

Годъ II. — Книга 1.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЪ

ТОМЪ I

1900

МОСКВА.

Глаго́ла ѿмъ (ученикамъ Своимъ)
Иисъ: вы же когѡ Мѧ глаго́лете быти;
Ѹвѣща́въ же Сѣмшнъ Пѣтръ, рече:
Ты еси Хрѣсто́съ, Сѣнъ Бѣга жива́гѡ.
И Ѹвѣща́въ Иисъ рече́ емѡ: бл҃женъ
еси, Сѣмшнѣ ва́ръ Іѡна, такъ плѣтъ
и кро́вь не павѣ тебѣ, но Оцѧ Мо́й,
Иже на нѣбѣхъ. И ѿзъ же тебѣ гл҃голю,
ѡкѡ ты еси Пѣтръ, и на сѣмъ ка́мени
созидѡ Цр҃ковь Мою, и врата а́дова
не ѡдо́лѣютъ ей.

(Мѡ. XVI, 16—18).

Нѣсть стъ, такъже Ты, Гдѣ Бже
мо́й, вознесѣи ро́гъ вѣрныхъ Твои́хъ,
Блже, и оутверди́вый на́съ на ка́мени
исповѣданіѧ Твоегѡ.

(Ирм. третьей пѣсни воскр.
конона шестого гласа.)

ОТДѢЛЪ I.

Слово о святой Церкви.

*Върую во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь.
(9-й чл. simb. вѣры.)*

Къ этимъ словамъ присовокупляю: въ Церковь, носительницу, выразительницу и проповѣдницу на землѣ истинной вѣры, правды, благодати Божіей, просвѣщающей, милующей, вспомоществующей, освящающей, побѣждающей грѣхи, спасающей, обновляющей, приготовляющей чловѣка вѣрующаго и подвижающагося къ вѣчному царствію Божію и, въ концѣ концовъ, приводящей къ совершенному обоженію и спасенію съ Богомъ на престолѣ Его. *Побѣждающему дамъ състѣсо Мною на престолѣ Моемъ, якоже и Азъ побѣдихъ, и съдохъ со Отцемъ Моимъ на престолѣ Ею* (Апок. 3, 21).

Я началъ свое слово боговдохновенными словами св. отцовъ перваго никейскаго вселенскаго собора, утвердившихъ богооткровенную святую вѣру Христову на всѣ времена и для всѣхъ народовъ земного шара, вѣру, проповѣданную Самимъ Господомъ и наученными отъ Него апостолами и долженствующую пребывать неизмѣнно до скончанія вѣка; ибо въ этомъ символѣ, въ краткихъ, но точныхъ словахъ, изображена вся сущность спасительной нашей вѣры. Прибавить или убавить въ немъ нельзя ни одной іоты, безъ ущерба своего спасенія. Такъ хочетъ Духъ Святыи, Духъ истины, глаголавшій въ апостолахъ и въ св. отцахъ вселенскаго собора.

Въ честь первозваннаго апостола Андрея, коего святая и славная память совершается нынѣ православною Церковію¹⁾, побесѣдуемъ о необходимости для спасенія нашего твердо держаться истинной вѣры и содержащей ее Церкви православной. Я хочу говорить объ этомъ предметѣ потому, что нынѣ явилось много ложныхъ вѣръ и много не призванныхъ, смѣлыхъ, фальшивыхъ проповѣдниковъ, выдающихъ завѣдомую ложь за истину, отвлекающихъ народъ простой и интеллигентный, такъ называемый, отъ истинной, единоспасающей вѣры и Церкви и ведущихъ этотъ народъ прямо къ гибели, какъ и предсказано это апостолами. Они говорили, что *въ послѣднее время появятся ругатели, поступающіе по своимъ нечестивымъ похотямъ. Это люди, отдѣляющіе себя отъ единства вѣры, душевные, не имѣющіе духа* (Іуд. 1, 18. 19). Св. апостолъ Петръ пишетъ въ своемъ посланіи къ христіанамъ: *у васъ будутъ лжеучители, которые введутъ пагубныя ереси, и, отвергаясь искупившаго ихъ Господа, навлекутъ сами на себя скорую гибель. И многіе послѣдуютъ ихъ разврату, и чрезъ нихъ путь истины будетъ въ поношеніи* (2 Петр. 2, 1. 2), какъ нынѣ это и бываетъ намъ отъ раскольниковъ, пашковцевъ, толстовцевъ, штундистовъ и всякихъ безумцевъ, отщепенцевъ отъ истинной вѣры нашей.

Итакъ, что же значать слова символа вѣры, которыя мы всѣ повторяемъ за Церковію всякій день: *вѣрую во единого, святого, соборнаго и апостольскаго Церковь*? Это значить: я вѣрую во единого, святого, соборнаго и апостольскаго Церковь, которую основалъ Господь на землѣ чрезъ апостоловъ, въ которой единой можно обрѣсти спасеніе и безъ которой спастись невозможно, какъ невозможно было спастись отъ всемірнаго потопа никому и нигдѣ, кромѣ ковчега Ноева. Это не мои слова, а св. отецъ. Отпасть отъ этой Церкви значить отпасть отъ Бога, отъ Христа и отъ благословенія Его и отъ всей благодати Его. *Аще кто Церковь преслушаетъ, говорить Самъ Господь, буди тебѣ якоже язычникъ и мытарь* (Мѣ. 18, 17). Такъ необходимо быть человѣку членомъ Церкви и повиноваться ей, чтобы удостоиться спасенія вѣчнаго отъ

¹⁾ Слово произнесено досточтимымъ о. протоіереемъ Іоанномъ Ильичемъ Сергіевымъ въ день памяти святого и всехвальнаго апостола Андрея Первозваннаго, 30 ноября 1899 года, въ Андреевскомъ соборѣ г. Кронштадта.

Господа и жизни вѣчной. А раскольники, пашковцы, толстовцы, штундисты не повинуются ей, поносятъ ее и увлекаютъ въ заблужденіе подобныхъ себѣ. Церковь истинная носительница жизни Божіей, искупленія, примиренія съ Богомъ; носительница святости, нетлѣнія, силы Божіей, непрестанно проявляющейся и дѣйствующей въ преданныхъ ей челоувѣкахъ, содѣлательница непрестанныхъ чудесъ благотворныхъ, совершающихся въ вѣрующихъ. Скажите вы, истинныя чада церковныя, и вы, отщепенцы, гдѣ вы найдете, кромѣ Церкви, примиреніе и утѣшеніе вашихъ грѣшныхъ смятенныхъ душъ съ Богомъ, — гдѣ, кромѣ Церкви? Гдѣ обновляются наши души? Въ церкви. Гдѣ прощаются грѣхи? Въ Церкви; а безъ Церкви нѣтъ нигдѣ прощенія. Гдѣ, кромѣ Церкви, найдете вы животворящее брашно, питающее и укрѣпляющее души и тѣла ваши, плоть и кровь Христа Бога? Откуда получаемъ мы непрестанную помощь и утѣшеніе въ скорбяхъ, болѣзняхъ, во всякой нуждѣ и обстояніи? Отъ Церкви. Кто вѣрная и незаблудная наставница наша на путь спасенія? Церковь. Кто побѣдилъ и побѣждаетъ, посрамилъ и посрамляетъ ереси, расколы, секты и до конца побѣдить ихъ? Церковь, какъ отъ Бога данная намъ носительница истины Божіей, которой и *врата адова не одолѣютъ* (Мѣ. 16, 18). Кому говоритъ Господь: *Азъ дамъ вамъ уста и премудрость, ейже не возмощутъ противитися или отвѣщати вси противляющіися вамъ* (Лук. 21, 15)? Истинно вѣрующимъ въ Него и принадлежащимъ къ Церкви Его. Гдѣ чудесное нетлѣніе св. мощей или останковъ святыхъ, свидѣтельствующее о безсмертіи и богоугодной жизни челоувѣковъ, подвизавшихся въ этихъ нетлѣнныхъ тѣлахъ? Въ Церкви. Гдѣ мы каждый день духовно удовлетворяемся, просвѣщаемся, утѣшаемся, питаемся, укрѣпляемся, обновляемся, живемъ полною жизнію духа и тѣла? Въ Церкви. Кто дастъ и даетъ намъ силу побѣждать всѣхъ враговъ спасенія? Церковь. Кто даровалъ славныя побѣды отечеству нашему надъ всѣми врагами его въ прошедшіе вѣка и въ кончающемся нынѣ столѣтіи? Не вѣра ли нашихъ предковъ? Не Церковь ли, подъ знаменемъ которой они шли на брань? Вспомните преподобнаго Сергія Радонежскаго, благословившаго Дмитрія Донскаго на брань съ татарами и предрекшаго ему побѣду надъ ними. Такъ куда же вы, раскольники и сектанты, бѣжите отъ Церкви? Въ какія дебри и

болота? Посмотрите, какъ вы лишились всякой благодати Божіей и спасенія, какъ вы развратили народъ, какъ вы лишили овецъ пастыря, какъ вы удалились и другихъ удаляете отъ спасительной ограды церковной, — отогнали ихъ отъ пажити словесной, отъ таинствъ животворящихъ, отсѣкли члены Церкви отъ живого тѣла Церкви и предали ихъ смерти! Обратитесь же, наконецъ, всѣ въ лоно св. православной Церкви, которая и нынѣ прославляется чудесами Божіими, *живится Святѣмъ Духомъ животворящимъ и свѣтлѣется тройческимъ единствомъ священнотайнъ* (Степен., гл. 4, антиф. 1, слава). Аминь.

Протоіерей Іоаннъ Серіевъ.

30 ноября 1899 г.

О вѣрѣ, какъ первой христіанской добродѣтели.¹⁾

(Религія и вѣра (разграниченіе понятій и терминовъ). — Вѣра, какъ первая изъ трехъ главныхъ христіанскихъ („богословскихъ“) добродѣтелей. I. Природа вѣры или разсмотрѣніе ея съ психологической точки зрѣнія. — Что такое „вѣра“ вообще? — Вѣра, какъ высшая ступень знанія, какъ знаніе аксіоматическое. — Дѣйствіе вѣры на сердце. — Опредѣленіе вѣры христіанской. — Сердечный элементъ въ христіанской вѣрѣ. — Отличіе христіанской вѣры, какъ христіанскаго знанія, отъ другихъ видовъ знанія: 1) по содержанію, 2) по методу. — Неправильность мнѣнія, отводящаго вѣру исключительно въ область чувства. —

Во всякой религіи вѣра составляетъ настолько важный и существенно необходимый элементъ, что самый терминъ „вѣра“ весьма часто употребляется, какъ синонимъ религіи, — и не только въ простой разговорной рѣчи (мы говоримъ: „вѣра“ христіанская, магометанская и т. п. вмѣсто: „религія“ христіанская, магометанская и т. п.), — но и въ книжной, литературной (для примѣра приведемъ всѣмъ извѣстное опредѣленіе „Православнаго Катихизиса“ у митрополита московскаго Филарета: „Православный Катихизисъ есть наставленіе въ Православной *вѣрѣ* христіанской“) ²⁾. Но, съ другой стороны, вѣра

1) Публичное богословское чтеніе, предложенное въ залѣ Синодальнаго училища 8 декабря 1899 года.

2) Что въ данномъ опредѣленіи слово „вѣра“ употребляется, какъ синонимъ „религіи“, это видно изъ того, что въ дальнѣйшемъ изложеніи „составъ катихизиса“ опредѣляется не одною вѣрою, но и надеждою и любовію, и „вѣра“ составляетъ уже только первую часть катихизиса. Кроме того, такое значеніе слова „вѣра“ видно еще изъ того, что приведенное опредѣленіе катихизиса замѣнило собою нѣсколько иное опредѣленіе, находимое нами въ первоначальной редакціи труда святителя Филарета (мы пользуемся катихизисомъ изданія 1828 г.): „Катихизисъ есть краткое ученіе о благочестіи христіанскомъ“. Между тѣмъ терминъ „благочестіе“, на старинномъ русскомъ богословскомъ языкѣ, нѣредко употреблялся въ смыслѣ „религіи“ (ср. въ русскомъ текстѣ Іак. 1, 27

есть только одинъ изъ элементовъ религіи, — явленія, по своей психической природѣ всесторонняго и всеобъемлющаго, синтезирующаго дѣятельность всѣхъ силъ души человѣческой, при томъ въ наивысшемъ ихъ направленіи (напомнимъ психологическое опредѣленіе религіи проф. А. А. Козловымъ, по которому она есть „синтетическое единство дѣятельности духа“)¹⁾. Процессъ всякой религіозной жизни выражается не только въ вѣросознаніи (элементъ рациональный), но и въ сердечныхъ чувствованіяхъ, и въ волевои стремленіи къ Высшему Существо, и въ доброй нравственности, понимаемой какъ въ смыслѣ доброй душевной настроенности, такъ — и таковой же практической дѣятельности. Въ частности и христіанская, высшая и совершеннѣйшая, религія знаетъ не одну только вѣру, но и надежду и любовь, три именно, по слову св. апостола Павла, „нынѣ пребывающія“ добродѣтели (1 Кор. 13, 13), давно уже получившія названіе „богословскихъ“ добродѣтелей (въ противоположность древнимъ философскимъ)²⁾. Иначе сказать, — процессъ христіанской религіозной жизни въ своемъ развитіи имѣетъ три послѣдовательныя ступени: вѣру, надежду и высшую — любовь. Въ живой дѣйствительности, при единичности нашего духа и синергизмъ всѣхъ силъ его, каждая изъ этихъ добродѣтелей тѣснѣйшимъ образомъ соприкасается одна съ другою. Однако самосознаніе различаетъ ихъ, какъ различаетъ разнообразныя психическія явленія, а богословская наука для удобства изученія можетъ отвлекать для спеціальнаго разсмотрѣнія какую-либо одну изъ нихъ. Въ настоящемъ чтеніи изъ всего процесса христіанской религіозной жизни мы желаемъ взять вѣру, какъ первый моментъ его, или какъ пер-

переводъ словомъ *благодетіе* греческаго слова *θελακία*, — по латинск. переводу *religio*). Ср. книгу, изданную С. П. Никитскимъ: „Вѣра православной восточной греко-россійской Церкви, по ея символическимъ книгамъ“. М. 1889—1890. Въ такомъ же широкомъ смыслѣ употребляется слово „вѣра“ и въ названіи журнала „Вѣра и Церковь“.

¹⁾ См. его книгу „Религія графа Л. Н. Толстого“. С.-Пб. 1888, стр. 18. Такое опредѣленіе дается профессоромъ послѣ разбора разныхъ одностороннихъ взглядовъ на религію, разрѣшающихъ ее въ какое-либо одно изъ психическихъ явленій, и послѣ раздѣльнаго указанія всѣхъ отдѣльных элементовъ религіи.

²⁾ У насъ такое наименованіе встрѣчается, напр., въ „Православномъ исповѣданіи кавказской и апостольской церкви восточной“ (вопр. 3, по Моск. изд. 1848 г. с. 2) и у св. Димитрія Ростовскаго (см., напр., его „Минею Четью“ за сент. мѣс. (М. 1897, с. 322).

вую существенно важную и необходимую ступень его, на которой, какъ на фундаментѣ, основываются послѣдующія. Взявъ вѣру, какъ первую „богословскую“ добродѣтель, мы прежде всего рассмотримъ ее со стороны ея психической природы (дадимъ психологію вѣры, какъ первой „богословской“ добродѣтели), а затѣмъ покажемъ ея нравственную необходимость съ точки зрѣнія христіанскаго ученія и ея отношеніе къ высшей христіанской добродѣтели, — любви. Для каждой изъ этихъ двухъ задачъ нашего чтенія мы имѣемъ свои особыя побужденія; именно: для первой — желаніе выразить сложившійся у насъ взглядъ на психическую природу вѣры и выработать понятіе о христіанской собственно вѣрѣ; для второй — желаніе отвѣтить на очень распространенное мнѣніе, что нравственная необходимость принадлежитъ только любви, но — не вѣрѣ, и что при существованіи любви можно и не вѣровать (взглядъ, ради любви унижающій вѣру).

I.

Прежде чѣмъ составить понятіе о христіанской вѣрѣ, какъ первой богословской добродѣтели, необходимо, по нашему мнѣнію, рассмотреть, чѣмъ является вѣра безотносительно къ религіи.

Что такое *вѣра* вообще?

