхъ и cadaго, въ нихъ каждый находитъ частицу самого себя, для народа они то же, что для родителей, ихъ дитя: оно совершенно самостоятельно и въ то же время невидимыми нитями связано съ родившими его, въ немъ послѣдніе находятъ себя въ нѣсколько видоизмѣненномъ образѣ и формѣ, это—частица ихъ физическаго и духовнаго я. Такъ и произведенія великихъ мыслителей, художниковъ слова, кисти, рѣзца и т. д.,

въ нихъ каждому видится и слышится родное, поэтому они роднятъ и единятъ вокругъ себя всѣхъ, кто приближается къ нимъ. Это единеніе совершается само собою, помимо воли, сознанія творца и желанія его почитателей. И это—самое прочное, самое плодотворное единеніе, это—единеніе духа, гораздо болѣе вѣрное и сильное, чѣмъ единеніе экономическое, социальное, политическое, государственное и т. п. Если есть эта культурная спайка, она гораздо сильнѣе, чѣмъ самыя искусныя охранительныя мѣры свяжетъ націю въ единое цѣлое. Геніальные художники гораздо больше содѣйствуютъ подлинному національному объединенію, чѣмъ практическіе (тѣмъ болѣе—„практичныя“) дѣятели со всѣми ихъ націоналистическими проектами. Можно сказать, что западникъ и космополитъ И. С. Тургеневъ не только самъ постигъ, но и для постиженія нами нашего національнаго духа и характера, уясненія и укрѣпленія національнаго самосознанія и фактическаго единенія „въ духѣ“ русскаго народа сдѣлалъ гораздо больше, чѣмъ скажемъ напр., профессоръ-націоналистъ П. И. Ковалевскій, не смотря на то, что онъ (К-скій) исписалъ нѣсколько сотъ страницъ о „русскомъ націонализмѣ“, о „психологія русск. націи“, не смотря на всѣ его громоносныя рѣчи противъ „наглыхъ инородцевъ“, „проклятыхъ жидовъ“, „грубыхъ и невѣжественныхъ армянъ“, „башибузуковъ, измѣнниковъ и предателей поляковъ“, „подлой интеллигенціи“, противъ „хамовъ, іудъ кадетовъ“ (возгрѣваемый любовью къ отечеству и гнѣвомъ противъ представителей Кавказа въ Государственной Думѣ, онъ скорбитъ, что Россія защитила всѣхъ этихъ „злодѣевъ“ (грузинъ), „не лучше ли было бы, чтобы ихъ тогда же поголовно вырѣзали лезгинны, турки и персы, а женъ и дѣвицъ ихъ продали на базарахъ Стамбула въ гаремы“—(*Русскій націонализмъ* . . с. 113); не смотря на все его національное самохвальство (напр. въ такомъ родѣ: „Россія ни въ комъ не нуждается и можетъ существовать одна, безъ всякихъ союзниковъ и помощниковъ“. „Наша литература первая въ мірѣ. Наше художество и искусство первое въ мірѣ“ и т. п.)<sup>1)</sup>. Это объясняется тѣмъ, что за-

<sup>1)</sup> *Русскій націонализмъ* . . с. 176, 177 и др. Замѣчательна политическая „проницательность“ профессора. Выступая врагомъ славянской политики Россіи, признавая, „что если для заключенія между

падникъ и космополитъ—геніальный писатель, родной (по духу) сынъ своего народа, выразитель его національнаго духа, постигнутого имъ художественной интуиціей,—а ругатель профессоръ—средней руки „ординарный“ профессоръ-психіатръ, претендующій на постиженіе русскихъ національных идеаловъ и русской народной души, но дальше хулы на Бога, униженія церкви и совершенно неприличной брани противъ инородцевъ не пошедшій. Великое преимущество подлинно великихъ писателей, художниковъ, общественно-политическихъ и иныхъ дѣятелей заключается въ томъ, что они дѣйствительно собою представляютъ народъ въ существенныхъ сторонахъ его національной стихіи, почему произведенія и дѣянія ихъ народъ и считаетъ *своими, общими, національными*. И такъ вездѣ. Хотя нашумѣвшая параллель „отъ Канта до Крупна“ можетъ быть вполне и неприемлема, но что въ Кантовскомъ бездушномъ идеализмѣ и безбожномъ морализмѣ есть мѣстечко и для Крупновскаго милитаризма—это представляется близкимъ къ истинѣ; а что въ томъ и другомъ сидитъ настоящій нѣмецъ—это уже никакому сомнѣнію не подлежитъ, и что для нѣмцевъ они—подлинная національная цѣнность—это тоже несомнѣнно. Вотъ такого рода культурныя цѣнности, накапливаемые вѣками культурной работы народа, представляютъ національное достояніе гораздо болѣе цѣнное для національнаго объединенія, чѣмъ цѣнности чисто матеріальныя. Гдѣ нѣтъ *никакой* національной культуры, тамъ нѣтъ и нации. Въ дѣйствительности бываютъ нации не-или-мало-культурныя, но онѣ имѣютъ все таки нѣкоторыя культурныя приобрѣтенія: свое міровоззрѣніе и мироощущеніе, свою, вѣковой жизнью выношенную и всѣмъ „міромъ“ продуманную, правду, свое народное творчество, свои обычаи, элементарныя юридическія понятія и установленія и т. п.; это нации не созрѣвшія,

Россіей и Германіей тѣснаго союза придется пожертвовать интересами чеховъ и прочаго западнаго славянства, мы ни на минуту не задумываясь должны это сдѣлать“—профессоръ дѣлаетъ исключеніе для одной Болгаріи, которая по его словамъ, „является болѣе или менѣе искреннимъ нашимъ другомъ, и чувства ея благодарной признательности проявляются на каждомъ шагу. .. Я убѣжденъ, что болгарскій народъ никогда не позволитъ себѣ стать въ ряды нашихъ враговъ и пролить кровь своихъ братьевъ—освободителей“ с. 181, 178 (курсивъ автора).