Вѣра есть одинъ изъ видовъ *знанія*, — относится такимъ образомъ прежде всего къ умственной дѣятельности чловѣка. Какой же именно видъ знанія представляетъ изъ себя вѣра? Знаніемъ вообще называется усвоеніе умомъ и памятью какаго-либо сообщенія или ученія. Мнѣ говорятъ, напримѣръ, что земля движется вокругъ солнца, — и я это истинное, оправдываемое научными наблюденіями и опытомъ, ученіе воспринимаю умомъ и запоминаю его и такимъ образомъ приобретаю познаніе о движеніи земли вокругъ солнца. Но умомъ и памятью я могу воспринимать и такія сообщенія, которымъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительность, — могу, слѣдовательно, познавать завѣдомо ложное, а не истинное. Такъ, я могу заучивать басни, по сообщенію которыхъ животныя и растенія мыслятъ, чувствуютъ и разговариваютъ по-человѣчески, чего въ дѣйствительности нѣтъ и быть не можетъ, — могу такъ же точно и отчетливо познавать разные мифы, легенды,

сказки и т. п. Это низшій видъ знанія, знаніе о *завѣдомо ложномъ*. Есть еще другой, — средній видъ знанія, — знаніе *гипотетическое*, предположительное, когда я умомъ и памятью воспринимаю такія мысли и сообщенія, а которыхъ только предполагають, что онѣ соотвѣтствуютъ дѣйствительности. Таковы гипотезы, къ которымъ прибѣгають ученые въ наукахъ естественныхъ и которыя истинныя, — осторожныя ученые не выдаютъ сразу за несомнѣнныя истины. Таковы и въ исторіи нѣкоторыя гипотезы о лицахъ и событіяхъ, недостаточно освѣщенныхъ несомнѣнными историческими документами. Не таково то знаніе, которое называется *вѣрою*. Оно есть знаніе *аксіоматическое*, соединенное съ непремѣнною увѣренностію въ томъ, что оно соотвѣтствуетъ дѣйствительности¹⁾. Проще говоря, вѣра есть познаніе *истины*. Отсюда и самое слово *вѣра*, напоминающее намъ о *вѣрномъ*, истинномъ, неложномъ (*вѣра* есть познаніе *вѣрнаго*). Такимъ образомъ вѣра является высшею ступенью знанія, совершеннѣйшимъ видомъ его, — поскольку высшею цѣлью знанія является *познаніе истины*.

Таковъ нашъ взглядъ на *вѣру* вообще. Да не покажется онъ парадоксальнымъ! Говоримъ такъ потому, что онъ не совсѣмъ обыченъ. По нему — лучшіе, совершеннѣйшіе плоды человѣческой учености, несомнѣнныя истины науки должны быть называемы *вѣрою*. Между тѣмъ, обычно науку и вѣру противопоставляютъ, и знаніе научное считаютъ высшимъ, а знаніе по вѣрѣ — низшимъ. Но при такомъ довольно обычномъ противоположеніи вѣра берется не какъ видъ знанія, а только какъ *методъ* его, и понимается въ смыслѣ субъективнаго довѣрія, при томъ довѣрія слѣпого, на слово, безъ изслѣдованія (мнѣ сказали что-нибудь, — и я повѣрилъ, „принялъ на вѣру“; въ такомъ смыслѣ можно повѣрить и *лжи*, и такимъ образомъ вѣра вовсе не будетъ истиннымъ, аксіоматическимъ знаніемъ). Такое пониманіе вѣры лишь въ субъективномъ смыслѣ, только какъ *метода*, по нашему мнѣнію,

1) Въ весьма замѣчательной и достойной глубокаго вниманія магистерской диссертациі покойнаго А. И. Струникова „Вѣра, какъ увѣренность, по ученію православнаго“ (Самара, 1887) произведенъ обстоятельный филологическій анализъ слова „вѣра“ по употребленію его въ семитическихъ и греческомъ языкахъ, и въ результатъ такого анализа получило представленіе о вѣрѣ, какъ „твердой, непоколебимой увѣренности въ чемъ-либо, какъ несомнѣнно истинномъ“ (стр. 33—45).

не есть первоначальное; оно есть вторичное и позднѣйшее. Субъективная вѣра, которая можетъ и не оправдываться (почему приходится констатировать и *ложныя* вѣрованія), — является, по нашему мнѣнію, на основѣ объективной вѣры. Только сознание того, что возможна и есть объективная истина, можетъ производить субъективную вѣру. Фактъ существованія *ложныхъ* вѣрованій есть уклоненіе отъ *нормы*, предварительнымъ *существованіемъ* которой всегда и можно опредѣлить всякую ненормальность (т.-е. въ данномъ случаѣ уклоненіе отъ истины). При томъ и субъективная вѣра, какъ довѣріе безъ разслѣдованія, не можетъ отождествляться съ довѣріемъ совершенно слѣпымъ; потому что она можетъ быть основана на знаніи объ извѣстномъ сообщающемъ лицѣ, какъ существѣ знающемъ и нелживомъ (такимъ образомъ вѣра по авторитету сообщающаго можетъ быть и не слѣпою, если самая вѣра въ авторитетъ основалась на какихъ-либо твердыхъ о немъ знаніяхъ, и такого рода вѣра весьма обычна и въ наукѣ). Мы лично въ своемъ опредѣленіи вѣры беремъ ее въ объективномъ смыслѣ, и потому готовы говорить о точномъ, несомнѣнномъ научномъ знаніи, какъ о *научной* *вѣрѣ*, какъ вышемъ именно, аксіоматическомъ знаніи (въ сравненіи съ гипотетическимъ). Если я убѣжденъ въ истинности извѣстнаго научнаго положенія, то я, можно сказать, *вѣрую* въ него. Правда, такъ не принято говорить. Но если говорятъ нѣсколько иначе: „я *утверждаю* въ извѣстномъ научномъ *положеніи*“, — выражаютъ не то же ли самое? Итакъ, вѣра есть познаніе *истины*.

При единичности духа человѣческаго, при взаимномъ вліяніи одной душевной способности на другую, *вѣра*, какъ познаніе истины, какъ явленіе *умственного* порядка, не можетъ не вліять и на сердце человѣка, — на область его чувствованій. Она возбуждаетъ въ немъ пріятное чувство удовольствія, — на высшей же своей степени — прямо чувство наслажденія. Не говоря о великихъ научныхъ открытіяхъ (вспомнимъ о научныхъ радостяхъ Архимеда, въ частности объ его знаменитомъ восторженномъ *εὕρηκα*, — „я нашелъ!“), можно указать на умственное удовольствіе, испытываемое при рѣшеніи какихъ-либо трудныхъ математическихъ задачъ и вообще при наблюденіи той стройности, которою отличаются точнѣйшія математическія выкладки, или — при чтеніи вновь

открытаго историческаго документа, расширяющаго (хотя бы даже немного) наши свѣдѣнія о томъ или другомъ интересующемъ насъ лицѣ или событіи. Наоборотъ, незнаніе истины, или неполное знаніе ея, дѣйствуетъ на сердце человѣка удручающимъ образомъ, возбуждая чувство неудовлетворенности. Такое чувство называютъ состояніемъ духовной жажды или духовнаго голода, — и оно, дѣйствительно, такъ же непріятно, какъ и физическіе жажда и голодъ. Можно вспомнить здѣсь и то, что какой-либо особенно трудный философскій вопросъ называютъ иногда „крестомъ для человѣческаго духа“, — а *крестъ* есть символъ страданія, переживаемаго, главнымъ образомъ, *сердцемъ* человѣческимъ.

Сообразно съ такимъ, изложеннымъ нами, пониманіемъ вѣры вообще и указаніемъ вліянія ея на сердце — *тѣру христіанскую*, какъ первую „богословскую“ добродѣтель, мы можемъ опредѣлить такимъ образомъ: „христіанская вѣра есть познаніе христіанскаго ученія, сообщаемаго Божественнымъ откровеніемъ, соединенное съ живою увѣренностію въ его высочайшей истинности и соответствующими его содержанію чувствованіями сердца“. Что она есть христіанское *познаніе*, — это видно уже изъ того опредѣленія вѣры, которое мы находимъ въ самомъ Священномъ Писаніи, — именно у св. апостола Павла. *Ἔστι δὲ πίστις*, говоритъ онъ, *πραγματικῶν ἑλεγχῶν οὐ βλέπομένων*, или, по славянскому переводу, *вѣра есть... вещей обличеніе невидимыхъ* (Евр. 11, 1). *Ἐλεγχῶς*, по славянскому переводу этого слова, — *обличеніе*, иначе — даваніе облика, образа, представленіе или какъ бы видѣніе — предметовъ невидимыхъ¹⁾, указываетъ на умственную дѣятельность, на познаніе. Само же по себѣ оно даетъ даже болѣе, — указываетъ на сознательность и аксіоматичность такого умственного представленія: оно значитъ: доказательство, подтвержденіе, изслѣдованіе²⁾. Равнымъ образомъ и наименованіе отдѣльных истинъ христіанской вѣры *догматами* указываетъ на христіанскую вѣру, какъ на аксіоматическое именно знаніе. *Λόγος* — происходитъ отъ формы прошедшаго совершеннаго отъ глагола *δοκεῖν*, думать, *δέδογμα* — *дѣдохται*, и значитъ:

¹⁾ См. А. И. Струтинкова, „Вѣра, какъ увѣренность, по ученію православія“ Самара. 1887. Стр. 149—150.

²⁾ См. греко-русскій словарь по Бензельеру. Кіевъ. 1881.

то, что рѣшено, положено, опредѣлено, т.-е. несомнѣнное, истинное. Поэтому еще въ глубокой греко-римской древности слово *δόγμα* стали прилагать къ такого рода философскимъ ученіямъ, которыя приобрѣтали себѣ у многихъ значеніе *неоспоримой истины*. Равно и въ церкви христіанской „подъ догматами разумѣлись не какія-либо ходячія между христіанами, не опредѣлившагося и сомнительнаго характера, религіозныя мнѣнія, а опредѣленные, положительныя и непререкаемыя истины религіи христіанской, стоящія выше всякихъ колебаній и сомнѣній“¹⁾. И нужно всегда твердо помнить такое значеніе слова „догматъ“, чтобы не смѣшивать, напр., *истиннз* христіанской вѣры съ нѣкоторыми частными мнѣніями и предположеніями св. отцевъ Церкви и богослововъ вообще, — съ тѣмъ, что можно бы назвать богословскими *ипотезами*.

Въ виду того именно, что христіанская вѣра является извѣстнымъ *знаніемъ*, ее перѣдко сближали и сближаютъ съ философіей (она и, дѣйствительно, даетъ отвѣты на тѣ вопросы, которые считаются и важнѣйшими философскими вопросами, напр. о первопричинѣ міра и о главномъ принципѣ практической дѣятельности человѣка). Тѣ, напр., ученые, которые не признаютъ сверхъестественнаго божественнаго откровенія, какъ источника христіанскаго ученія, и однако, естественно, не могутъ игнорировать христіанской вѣры, какъ извѣстной системы знанія, отводятъ эту вѣру въ область философіи и всю христіанскую догматику трактуютъ, какъ христіанскую философію, — и это самое является однимъ изъ свидѣтельствъ раціональной природы вѣры.

Но вѣра, какъ познаніе христіанскаго ученія въ качествѣ высочайшей истины, соединяется, какъ мы сказали, съ соотвѣтствующими содержанію этого ученія чувствованіями сердца. Она не можетъ быть только умственною, головною вѣрою, но переходитъ и въ область сердца. Такъ напр., если человѣкъ вѣруетъ, что есть Богъ, и что Онъ есть всеправедный судія, то такое вѣрованіе возбуждаетъ въ сердцѣ его чувство *страха Божія*. Если человѣкъ вѣруетъ, что Богъ есть. существо всеблагое, что Онъ *такъ возлюбилъ міръ, яко*

¹⁾ См. *еп. Симеонъ*, „Опытъ православнаго догматическаго богословія“, т. I. Кіевъ. 1884, стр. 2—7. Здѣсь приведены въ доказательство такого значенія и употребленія слова *δόγμα* выдержки изъ классиковъ и св. отцевъ и учителей Церкви.

и Сына Своего Единороднаго далъ есть (Іоан. 3, 16), и что этотъ Сынъ Единородный пришелъ въ міръ и спасъ чело-вѣка,—въ сердцѣ его возбуждается чувство надежды. Такъ вѣра поистинѣ есть уповаемыхъ извѣщеніе (Евр. 11, 1), т.-е. фундаментъ, опора и основа для надежды¹⁾. И чѣмъ сильнѣе бываетъ въ чело-вѣкѣ вѣра, какъ разумное убѣжденіе, тѣмъ сильнѣе бываютъ въ сердцѣ его религіозныя чувствованія.

По данному нами опредѣленію, христіанская вѣра является однимъ изъ видовъ высшаго, аксіоматическаго знанія. Однако она имѣетъ свои особыя характеристическіе признаки, отличающіе ее отъ того, напримѣръ, также аксіоматическаго знанія, которое сообщается такъ называемою положительною наукою. Именно, она есть знаніе духовное и по своему предмету и по своему преимущественному методу (въ такомъ характерѣ христіанскаго знанія находятъ для себя истинное объясненіе наименованія: духовныя=богословскія науки, школы и т. п., духовенство=учители вѣры и т. д.)²⁾.

1) Христіанская вѣра есть знаніе духовное по своему предмету. Предметомъ для себя она беретъ прежде и больше всего бытіе настоящее, но невидимое,—*міръ духовный*,—Господа Бога, Который *Духъ есть* (Іоан. 4, 24. 2 Кор. 3, 17), ангеловъ, душу чело-вѣческую, затѣмъ прошедшее, которое потому невидимо, что оно уже прошло (такъ вѣрою разум-ваемъ совершитися въкомъ глаголомъ Божіимъ, во еже отъ неявляемыхъ видимымъ быти, Евр. 11, 3), и, наконецъ, будущее, которое невидимо потому именно, что есть будущее, а не настоящее (мы имѣемъ тѣперь не самое прошедшее и будущее, а только мысли, свѣдѣнія о нихъ). Припомнимъ, что и св. апостолъ Павелъ опредѣляетъ вѣру, какъ *вещей обличеніе невидимыхъ* (Евр. 11, 1), т.-е. какъ умственное представленіе (или даже изслѣдованіе) о предметахъ міра невидимыхъ, духовныхъ. По такому своему предмету вѣра можетъ быть названа еще знаніемъ *идеальнымъ*, близко соприкасаю-

1) А. И. Струнникову принадлежитъ честь установки точнаго пониманія приведеннаго изреченія (см. въ указанной его диссертациі примѣчаніе на стр. 148—149).

2) Последнее замѣчаніе сдѣлали мы, между прочимъ, по адресу г. Н. П. Аксакова, который (въ своей книгѣ „Духа не угашайте“, С.-Пб. 1895, стр. 19—20) унижаетъ терминъ „духовенство“ и, признавая его только заимствованнымъ у протестантовъ, не выкаываетъ въ ту внутреннюю основу, по которой онъ могъ образоваться и на западѣ и у насъ (хотя бы даже и подражательно).

щимся съ знаніемъ философскимъ, въ противоположность знанію *реальному*, или внѣшне-эмпирическому (только при такой терминологіи мы отнюдь идеальное не мыслимъ, какъ существующее только въ мысли, а не въ самой дѣйствительности; *идеальное* и *реальное* мы мыслимъ, какъ духъ и матерію, невидимое и видимое, но одинаково существующее и въ этомъ смыслѣ одинаково дѣйствительное). Правда, христіанская вѣра иногда беретъ предметомъ для себя и что-либо видимое. Но въ такомъ случаѣ и само видимое берется и разсматривается *въ отношеніи къ невидимому, духовному*. Такъ, видимая природа, главный предметъ для изслѣдованія наукъ естественныхъ, въ христіанской вѣрѣ разсматривается въ отношеніи къ невидимой своей первопричинѣ (ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра). Такъ, христіанское ученіе разсматриваетъ исторію людей (факты которой относятся къ области здѣшняго, — видимаго міра) въ ихъ отношеніи къ Богу, Христу, Его ученію и благодати Св. Духа, ниспосланной Имъ въ міръ (исторія *Церкви* въ ея отличіи отъ исторіи человѣчества вообще, — именно какъ исторія человѣчества подъ вліяніемъ сверхъестественныхъ, *духовныхъ* началъ христіанства, — *благодати и истины*, Іоан. 1, 17).

2) Вѣра есть знаніе духовное по своему преимущественному методу, т.-е. способу пріобрѣтенія ея. Такимъ методомъ является не внѣшній физическій опытъ, а сознательное до-вѣріе къ сообщеніямъ провозвѣстниковъ Божественнаго Откровенія и опытъ духовный (опытное ощущеніе Бога чистымъ сердцемъ, — особенно въ св. таинствахъ). Такой методъ указанъ Самимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ въ извѣстныхъ изреченіяхъ Его: *блаженни не видѣвши и вѣровавши* (Іоан. 20, 29); *блаженни чистѣи сердцемъ, яко тѣи Бога узрятъ* (Мѣ. 5, 8). Остановимся нѣсколько подробнѣе прежде всего на первомъ выраженіи такого метода, — сознательномъ до-вѣрїи къ сообщеніямъ провозвѣстниковъ Божественнаго Откровенія.