нации въ зародышѣ, имъ предстоитъ еще долгая культурная работа. Если онѣ въ состояніи ее выполнить (создать національную культуру) онѣ имѣютъ право на національное бытіе и будутъ его имѣть, если нѣтъ, то погибнуть, слившись съ другими. Современныя націи наиболѣе культурныя являются и наиболѣе, если такъ можно сказать, національными (англичане, французы, нѣмцы); культурной отсталости свойственно отсутствіе національнаго самосознанія и слабость національнаго чувства. Отсюда, между прочимъ, слѣдуетъ, что націонализмъ безспорный—это націонализмъ культурный; если допустимъ—государственно-политическій, то обязательно базирующійся на культурномъ основаніи. Наше утвержденіе, что нація—явленіе больше психическаго образованія и природы, чѣмъ физическаго<sup>1)</sup>, послѣ сказаннаго становится уже значительно тверже.

Если мы установимъ отношеніе націи къ религіи, преобладаніе въ ней психическихъ элементовъ сдѣлается еще болѣе очевиднымъ.—Связь религіи съ національностью признается почти всѣми, но не всѣмъ придають ей одинаковую силу и значеніе. Нельзя конечно, говорить о томъ, что существованіе націй совершенно невозможно безъ религіознаго единства, что всѣ иновѣрцы кровно, культурно и исторически связанные съ господствующимъ племенемъ, но разновѣрные съ нимъ, тѣмъ самымъ откалываются отъ націи; но извѣстно, съ другой стороны, что всѣ исторически извѣстныя націи имѣли и имѣютъ каждая свою (преобладающую) религію, если не оффициально, то фактически; и многое убѣждаетъ, что религія является самой могучей изъ всѣхъ мыслимыхъ связующихъ націю силъ. Она сильнѣе крови, сильнѣе исторіи, крѣпче языка: можно указать не одинъ примѣръ, какъ единокровные, близкіе по языку, родные по исторіи, но разновѣрные народы становятся чуждыми и враждебными именно вслѣдствіе своего разновѣрія (многочисленныя религіозныя войны) и относятся другъ къ другу даже враждебнѣе и ожесточеннѣе, чѣмъ къ чужимъ народностямъ. Националь-

<sup>1)</sup> Это было ясно еще тогда, когда о націи, какъ таковой, и рѣчи еще не поднималось,—для классической древности: Исократъ говорилъ: „Эллинами называются скорѣе тѣ, кто участвуетъ въ нашей культурѣ, чѣмъ тѣ, кто имѣютъ общее съ нами происхожденіе“—П. Струве *Patriotica*, с. 104. #

ное единство, скрѣпленное единствомъ вѣры получаетъ несокрушимую крѣпость и нѣтъ силы, которая могла бы его разрушить. Понятно почему измѣна вѣрѣ отцовъ считалась и считается часто до нѣкоторой степени измѣной родной народности. Тѣ народы, которые постигли эту силу религіи, крѣпко держались и держатся ея, инстинктивно чуя, что религіозное ренегатство, если приобрѣтетъ массовый характеръ, грозитъ очень часто національной гибелью (Андрей и Тарась Бульба у Гоголя). Здѣсь снова, какъ и много разъ раньше, за примѣромъ обращаемся къ евреямъ. потому что нѣтъ и не было въ исторіи человѣчества другой болѣе стойкой и крѣпкой въ своей національной чистотѣ народности. Не имѣя общаго *разговорнаго* языка, собственной территоріи и государства—еврей остается евреемъ, но онъ перестаетъ быть имъ, теряя вѣру: еврей христіанинъ, хотя и сохраняетъ въ первомъ—второмъ поколѣніи свои національныя черты, но отъ еврейства уже откалывается, оно считаетъ его чужимъ для себя, и крещеный еврей растворяется въ воспріявшей его въ свою вѣру христіанской націи. Поэтому—то еврейскіе націоналисты съ такой фанатической враждой относятся къ вѣроотступникамъ, поэтому и еврейское общественное мнѣніе такъ сурово караетъ ихъ, это, по ихъ сознанію, люди, хотя и не сразу можетъ быть, но все таки потерянные для еврейской *націи*. Все сказанное побуждаетъ видѣть въ религіи одну изъ главныхъ образующихъ и характеризующихъ націю силъ и включить ее въ число признаковъ въ понятіе націи.

Религія, языкъ, культура формируютъ душу и характеръ націи, кровь и территорія со всѣми физическими условіями даютъ ей тѣло; соединеніе этой души и тѣла, образованіе цѣльной націи совершается при условіи и подъ воздействиемъ общей исторіи и общей исторической судьбы.

Наше разсужденіе о признакахъ-элементахъ, входящихъ въ понятіе націи или факторахъ ее образующихъ было бы неполнымъ, еслибы мы не указали на значеніе переживаемой каждымъ народомъ общей исторіи. Общая жизнь, общіе интересы, общая борьба за существованіе сближаютъ людей и роднятъ, заставляютъ взаимоприспособляться, нивелируютъ. Говорятъ, что люди, слишкомъ долго живущіе вмѣстѣ, становятся похожими другъ на друга и не только душевно—во

взглядахъ, привычкахъ, вкусахъ и т. п., но даже и во внѣшности. Мужъ и жена, долго и согласно прожившіе, наживаютъ довольно сильное психическое и физическое сходство,—Афанасій Ивановичъ и Пульхерія Ивановна были очень похожи другъ на друга. Тотъ же процессъ происходитъ и при совмѣстной жизни большихъ общественныхъ группъ—націй. Даже при начальномъ кровномъ различіи, подъ вліяніемъ долгой исторической жизни, нація пріобрѣтаетъ нѣкоторую общую фізіономію, которая легко отгадывается въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ; тѣмъ болѣе это происходитъ, когда нація вырастаетъ изъ этнографическихъ элементовъ не слишкомъ между собою различныхъ. Но и въ томъ, и въ другомъ случаѣ, чтобы произошло полное психо-физическое объединеніе, выявился „національный ликъ“, отшлифовалась нація, какъ нѣчто опредѣленное, цѣльное и стойкое—необходимо историческое испытаніе. Безъ него, еслибы можно было это представить, при наличности всѣхъ прочихъ условій, нація не образовалась бы.