Здѣсь вѣра берется уже въ двоякомъ смыслѣ, и какъ методъ знанія, и какъ само знаніе: вѣра, какъ сознательное до-вѣріе, приводитъ къ вѣрѣ, какъ познанію вѣрнаго, истиннаго. Господь называетъ блаженными, — истинно счастливыми тѣхъ людей, которые достигаютъ полной христіанской религіозной увѣренности безъ видѣній того ~~къ чему относится~~ эта

увѣренность. И дѣйствительно, въ настоящее время христіане *вѣруютъ* во Христа, т.-е. совершенно увѣрены въ томъ, что Онъ' приходилъ на землю для спасенія людей, и что такое прихожденіе Его было явленіемъ Бога во плоти, но *вѣруютъ*, не *видѣвши* Христа, — *вѣруя* — любятъ Его и на *Невозможныя* не зряще, *вѣрующе же, радуются радостію неизглаголанною и прославленною* (1 Петр. 1, 8). Такое положеніе дѣла, что мы теперь *вѣроу ходимъ, а не видѣніемъ* (2 Кор. 5, 7), является явленіемъ вполне естественнымъ, *послѣ того какъ Христосъ вознесся на небо*. Когда Христосъ еще жилъ на землѣ, Онъ позволялъ, чтобы люди достигали вѣры въ Него, какъ Сына Божія, своимъ личнымъ, непосредственнымъ опытомъ или, можно сказать, *видѣніемъ*. Такъ, Наѳанаилъ не повѣрилъ Филиппу, когда тотъ сказалъ: „мы нашли Того, о которомъ писали Моисей въ законѣ и пророки, Иисуса, сына Іосифова, изъ Назарета“ („изъ Назарета можетъ ли быть что доброе?“ возразилъ онъ). Филиппъ предложилъ ему тогда повѣрить не на основаніи только его убѣжденныхъ словъ, но на основаніи собственнаго опыта: *приди и виждь*, сказалъ онъ. И когда Наѳанаилъ рѣшился исполнить это предложеніе, пожелалъ такимъ образомъ убѣдиться *видѣніемъ*, Господь Самъ пошелъ навстрѣчу этому желанію и показалъ предъ нимъ Свое Божественное всевѣдѣніе (въ данный разъ относившееся къ чему-то интимному, никому не вѣдомому въ жизни Наѳанаила), благодаря чему Наѳанаилъ и увѣровалъ въ Него, какъ Сына Божія (Іоан. 1, 45—51). Другой примѣръ того же самаго представляетъ отношеніе Господа къ апостолу Ѳомѣ. Когда 10 другихъ апостоловъ, которымъ явился воскресшій Господь, возвѣстили Ѳомѣ: *видѣхомъ Господа*, Ѳома отвѣчалъ: „если не увижу на рукахъ Его ранъ отъ гвоздей, и не вложу перста моего въ раны отъ гвоздей, и не вложу руки моей въ ребра Его, не повѣрю“. Для приобрѣтенія увѣренности въ воскресеніи Господа онъ желалъ не просто видѣнія, — онъ желалъ какъ бы какого грубо-чувственнаго, эмпирическаго опыта. И Господь и такому желанію идетъ навстрѣчу! Нарочно явившись ученикамъ, бывшимъ уже вмѣстѣ съ Ѳомою, Онъ говоритъ этому послѣднему: „подай перстъ твой сюда, и посмотри руки Мои: подай руку твою, и вложи въ ребра Мои; и не будь невѣрующимъ, но вѣрующимъ“. Но когда Ѳома, *видѣніемъ* увѣрившись въ вос-

кресеніи Господа, воскликнулъ: „Господь мой и Богъ мой!“ Христось сказалъ: *яко видѣвъ Мя, вѣровавъ еси: блажени не видѣвшіи, и вѣровавшіе* (Іоан. 20, 24—29), т.-е. ты увѣровалъ потому, что видѣлъ, и до настоящаго времени возможно было такое приобрѣтеніе вѣры путемъ видѣнія¹⁾; но скоро положеніе дѣла измѣнится, скоро Я взойду ко Отцу Своему, — вознесусь на небо, и тогда уже невозможно будетъ видѣть Меня и по видѣнію вѣровать; тогда — *блажени не видѣвшіи, и вѣровавшіе!* Но какое же тогда будетъ средство, какой путь для увѣрованія? Объ этомъ, какъ бы разъясняя и дополняя слова Господа, говоритъ намъ св. евангелистъ Іоаннъ тотчасъ послѣ разсказа объ увѣреніи Ѳомы и приведенія этихъ словъ Господа. Прерывая свой послѣдовательный историческій разсказъ, онъ дѣлаетъ замѣчаніе о священной книгѣ Евангелія, которую пишетъ: *сія же писана быша, да вѣруете, яко Иисусъ есть Христось Сынъ Божій, и да вѣрующе, животъ имате во имя Его* (—, 31). Т.-е. онъ какъ бы такъ дополняетъ слова Господа: до сихъ поръ возможно было приобрѣтеніе вѣры по видѣнію; теперь, съ вознесеніемъ Своимъ на небо, Онъ даетъ другое средство для увѣрованія, — св. Евангеліе, возвѣщаемое учениками Его, достовѣрное свидѣтельство самовидцевъ Его. Сознательное отношеніе къ такому свидѣтельству и есть средство для увѣрованія. И блажени вѣрующіе уже не по видѣнію, а по такому свидѣтельству, не чувственно-эмпирическимъ путемъ, а идеальнымъ. И вотъ теперь св. Церковь дѣйствительно чадъ своихъ приводитъ къ вѣрѣ такимъ идеальнымъ методомъ, благословляя богословскую науку, которая разумными доказательствами, не слѣпымъ, довѣрчивымъ, а критическимъ, *испытательнымъ*, по слову Христа Спасителя (Іоан. 5, 39), отношеніемъ къ самымъ источникамъ вѣры (всегда, впрочемъ, благоговѣйнымъ), приводитъ къ увѣрованію, какъ разумному, сознательному убѣжденію.

Итакъ методъ христіанскаго знанія (вѣры) — духовный, раціональный. Но при этомъ мы должны оговориться: такой методъ — преимущественный, но не исключительный. Отно-

¹⁾ Потому и въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ въ недѣлю о Ѳомѣ невѣріе св. апостола не осуждается, а даже ублажается. Напр. „О доброе невѣріе Ѳомино, вѣрныхъ сердца въ познаніе приведе“ (стихира 4 на „Господи воззвахъ“); „о преславнаго чудесе! невѣріе вѣру извѣстную рода“ (на стиховнѣ стих. 1), и др.

сительно такихъ предметовъ вѣры, которые относятся къ области *настоящаго* и притомъ *видимаго*, вполне возможно достиженіе сознательной увѣренности на основаніи, можно сказать, физическаго опыта или *видѣнія*. Когда, напримѣръ, Господь проявляетъ Свою благодать чрезъ чудотворную икону или нетлѣнныя мощи св. угодника Своего, всякому желающему убѣдиться, увѣриться, можно сказать словами св. апостола Филиппа: *прииди и виждь*. Также „опытное“ изслѣдованіе (относительно указанныхъ предметовъ вѣры) иногда бываетъ даже необходимымъ, чтобы не пришлось повѣрить напрасно. Замѣчателенъ въ этомъ отношеніи слѣдующій фактъ. При патріархѣ московскомъ Филаретѣ (въ началѣ XVII вѣка) въ Москву персидскимъ шахомъ Аббасомъ прислана была часть ризы Господней. Такъ какъ руками *неотрпаго* передавалась реликвія въ качествѣ столь великой святыни, то кромѣ изслѣдованія историческаго (сношенія съ восточными іерархами) обратились къ изслѣдованію чисто религіознаго характера. Назначены были для всѣхъ усиленные постъ и молитва о томъ, чтобы Господь Самъ засвидѣтельствовалъ подлинность Своей ризы. Ризу носили по Москвѣ, и вотъ множество чудесъ, провѣренныхъ и изслѣдованныхъ, дали фактическое свидѣтельство того, что она есть истинно многоцѣлебная риза Христова, прикосновеніе къ которой давало при земной жизни Господа исцѣленіе вѣрующимъ¹⁾.

Но кромѣ рациональнаго метода для пріобрѣтенія религіозной увѣренности есть еще другой, тоже идеальный, методъ, такъ называемый „духовный опытъ“, подъ которымъ разумѣется добрая нравственность, чистота сердца, влекущая за собою чистоту жизни. Самъ Господь со всею опредѣленностію указалъ на такой методъ для пріобрѣтенія специально-христіанской увѣренности. „Мое ученіе, — сказалъ Онъ, — не Мое, но пославшаго Меня. *Кто хочетъ творить волю Его*, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или

¹⁾ Все это извѣстно по сохранившемуся въ Московскомъ Архивѣ Министерства Иностранныхъ Дѣлъ „Дѣлу о присылкѣ шахомъ Аббасомъ ризы Господней царю Михаилу Ѳеодоровичу въ 1625 г.“, которое комиссіей печатанія государственныхъ грамотъ и договоровъ издано особою брошюрою съ предисловіемъ С. А. Ёлѣкурова (М. 1891 г.). — Напомнимъ еще о благоговѣйномъ, но чисто-опытномъ изслѣдованіи нетлѣнія мощей св. угодниковъ Божіихъ, какое обычно бываетъ въ православной Церкви передъ ихъ канонизаціей.

Я Самъ отъ Себя говорю“ (Іоан. 7, 16—17). Съ перваго взгляда можетъ представиться, что указанною въ этихъ словахъ нравственно-практическою мѣркою для оцѣнки высшаго религіознаго ученія, — ученія Христова, можно оцѣнить только *нравственную* сторону его, опытно ощутивъ его высоту, свидѣтельствующую о Божественномъ его происхожденіи. Однако, на самомъ дѣлѣ, по тѣсной связи нравственнаго ученія Христа Спасителя съ Его вѣроученіемъ и по столь же тѣсной связи нравственности человѣка съ его умственнымъ сознаниемъ, значеніе указанной мѣрки простирается и далѣе правоученія, — и на теоретическую истину, возвѣщенную Господомъ¹⁾. *Блажени чистіи сердцемъ*, сказалъ Онъ, *яко тии Бога узрятъ* (Мѡ. 5, 8). Поэтому вполне справедливо нашъ отечественный философъ-богословъ прот. Ѳ. А. Голубинскій „самымъ сильнымъ“ опытнымъ доказательствомъ первой и основной религіозной истины, истины бытія Божія, считаетъ то, „когда человѣкъ ведетъ *богоподобную* (т.-е. нравственно-совершенную) жизнь“. „Наилучшій путь къ увѣренности въ бытіи Божіемъ“, говоритъ онъ, „можетъ заключаться въ этихъ немногихъ словахъ: содѣлай себя образомъ Божества, и ты будешь видѣть въ образѣ Первообразъ“. „Кто непрестанно съ возрастающею ясностію и вѣрнѣе слѣдуетъ святому закону, тотъ часть-отъ-часу становится въ духѣ своемъ прямѣе, чистосердечнѣе, сильнѣе въ противоудѣйствіи всѣмъ обольщеніямъ зла, и такимъ образомъ чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе преобразуется въ живой, говорящій образъ Божества; такой образъ, по указанію самосознанія, часть отъ часу яснѣе, удобнѣе и вѣрнѣе будетъ представлять Первообразъ, которому онъ подобенъ“²⁾.

1) Ср. сказанное нами объ этомъ же предметѣ въ статьѣ „Спасеніе христіанина въ земной жизни“ („Вѣра и Церковь“ 1899 г., т. 2, стр. 343—344).

2) „Лекціи по умозрительному Богословію“, со словъ проф. прот. Ѳ. А. Голубинскаго, записанныя В. Назаревскимъ, М. 1861, стр. 82 и 81. На указанной нравственной основѣ зиждется дальнѣйшій духовный, уже чисто религіозный опытъ, который еще болѣе утверждаетъ нашу увѣренность въ бытіи Божіемъ. Объ этомъ опытѣ тотъ же Голубинскій говоритъ въ слѣдующихъ прекрасныхъ словахъ: „Опытное взаимодействіе, съ одной стороны привлеченіе силы Божіей, съ другой — подаваніе ея, съ одной стороны, вопросъ, съ другой — отвѣтъ, съ одной — исканіе, съ другой — удовлетвореніе, это сближеніе съ Богомъ сдѣлаетъ рѣшительно невозможнымъ всякое сомнѣніе въ бытіи Его. Какъ чувственный человѣкъ не можетъ сомнѣваться въ бытіи воздуха, который онъ безпре-

Мы высказали свой взглядъ на христіанскую вѣру, какъ на аксіоматическое духовное знаніе. Вѣра непремѣнно должна сопровождаться религіозными чувствованіями, но сама по себѣ она есть прежде всего религіозное знаніе. Разъ мы высказали такой взглядъ, то должны хотя вкратцѣ коснуться и другого противоположнаго взгляда на вѣру, по которому она есть дѣло чувства и такимъ образомъ относится *исключительно* къ жизни сердца. Такой взглядъ въ философіи высказывался у Якоби и Шлейермахера. Но мы собственно имѣемъ въ виду разбирать не философское выраженіе этого взгляда, а болѣе простое ходячее и популярное, являющееся, быть можетъ отзвукомъ философскаго. „Вѣра, высказываютъ нерѣдко, можетъ быть совершенно нераціональной, неразумной; но то, что не принимается умомъ, чувствуется и принимается сердцемъ и потому... *credo, quia absurdum*“. Такъ говорятъ люди, которые по разнымъ причинамъ (и по главной изъ нихъ, — нѣкоторой болѣзненности своего разума, болѣзненности — съ христіанской точки зрѣнія) не могутъ сладить съ своими сомнѣніями и все же желаютъ вѣровать. Отсюда оно весьма часто является самымъ благонамѣреннымъ и пѣтистическимъ. У людей, воспитанныхъ въ вѣрѣ, оно бываетъ результатомъ опасенія за достаточность силъ разума, за нормальное (въ христіанскомъ смыслѣ) состояніе его. *Грѣхи разума* въ его отношеніи къ религіи, — то, что мы теперь называемъ особымъ терминомъ *раціонализмъ*, въ его отличіе отъ раціональности (такъ жизнь создаетъ существенно важные оттѣнки въ одинаковыхъ, повидимому, словахъ), — грѣхи разума подрываютъ въ благочестивыхъ людяхъ кредитъ къ нему... Однако мы, несмотря 1) на свое полное вниманіе къ сердечнымъ чувствованіямъ, возбуждаемымъ религіозною увѣренностію, и 2) несмотря на благонамѣренность такого мнѣнія, не можемъ согласиться съ нимъ. Къ отрицанію такого мнѣнія приводятъ насъ слѣдующіе мотивы:

станно вдыхаетъ и выдыхаетъ; такъ и духовный человѣкъ не можетъ усумниться въ бытіи Бога, когда изъ Него почерпаетъ высшую жизнь свою. Черезъ непрестанное возвышеніе къ Богу и оживленіе Имъ человѣкъ получаетъ столько свѣта, жизни, твердости во всѣхъ своихъ поступкахъ, столько господства надъ собою, что онъ осязательно чувствуетъ бытіе Подателя сихъ благъ. Мое собственное бытіе уничтожится, если отнять у меня вѣру въ Бога“. См. тамъ же, стр. 80—81.

1) Оно напрасно унижаетъ человѣческій разумъ, этотъ отобразъ Божественнаго Разума, это одно изъ главнѣйшихъ украшеній человѣческаго духа, безмѣрно возвышающее человека надъ животными. Самъ Господь въ Своей притчѣ о сѣятелѣ *разумные* слова проповѣди христіанской ставитъ необходимымъ условіемъ его дѣйственности на душу человѣческую (Мѡ. 13, 23, ср. 19). Св. Іоаннъ Богословъ прямо и ясно сказалъ, что *Сынъ Божій далъ есть намъ разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ во истинномъ Сынѣ Его Иисусѣ Христѣ* (1 посл. 5, 20). Св. отцы древнихъ вѣковъ также не только не унижали разума, но, напротивъ, считали его главнѣйшею, *царственною* силою духа человѣческаго, „кормчимъ и вождемъ“, которому подчинены всѣ другія способности (св. Іоаннъ Златоустый)¹⁾. Исторически извѣстные „грѣхи разума“ побуждаютъ только къ его очищенію и оздоровленію, а не къ пренебреженію имъ и отрицанію пользы употребленія его.

2) Мнѣніе это не покоится на какой-либо истинно-библейской основѣ. Правда, очень часто и богословы ссылаются на тѣ мѣста Свящ. Писанія, которыя говорятъ о сердцѣ въ его отношеніи къ религіи. *Сердцемъ вѣруется въ правду*, — это изреченіе св. апост. Павла (Римл. 10, 10) болѣе другихъ извѣстно (оно памятно „многимъ изъ катихизиса“) и въ такомъ именно отрывочномъ видѣ является самымъ обычнымъ библейскимъ доказательствомъ разбираемаго мнѣнія. Но основная ошибка такой библейской аргументаціи состоитъ въ томъ, что въ древній библейскій (не только новозавѣтный, но и ветхозавѣтный) терминъ „сердце“ влагається понятіе, выработанное позднѣйшей психологіей (удерживаемое этой наукой и донынѣ). Между тѣмъ психологическое понятіе сердца далеко не совпадаетъ съ библейскимъ понятіемъ о томъ же. Психологія подъ сердцемъ разумѣетъ только частную группу психическихъ явленій, именно чувствованія. Между тѣмъ библейское понятіе *сердца* по объему своему гораздо шире: оно равняется понятію всего вообще „внутренняго, духовнаго человека“, почему терминъ „сердце“ въ Библии синонимиченъ термину „душа“. И если уже ука-

¹⁾ Свято-отеческія изреченія о высокомъ значеніи разума вмѣстѣ съ нѣкоторыми выраженіями церковно-богослужебныхъ книгъ приведены нами въ брошюрѣ „О чистотѣ сердца“ (М. 1893, стр. 22—23.)

зывать специальный оттѣнокъ понятія „сердца“ въ отличіи его отъ понятія „душа“, то на основаніи многихъ библейскихъ мѣстъ нужно отмѣтить, что при наименованіи „сердцемъ“ душа мыслится въ своей глубочайшей основѣ и нерѣдко въ своемъ сокровенномъ бытіи, въ томъ, что преп. Макарій Египетскій называлъ „тайниками души“¹⁾. Въ частности, относительно извѣстнаго изреченія *сердцемъ вѣруется въ правду* контекстъ рѣчи вполне убѣждаетъ, что въ немъ *сердце* сопоставляется только съ *устами* (*сердцемъ вѣруется въ правду, усты же исповѣдывается во спасеніе*), т.-е. *внутренняя, духовная вѣра* сопоставляется съ ея *внѣшнимъ, словеснымъ исповѣданіемъ, открытіемъ или обнаруженіемъ*. При установленномъ нами пониманіи библейскаго термина „сердце“ *вѣра сердца* или *вѣра сердечная* будетъ означать: вѣра глубокая, проникающая въ глубину души, въ ея заветныя и священные тайники, каковою она и должна быть (Лук. 8, 15).

3) Область чувства сама по себѣ очень неопредѣленна. Отсюда на почвѣ чувства могутъ корениться и самыя уродливыя проявленія религіозности (какъ напр. извѣстныя мистическія сектантства). Чтобы чувство не уживалось мирно съ неправовѣріемъ, для этого оно непремѣнно должно быть осмысливаемо и регулируемо разумомъ. Христіанскія религіозныя чувствованія вполне нормальны и очень опредѣленны потому именно, что основываются на вполне опредѣленныхъ (догматическихъ) вѣрованіяхъ.

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ см. въ той же брошюрѣ нашей „О чистотѣ сердца“, стр. 8—9.

Священникъ *Сергій Страховъ*.

(Окончаніе будетъ.)

Смыслъ язычества.

(Философскій комментарий на первую главу, ст. 18—32, посланія къ Римлянамъ и мѣста параллельныя.)

Если въ язычествѣ есть смыслъ, то смыслъ этотъ, безъ сомнѣнія, заключается не въ томъ, что есть въ немъ бессмысленнаго, не въ его часто совсѣмъ непостижимыхъ, по своему неразумію, суевѣріяхъ и ужасающихъ, по своей оргіастической безнравственности, культахъ, но — въ той истинно Божіей (ст. 25), искаженной тѣнью которой являются эти жалкія суевѣрія, и въ той правдѣ Божіей (ст. 17), которая обличаетъ эти мерзостные культы ихъ же собственными слѣдствіями. Подобно тому, какъ въ обыкновенной человѣческой „трагедіи“, хотя насъ и могутъ иногда интересовать тѣ или другія частности, но нравственное дѣйствіе достигается лишь производимымъ общимъ впечатлѣніемъ, и смыслъ познается лишь изъ соотношенія всѣхъ, развернутыхъ въ ней, мотивовъ и дѣйствій: такъ точно и въ той великой „трагедіи вѣры“, которую представляетъ исторія языческаго сознанія, главное и поучительное для насъ заключается не въ тѣхъ или другихъ его частныхъ формахъ, какъ бы интересны сами по себѣ онѣ иногда ни были, но въ идеѣ процесса, выраженной въ цѣлостной совокупности всѣхъ его существенныхъ моментовъ. Только съ этой точки зрѣнія въ смѣнѣ бесконечно разнообразныхъ суевѣрій и культовъ, церемоній и обрядовъ, обычаевъ и нравовъ, намъ можетъ открыться ихъ общій, существенный и основной, смыслъ.

И вотъ, если мы возьмемъ исторію язычества въ цѣломъ, — не такъ, какъ она представляется ограниченному пониманію того или другого отдѣльнаго изслѣдователя, но такъ, какъ

она предносится богопросвѣщенному взору священныхъ писателей и преимущественно великаго апостола языковъ, Павла, — то она распадется предъ нами на три основныхъ момента или, если мы хотимъ выдержать употребленное выше сравненіе, на три акта.

Сначала, — первый моментъ, — на религіозной жизни естественнаго человѣчества, изъ котораго еще не выдѣлилось язычество, въ собственномъ смыслѣ этого слова¹⁾, на его вѣрованіяхъ и дѣяніяхъ, мы видимъ ясный отблескъ первобытной истины, которая мощно поддерживаетъ въ человѣкѣ свѣтъ естественнаго Откровенія и чуткость врожденной совѣсти. Отовсюду доносятся до насъ свидѣтельства о почитаніи единаго истиннаго Бога и таинственные образы людей, Его боящихся и Ему угодныхъ, выступаютъ предъ нами у многихъ племенъ и народовъ и внѣ народа избраннаго.

Однако, естественное человѣчество, — это второй моментъ, — не устояло въ томъ строѣ жизни, который определялся его первоначальнымъ знаніемъ о Богѣ. Храня неприкосновенную мысль о Немъ въ умѣ, оно не славilo Его своею жизнію и вотъ въ его сознаніи открылась роковая двойственность: ослабѣвшая воля туманила умъ, а затемненный умъ допускалъ волю ниспадать все ниже и ниже въ область началъ земныхъ и чувственныхъ. Такъ образовалось язычество, которое, переходя отъ соблазна къ соблазну, — отъ соблазна страстной воли къ соблазну ослѣпленнаго ума, — дошло, наконецъ, до совершеннаго разложенія, умственнаго и нравственнаго.

Наконецъ, — третій моментъ, — истерзанное роковыми слѣдствіями вѣковыхъ религіозныхъ заблужденій, томимое муками неудовлетвореннаго, но и не прекращающагося, духовнаго исканія, язычество, какъ евангельскій блудный сынъ, смутно чувствуетъ потребность возвратиться въ домъ Отца, нѣкогда имъ покинутый, и хотя оно уже утратило *положительный идеалъ* этой желанной жизни въ отчемъ домѣ, но зато тѣмъ отчетливѣе выступала въ немъ отрицательная сторона этого идеала — сознаніе того, *чѣмъ не должна быть жизнь по идеалу*. Отсюда чуткая восприимчивость язычниковъ къ проповѣди Евангелія и обращеніе къ новой жизни, какъ единственный выходъ изъ тѣхъ роковыхъ коллизій, изъ которыхъ слагалась ихъ „трагедія вѣры“.

Всмотримся въ указанныя моменты исторіи язычества ближе, руководясь прямымъ и точнымъ смысломъ ученія апостола Павла.

I.

Язычники нѣкогда знали Бога.

(Римл. I, 19—21а).

Язычники *нѣкогда знали Бога* (*γινώτες τὸν Θεόν*, ст. 21): вотъ первая истина, которую намъ должно утвердить предъ своимъ сознаніемъ. Говоря строго, для конкретно-историческаго пониманія, приникнутаго библейско-теистическою идеею исторіи, здѣсь нѣтъ и быть не можетъ не только сомнѣній, но даже и вопроса. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, съ библейско-теистической точки зрѣнія, исторія человѣчества началась не язычествомъ. Напротивъ, язычество выступаетъ въ исторіи сравнительно очень поздно (съ момента призванія Богомъ Авраама), и хотя Авраамъ, въ смыслѣ внѣшне-этнологическомъ или племенномъ, является выдѣленіемъ изъ язычества, съ которымъ онъ былъ связанъ связью тѣлеснаго рожденія и родства, — какъ бы его отложеніемъ, однако, въ смыслѣ духовномъ, отложеніемъ является именно язычество: ко времени Авраама язычество, въ смыслѣ совокупности религіозныхъ и нравственныхъ заблужденій и навыковъ, оказалось элементомъ, настолько несогласнымъ съ истинною вѣрою первобытнаго человѣчества (представителемъ котораго является именно Авраамъ), настолько инороднымъ въ сравненіи съ нею и настолько ей чуждымъ, что неизбежно должно было подпасть выдѣленію и какъ бы духовному отсѣченію. Но если, такимъ образомъ, язычество есть *вторичное* явленіе въ религіозной исторіи человѣчества, то ясно, что язычники, проникаясь мало-по-малу своими специфически-языческими элементами, не могли, однако, не знать той истинной основы боговѣдѣнія и богопочитанія, которою держалась религія первобытная.

Итакъ, язычество первоначально знало Бога и — знало знаніемъ истиннымъ. Однако, выступивъ изъ первоначальнаго общенія истинной вѣры и жизни, оно мало-по-малу, и все въ большей и большей степени, стало утрачивать это свое первоначальное знаніе о Богѣ. На мѣсто традиціонно-

устойчиваго внѣшняго наученія, изъ рода въ родъ передававшаго начала истинной религіи, теперь вступали, сравнительно уже менѣе устойчивыя и опредѣленные, указанія и внушенія внутреннихъ духовныхъ инстинктовъ природы человѣческой. Историческія основы религіи все болѣе и болѣе стали замѣняться теперь, допускавшими несравненно болѣе широкое и произвольное толкованіе, основами психологическими, въ ихъ двухъ главныхъ формахъ: а) въ формѣ непосредственно-интуитивнаго знанія о Богѣ въ природѣ и человѣческомъ духѣ, и б) въ формѣ свидѣтельства нравственнаго сознанія или совѣсти.

а) Весьма замѣчательно, что, восходя мыслію къ началу язычества и останавливаясь на томъ, что язычники *могли бы* знать о Богѣ, если-бы какъ должно воспользовались оставшимися средствами богопознанія, апостолъ Павелъ усвояетъ имъ сравнительно высокую форму религіознаго знанія. Позднѣе язычники достигнутъ такого безпомощнаго состоянія, что въ мірѣ ясныхъ и очевидныхъ откровеній Божіихъ будутъ бродить какъ въ потемкахъ, полагаясь подобно слѣпцамъ, не на зрѣніе, но лишь на низшее изъ чувствъ — осязаніе²⁾. Но теперь, въ началѣ своей исторіи, они еще владѣютъ истиной (ст. 18 — *ἀλήθεια*), которая въ зародышѣ предобразована въ самомъ человѣческомъ духѣ и, при благоприятныхъ условіяхъ, выступаетъ къ свѣту сознанія. Ибо, хотя Богъ по существу Своему непостижимъ, но нѣчто все же можно знать о Немъ, и то, что о Немъ можно знать (*τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ*, ст. 19) человѣку, даже и язычнику, нѣтъ надобности искать внѣ себя, потому что это дано въ немъ самомъ (*ἐν αὐτοῖς*) — дано ясно, какъ свѣтъ солнечный (*φανερὸν ἐστι*) и неотразимо-принудительно, какъ откровеніе самого Бога (*ὁ Θεὸς ἐφανερώσε*), а не какъ произвольное утвержденіе, или шаткая догадка человѣка: *разумное Божіе явѣ есть въ нихъ, Богъ бо явилъ есть имъ*. Какая глубина и точность анализа! Что людямъ можно знать о Богѣ, — *явѣ есть въ нихъ*. Назовемъ ли мы Бога Первопричиною, или верховнымъ Разумомъ, или всемогущею Силою, или преизобильнымъ Благомъ и Любовью, — понятія для всѣхъ этихъ названій мы возьмемъ изъ своего собственнаго сознанія, въ которомъ они заложены съ непререкаемою очевидно-стію, потому что въ нихъ осуществляется вся жизнь нашего

сознанія и безъ нихъ оно было бы темно, хаотично и, слѣдовательно, какъ именно человѣческое сознаніе, въ сущности не существовало бы. Но разъ эти понятія даны людямъ, даны въ нихъ самихъ, то и не обращаясь вовнѣ, но просто лишь продумавъ до конца эти понятія, человѣкъ долженъ прійти къ тому, что *можно* знать о Богѣ.

Однако, чтобы это внутреннее и непосредственное знаніе о Богѣ имѣло не субъективно-личную только достовѣрность, но и объективно-всеобщую убѣдительность, Богъ, со времени созданія міра, открылъ въ немъ Свой невидимыя свойства и совершенства (ст. 20), такъ что тому, кто сталъ бы утверждать, что онъ не находитъ никакого явнаго свидѣтельства о Богѣ въ себѣ самомъ, въ своемъ сознаніи и личной жизни, достаточно было бы указать на внѣшній міръ, въ которомъ невидимое Божіе предстоить вдумчивому взору (*τὰ ἄορατα—καθ' ὁράται*) въ наглядно-созерцаемой, какъ бы въ тѣлесной формѣ: смотри, — такъ можно было бы сказать такому человеку, — вотъ *непререкаемое и общечевидное* свидѣтельство о Немъ³), вотъ проявленіе Его вѣчной силы, вотъ отблески Его идеально-божественныхъ совершенствъ! Но, конечно, указаніе на откровеніе въ мірѣ вѣчной силы Божіей не имѣло бы никакого смысла для человѣка, который былъ бы способенъ искать удостовѣренія въ существованіи этой силы исключительно осзаніемъ: для осзанія и вообще для внѣшняго чувства всякая сила есть лишь предѣлъ, за которымъ начинается неизвѣстное и непроницаемое. Точно такъ же и указанія на отблески въ мірѣ божественныхъ совершенствъ и на ихъ идеальную возвышенность надъ всѣмъ космически-натуральнымъ не имѣло бы никакой убѣдительности и даже смысла для человѣка, который былъ бы способенъ измѣрять всѣ и всякія явленія и отношенія исключительно масштабомъ ихъ вреда или пользы, удовольствія или страданія. Если же апостолъ столь рѣшительно заявляетъ о безотвѣтности язычниковъ въ виду указаній на открывающіяся въ твореніяхъ міра божественныя силу и совершенства. то, очевидно, онъ усваиваетъ имъ способность къ высшему роду религіознаго знанія, — проникнутому мыслью, умственному или, какъ говорятъ философы, *интеллектуальному* созерцанію откровеній Божества въ мірѣ.

Итакъ, когда апостолъ говоритъ, что язычники нѣкогда

знали о Богѣ, то онъ усвоить имъ не какое-либо безпочвенно-шаткое и неопредѣленно-гадательное знаніе, но знаніе устойчивое и вполне опредѣленное, — вкорененное въ основныхъ элементахъ и формахъ душевной жизни человѣка и развитое въ цѣлую, умственно созерцаемую картину.

б) Если, обладая, въ столь высокой степени, внутреннею способностію и внѣшнею возможностью знать Бога, язычники, — какъ это случилось впоследствии, — не осуществили этой возможности и не воспользовались своею способностію; то это произошло единственно вслѣдствіе того, что они *содержали истину въ неправдѣ и подавили ея* (ст. 18). Правда жизни, нравственная правда есть, въ самомъ дѣлѣ, непремѣнное условіе познанія истины. И это не потому только, что нравственный законъ есть внутреннѣйшее откровеніе природы и совершенствъ Божіихъ, но и потому, что какъ существуетъ нравственность *жизни*, такъ точно существуетъ и нравственность *мысли*, познанія и мышленія (искренность, осторожность, настойчивость или постоянство исканія и т. д.), нарушеніе которой неизбѣжно влечетъ за собою ошибки и заблужденія, — какъ вообще, такъ и въ области богопознанія въ частности. И вотъ эти-то требованія элементарной правды мысли, а слѣдовательно и жизни язычники опять-таки были способны и имѣли полную возможность знать, ибо они знали законъ нравственный и обладали непогрѣшительнымъ средствомъ въ каждомъ данномъ случаѣ, тотчасъ же и безошибочно, рѣшить, вѣрна ли ихъ жизнь этому закону, или уклоняется отъ него.

Язычники должны знать нравственный законъ: ибо *дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ* (Римл. 2, 15). Не законъ вообще и не опредѣленный, Моисеевъ законъ въ частности (*νόμος*), но именно *дѣло закона* (*τὸ ἔργον τοῦ νόμου*) написано въ сердцахъ язычниковъ. Что разумѣть здѣсь апостолъ подъ дѣломъ закона? Прежде всего, очевидно, не внѣшній результатъ его выполнения, ибо въ такомъ случаѣ дѣло закона никакъ и ни въ какомъ смыслѣ не могло бы быть написано въ сердцахъ. Остается, слѣдовательно, разумѣть подъ дѣломъ закона лишь его *внутреннее дѣйствіе* или, выражаясь отвлеченно-философски, его психологическую функцію. Въ чемъ она состоитъ? Во-первыхъ, въ томъ, что нравственный законъ нормируетъ умъ (почему тотъ же апо-

столю и называетъ его иначе закономъ ума (*ὁ νόμος τοῦ νοός*, 7, 23), указывая ему форму или, по крайней мѣрѣ, общее направленіе нормальныхъ отношеній къ сущему, начиная отъ Творца и до ничтожнѣйшихъ тварей. Во-вторыхъ, функція нравственнаго закона выражается въ томъ, что онъ нормируетъ волю, нося въ себѣ самомъ указаніе на свой верховный источникъ и непререкаемый его авторитетъ: указаніе на волю Божию, какъ на источникъ нравственнаго закона (*законъ Божій*, 7, 22 и др.), является для воли человѣческой могущественнѣйшимъ мотивомъ къ его исполненію. Нормальное устройство ума и безусловная мотивация воли — вотъ, слѣдовательно, то „дѣло закона“, о которомъ говоритъ апостолъ. И это „дѣло“ написано не въ какой-либо другой силѣ или способности духа, но именно въ сердцѣ, такъ какъ чувствованіе должнаго отношенія къ сущему есть наиболѣе общій фактъ душевной жизни, всѣмъ равно свойственный, безъ различія возраста и степени умственнаго развитія. Сердце есть средоточіе духовной жизни, въ которомъ элементарные процессы ума, воли и чувства находятся еще въ первоначальномъ единствѣ и непосредственной внятности, и вотъ почему то, что написано въ сердцѣ, написано письменама самими удобочитаемыми и вразумительными.