Таковы признаки, входящіе въ понятіе націи (они же факторы ее образующіе) и ее опредѣляющіе. Каждый изъ нихъ имѣетъ свое значеніе, но самъ по себѣ ни одинъ ее не образуетъ. Она является результатомъ совмѣстнаго дѣйствія всѣхъ (этому не противорѣчитъ, что нѣкоторыя историческія націи не имѣютъ, напр., общаго языка, собственной территоріи и т. п.,—все это онѣ имѣли и потеряли, когда ихъ націон. организмъ уже созрѣлъ; отсутствіе ихъ восполняется усиленнымъ дѣйствіемъ другихъ, и нація *сохраняется*), представляется явленіемъ психофизическаго порядка, но съ замѣтнымъ преобладаніемъ психическаго начала. Мы считаемъ ошибочнымъ совершенное исключеніе изъ понятія о ней физическихъ признаковъ и утвержденіе одной духовной природы ея <sup>1)</sup>, но еще болѣе ошибочно, по нашему мнѣнію,

<sup>1)</sup> Такъ напр.: П. Миллюковъ, утверждающій, что нація „не связана съ плотью и кровью народа“, что она есть „понятіе не естественно-историческое и не антропо-географическое, а чисто социологическое“ (цит. соч. с. 5); такъ же: проф. В. М. Грибовскій, А. Н. Пыпинъ и др. Изъ западныхъ ученыхъ: Милль, Бюше (см. у Градовскаго цит. соч.), Шпрингеръ, Дюгуэ, Кэлинекъ (см. у Устинова), Ренанъ („Что такое нація“).



отрицаніе ея психической природы <sup>1)</sup>, для насъ болѣе приемлемо первое (психич.), чѣмъ второе (физич.) и мы бы отдали предпочтеніе ему, еслибы невозможно было среднее и приходилось выбирать между двумя <sup>2)</sup>.—Теперь, данное въ началѣ общее опредѣленіе націи мы могли бы восполнить такимъ образомъ: нація есть большая группа людей, если не однородная этнографически всегда и совершенно, то обязательно, въ концѣ концовъ, послѣ и вслѣдствіе долгой совместной жизни, образовавшая болѣе или менѣе общій со стороны существенныхъ признаковъ этнографическій типъ; имѣющая, или имѣвшая въ періодъ своего образованія, общую территорию; выработавшая общій языкъ и если не всегда говорящая на немъ, то сохраняющая его въ видѣ, напр., языка священнаго (евреи);—спаянная общей религіей, общей жизнью и общей исторической судьбой, общей культурой и общностью мірового назначенія.

Сложившаяся нація имѣетъ свои отличительныя черты—физическія и психическія, свой характеръ, свое лицо, представляетъ изъ себя нѣкоторое органическое цѣлое—коллективную личность (Градовскій; „соборную личность“: Вл. Соловьевъ,—„народную личность“: Ив. Аксаковъ, „культурную индивидуальность“: П. Струве <sup>3)</sup>) но обязательно личность—такъ почти всѣ). Существованіе ея, какъ коллективной личности, быть можетъ, трудно доказать рационально, но отвергнуть его нельзя <sup>4)</sup>, какъ нельзя отвергнуть существованіе индивидуальной личности—и то и другое имѣютъ фактическую очевидность <sup>5)</sup>.

1) Такъ напр. М. Рубинштейнъ—цит. соч.; доп. Буллець—цит. соч.

2) средней точки зрѣнія держатся напр.: Г. Лебонъ, Градовскій, Д. Муретовъ, профес. Гредескулъ и др.

3) Patriotiska s. 103.

4) Отрицаніе націй, утвержденіе, что „ихъ нѣтъ“, что онѣ „когда то были“—слышится очень рѣдко (Рубинштейнъ, цитов. ст.). Согласно нашему понятію о націи нужно сказать какъ есть наоборотъ: націй не было прежде, онѣ образовались въ позднѣйшую пору исторической жизни человѣчества.

5) Позволяемъ себѣ привести разсужденіе по этому поводу от А. Д. Градовскаго. „Напрасно говорить, онъ, мы будемъ увѣрять Петра, что онъ то же, что Иванъ, ибо у него, какъ у Ивана, двѣ руки, пара глазъ и носъ, что онъ такъ же, какъ Иванъ хочетъ пить, ѣсть и т. д. Петръ останется при мнѣніи, что онъ не Иванъ, и мы убѣдимся въ справедливости его мнѣнія, если заставимъ его любить и ѣсть“.

Гораздо труднѣе опредѣлить устойчивость національной личности, силу и прочность тѣхъ особенностей, совокупность которыхъ ее образуетъ; уяснивъ ея свойства, опредѣлить—имѣетъ ли она подобно индивидуальной личности свою (національную) душу, свой (націон.) характеръ, свое лицо.

Отвѣтъ на первую половину вопросовъ въ отношеніи къ прошлому націон. личности сказаннымъ о ея признакахъ—факторахъ до извѣстной степени уже предрѣшенъ. Именно изъ сказаннаго слѣдуетъ, что націон. особенности образуются постепенно, исторически, а не являются изначальными, природными; мы не можемъ признать за ними этого свойства, какъ не признали въ своемъ мѣстѣ его за національнымъ чувствомъ (какъ признаетъ проф. П. И. Ковалевскій). Для насъ неприемлемо утвержденіе, что „за національностью стоитъ *вѣчная онтологическая* <sup>1)</sup> основа“ (Бердяевъ—*Національность и Человѣчество*). Вл. Соловьевъ говорилъ: „идея націи есть не то, что она сама думаетъ о себѣ, но то, что Богъ думаетъ о ней въ вѣчности“—съ этимъ можно согласиться, но это не то же, что говоритъ Бердяевъ. Наша мысль въ томъ, что нація дана не отъ вѣчности, а образовалась во времени. Но, быть можетъ, возникши во времени, она *предназначена* къ вѣчности, „имѣетъ вѣчную цѣльную цѣль“? Не слѣдуетъ-ли допустить, что „и въ царствѣ Божіемъ должно мыслить совершенное и прекрасное существованіе личностей—индивидуальностей и націй—индивидуальностей“, что, напр., „лицъ Россіи будетъ запечатлѣно въ самомъ небесномъ человѣчествѣ“? (Бердяевъ,— *ibid.*). Отвѣтъ на такой вопросъ мы получимъ, когда уяснимъ степень устойчивости національныхъ особенностей.