О томъ, что „дѣло закона“ написано у язычниковъ въ сердцахъ, имъ *свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую* (ст. 15). Совѣсть есть первичная, то-есть не опосредствованная какими-либо разсудочными выводами или доводами и не опирающаяся на мнѣнія другихъ, но основанная единственно на непосредственно-внутреннемъ сознаніи нравственнаго закона оцѣнка человѣкомъ своихъ дѣйствій, намѣреній, мыслей, словомъ — всей своей жизни сообразно съ этимъ единымъ неподвижнымъ нравственнымъ критеріемъ. Эта оцѣнка проявляется въ двухъ главныхъ формахъ: то какъ самообвиненіе (мысли обвиняющія), то какъ радостное сознаніе исполненнаго закона (мысли оправдывающія). Подобно тому, какъ въ состояніяхъ тяжелаго теоретическаго сомнѣнія, поверхность нашей душевной жизни бываетъ возмущена противоборствующими волнами (чѣмъ и обуславливаются всѣмъ извѣстныя „муки сомнѣнія“), такъ точно, и еще въ большей степени, и въ случаяхъ нравственныхъ колебаній, мысли обвиняющія или оправ-

дывающія одна другую, какъ волны, воздымають наше сознание, сосредоточивая все наше вниманіе и всю душевную энергію на тревожномъ вопросѣ. И какъ тамъ — только чувство умственной удовлетворенности, называемой достовѣрностію, восстанавливаетъ душевное спокойствіе, такъ и здѣсь — только достигнутый миръ съ совѣстію исполняетъ душу радостію внутренняго довольства и успокоенія на отрадномъ сознаніи, что нравственная коллизія разрѣшена *какъ должно*. Тому, кто сказалъ бы, что онъ не знаетъ „дѣла закона“ и никакія письма, начертанныя въ сердцѣ, ему не говорятъ о немъ, — тому достаточно было бы указать на фактъ совѣсти, чтобы сдѣлать его безотвѣтнымъ. Какъ въ тѣлесной жизни болѣзненные симптомы призываютъ наше вниманіе къ общему состоянію нашего организма, такъ и въ жизни духовной борьба мыслей, то обвиняющихъ, то оправдывающихъ одна другую, уже сама по себѣ служитъ симптомомъ нравственной неустроенности, а въ дальнѣйшемъ анализѣ — симптомомъ радикальной поврежденности, въ силу которой человѣкъ дѣлаетъ не то добро, которое знаетъ и котораго хочетъ, но то зло, котораго не хочетъ.

Итакъ, язычники должны знать и дѣйствительно знаютъ путь правды, и вотъ почему, даже и *не имѣя* положительнаго закона, они *отлаютъ законное*, дѣлаютъ *по природѣ*, являясь *сами себѣ закономъ* (ст. 14). И если бы они всегда и неуклонно ходили путемъ правды, если бы выполняли написанное въ ихъ сердцѣ „дѣло закона“ и не подавляли истины неправдою (Р. 1, 18), то они устояли бы въ той истинѣ богопознанія, которою обладало первобытное человѣчество, которой служили Авраамъ (еще до завѣта съ Богомъ), Мельхиседекъ, Іовъ и многіе другіе не только въ древнее, но и въ позднѣйшія времена — всѣ тѣ, „боящіеся Бога“ и поступающіе по Его правдѣ, которые, къ какому бы народу они ни принадлежали, пріятны Богу (Дѣян. 10, 35)¹⁾. Эти примѣры показываютъ, на какой высотѣ духовнаго устроенія *могло бы* стоять человѣчество, если бы оно *какъ должно* воспользовалось хотя бы только *естественными* средствами богопознанія, и на какой высотѣ дѣйствительно стояло первоначальное человѣчество, о которомъ апостолъ говоритъ, что оно *знало Бога*.

II.

Психологія отпаденія язычниковъ.

(Римлян. 1, 216—32.)

Нормальное устроеніе духовной жизни характеризуется совершеннымъ отсутствіемъ раздвоенности между вѣрою и жизнью, между теоретическими убѣжденіями и практическою настроенностію. Такой опредѣленности и цѣльности, такого *цѣломудрія* (въ классическомъ смыслѣ этого слова) особенно требуетъ жизнь религіозная. Ею и отличаются всѣ такъ называемые „герои вѣры“: *Авраамъ пребылъ твердъ въ вѣру и воздалъ славу Богу* (Римл. 4, 20). Но язычники не такъ: они, *познавъ Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили*. Нѣчто недолжное, такимъ образомъ, вступило въ языческое сознаніе, и въ немъ открылся разрывъ.

Что въ этомъ именно лежало начало отпаденія язычества отъ истиннаго богопознанія, что именно это было *прѣтоу ψευδος* язычества, — это апостолъ лишь отмѣчаетъ какъ нѣчто самопонятное, не сопровождая свое указаніе никакими поясненіями и доказательствами. И дѣйствительно разъяснять и доказывать здѣсь нечего. Дѣло ясно само по себѣ и само себя изобличаетъ „въ неправдѣ“. Въ самомъ дѣлѣ, кто проникнуть созерцаніемъ славы Божіей, отблесковъ идеальности божественности на чудесахъ мірозданія, тотъ какъ можетъ не воздать славы Богу, содѣйствуя и съ своей стороны, насколько отъ него зависитъ, явленію этой славы, въ своей мысли и жизни, въ своихъ намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ? Кто глубоко и искренно проникнуть мыслью о вѣчной силѣ Божіей, все воззавшей къ бытію и всѣмъ управляющей, тотъ какъ можетъ не возблагодарить Бога, своего Творца и Промыслителя? Съ теоретической точки зрѣнія, прославленіе и благодареніе, — эти двѣ основныя черты богопочитанія или религіознаго культа, — суть *логически-необходимыя слѣдствія* истиннаго познанія Божіихъ славы и силы, а съ практической — прямыя *нравственныя обязанности*. Итакъ, не прославивъ и не возблагодаривъ Бога, изначала познаннаго познаніемъ истиннымъ, язычники тѣмъ самымъ доказали уже и свое неразуміе и отсутствіе истиннаго нравственнаго благородства (ибо неблагодарность — одна изъ самыхъ низкихъ свойствъ человѣческой души)³).

За началомъ отпаденія послѣдовало его естественное и неизбежное продолженіе: перестановка центра духовной жизни. Если, познавъ Бога, язычники не прославили и не возблагодарили Его, то это значить, что фактически ихъ знаніе о Богѣ уже потеряло теперь надъ сознаніемъ свою безусловную власть, перестало быть единымъ опредѣляющимъ началомъ духовной жизни и замѣнено другимъ началомъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто глубоко и искренно вѣруетъ въ Бога и неложно служить Ему, для того Богъ есть не только Творецъ-Промыслитель міра и Царь открывающейся въ немъ славы, но вмѣстѣ съ тѣмъ и единый Источникъ внутренней, духовной жизни: Идеаль разума, Первообразъ духовной красоты и Нравственный Законодатель. Но у кого въ религіозную жизнь вторглось раздвоеніе и коренная ложь, тотъ уже перестаетъ руководствоваться въ своей жизни единымъ и верховнымъ Идеаломъ истины, погружаясь въ умствованія суетныя и пустыя; у того сердце утрачиваетъ свою чуткость къ первозданной красотѣ тварей и омрачается; тотъ, наконецъ, самъ становится своимъ законодателемъ и, гордясь своею мудростію, тѣмъ самымъ изобличаетъ свое близорукое юродство. Словомъ, мѣсто богоустановленныхъ началъ жизни, неизбежно ослабѣвающихъ и даже какъ бы совершенно угасающихъ въ человѣкѣ вслѣдъ за вторженіемъ въ его религіозную жизнь лжи, неискренности и раздвоенности, заступаютъ начала самоизмышленные и произвольно-личныя. Благотворная теоміа смѣняется гибельною для истинно-духовной жизни автономіею. Такъ именно и случилось съ язычниками: *они осушили въ умствованіяхъ своихъ, и омрачилось несмысленное ихъ сердце и, называя себя мудрыми, они обезумѣли.*

Сообразно тремъ сторонамъ духовной жизни и тремъ относительно-самостоятельнымъ ея центрамъ, отпаденіе язычества, въ его дальнѣйшей исторіи, совершается тремя различными путями, которые приводятъ къ тремъ основнымъ типамъ языческихъ религій. Преемственность выступленія этихъ типовъ въ исторіи язычества опредѣляется психологическимъ закономъ ихъ смѣны въ индивидуальномъ сознаніи. Всего доступнѣе искушенію подвижное и неустойчивое чувство: соблазнъ чувственной красоты — наиболѣе могущественный изъ всѣхъ соблазновъ, и, потому, прежде всего, совершилось измѣненіе омраченнымъ сердцемъ славы Божіей, подмѣна ду-

ховной красоты чувственною (ст. 22—24). За этимъ первымъ соблазномъ послѣдовалъ второй — соблазнъ ума, замѣнившего мысль о Творцѣ и религіозное служеніе Ему мыслью о твари, какъ самоисточномъ началѣ жизни, и служеніемъ ей (ст. 25—27). Наконецъ, — крайняя степень отпаденія, — гордая своею „автономностію“ воля, поддавшаяся соблазнамъ порока и утратившая всѣ и всякіе нравственные критеріи, увлекла человѣка въ область мерзкаго и мерзостнаго культа олицетворенныхъ человѣческихъ пороковъ (ст. 28—32). Такъ опредѣлились три основныхъ формы язычества — съ преобладаніемъ мотивовъ эстетическихъ, раціоналистическихъ и ложно-моралистическихъ.

Прежде всего язычники подмѣнили истинное и самосвѣтѣющееся сіяніе нетлѣнной славы Божіей обманчивымъ блескомъ призрачной и преходящей тварной красоты. Внѣшнимъ явленіемъ славы Божіей, откровеніемъ возвышенно-идеальныхъ божественныхъ совершенствъ (*θεϊότης*), служить такъ называемая космическая красота, которая предлежитъ нашему созерцанію въ безконечномъ разнообразіи конкретныхъ явленій природы, начиная отъ красоты звѣзднаго неба и до красоты полевой лиліи, мыслится же нами въ двухъ основныхъ аспектахъ: какъ дивная гармонія мірового цѣлаго и какъ совершеннѣйшее приспособленіе другъ къ другу его отдѣльныхъ частей въ качествѣ взаимнообусловливающихъ средствъ и цѣлей. Въ этихъ двухъ основныхъ своихъ аспектахъ космическое явленіе славы Божіей должно служить, и дѣйствительно служить вѣчною и неисчерпаемою задачею художественнаго возсозданія (принципъ всякаго истиннаго искусства) и предметомъ философскаго размышленія (предметъ истинной философіи). Исполняя душу чувствомъ высокаго, космическая красота, своимъ тихимъ и непосредственнымъ, но неотразимымъ и властнымъ, дѣйствіемъ смиряетъ гордость человѣка, утишаетъ буйство его желаній и вводитъ въ норму его мечты. При такомъ условіи и дѣйствіи на душу, созерцаніе космической красоты, какъ именно откровенія славы Божіей, является однимъ изъ элементовъ и въ истинной религіи, всегда обращающей нашъ взоръ на красоту природы: *небеса повѣдаютъ славу Божию*. Но язычники, едва ставъ на этотъ путь созерцанія Бога въ чудесахъ и красотѣ природы и совсѣмъ не утвердившись въ немъ, уже покинули его: ихъ

омраченное и бессмысленное сердце *измѣнило славу нетлѣннаго Бога въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся*. Потерявъ истинный критерій красоты и увлекаясь красотой обманчивой, какъ путникъ блуждающимъ огонькомъ, оно ниспадало все ниже и ниже до тѣхъ поръ, пока не стало воображать себѣ Божество подобнымъ мерзкимъ пресмыкающимся. Но когда отпаденіе достигло этого крайняго предѣла, тогда со всею силою обнаружилась и правда Божія — въ его слѣдствіяхъ: *и предалъ ихъ Богъ въ похотѣхъ сердецъ ихъ нечистотѣ, такъ что они сквернили сами свои тѣла*. Возмездіе праведное: чѣмъ согрѣшили язычники, тѣмъ они и наказаны, — поклонились, какъ Богу, низкой и нечистой твари, ей же и уподобились своею скверной нечистотою!

Безмѣрнымъ неразуміемъ было уже и то, что язычники усвоили славу нетлѣннаго Бога тлѣнной твари. Однако психологически этотъ процессъ все же до нѣкоторой степени понятенъ и объяснимъ: ибо тварь, хотя и тлѣнная, все же носить на себѣ отблески несозданной красоты и разума, — преимущественно въ красотѣ богоподобнаго образа человѣческаго, дѣлающей; такъ сказать, нечувствительнымъ переходъ отъ славы нетлѣнной къ красотѣ преходящей, но также и въ красотѣ другихъ тварей и явленій природы. Но уже совсѣмъ непостижимо, какъ язычники самодостаточное и самоисточное всемогущество Божіе („вѣчная сила“) подмѣнили условно-зависимымъ и столь очевидно безпомощнымъ тварнымъ существованіемъ. Всемогущій Первовиновникъ твари, все содержащій въ Своей власти, на все изливаетъ Свои дары: вотъ „истина Божія“ (ст. 25). Но эту истину Божію язычники замѣнили „ложью“ (ibid.), когда, вмѣсто Творца, поклонились и стали служить твари. Тотъ потокъ силы и жизни, который захватываетъ тварь, проявляясь въ неистощимыхъ рожденіяхъ и прочихъ проявленіяхъ жизни, — этотъ потокъ не самоисточный, но истекаетъ отъ силы Божіей. Еще менѣе самостоятельны отдѣльныя твари. Какое же посрамленіе для человѣка, для его разума, распространяться ницъ предъ условнымъ и несамостоятельнымъ, какъ бы предъ самою вѣчною силою Божіею! И опять, и въ данномъ случаѣ, язычники наказываются именно тѣмъ, чѣмъ согрѣшили. Доведенные своими суетными умствованіями до обоготворе-

нія вегетативно-генитальныхъ процессовъ природы, вмѣсто Творца и Его вѣчной силы, они, по закону правды Божіей, заложенному въ самыхъ законахъ природы, какъ физической, такъ и духовной, наказаны именно тѣмъ, что естественное употребленіе этихъ процессовъ превратили въ противоестественное, *получая*, такимъ образомъ, *должное возмездіе въ самихъ себѣ за свое заблужденіе*.

Нечистота и растлѣніе, физическое и нравственное, въ болѣе или меньшей степени, присущи всѣмъ вообще формамъ язычества, — язычеству съ преобладающими ложно-эстетическими мотивами, точно такъ же, какъ и язычеству рационалистическому. Возможны, однако, и дѣйствительно извѣстны въ исторіи формы язычества, въ которыхъ нечистота и нравственные пороки не только *фактически существуютъ*, какъ неизбежное и достойное безконечныхъ сѣтованій возмездіе за уклоненіе омраченнаго сердца и суетнаго ума въ заблужденія (при чемъ все же остается сознаніе, что это есть нѣчто *не должное*), но, такъ сказать, возводятся въ принципъ, признаются чѣмъ-то *должнымъ*, естественнымъ и нормальнымъ, такъ что язычники не только сами совершаютъ постыдныя дѣла, но и *дѣлающихъ одобряютъ* (ст. 32). Это уже крайняя ступень отпаденія, очевиднѣйшее доказательство того, что умъ, утратившій мысль о Богѣ, опустошенный и обращенный исключительно на самого себя, рѣшительно не способенъ съ надлежащею отчетливостію отличать нравственно-должное и дозволительное отъ недолжнаго и преступнаго. И здѣсь опять праведное возмездіе: *и какъ они не заботились имѣть Бога въ разумѣ, то предалъ ихъ Богъ превратному уму дѣлать непотребства* (ст. 28). Въ числѣ этихъ непотребствъ, многочисленныхъ и весьма разнообразныхъ (ихъ апостолъ перечисляетъ вслѣдъ за приведенными словами), мы находимъ два особенно характерныхъ: богоненавистничество и самохвальную гордость. Психологическая связь основныхъ моментовъ, которыми здѣсь отмѣченъ процессъ этого крайняго отпаденія, этой послѣдней ступени въ жизни языческаго сознанія, естественна и вполне очевидна: простое забвеніе Бога неизбежно превращается въ богоненавистничество, когда самохвальная гордыня человѣка, въ своемъ крайнемъ ослѣпленіи, признаетъ достойнымъ одобренія то, что праведный судъ Божій призналъ *достойнымъ*

смерти (ст. 32). Гордость, на крайней ступени своего развитія, не терпитъ иныхъ критеріевъ и иной оцѣнки своихъ мыслей, настроеній и дѣяній, помимо той, какую устанавливаетъ она сама. Уже простое напоминаніе о возможности иныхъ критеріевъ оцѣнки, хотя бы они облечены были высшимъ авторитетомъ, ей противно и ненавистно. И вотъ предъ нами богоненавистничество со стороны ослѣпленной самохвальствомъ языческой гордыни!

Надъ язычествомъ, въ его исторіи, оправдался вѣчный законъ духовной жизни: *тому, кто имѣетъ, дано будетъ и приумножится, а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ* (Мѡ. 13, 12). Язычникамъ, въ ихъ первоначальномъ знаніи о Богѣ, дано было достаточно для того, чтобы, восходя отъ вѣры въ вѣру (ст. 17), подобно типичному выразителю первоначальной вѣры, Аврааму, подобно ему же жить и быть живыми ею. Но ихъ *πρωτον ψεύδος* — небреженіе тѣмъ, что, какъ прямую обязанность, налагало на нихъ ихъ знаніе о Богѣ, т.-е. небреженіе культомъ, въ его двухъ основныхъ формахъ, славословіи и благодареніи, — эта роковая ошибка, столь богатая гибельными слѣдствіями, въ концѣ концовъ собрала на ихъ голову *ἡμεῖς Θεοῦ, ἀποκαλύπτωντος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πάντα τὰ κρυφά καὶ τὴν ἀδικίαν τοῦ ἀνθρώπου* (ст. 18). Не въ громахъ и молніяхъ и не въ какихъ-либо другихъ грозныхъ знаменіяхъ природы открылся язычникамъ этотъ страшный гнѣвъ Божій, но — въ нихъ самихъ, въ ихъ сердцахъ, и помыслахъ, и во всей ихъ богомерзкой жизни. Когда богопреданность, отличавшая лучшихъ людей челоѣчества, исторически предшествовавшего отпаденію язычества, смѣнилась у язычниковъ богоненавистничествомъ, тогда отъ ихъ жизни осталась лишь форма, даже и по внѣшнему виду иногда челоѣку совсѣмъ непристойная: наступило торжество надъ духомъ плоти, въ ея низменныхъ вегетативно-животныхъ проявленіяхъ.

III.

Томленіе язычниковъ по истинномъ Богѣ.

Язычество есть *ложь* (ст. 25). Однако, чистою ложью назвать его нельзя. Чистая ложь вообще есть понятіе не-философское⁶⁾. Въ частности это понятіе совсѣмъ неприло-

жимо къ такимъ явленіямъ духовной жизни, которыя, какъ язычество, своею вѣковою стойкостію доказываютъ, что они связаны съ мыслію и жизнію не только отдѣльныхъ людей, но поколѣній, цѣлыхъ народностей и, наконецъ, всего чело-вѣчества многими и многообразными путями. И дѣйствительно апостолъ не считаетъ язычество чистую ложью. Подъ вѣковыми наслоеніями заблужденій онъ видитъ въ немъ зерно истины и подъ нравственнымъ омертвѣніемъ слышитъ прозябаніе добрыхъ ростковъ — въ формѣ стремленія къ истинной религіи и истинному Богу.

Если мысль апостола выразить сравненіемъ, то язычника можно уподобить именно евангельскому „блудному сыну“, который, совсѣмъ не зная условій жизни въ далекихъ и невѣдомыхъ ему странахъ, но увлекаемый единственно жаждою новизны и наслажденій, пустился въ далекій путь. Начались безконечныя блужданія, полныя опасностей; всякія и всяческія уклоненія отъ нормъ жизни; сожалѣнія, муки, томленіе, не говоря уже о лишеніяхъ всякаго рода. При этомъ образовались дурные навыки ума и воли и, среди этихъ скитаній, человѣкъ дошелъ, наконецъ, до того, что не только утратилъ живое воспоминаніе о прежней жизни въ домѣ отца, но и вообще пересталъ представлять возможность иной жизни. И все же, когда онъ случайно видѣлъ картины, подобныя покинутымъ дома, когда слышалъ голоса, хотя бы лишь отдаленно-напоминающіе голосъ отца, — бывшія чувства поднимались въ немъ, и онъ узнавалъ, тотчасъ же и непосредственно, и эти картины и эти голоса, начиналъ и тосковать и радоваться, и стремиться къ возврату въ прежнюю жизнь.

Трагизмъ жизни язычества заключается въ томъ же, въ чемъ заключается и трагизмъ всякаго глубоко павшаго, но искренняго человѣка: въ своихъ грубыхъ суевѣріяхъ и мерзостныхъ культахъ язычникъ переживаетъ не то, чего внутренно желаетъ и чему могъ бы внутренно радоваться, но то, чего не желаетъ и отъ чего страдаетъ. И онъ могъ бы сказать, какъ несомнѣнно и говорили всѣ, обратившіеся изъ язычества въ христіанство, — съ большею или меньшею степенью сознательности и искренности, — вмѣстѣ съ апостоломъ: *не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю* (Р. 7, 15). Обычная въ трагедіяхъ борьба между со-

знаніемъ *должнаго* и роковымъ фактическимъ подчиненіемъ *недолжному* развертывается предъ нами и здѣсь, въ исторіи язычества. И общее моральное дѣйствіе, какъ на самого „героя“ трагедіи (язычника), такъ и на ея зрителей, и здѣсь, въ сущности, то же: сознаніе безпомощности человѣка *своими силами* выйти изъ этой роковой коллизіи, и вытекающая отсюда потребность въ высшей, освободительной силѣ. Такова, какъ извѣстно, и была конечная цѣль апостола Павла, когда онъ говорилъ и писалъ о язычествѣ: ставя предъ сознаніемъ своихъ слушателей и читателей (язычниковъ или христіанъ изъ язычниковъ) предносившійся его богопросвѣщенному взору образъ язычества, съ чертами не многочисленными, но ярко и рѣшительно намѣченными, онъ именно хотѣлъ пробудить въ нихъ сознаніе недостаточности естественныхъ силъ человѣка для истинно-религіозной жизни и потребность въ благодати христіанства, бичуя при этомъ *ложь* язычества и опираясь на тѣ крупныя *истины*, которыя находилъ подъ оболочкою лжи.

Но что же именно въ язычествѣ есть *ложь* и въ какой формѣ сохранились въ немъ остатки *истины*?

Коренная ложь язычества, какъ мы теперь знаемъ, состоитъ въ обоготвореніи твари. Языческіе боги, какъ образы фантазіи, отмѣченные именами, или созданія искусства, грубаго ли то или изящнаго (идолы) — совсѣмъ *ничто*, обманъ и призракъ, разлетающійся отъ простого дуновенія⁷⁾. Но такъ какъ никакая фантазія и никакое человѣческое искусство не могутъ творить изъ ничего, то и здѣсь, въ этихъ, чуждыхъ реальности образахъ божествъ, анализъ долженъ открыть нѣкоторые реальные элементы. Какіе же это элементы? Всякій образъ божества, — такова въ самой общей и отвлеченной формѣ мысль апостола, — есть произведеніе двухъ производителей: непреодолимаго религіознаго инстинкта, съ одной стороны, и природно-стихійной основы, — съ другой. Повинуясь внутреннему религіозному влеченію, язычники, по апостолу, шли къ своимъ *безгласнымъ* идоламъ, какъ бы *ведомые насильно* (1 Кор. 12, 2). Несомнѣнно они и творили ихъ, повинуясь той же непреодолимой потребности, пробуждаемой религіознымъ инстинктомъ. Съ другой стороны, при радикальномъ забвеніи язычниками объ истинномъ Богѣ и Его духовныхъ совершенствахъ, матеріаломъ для построенія

образовъ ложныхъ божествъ имъ могли служить, очевидно, лишь *элементы* (Галат. 4, 9 — *τὰ στοιχεῖα*) *природной жизни*, въ ея разнообразныхъ проявленіяхъ и формахъ, отъ чловѣка до косныхъ міровыхъ массъ (свѣтила небесныя). Такъ какъ, однако, едва мерцающая въ глубинѣ чловѣческой души искра божественнаго свѣта и слабо прозябающіе ростки живого религіознаго инстинкта не способны просвѣтить темноту и побѣдить мертвую косность природныхъ „стихій“, то язычникъ, прильпывшійся духовно къ своимъ идоламъ, естественно погружался въ этотъ *міръ* (1 Кор. 2, 12 и др.), образуя какъ бы одинъ изъ его элементовъ или членовъ, почему и само язычество называется въ Писаніи *міромъ*⁸).

Подпаденіе язычества космическимъ началомъ и обусловленная этимъ жизнь по законамъ природы, а не по законамъ духа, — эта первая ложь уже сама по себѣ вела язычество къ нравственному разложенію: классическое *ямъ и піемъ, утръ бо умремъ* (1 Кор. 15, 32), возводящее въ принципъ жизни единственно чувственное наслажденіе, не сдерживаемое никакими идеальными мотивами и ограниченіями, является лишь однимъ изъ многихъ выводовъ, вытекавшихъ изъ безраздѣльнаго подчиненія языческаго сознанія началомъ слѣпой и темной космической жизни. „Безсловесные“, т.-е. не способные давать истинныхъ откровеній и вразумленій, идолы нисколько не могли, конечно, при этомъ помочь своимъ читателямъ выбираться изъ тьмы, въ которую ихъ вовлекло служеніе *немошнымъ и бѣднымъ вещественнымъ стихіямъ*. Но ко всему этому присоединилось еще другое и горшее зло: подпаденіе язычниковъ власти и кознямъ сатаны и его воинства⁹).

Подпаденіе язычества власти и вліянію демоновъ есть неизбежное слѣдствіе ихъ отпаденія отъ Бога, и апостолъ *предполагаетъ* этотъ фактъ — мистическое воздѣйствіе со стороны темныхъ силъ на язычниковъ — какъ нѣчто самопонятное. Но въ предупрежденіе соблазновъ мысли, которые легко могутъ вырастать въ области вопросовъ этого рода и дѣйствительно, уже и при первомъ явленіи христіанской проповѣди въ мірѣ, возникали, апостолъ не довольствуется общимъ указаніемъ на фактъ демонскаго воздѣйствія на язычниковъ, но опредѣляетъ способъ и объемъ этого воздѣйствія. Намъ нужно точно поставить передъ своимъ сознаніемъ эту тонкую мысль.

Апостолъ *не говоритъ*, будто язычество есть созданіе де-

моновъ, будто оно, — какъ стали утверждать нѣкоторые позднѣйшіе экзегеты, не разумѣющіе духа апостольскаго ученія, — „магическо-супранатуральнаго происхожденія“: эта мысль радикально исключена у апостола уже однимъ тѣмъ, что онъ даетъ *естественно-психологическое* объясненіе отпаденія язычниковъ. *Не говоритъ* апостолъ и того, будто языческія божества или, точнѣе, идолы суть, такъ сказать, воплощенные демоны, которымъ язычники рабствуютъ, какъ безвольные рабы. Нѣтъ, не демонамъ они рабствуютъ, но прежде всего грѣху, коренящемуся въ нихъ самихъ, въ ихъ самохвальной гордынѣ (Рим. 6, 17). Но такъ какъ грѣхъ, во всѣхъ его безконечно-разнообразныхъ формахъ, свилъ себѣ прочное гнѣздо въ языческихъ культахъ и освященъ языческими суевѣріями, то тотъ, кто служить языческимъ богамъ, тѣмъ самымъ служить и демонамъ, которые всегда стоятъ на стражѣ около грѣшнаго человѣка. Говоря иначе, идолослуженіе есть лишь орудіе подчиненія язычниковъ демонами. *Принося жертвы*, язычники (въ сущности и вопреки своему намѣренію) *приносятъ бысамъ, а не Богу* (1 Кор. 10, 20): вотъ точная мысль апостола! Отношеніе здѣсь не прямое и непосредственное, не такое, которое бы сопровождалось яснымъ сознаніемъ того, что язычники чтутъ именно бѣсовъ (демонослуженіе, если и встрѣчается среди безконечно-разнообразныхъ формъ язычества, то лишь какъ чрезвычайно рѣдкое исключеніе), но косвенное: идолопочитаніе и идолослуженіе, — такова мысль апостола, — даетъ демонамъ средство вѣрнѣе подчинить идолопоклонниковъ своему вліянію и сдѣлать ихъ какъ бы членами своего царства. И хотя, даже и при этомъ, только косвенномъ, воздѣйствіи со стороны демоновъ на человѣка, онъ можетъ дойти до такого ослѣпленія ума, при которомъ перестанетъ различать истину отъ лжи, добро отъ зла, а вслѣдствіе этого сдѣлается уже не воспріимчивъ къ благовѣстію истины (2 Кор. 4, 4), — до такого состоянія и дошло язычество, взятое какъ *общій типъ*, предносившійся взору апостола въ своихъ коренныхъ причинахъ и логически-возможныхъ слѣдствіяхъ, — однако, *для отдѣльныхъ людей* и въ язычествѣ отнюдь не исключена возможность инициативы выхода изъ-подъ власти демоновъ къ свѣту христіанской истины. Возможность такой инициативы неотразимо и общеубѣдительно доказана всемірно-историческимъ фактомъ обращенія язычни-

ковъ въ христіанство и, безъ сомнѣнія, какъ въ другихъ подобныхъ случаяхъ (1 Кор. 5, 5), такъ и въ данномъ демонская тиранія, въ допущенныхъ самимъ Богомъ предѣлахъ (1 Кор. 10, 13), имѣетъ одну и единственную конечную цѣль — спасеніе духа.

Здѣсь мы достигаемъ того пункта, на которомъ намъ ясно открывается конечная цѣль исторіи язычества и ея высшій смыслъ. Богъ „произвелъ весь родъ человѣческій для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленные времена и предѣлы ихъ обитанію, дабы они искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли“ (Дѣян. 17, 26—27). При этомъ, людямъ недовѣрчивымъ и непослушнымъ, не захотѣвшимъ внимать голосу первобытной общечеловѣческой традиціи, Онъ предоставилъ „ходить своими путями“ (Дѣян. 14, 16), предавъ ихъ и своимъ страстямъ и своему превратному уму (Римл. 1, 24, 28), а чрезъ то, наконецъ, — и вліянію демоновъ. Словомъ, Онъ, предоставилъ такихъ людей (язычниковъ) вполнѣ своей волѣ и своей свободѣ. Результатъ ихъ жизни по своей волѣ и своимъ желаніямъ былъ двоякій: во-первыхъ, удалившись отъ истиннаго Бога, они не перестали искать Его и, самымъ фактомъ идолослуженія, доказали свою неискоренимую природную богобязненность; во-вторыхъ, именно своею безконечною смѣною боговъ, они доказали, что ни однимъ ложнымъ божествомъ они удовлетворяться не могутъ, что долженъ быть иной Богъ, хотя имъ и *неведомый*. Такимъ образомъ, постулаты религіозной жизни, ея *форма* у язычниковъ вполнѣ сохранилась и, хотя эта форма была въ язычествѣ лишена своего истиннаго содержанія, однако, послѣ своихъ вѣковыхъ блужданій и именно чрезъ нихъ, язычники пришли, наконецъ, къ сознанію по крайней мѣрѣ того, *чѣмъ не можетъ и не должна быть эта искомая истина*. Воздавая поклоненіе Невѣдомому Богу (Дѣян. 18, 23), лучшіе язычники эпохи „исполненія временъ“ стали уже и въ практику переводить то осужденіе языческихъ суевѣрій и культовъ, которое задолго предъ тѣмъ было высказано устами наиболѣе глубокомысленныхъ философовъ. А радость язычниковъ, впервые слышавшихъ слово апостоловъ (Дѣян. 14, 48 и др.), доказывала, что въ жизни по стихіямъ міра совсѣмъ не было для нихъ отрады. Этимъ двойнымъ самоосужденіемъ язычества, — осужденіемъ какъ языческихъ суевѣрій и

неправды языческой жизни, — оно само очипало себя отъ ветхихъ наслоеній лжи и неправды и открывало доступъ къ своему сердцу евангельской проповѣди. Такъ самое отчужденіе язычниковъ отъ Бога служило цѣлямъ ихъ спасенія: *всѣхъ заключилъ Богъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать* (Римл. 11, 32).

Заключеніе.

Образъ язычества, поставленный, въ основныхъ чертахъ, великимъ апостоломъ языковъ предъ христіанскимъ сознаніемъ, имѣетъ для него двоякое значеніе: во-первыхъ, какъ урокъ *практическаго наученія* и, во-вторыхъ, какъ руководство при *теоретическихъ изслѣдованіяхъ* въ области исторіи язычества.

Въ первомъ отношеніи судьба язычества служить и вѣчно будетъ служить для человечества напominаніемъ о томъ, что *человѣкъ не можетъ уйти отъ Бога* и, если бы, подобно язычникамъ, онъ захотѣлъ сдѣлать это, то, — если только онъ не совсѣмъ погибшая душа, — рано или поздно, послѣ долгихъ блужданій, глубокихъ нравственныхъ паденій и мучительныхъ колебаній, онъ все же захотѣлъ бы снова возвратиться къ Богу, какъ блудный сынъ къ своему желанному и, несмотря на отчужденіе, въ сущности глубоко любимому Отцу.

Во второмъ отношеніи исторія язычества, намѣченная великимъ апостоломъ въ лапидарно-сжатыхъ, но психологически глубоко-правдивыхъ, чертахъ даетъ историкамъ религіи и культуры незамѣнимыя указанія относительно того, чѣмъ началась жизнь языческаго сознанія и какія причины обусловливали ея ниспаденіе со ступени на ступень.