Передъ нами два діаметрально противоположныхъ взгляда на этотъ счетъ. По одному, отличительныя особенности, тѣ же кушанья, какія ѣстъ Иванъ, думать и говорить одинаково съ нимъ, наслаждаться той же музыкой и т. д. То же и въ отношеніи къ народности, какъ собирательной личности—мы не убѣдимъ одинъ народъ, что онъ то же, что и другой, на томъ основаніи, что подобно другимъ народамъ, онъ состоитъ изъ людей, желающихъ ѣсть, пить, любить, работать, веселиться. Не смотря на этотъ неопровержимый аргументъ Ломбардія и Венеція не остались подъ владычествомъ Австріи, а Болгарія очень обрадовалась своему освобожденію отъ власти турокъ.—Цитов. соч. т. VI. с. 364.

1) Курсивъ мой.

опредѣляющія характеръ націи—постоянны, неискоренимы, по другому—онѣ никакой устойчивостью не обладают.— „Народъ, говорятъ сторонники перваго воззрѣнія, обладаетъ душевнымъ строемъ столь же устойчивымъ, какъ и его анатомическія особенности... Раса (у цитируемаго автора она то же, что народъ, племя) должна быть разсматриваема, какъ *постоянное существо, не подчиненное дѣйствию времени*“<sup>1)</sup> (курсивъ мой). Ея свойства, говоритъ другой авторъ, „сохраняются въ продолженіе длинной цѣпи вѣковъ, переходя отъ поколѣнія къ поколѣнію... Черезъ тысячи лѣтъ въ ней мы встрѣтимъ тѣ же особенности народнаго характера. Французъ XIX столѣтія представляетъ тѣ же черты характера, что галль времени Цезаря“<sup>2)</sup> „Основные національныя свойства даннаго народа сохраняются *наследственно* и являются *органическими*, они остаются неизмѣнными“ (курсивъ мой)<sup>3)</sup>. Въ своей совокупности эти особенности („моральныя и интеллектуальныя“; „запасъ идей, чувствъ, традицій, вѣрованій, способовъ мышленія“<sup>4)</sup>) образуютъ душу расы (націи—тоже), ихъ „агрегатъ называется національнымъ характеромъ“<sup>5)</sup>. „Всѣ индивидуумы одной и той же расы приносятъ эту душу съ рожденіемъ на свѣтъ“<sup>6)</sup> и съ ней же переходятъ въ „царство небесное“, гдѣ „запечатлѣвается, ликъ каждой націи“<sup>7)</sup>. Она „сама тклетъ свою собственную судьбу, управляетъ всей эволюціей народа; жизнь народа, его учрежденія, его вѣрованія и искусства суть только видимые продукты его невидимой души“<sup>8)</sup>. Души у разныхъ націи—разныя: „между психическимъ складомъ различныхъ народовъ существуетъ глубокая пропасть“. „Качества характера не могутъ передаваться отъ одного народа къ другому“.

1) Густ. Лебонъ. Психол. народовъ и массъ. Переводъ съ франц. С.П.Б. 1896. с. 5. 18; Проф. П. И. Ковалевскій воспроизводитъ сужденія Лебона почти въ буквальной неприкосновенности.

2) Проф. Сажорскій. Сборникъ научно-литературныхъ статей. Кн. 1-я Кіевъ—Харьковъ. 1899 с. 30. 31, срав. Всеобщая Психологія с. 85 и др.

3) Проф. П. И. Ковалевскій. Психологія рус. націи с. 2. 4. 19—20 и др.

4) Г. Лебонъ, цит. соч. с. 118.

5) Ibid. с. 10.

6) Ibid. с. 12.

7) Бердяевъ цит. мѣсто.

8) Г. Лебонъ, цит. соч. с. 12. 5. 49.

„Различныя расы (націи) не могутъ ни чувствоватъ, ни мыслить, ни поступать одинаковымъ образомъ, ни, слѣдовательно, понимать другъ друга“<sup>1)</sup>. На вопросъ о происхожденіи національной души здѣсь дается такой отвѣтъ. Современный человѣкъ уже рожденъ съ нею, но нужно было много времени для того, чтобы это стало возможнымъ: націон. душа создается въ теченіе вѣковъ—„приблизительно десяти столѣтій“<sup>2)</sup>. Она представляетъ „синтезъ всего его прошлаго, наслѣдство всѣхъ его предковъ, тяжесть тысячъ поколѣній“<sup>3)</sup>. Прошлое въ жизни націи имѣетъ опредѣляющее значеніе не только въ отношеніи къ настоящему (которое въ него уходитъ всѣми своими корнями), но и къ будущему, имѣетъ даже большее значеніе, чѣмъ настоящее: „судьбой народа руководятъ въ гораздо большей степени умершія поколѣнія, чѣмъ живущія. Покойники суть единственныя неоспоримыя господа живыхъ“<sup>4)</sup>. Таковъ въ общемъ первый отвѣтъ на вопросъ объ устойчивости и значеніи національных особенностей.—Къ нему примыкаетъ и другой, уже давно сданный въ архивъ, но извлеченный оттуда въ послѣдніе годы подъ вліяніемъ споровъ о национализмѣ и возрожденія славянофильства. Имѣемъ въ виду такъ называемую теорію „культурно-историческихъ типовъ“, предложенную у насъ въ концѣ 60-ыхъ годовъ Н. Я. Данилевскимъ въ сочиненіи „Россія и Европа“ а раньше нѣмцемъ Rückert'омъ въ соч. *Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung*. Leipzig 1857. Въ защиту ея (точнѣе ея автора) выступилъ извѣстный публицистъ и критикъ Н. Н. Страховъ, противъ нея: В. С. Соловьевъ, проф. Н. И. Кирѣевъ, проф. Тимирязевъ и др. Особенно жаркая полемика завязалась между Соловьевымъ и Страховымъ. Теорія, отвергая принятыя дѣленія человѣчества географическія и историческія, дѣлитъ его на культурно-историческіе типы (числомъ десять). Каждый типъ—это „племя“ или семейство народовъ, характеризуемое отдѣльнымъ языкомъ, строго определенное въ своихъ характерныхъ особенностяхъ и замкнутое въ себѣ;

1) Ibid. с. 32. 29. 31.