Смыслъ, открывающійся съ указанныхъ точекъ зрѣнія въ исторіи язычества, поистинѣ неисчерпаемъ, и мы не могли конечно, брать здѣсь на себя невозможную задачу раскрыть всю полноту его. Нѣтъ, мы лишь хотѣли поставить предметъ предъ сознаніемъ читателя въ надлежащую перспективу. Степень же полноты его разумѣнія обусловлена мѣрою личной пріемлемости cadaго.

Примѣчанія.

Общее замѣчаніе. — Философія, въ отличіе отъ другихъ наукъ, характеризуется, во-первыхъ, тѣмъ, что изслѣдуетъ лишь *общія* стороны дѣйствительности, и во-вторыхъ, тѣмъ, что каждый родъ предметовъ или каждую область

бытія разсматриваетъ въ связи со всею системою дѣйствительности. Сообразно съ этимъ философскій комментарий священнаго текста, въ отличіе отъ комментарія филологическаго, реальнаго (археологическаго, историческаго и проч.), церковно-догматическаго (типъ у насъ — комментарий епископа Теофана), характеризуется тѣмъ, что, во-первыхъ, останавливается лишь на общемъ и основномъ смыслѣ священныхъ текстовъ, оставляя въ сторонѣ все дополнительное, второстепенное и спорное, и во-вторыхъ — тѣмъ, что стремится поставить изслѣдуемый предметъ въ связь съ общимъ строемъ библейско-теистическаго міросозерцанія, выраженнаго въ терминахъ современнаго намъ философскаго сознанія и языка. Въ частности, въ отношеніи къ нашему вопросу, вниманіе философа сосредоточивается, главнымъ образомъ, на общихъ и основныхъ моментахъ процесса отпаденія язычества, поскольку онъ опредѣляется взаимоотношеніемъ трехъ основныхъ факторовъ всякой вообще исторіи — началъ божескаго, человѣческаго и демонскаго. Для частныхъ справокъ (филологическихъ, реальныхъ и проч.) рекомендуемъ читателю, кромѣ извѣстныхъ комментариевъ, книжку Dr. Christian'a Rogge: Die Anschauungen des Apostels Paulus von dem religiös-sittlichen Character des Heidentums auf Grund der vier Hauptbriefe. Eine theologisch-philologische Untersuchung. Lpz. 1888. VII + 82. Книга, съ идейно-принципіальной стороны не совсѣмъ ясная, но содержитъ много полезныхъ справокъ.

1. Несмотря на то, что о язычествѣ обыкновенно говорятъ какъ о чемъ-то вполнѣ безспорномъ и самопонятномъ, понятіе язычества далеко не можетъ быть отнесено къ числу понятій, строго и точно опредѣленныхъ. Говоря строго, классификаціонный принципъ можетъ быть адѣсь только одинъ и притомъ совершенно ясный: существовала изъ начала вѣка и доселѣ существуетъ религія истинная, въ ея различныхъ формахъ (религія „первобытная“, или, какъ опредѣляетъ митрополитъ Филаретъ въ своихъ *Запискахъ* по библейской исторіи, „завѣтъ дѣлъ“, смѣнившаяся послѣ грѣхопаденія, „завѣтомъ благодати“; затѣмъ, во время послѣдотопное, истинная религія хранилась въ „Церкви, обновленной завѣтомъ съ Ноемъ“; далѣе слѣдуетъ религія подзаконная — іудейская и, наконецъ, религія новоблагodatная, христіанская); но съ теченіемъ времени изъ истинной религіи выдѣлялась религія ложная (язычество, какъ совокупность всѣхъ ложныхъ религій), начало которой восходитъ уже ко времени до потопа, но которая внѣшнимъ образомъ обособилась отъ истинной Церкви лишь съ призваніемъ Авраама. Язычество, въ отличіе отъ различныхъ формъ истинной религіи, характеризуется именно тѣмъ, что оно не имѣетъ истиннаго понятія о Богѣ и въ своей жизни отпало отъ Него. — Понятіе язычества, — повторяемъ, — съ этой точки зрѣнія (въ сущности это единственная точка зрѣнія, не вводящая путаницы) совершенно ясно и точно. Нѣкоторые богословы, однако, не усвоивъ этой точки зрѣнія, говорятъ о „язычествѣ до отпаденія отъ Бога“ (Heidentum vor seinem Abfall von Gott) и язычествѣ послѣ отпаденія (см., напр., Rogge, op. cit. S. 17). Получается такимъ образомъ очевидная, замѣтная уже и въ самомъ слововыраженіи нелѣпость: вѣдь язычество, не отпавшее отъ Бога, очевидно, не есть язычество, ибо сущность язычества въ томъ именно и состоитъ, что оно отпало отъ Бога и утратило о Немъ истинное знаніе. А между тѣмъ въ приведенномъ мнѣніи, если его вѣять съ должными ограниченіями, скрыта совершенно вѣрная мысль. Дѣло въ слѣдующемъ. До призванія Авраама были отдѣльные люди, которые, какъ Мельхиседекъ, царь и священникъ Бога вышняго, Авимелехъ, царь

герарскій, благочестивый Іовъ, Авраамъ (до призванія) съ племянникомъ Лотомъ, хотя сами и не имѣли чрезвычайныхъ откровеній, однако, руководясь истиннымъ преданіемъ, исходившимъ изъ Церкви Ноевой, хранили свои естественныя силы въ такой чистотѣ и на такой высотѣ, были такъ далеки отъ всего противоестественнаго, извращающаго умъ и сердце и закрывающаго слухъ для чрезвычайныхъ откровеній, что могутъ быть рассматриваемы, какъ представители нормальнаго или естественнаго человѣчества, въ смыслѣ противоположности *протівоестественному*. Это и есть то „язычество до отпаденія отъ Бога“, о которомъ, съ такимъ очевиднымъ вербальнымъ самопротиворѣчіемъ, говоритъ нѣмецкій богословъ. — Такимъ образомъ, когда мы говоримъ (въ текстѣ) о естественномъ человѣчествѣ, то разумѣемъ именно этихъ хранителей естественныхъ (т.-е. не искаженныхъ противоестественнымъ употребленіемъ) задатковъ истиннаго богопознанія и нравственной жизни, заложенныхъ въ человѣческомъ духѣ и поддерживаемыхъ на надлежащей высотѣ истинною традиціею, равно какъ и тѣми явными знаменіями божественнаго всемогущества, слухъ о которыхъ (какъ, напр., о потопахъ или смѣшеніи языковъ) проходилъ по всей землѣ древняго послѣпотопнаго міра.

2. Дѣян. 17, 26—27: *Сотворилъ есть отъ единыхъ крове... взискати Господа, да поне осяжутъ его и обрящутъ*, — *εἰ ἄρα γε ψηλαφῆσαι αὐτὸν καὶ εὐρεῖν*. Частицы *εἰ ἄρα γε* (= *pum forte*) съ желат. накл. обозначаютъ весьма малую вѣроятность выраженной мысли. Значить, по мысли апостола, предоставленіе язычникамъ самимъ искать Бога осязаніемъ имѣло дѣлю именно пробужденіе въ нихъ сознанія недостаточности познавательныхъ силъ человѣка, отрѣшенныхъ отъ основы истинной традиціи, въ дѣлѣ богопознанія. Низшіе виды познанія, познаніе чувственное въ его различныхъ формахъ, могутъ, конечно, имѣть свою долю значенія въ дѣлѣ богопознанія, но лишь при условіи руководства со стороны высшихъ, точно такъ же какъ и высшія естественныя силы человѣка (умъ и совѣсть) въ настоящемъ, поврежденномъ грѣхопадениемъ, состояніи человѣка нуждаются въ руководствѣ со стороны сверхъестественнаго Откровенія, хотя бы оно хранилось лишь въ формѣ отдаленной традиціи.

3. *Вѣчная сила Его и божество* — *ἡ αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης*. Здѣсь *hendiadys*: *вѣчная сила божественности* или *божественность, открывающаяся въ проявленіяхъ вѣчнаго всемогущества*. Однако, настаивать исключительно на такомъ именно толкованіи текста нѣтъ побужденій. Напротивъ, въ виду дальнѣйшихъ параллелей (божественность и сила = прославленіе и благодареніе = омраченіе сердца и суета ума), слѣдуетъ удерживать понятія, выражаемыя указанными терминами, какъ два отдѣльныхъ и относительно самостоятельныхъ момента мысли, при чемъ подъ *δύναμις* слѣдуетъ разумѣть именно проявленія божественнаго] всемогущества, а подъ *θεϊότης* — явленіе въ мірѣ божественной славы (ср. ст. 21 и 23 — *ἐδόξασαν, ἡλλαξαν τὴν δόξαν*; Псал. 18, 2: *Небеса повѣдаютъ славу Божию*; см. филологическій комментарий къ этому мѣсту у Rogge, S. 9—11). Выражаясь отвлеченно-философски, слѣдуетъ сказать, что первый терминъ выражаетъ *динамическій моментъ* космоса, а второй — *идеально-эстетическій*. См. раскрытіе этихъ терминовъ въ текстѣ, дальше.

4. „Боящіеся Бога“ собственно прозехиты вратъ (см. справку у г. *Артамовскаго*, Первое путешествіе св. апостола Павла, стр. 198). Но ничто не препятствуетъ понимать подъ этими терминами вообще тѣхъ людей, — къ какому бы народу и времени они ни относились, — которые имѣли вѣру въ истиннаго Бога, исполняли начертанный въ ихъ сердцахъ нравственный законъ и чрезъ то приобрѣтали благоволеніе Божіе. Ср. у проф. *А. Д. Блѣева*, О безбожій и антихристѣ. Сергіевъ посадъ 1893, т. I, стр. 23.

5. Говоря строго, *знаніе* о Богѣ, не проведенное въ жизнь, хотя бы оно было теоретически истинно, не есть еще религиозная *вѣра*. Язычники, доказавшіе своимъ отчужденіемъ отъ жизни Божіей (Ефес. 4, 17—19), что фактически ихъ знаніе о Богѣ не имѣетъ власти надъ ихъ совнаниемъ и жизнью, тѣмъ самымъ обнаружили и свое *нестріе* и свое *непослушаніе* нравственнымъ обязанностямъ, налагаемымъ *вѣрою* (задачею проповѣди апостола и было именно приведеніе язычниковъ въ *послушаніе вѣры*, ср. Рим. 15, 18). Ср. у *Rogge*, S. 32—33: Der Abfall des Heidentums ist also *Ungehorsam, Unglaube*, ein Vorgang theoretischer und praktischer Natur zugleich.

6. Мы называемъ понятіе *чистой лжи* понятіемъ нефилософскимъ потому, что такое сочетаніе мыслей, которое было бы *абсолютно* неистинно, т.-е. неистинно *вмѣстѣ* и по своимъ элементамъ и по своей формѣ, есть, говоря строго, *психологическая невозможность*. Вотъ почему абсолютный скептицизмъ, чего бы онъ ни касался, — вопросовъ ли знанія, бытія ли Божія или чего другого, изобличается, прежде всего, своимъ собственнымъ внутреннимъ противорѣчіемъ („я ничего не знаю“; но — *ты знаешь* о томъ, что „ничего не знаешь“ и проч.). Въ этой невозможности для человѣка чистой лжи и чистаго отрицанія сказывается *положительное начало* его природы, предназначенной къ познанію истины.

7. О квалификаціи языческихъ боговъ, какъ суеты и ничтожества, см. справки у г. *Артамовскаго*, *op. cit.*, стр. 296—298.

8. См. I Кор. 2, 12; 11, 32 и др. Язычники живутъ по духу „*міра сего*“, который совершенно противоположенъ „*духу отъ Бога*“ — какъ суетная человѣческая мудрость, пригвожденная къ земному и низменному, противоположна наученію отъ Св. Духа, подающаго мудрость духовную, способную судить о всемъ (I Кор. 2, 12—16).

9. Точка зрѣнія апостола на вопросъ объ отношеніи язычества къ служенію демонамъ и ихъ власти опредѣляется ея срединнымъ положеніемъ между двумя крайностями: *раціонализмомъ* людей, совершенно отрицавшихъ существованіе демоновъ, съ одной стороны, и — *суетріемъ* людей, полагавшихъ, что языческое божество есть *само по себѣ* воплощенный демонъ, способный оказывать свою власть на всякаго вообще человѣка, независимо отъ того, язычникъ онъ или христіанинъ, кланяется онъ ложнымъ языческимъ богамъ или нѣтъ, съ другой. Вопреки мнѣнію первыхъ, апостолъ говоритъ: демоны существуютъ и на тѣхъ, кто отдается идолослуженію или уподобляется въ своей жизни язычникамъ, они оказываютъ свое порабащующее вліяніе. Вопреки мнѣнію вторыхъ, онъ говоритъ: не на всякаго человѣка простирается власть и вліяніе демоновъ, чрезъ представленіе о ложныхъ богахъ или чрезъ идоловъ, но только на тѣхъ, кто по-

руженъ въ язычество или рабствуетъ грѣху (Римл. 6, 17). Ср. подробности у *Rogge*, op. cit., S. 59 и вообще параграфы, посвященные этому вопросу (14—19). Тотъ же взглядъ оставался господствующимъ и въ учении отцовъ и учителей Церкви, хотя, въ исторіи этого вопроса замѣчался иногда, — у отдѣльных церковныхъ писателей, — наклонъ въ сторону той или другой изъ вышеозначенныхъ крайностей, до мнѣнія о тождествѣ языческихъ божествъ и демоновъ включительно. См. сводъ мнѣній объ этомъ предметѣ церковныхъ писателей у преосв. Хрисанва въ его извѣстномъ трудѣ: *Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству*, т. III, стр. 532 слѣд. Общую мысль церковнаго преданія по этому вопросу преосв. Хрисанвъ выражаетъ такимъ образомъ: „Доказывая суетность и пустоту языческихъ понятій о бogaхъ, признавая идоловъ бездушными и мертвыми истуканами, апологеты христіанства вмѣстѣ съ тѣмъ допускали участіе въ идолопоклонствѣ живыхъ силъ и существъ — вѣдьмъ духовъ. Идолъ есть дерево или камень; представленіе о силахъ природы, какъ живыхъ и имѣющихъ божественную власть надъ человѣкомъ, — грубое заблужденіе; всѣ такіе боги — призракъ; призракъ и суевѣріе — и боги Олимпа съ человѣкообразными свойствами, которыя не могутъ принадлежать Богу. Но вмѣстѣ съ тѣмъ или не смотря на это, идолопоклонство въ известной степени, по мнѣнію апологетовъ, было служеніемъ не призраку только или бездушному веществу, но и живымъ, дѣйствительнымъ существамъ, хотя и не тѣмъ или не такимъ, какими представляли своихъ боговъ язычники: оно было служеніемъ демонамъ. Таковъ взглядъ на идолопоклонство у многихъ апологетовъ и у другихъ церковныхъ писателей о язычествѣ. Воображаемые боги язычниковъ на самомъ дѣлѣ не существовали. Если кого можно назвать дѣйствительными, настоящими богами язычниковъ, то единственно демоновъ. Имъ служили въ идолопоклонствѣ; имъ въ сущности поклонялись язычники. Поэтому, и все язычество въ его цѣломъ, апологеты называютъ областію дѣйствій сатаны, весь языческій міръ подчиненнымъ, въ этомъ смыслѣ, демонамъ...“ Стр. 552—3. — Усвоеніе правильной точки зрѣнія на вопросъ объ отношеніи язычества къ области и условіямъ демонскихъ воздѣйствій на человѣка весьма важно для историка религіи, такъ какъ только при этомъ онъ будетъ свободенъ отъ того крайняго и неистиннаго взгляда на историческій процессъ язычества, по которому оно, по своему происхожденію, будто бы *супранатурально-магической* природы, — есть случайное и безпорядочное наслоеніе суевѣрій и культовъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ *единственно* кознямъ демоновъ. Нѣтъ, язычество происхожденія *естественнаго*, хотя его исторія и стоитъ подъ *косвеннымъ* воздѣйствіемъ (чрезъ сѣти грѣха) темныхъ демонскихъ силъ. Этотъ послѣдній факторъ, конечно, не поддается строгому научному расчисленію. Но, при указанномъ ограниченіи, онъ нисколько не лишаетъ историка увѣренности въ томъ, что, изучая и воссоздавая процессъ развитія язычества, онъ имѣетъ дѣло съ естественными причинами и факторами, каковая увѣренность есть необходимое условіе научности его конструкціи.

Алексѣй Введенскій.

Основная причина современного пессимизма¹).