2) Ibid. с. 14.

3) Ibid. с. 10. 107.

4) Ibid. с. 13.

начала цивилизаціи одного культурно-историческаго типа не передаются народамъ другого типа“. Человѣчества, какъ такового нѣтъ, а есть отдѣльныя типическія группы людей, нѣтъ единой его исторіи, какъ единаго процесса—преемственнаго и послѣдовательнаго въ своей цѣлости, а имѣются параллельные ряды исторій отдѣльныхъ культурно-историческихъ типовъ. Хотя такія этнографическія группы (к.—историч. типы) не совпадаютъ, какъ болѣе широкія, съ націями—народами (нація входитъ въ типъ, какъ его составная часть) тѣмъ не менѣе теорія стала въ близкое родство съ націонализмомъ (этому способствовали: неясность въ установкѣ признаковъ и границъ предполагаемыхъ к.—и. типовъ съ одной стороны, а съ другой—близость ихъ къ такъ называемымъ господствующимъ, или позднѣйшимъ державнымъ націямъ въ ихъ „нѣмецкомъ“ пониманіи; то, что здѣсь усвоится культурно-историческимъ типамъ, очень напоминаетъ то, что говорится сторонниками представленнаго выше взгляда о душѣ и характерѣ націй). Много между ними различій, но во взглядѣ на устойчивость и непередаваемость отличительныхъ особенностей культурно-историческихъ и этнографическихъ группъ онѣ обнаруживаютъ замѣтное родство; родственны онѣ и въ вытекающемъ отсюда, хотя и не всегда, высказываемомъ, логически неизбежномъ отрицательномъ, или во всякомъ случаѣ скептическомъ отношеніи къ идеѣ челоуѣчества и общечеловѣческой культуры.

Теперь мы обратимся къ другому совершенно противоположному отношенію къ вопросу о націон. душѣ и націон. характерѣ, какъ агрегатѣ физическихъ и психическихъ признаковъ, характеризующихъ отдѣльныя націи. У него значительно больше сторонниковъ, чѣмъ у перваго. Опредѣлилось нѣсколько его формъ, изъ нихъ мы остановимся на двухъ, которыя намъ представляются болѣе характерными. Какъ на представителя первой, болѣе крайней, мы бы указали на П. Н. Милюкова. Мы уже говорили, что въ понятіе націи онъ вводитъ собственно одинъ признакъ—языкъ, но и его не считаетъ вполнѣ устойчивымъ: достаточно, говорить онъ, двухъ трехъ поколѣній, чтобы превратить одну національность въ другую<sup>1)</sup>, прочіе признаки еще болѣе слабы; въ

1) Очерки. ч. 3. Вып. 1. с. 8 (2 и 31).

концѣ концовъ здѣсь отъ націи ничего постояннаго не остается. Ни о какомъ націон. характерѣ, тѣмъ болѣе націон. душѣ, съ его точки зрѣнія не можетъ быть рѣчи; онъ считаетъ „недоразумѣніемъ и предрасудкомъ привычку объяснять особенности духовной жизни изъ особенностей народнаго духа, изъ національнаго характера. Это значитъ объяснять одно неизвѣстное другимъ неизвѣстнымъ“<sup>1)</sup>. Рѣчи о призваніи народа, о націон. идеѣ, вытекающей изъ внутреннихъ свойствъ народнаго духа онъ считаетъ беспочвенными, совершенно ошибочными, и въ высшей степени вредными<sup>2)</sup>. Не отрицая связи прошлаго націи съ ея настоящимъ, онъ не придаетъ ему большого значенія: „если наше прошлое и связано съ настоящимъ, то только какъ балластъ, тянущій книзу, хотя съ каждымъ днемъ все слабѣе и слабѣе“<sup>3)</sup>. Имѣетъ значеніе одно настоящее и стремиться къ будущему можно только исходя изъ настоящаго. „Мы не вѣримъ ни въ какія историческія санкціи и ищемъ оправданія того или другаго современнаго общественнаго идеала исключительно въ его *соответствіи потребностямъ настоящаго и будущаго*. Его тожество съ идеалами прошлаго можетъ скорѣе всего свидѣтельствовать о несоотвѣтствіи его современнымъ потребностямъ“<sup>4)</sup>. При такомъ отношеніи къ прошлому не только нѣтъ мѣста для образованія націон. характера, но совершенно устраняется возможность и какой бы то ни было исторической традиціи: „по самому существу дѣла никакая традиція невозможна... постоянное измѣненіе—основной законъ эволюціи общества“... Новая жизнь можетъ соиздаться только на развалинахъ старей: *Das alte stürzt, es ändert sich die Zeit*... *Und neues Leben blüht aus den Ruinen*<sup>5)</sup>.  
 Есть и болѣе умѣренные защитники подвижности національнаго характера, таковы напр. Градовскій, В. Соловьевъ и др. Отрицая существованіе національной души, какъ

1) *ibid.*, ч. II, с. 6. (4 и 39).

2) Ч. I. (5-е изд.) с. 268—275 и др.

3) Ч. I, с. 273.

4) Ч. III. Вып. I, с. 17.

5) Ч. I, с. 274—275 („Старое разрушается, мѣняется время и на развалинахъ расцвѣтаетъ новая жизнь“).

врожденной метафизической субстанции съ необходимостью предопредѣляющей всю судьбу націи, не высказываясь нигдѣ прямо за существованіе національнаго характера, какъ агрегата *постоянныхъ и неизмѣнныхъ* психическихъ предрасположеній, не соглашаясь признать національность за что-то „неподвижное, разъ данное, предопредѣленное и неизмѣнное“<sup>1)</sup> они допускаютъ однако національное своеобразие каждой народности („самобытность (національная)—*есть она существуетъ сама по себѣ и подобно стихійной неотразимой силѣ* обратитъ въ ничто всѣ усилія сверхчеловѣковъ“)<sup>2)</sup>, допускаютъ существованіе „народнаго духа“, хотя и позднѣйшаго образованія, сообщающаго и жизни, и всей культурѣ народа особый своеобразный отпечатокъ<sup>3)</sup>; признаютъ національное самосознаніе, „какъ награду за тяжкую всенародную работу, какъ плодъ вѣковыхъ усилій“<sup>4)</sup>, а что самое главное—утверждаютъ существованіе народности—національности, какъ „нравственной собирательной личности“<sup>5)</sup>. Соглашаясь, что никто не въ состояніи точно опредѣлить назначеніе націи, указать народу „чѣмъ онъ долженъ быть“, они вѣрятъ въ то, что каждый народъ предназначенъ „для особаго служенія въ мірѣ“ (Вл. Соловьевъ) сообразно своимъ національнымъ особенностямъ и своему особому положенію, и несмотря ни на какія помѣхи, не нуждаясь ни въ какой искусственной поддержкѣ „сдѣлается тѣмъ, чѣмъ ему надо быть“<sup>6)</sup>—Отмѣчаемъ здѣсь еще одинъ взглядъ, съ одной стороны какъ будто утверждающій національность и чуть не освящающій ее, а съ другой—почти сводящій ее къ нулю; утверждающій ее какъ *идею* и уничтожающій ее какъ *фактъ*. Нужно, говорится здѣсь, различать народность какъ *фактъ* и какъ *идею*,—народность не есть *фактъ*, а *идея* въ Платоновскомъ смыслѣ слова, т. е., нѣчто, по существу не могущее быть воплощеннымъ ни въ какой эмпирической действительности,—идея стоитъ надъ ней, господствуя и направляя“. Национальныхъ традицій (авторъ все время го-

1) А. Н. Пыпинъ, Характеристики литератур. мѣтѣй. Изд. 3, с. 3, 4, срв. Градовскій, цит. соч. с. 385, 386.

2) А. Д. Градовскій, Цит. соч. с. 400.

3) *ibid* с. 385.

4) цитов. мѣсто.

5) Градовскій, с. 364 срв. Вл. Соловьевъ, собр. соч. т. V. с. 39.

6) Градовскій, цит. соч. с. 398—399.

ворить о Россіи) нѣтъ и не должно быть—„мы должны обратиться къ самостоятельному творчеству“, „должны творить изъ ничего“ (на развалинахъ стараго, какъ у Милюкова?); „нельзя болѣе черпать изъ народной жизни, нельзя въ ней обрѣсти свои цѣнности“ и т. д. <sup>1)</sup>). Не смотря на видимое сочувствіе къ славянофильству, на характеръ міровоззрѣнія—существенно отличный отъ Милюковскаго, цитированный авторъ въ понятіи о національности (особенно въ совершенномъ отрицаніи всякаго значенія за ея прошлымъ и историч. традиціи) замѣтно сближаются съ послѣднимъ (Милюковымъ), почему мы и поставили его въ одной группѣ съ нимъ.—Таковы опредѣлившіеся взгляды по разбираемому вопросу. Какой изъ нихъ ближе къ истинѣ? Подробно разбираться въ каждомъ изъ нихъ мы не будемъ, а попробуемъ прямо установить свою точку зрѣнія съ необходимыми попутными замѣчаніями на нихъ, гдѣ это окажется нужнымъ.

Напоминаемъ уже установленное положеніе о томъ, что хотя физическіе признаки не могутъ быть исключены изъ понятія націи, являясь необходимыми условіями ея образованія и почвой, на которой она возникаетъ и вырастаетъ,—но существо ея заключается въ психическихъ признакахъ. Главное для нея не физическое сродство, хотя оно и необходимо, а психическое; можно скорѣе допустить отсутствіе въ націи общихъ физическихъ признаковъ (хотя мы лично этого допущенія не дѣлаемъ), чѣмъ психическихъ, безъ послѣднихъ она совершенно не укладывается въ нашемъ сознаніи. Другое положеніе, которое мы также хотѣли бы здѣсь напомнить—то, что за національными особенностями не можетъ быть признана изначительная данность (какъ признается это въ отношеніи культурно-историческихъ типовъ Данилевскимъ и Страховымъ, а въ отношеніи къ націи—проф. П. Ковалевскимъ), не м. б. принято понимаемое подъ такимъ угломъ зрѣнія предназначеніе, идея націи. Национальный характеръ для насъ—культурно-историческое пріобрѣтеніе народа, образующееся подъ вліяніемъ всѣхъ условій, въ которыхъ протекаетъ его жизнь. Если такъ, если национальный характеръ слагается постепенно, исторически, то отсюда слѣдуетъ, что прошлое націи (ея исторія) далеко не

1) А. Нѣмовъ. Идея славянской возрод. с. 16, 17, 23 и др.



безразлично для ея бытія и дальнѣйшаго развитія. Это совѣмъ не балластъ, какъ думаетъ П. Н. Милюковъ, отъ котораго ей нужно освободиться, — не бремя, которое она должна сбросить, чтобы двигаться впередъ. а — творческое начало, формирующее настоящее и намѣчающее путь для будущаго. Безъ прошлаго нѣтъ настоящаго и невозможно будущее, отречься отъ него — значитъ отречься отъ національныхъ идеаловъ, отрѣшиться отъ широкой исторической перспективы, сузить горизонтъ национальной жизни тѣсными рамками злободневной повседневности. Национальная идея (и национальные идеалы) коренится въ прошломъ націи и только изъ него можетъ быть узнана, внѣ исторіи ее найти нельзя. Вл. Соловьевъ сказалъ: „идея націи состоитъ не въ томъ, что она думаетъ о себѣ, но то, что Богъ думаетъ о ней въ вѣчности“ — это вѣрно, но вѣрно и то, что эта идея должна быть познана націей, чтобы быть осуществленной, а единственное средство къ тому — внимательное изученіе путей Промысла Божія въ жизни и исторіи націи, такъ какъ ожидать прямого (сверхъестественнаго) откровенія Божія о ней значило бы искушать Бога и не пользоваться данными имъ средствами. Слишкомъ преувеличиваютъ значеніе прошлаго, когда говорятъ, что „покойники — единственные неоспоримые господа живыхъ“ (Г. Лебонъ, цит. мѣсто), но нельзя не признать большой его власти надъ настоящимъ и серьезнаго значенія для будущаго, — даже какъ простое воспоминаніе въ душѣ „оно дѣлаетъ настоящее и будущее себѣ сроднымъ . . . Въ сущности не забывать уже значитъ возвращать къ жизни“<sup>1)</sup>. Прошлое не исчезаетъ безслѣдно для націи, а хранится въ нѣкоторомъ существенномъ минимумѣ въ теченіе вѣковъ. Национальный характеръ и есть тотъ умопостигаемый фокусъ, который вбираетъ въ себя прошлое народа, въ которомъ оно отражается и запечатлѣвается, теряя свою текучесть, приобретаая постоянство и относительную твердость.

Какую же силу имѣетъ эта твердость, насколько она устойчива и постоянна? Национальныя особенности, являясь кристаллизованнымъ результатомъ пережитаго, остаются ли въ состояніи кристаллизованной неподвижности послѣ того,

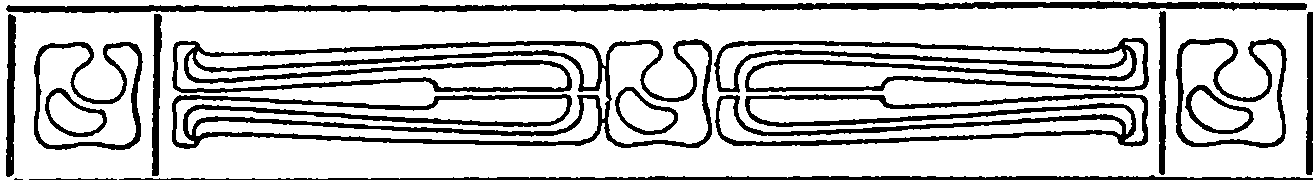
<sup>1)</sup> Рус. Мысль 1916, мартъ. Отзвуки славянофильства въ годъ войны Аскольдова, с. 5.

какъ онѣ отстоялись въ долгомъ историческомъ броженіи, или, не останавливаясь въ своемъ движеніи, продолжаютъ измѣняться, исчезаютъ, уступая свое мѣсто новымъ. Возможенъ ли національный характеръ, какъ ничто болѣе или менѣе постоянное и устойчивое или нѣтъ?

*И. Красинъ.*

(Окончаніе слѣдуетъ). ❖





## Библиографія.

С. Н. Дурылинъ. „Начальникъ тишины“. (Издание „религіозно-философской Библіотеки“). Сергіевъ Посадъ. 1916 г. стр. 31 цѣна 35 коп.

„Ты бо, Богоневѣстная, Начальника тишины Христа родила еси“ (Изъ Богородичнаго канона)... Таковъ эпиграфъ брошюры г. Дурылина. Рѣдко можно встрѣтить произведе- ніе, столь незначительное по внѣшности, по объему (31 стр.),— и въ то же время столь глубокое по содержанію, проникну- тое не только серьезностью и строгостью мысли, но и совер- шенно исключительною теплотою чувства, особымъ оттѣнкомъ увѣренной и тихой примиренности съ муками и болями пе- реживаемыхъ родиной великихъ историческихъ моментовъ,— въ сознаніи наличности яснаго и несомнѣннаго выхода изъ этихъ мукъ,—произведеііе, овѣянное тѣмъ неуловимымъ, но глубоко успокоительнымъ, что дѣлаетъ чтеніе настоящей брошюры радостью, отдыхомъ изстрадавшагосѧ вѣрующаго сердца. Брошюра написана на больные вопросы времени; но значеніе ея—не для даннаго только момента. Авторомъ за- тронутъ общій, исключительнаго по серьезности значенія, вопросъ: чѣмъ живетъ, гдѣ черпаетъ внутреннія силы, на что опирается въ минуты тяжкихъ испытаній „Россія“ и „Русь“. „Россія“ и „Русь“—два понятія, на которыя до противоположности, до несоединимости, двойтсѧ въ нашемъ воспріятіи наша родина. „Россія“ извѣстна каждому; а „Святой Руси“ въ настоящее время не знаетъ почти никто и прежде всего минуетъ ее своимъ вниманіемъ, за рѣдкими исключеніями (что съ горечью отмѣчаетъ авторъ брошюры), наша литература, хотя она и призвана быть выразительни- цей нашей русской подлинности, нашего русскаго лица. „Святая Русь“—это Россія въ храмѣ, на молитвѣ, передъ образомъ, Россія съ восковой свѣчкою въ рукѣ, съ радостью

и упованіемъ о Христѣ въ сердцѣ, съ вѣдѣніемъ Его въ разумѣ, съ устремленіемъ своей воли къ Его волѣ: „Да будетъ воля Твоя“ (Стр. 1). Эта подлинная Русь,—народная, вѣрующая—незамѣтна почти въ нашей новѣйшей исторіи, въ государственномъ дѣйствованіи, общественномъ сознаніи, философскомъ построеніи, въ литературѣ и искусствѣ. (Стр. 1). И однако, этотъ вѣрующій русскій народъ, живущій въ Церкви,—мало замѣтный со стороны,—незыблемо сохраняетъ свое бытіе въ постоянствѣ его отличительныхъ чертъ. И въ переживаемую тяжелую годину онъ, этотъ подлинный русскій народъ, находитъ себѣ и особыя точки опоры, поддержку внутреннюю, дающія ему силы спокойно, терпѣливо, твердо встрѣчать и переносить тѣ испытанія, передъ которыми волнуется и трепещетъ „Россія“. Гдѣ же эти опорныя точки, дающія силу и крѣпость русскому народу? Въ задачу г. Дурылина не входило, естественно, писать научный трактатъ на эту тему. Въ своей брошюрѣ онъ съ художественной простотой и, вмѣстѣ, изяществомъ обрисовалъ два эпизода, набросалъ двѣ картины, которыхъ самъ былъ свидѣтелемъ: народное моленіе въ ночь на 23 іюня на озерѣ Свѣтлоярѣ и посѣщеніе народомъ Оптиной пустыни. Въ обоихъ случаяхъ передъ лицомъ его была подлинная „Святая Русь“, подлинныя народныя массы. И главной чертой, характеризующей ихъ настроеніе, была покорность о Христѣ и незыблемое на Него упованіе. Но это не покорность отчаянія и не упованіе безысходной скорби. Ни того ни другого нѣтъ въ народныхъ массахъ. Общее настроеніе—бодрость вѣрующаго духа. И болѣе того—готовность къ борьбѣ до послѣдняго въ сознаніи ея жизненной необходимости. Развившееся міровое бѣдствіе, война, потоки крови въ подлинно народномъ самосознаніи опредѣляются, какъ вѣяніе антихриста. Такъ судить народъ на озерѣ Свѣтлоярѣ, такъ судятъ тамъ всѣ—православные, старовѣры, сектанты, всѣ, на правыхъ и неправыхъ путяхъ, но не мимо Бога ходяще (Стр. 17). Побѣда Германіи—конецъ вѣрѣ, всякой вѣрѣ. А отсюда—„Стойте крѣпко“. И нѣтъ ни слова унынія. Есть бѣдствіе и тяжкое бѣдствіе, но оно—испытаніе, Господомъ посланное, которое нужно вынести. И народъ выноситъ, выноситъ покорно, но бодро и твердо, съ надеждой въ сердцѣ. А въ особенно трудную для каждаго минуту подкрѣпляютъ

другъ друга въ церковномъ общеніи. Выраженіемъ послѣдняго и является моленіе на Свѣтлоярѣ. А еще болѣе наглядная и вѣлительная сила такого общенія—въ Оптиной пустынѣ. И здѣсь, въ массахъ народныхъ, приходящихъ за утѣшеніемъ къ старцу, та же покорность, та же общая грусть. Но тихая, бодрая, отнюдь безъ отчаянія. Здѣсь, какъ нигдѣ, сказывается благодатная сила церковнаго общенія, церковной ласки. Церковь ласкова, ласкова къ каждому—вотъ основная мысль брошюры г. Дурылина. И поскольку, подлинный русскій народъ живетъ въ Церкви, и ею,—отъ нея онъ почерпаетъ бодрость духовную, для которой не страшны никакія испытанія. Создается невидимое, духовное общеніе съ Главою церкви—Христомъ, рождается внутреннее ощущеніе твердости и несокрушимости единого цѣлаго, возникаетъ теплота примиренности и успокоенія, тишины духовной, подъ благодатной, въ Церкви получаемой, лаской „Начальника тишины“—Христа. Къ Нему обращены и тайная китежская молитва у стѣнъ тихаго града Невидимаго и молитва тихихъ ночныхъ службъ оптинскихъ—общая молитва Святой Руси, непримѣтной для „Россіи“, но цѣлостной, бодрой и сильной, съ твердой надеждой переносящей испытанія тяжелой години и всегда готовой перенести и новыя, выдержатъ ихъ съ тихимъ „Да, будетъ воля Твоя“.

**И. П.**

ВЪ РЕДАКЦИИ ПРОДАЕТСЯ:

**СОБРАНИЕ СЛОВЪ и РЪЧЕЙ** Высокопреосвященнаго Арсенія, Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго, говоренныхъ въ разныхъ мѣстахъ его служенія. ЦѢНА за 8 книгъ **8 рублей** съ пересылкой. Весь чистый доходъ поступаетъ согласно волѣ Его Высокопреосвященства, Архієпископа Арсенія, въ пользу Общества вспомошествованія нуждающимся воспитанникамъ Харьковской Духовной Семинаріи.

---

Редакція предлагаетъ издателямъ присылать ей вновь выходящія книги для отзыва въ библиографическомъ отдѣлѣ журнала.

---

# ОТЪ РЕДАКЦІИ

## СВѢДѢНІЯ ДЛЯ Г.Г. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

Адреса 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. Редакція проситъ доставлять ей свои статьи переписанными на ремингтоновой машинѣ и, по возможности, четко и на одной сторонѣ полужеста. Рукописи, написанныя неразборчиво, прочитываться не будутъ.

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. На просмотръ полученныхъ рукописей Редакція назначаетъ срокъ до 3-хъ мѣсяцевъ и не позже этого извѣщаетъ авторовъ о судьбѣ ихъ рукописей.

Жалоба на неполученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ Редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы о томъ, что книжка журнала действительно не была получена конторою. Жалобу на неполученіе 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, за перемѣну адреса уплачивается 30 коп.

Посылки, письма, деньги и вообще всякую корреспонденцію Редакція проситъ высылать по слѣдующему адресу: въ г. Харьковѣ, въ зданіи Харьковской Духовной Семинаріи, въ редакцію журнала «Вѣра и Разумъ».

Редакция «В. и Р.» открыта ежедневно отъ 10-ти до 3-хъ часовъ по буднямъ. Въ это же время возможны и личныя общенія съ редакціею.

Въ редакціи принимаются за плату или иного образомъ на одну часть въ мѣсяцъ 30 коп. за три части 50 коп.

Въ редакціи принимаются за плату или иного образомъ на одну часть въ мѣсяцъ 30 коп. за три части 50 коп.