Съ тѣхъ поръ, какъ лѣтъ шестьдесятъ тому назадъ Огюсть Контъ положилъ начало такъ называемой позитивной философіи, девизомъ которой провозглашена была мысль, что наука должна замѣнить собою религію, — съ этого времени послѣдователи и проповѣдники этого новаго направленія и въ сочиненіяхъ своихъ и въ рѣчахъ на всѣ лады начали учить о наступленіи въ недалекомъ будущемъ такой эпохи, когда полное торжество науки доставитъ человѣчеству высшую сумму счастья и благоденствія, когда начнется на землѣ своего рода *золотой вѣкъ* научнаго благоустройства человѣческой жизни (*organisation scientifique de l'humanité*), или эпоха всесторонняго преобразованія человѣческаго общества на новыхъ началахъ, — началахъ позитивнаго знанія. Чего только не обѣщали въ будущемъ всѣ эти восторженные проповѣдники животворной силы науки и цивилизаціи! Они доходили даже до того, что рѣшались утверждать, будто бы одними только научными изысканіями и открытіями люди достигнуть вполне яснаго представленія о происхожденіи міра и человѣка²). Мало этого: даже и вопросъ о назначеніи человѣка (вопросъ, который, по мысли большинства вполне послѣдовательныхъ позитивистовъ, вообще считался недоступнымъ для рѣшенія), — даже и онъ, по увѣренію нѣкоторыхъ такихъ панегиристовъ науки, долженъ былъ найти себѣ разрѣшеніе въ новѣйшихъ открытіяхъ и выводахъ ана-

¹) Публичное богословское чтеніе, предложенное въ залѣ Синодальнаго училища въ Москвѣ 1 декабря 1899 г.

²) *Ferdinand Brunetière*, *La science et la religion*. Paris 1895, стр. 23—24.

Впра и Церковь. Ен. I.

томіи и фізіологіи¹⁾. Какъ ни странно это слышать, однако розовыя мечты о всестороннемъ вліяніи науки на человѣческую культуру доходили даже и до такой удивительной идеи! Вообще, читая и слушая всѣ эти радужныя предсказанія о торжествѣ науки и какомъ-то возрожденіи и обновленіи человѣческаго общества на научныхъ началахъ, — можно было ожидать, что конецъ нашего вѣка и начало новаго столѣтія будутъ временемъ нѣкотораго духовнаго и матеріальнаго подъема человѣчества, если и не въ такой еще степени, о какой мечтали Контъ и его послѣдователи, то, во всякомъ случаѣ, въ смыслѣ рѣшительнаго прогресса... Таковы были ожиданія, таковы были чаянія и надежды чрезмѣрныхъ идеализаторовъ науки изъ этого лагеря.

Замѣчательно, что, параллельно съ такимъ крайнимъ оптимизмомъ и даже гораздо раньше его, и въ поэтическихъ и въ философскихъ сочиненіяхъ, почти съ первыхъ же годовъ настоящаго столѣтія, началъ высказываться совершенно противоположный взглядъ не только на значеніе современной культуры, но и на самую жизнь вообще. Особенно яркимъ выразителемъ такого мрачнаго воззрѣнія на смыслъ и значеніе земной жизни явился въ первой четверти нашего столѣтія италіанскій мыслитель и поэтъ, графъ Джіакомо Леопарди († 1837 г.). Сущность его пессимизма можетъ быть выражена въ слѣдующемъ его стихѣ, взятомъ изъ одной его поэмы: „...*arcano e tutto, fuor che il nostro dolor...*“ т.-е.: „все — тайна, кромѣ нашихъ страданій“. Въ другомъ своемъ стихотвореніи онъ изображаетъ свой безотрадный взглядъ на земную жизнь въ такихъ словахъ: „Зачѣмъ горать всѣ небесныя свѣтила? Къ чему служатъ безконечныя воздушныя пространства и неизмѣримая глубина небесъ? И самъ я — что я такое? Размышляя надъ этимъ, я все же для великолѣпія необъятной вселенной, для безчисленныхъ ея обитателей, для дѣятельности и движенія небесныхъ тѣлъ и земныхъ организмовъ, неустанно вращающихся и возвращающихся къ исходной своей точкѣ, не могу подыскать ни цѣли, ни пользы. Единственное, что я знаю и чувствую, — это, что изъ всего круговорота и изъ моего шаткаго бытія, быть можетъ, кто-нибудь и извлечетъ для себя благо и удовлетвореніе, но

1) Тамъ же

для меня-то самого существованіе является лишь зломъ (*Cante notturno di un pastore errante...*)“ И вся культура современнаго ему не только италіанскаго, но и вообще европейскаго общества, не нашла себѣ пощады въ его рѣзкой критикѣ, направленной противъ оптимистическаго воззрѣнія на жизнь. „Великіе умы нашего вѣка“, говоритъ онъ, „сдѣлали вѣдь великое и блестящее, почти божественное открытіе: безсильные дать счастье единичной личности, они, оставивъ въ сторонѣ индивида, какъ таковаго, принялись разсматривать, не дано ли счастье коллективнымъ единицамъ, и додумались до утвержденія, будто общественное благоденствіе и впрямь существуетъ. Такимъ образомъ, въ восторгу толпы политика-новъ оказывается, что общество, состоящее изъ отдѣльныхъ особей, которыя, взятыя порознь, изнемогаютъ подъ гнетомъ горестей и бѣдствій, въ совокупности своей, являясь націей, преисполнены радости и счастья... Такова сверхъестественная прозорливость настоящаго вѣка“, заключаетъ Лепарди (см. его *Dialogo di Plotino e di Porfirio*). Когда читаешь эти строки, то невольно поражаешься ихъ рѣзкимъ контрастомъ съ тѣми оптимистическими взглядами на значеніе науки и культуры въ дѣлѣ социальнаго благоустройства человѣчества, которые немного позднѣе Лепарди начали высказывать Контъ и его послѣдователи. У англійскаго поэта Байрона пессимизмъ носить не менѣе мрачный характеръ. Такъ, въ одномъ изъ своихъ стихотвореній онъ такъ говоритъ о преимуществѣ смерти предъ жизнію: „Сочти радостные часы, которые ты пережилъ; сочти дни, свободные отъ тоски, и знай, кто бы ты ни былъ, что есть нѣчто лучшее: не существовать“. Въ другомъ мѣстѣ, горько протестуя противъ условностей жизни, онъ говоритъ: „Наша жизнь есть ошибка природы; она не находится въ гармоніи съ міромъ; это суровый приговоръ, неизгладимая печать грѣха, ядовитое дерево, всеизсушающее дерево. Корень его — земля; листья и вѣтви — небеса, которыя сыплютъ на человѣка, какъ росу, болѣзни, смерть, рабство, всѣ свои бичи, всѣ бѣдствія, которыя мы видимъ, и, что еще хуже, бѣдствія, которыхъ мы не видимъ, которыя неотразимо проникаютъ въ душу и наполняютъ ее вѣчно новыми терзаніями“. Въ нѣмецкой поэзіи выразителями такого настроенія являются Генрихъ Гейне и Николай Ленау. Въ ихъ произведеніяхъ чувствуется, такъ сказать, дыханіе

глубокой меланхоліи. Гейне извѣстенъ, преимущественно, какъ пѣвецъ „міровой скорби“ (Weltschmerz), глубокой грусти, наполняющей душу въ виду быстротечности и обманчивости всѣхъ земныхъ благъ¹⁾. Вотъ, напр., образецъ его пессимизма: „Я вижу“, говоритъ онъ, „сѣвозъ твердую поверхность камня человѣческія жилища и человѣческія сердца. И въ тѣхъ и въ другихъ я вижу ложь, лицемѣріе и несчастье. На лицахъ я читаю самыя злыя мысли... На головѣ гордаго и вдохновеннаго юноши я вижу пестрый шутовской колпакъ безумія. Однѣ только безчисленныя карикатуры и тѣни вижу я теперь на этой землѣ, и не знаю, что это такое: домъ ли сумасшедшихъ, или госпиталь“. Въ поэзіи Ленау царить такой же духъ унынія. Особенно сильно обнаруживается оно въ поэмѣ, озаглавленной „Der Zweifler“ (т.-е. человѣкъ, сомнѣвающийся, скептикъ). Здѣсь поэтъ, между прочимъ, выражается такъ: „Превратность! какъ шумно бѣгутъ твои волны въ лабиринтъ жизни! Въ твоёмъ водоворотѣ исчезаютъ всѣ источники. Никакая спасительная плотина не можетъ противостоять тебѣ! Но на твоёмъ берегу веселые безумцы поглощены мыслію о безсмертіи. На твоёмъ берегу? Нѣтъ, твои воды протекаютъ въ своемъ теченіи въ самыя сокровенныя тайники каждаго существа. Въ лихорадочномъ бѣеніи моего сердца, о превратность, слышится рѣвъ твоихъ водопадовъ“. И французская поэзія первой половины нашего столѣтія также не свободна отъ пессимистическихъ стenanій подобнаго рода. Такъ, напр., Ламартинъ въ одномъ изъ своихъ произведеній говоритъ такъ: „Какое преступленіе совершили мы, что заслужили появленіе на свѣтъ? Развѣ человѣкъ просилъ у тебя такого жалкаго ничтожества и развѣ онъ принялъ его? Или мы, о случай, только плодъ твоей прихоти?...“²⁾. И въ нашей русской литературѣ неоднократно слышатся отголоски того же пессимистическаго міровоззрѣнія. Для примѣра можно привести извѣстное стихотвореніе Пушкина:

„Даръ напрасный, даръ случайный,
Жизнь, зачѣмъ ты намъ дана?...“

1) См. кн. „Пессимизмъ. Исторія и критика“ Джамса Сѣлли, перев. Яковенко, С.-Пб. 1893 г., стр. 16.

2) См. цитованное сочиненіе Сѣлли, стр. 17—18.

Особенно характерно въ этомъ отношеніи его послѣднее четверостишіе:

„Цѣли нѣтъ передо мною:
„Сердце пусто, празденъ умъ,
„И томить меня тоскою
„Однозвучный жизни шумъ“.

Характерная особенность новѣйшаго пессимизма заключается въ томъ, что онъ выразился не только въ цѣломъ циклѣ поэтическихъ произведеній, но и впервые, можно сказать, облекся въ форму философской системы. Правда, еще въ религіозной системѣ буддизма можно находить уже нѣкоторую попытку придать пессимизму систематическій характеръ; но тамъ мы еще не находимъ строго-философскаго ученія, а только довольно неопредѣленное во многихъ своихъ частяхъ ученіе, — настолько туманное и неопредѣленное, что между современными намъ учеными существуютъ большія разногласія какъ относительно основной мысли буддизма, такъ и по отношенію ко многимъ его частностямъ. Первый, кто можетъ быть названъ пессимистомъ-философомъ, — это тотъ самый италіанскій поэтъ Леопарди, о которомъ мы уже упомянули. Среди его произведеній мы находимъ не только такіа, которыя изложены въ поэтической формѣ, но и специально-философскіе трактаты, въ которыхъ этотъ поэтъ-мыслитель развиваетъ свои философскія воззрѣнія на жизнь съ пессимистической окраской. Впрочемъ, по справедливому замѣчанію многихъ новѣйшихъ критиковъ его ученія (извѣстнаго подъ именемъ теоріи *infelicità*), у Леопарди замѣчается „отсутствіе умозрительной способности, незаконченность ученія, недостаточность какъ систематизаціи собраннаго матеріала, такъ вообще опытныхъ наблюденій и, наконецъ, субъективность взглядовъ“ ¹⁾. Всѣхъ этихъ недостатковъ мы не находимъ у другого философа-пессимиста, Шопенгауера, который можетъ, по справедливости, быть названъ въ собственномъ смыслѣ отцомъ философіи пессимизма. Хотя нельзя отрицать, что на его ученіе несомнѣнное вліяніе имѣлъ знаменитый философъ конца

¹⁾ См. статью Штейна: „Леопарди и его пессимизмъ“, въ журналѣ „Вопросы философіи и психологія“, январская книжка 1892 г., стр. 66—67.

прошлаго столѣтія, Кантъ, однако несомнѣнно, что Шопенгауеръ пошелъ еще гораздо дальше его въ развитіи идеализма. Такъ, напр., Кантъ никогда не доходилъ до мысли, будто бы всѣ рѣшительно наши познанія призрачны; онъ вѣрилъ въ правдивость опыта въ дѣлѣ познанія. Поэтому и міръ, по Канту, не есть пустой призракъ, какъ это выходитъ по теоріи Шопенгауера, который усвоилъ себѣ совершенно буддійскій взглядъ на вселенную, какъ на *майю*, т.-е. какъ на нѣчто обманчивое или миражъ. Такой выводъ Шопенгауеръ сдѣлалъ именно изъ основной своей мысли, что всѣ наши ощущенія и впечатлѣнія призрачны и обманчивы. Если міръ есть не болѣе, какъ наше представленіе, то оставалось сдѣлать еще одинъ шагъ впередъ по пути крайняго идеализма, чтобы признать, что міръ есть не болѣе, какъ воля; потому что воля, хотѣніе, желаніе есть нѣчто такое, чего мы, по Шопенгауеру, не можемъ устранить никакой философіей. вмѣстѣ съ тѣмъ, такую же несомнѣнную очевидность имѣютъ въ нашей жизни и страданія, которыя происходятъ отъ неудовлетворенности. Эта неудовлетворенность замѣчается во всѣхъ явленіяхъ міровой жизни вообще и, въ частности, въ жизни человѣческой, и она уже сама по себѣ есть зло и бѣдствіе, притомъ зло неизбѣжное, отъ котораго только и можно избавиться путемъ полнѣйшаго самоотреченія, конечный результатъ коего есть смерть. Послѣдняя только и можетъ быть названа настоящимъ источникомъ блаженства, потому что она приводитъ къ единственному истинному благу, — въ небытію. Это ученіе есть, въ сущности, буддійское ученіе о блаженствѣ *нирваны*. Таково въ краткихъ, но существенныхъ чертахъ ученіе Шопенгауера. Оно впервые появилось въ 1819 г., когда этотъ писатель издалъ въ свѣтъ свое самое крупное философское произведеніе: „Міръ, какъ воля и представленіе“. Но тогда эта книга не имѣла никакого успѣха и, по всей вѣроятности, по той причинѣ, что то было время господства не только въ Германіи, но и во всей Европѣ Гегелевской философіи, которая вела въ своихъ выводахъ къ крайнему оптимизму. Отъ насъ сравнительно очень не далеко то время, когда философія Шопенгауера сдѣлалась вдругъ самой модной и популярной, и при томъ не только на своей родинѣ, въ Германіи, но и во всѣхъ предѣлахъ цивилизованнаго міра. Это случилось лѣтъ тридцать съ небольшимъ тому назадъ,

въ шестидесятыхъ годахъ, уже по смерти самого Шопенгауэра († 1860 г.). Никто не станетъ, конечно, спорить противъ справедливости того положенія, что во всѣ историческія эпохи интересъ общества къ такой или иной философской системѣ являлся самымъ вѣрнымъ показателемъ, съ одной стороны, умственного и нравственного состоянія этого общества, а съ другой — его духовныхъ потребностей и запросовъ. То же слѣдуетъ связать и въ объясненіе той популярности, какую получила въ новѣйшее время философія Шопенгауэра и даже Гартмана (хотя ученіе послѣдняго несравненно менѣе систематично изложено и гораздо меньше заслуживаетъ названія философіи, чѣмъ ученіе перваго). Лютгардтъ справедливо находитъ, что въ концѣ XIX столѣтія, когда слышится столько жалобъ на упадокъ философскаго знанія и интереса, увлеченіе именно *этою*, пессимистическою, философскою системою есть явленіе своеобразное и потому, во всякомъ случаѣ, заслуживающее серіознаго вниманія¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, когда отрицательное, пессимистическое, отношеніе къ жизни является у отдѣльныхъ личностей, какъ результатъ, съ одной стороны, характерныхъ особенностей ихъ темперамента, а съ другой — ихъ неудовлетворенности своимъ положеніемъ въ жизни, то всякій согласится, что такого рода пессимизмъ можно встрѣтить во всѣ времена, и, конечно, не о немъ у насъ рѣчь. Но когда такой мрачный, безотрадный взглядъ на жизнь становится настолько распространеннымъ и популярнымъ міровоззрѣніемъ, что выражается не только въ единичныхъ и какъ бы случайныхъ жалобахъ со стороны отдѣльныхъ людей, но и въ цѣлыхъ литературныхъ произведеніяхъ и даже въ специальной философской системѣ, когда, какъ бы въ параллель такому философскому пессимизму, міровая скорбь (Weltschmerz) дѣлается своего рода эпидеміей, которая почти ежедневно проявляется на свѣтѣ въ цѣломъ рядѣ самоубійствъ; то нельзя не признаться, что это настолько великое и серіозное общественное бѣдствіе, что съ нимъ необходимо серіозно считаться и особенно энергично бороться. Но, чтобы бороться со зломъ, нужно знать его причины.

1) См. Лютгардта, „Апология христіанства“, переводъ Лопухина.

Какія же причины современнаго пессимизма? Рѣшеніе этого важнаго и интереснаго вопроса и составитъ предметъ нашего чтенія.

Обыкновенно, на указанный вопросъ даютъ много разнообразныхъ отвѣтовъ. Причинами развитія и распространенія пессимизма считаютъ отчасти неблагопріятныя климатическія условія, отчасти таковыя же соціальныя стороны въ жизни того или другаго народа. Указываютъ нерѣдко, какъ на такія причины, даже и на нѣкоторыя политическія событія новѣйшаго времени. Такъ, напр., Карлъ Гилебрандъ говоритъ въ своемъ любопытномъ очеркѣ, помѣщенномъ въ одномъ изъ номеровъ „National-Zeitung“, что франко-прусская война 1870 года была въ томъ смыслѣ косвенною причиною пессимизма въ Германіи, что вызвала въ нѣмцахъ, вслѣдствіе ихъ знакомства съ матеріально богатой цивилизаціей Франціи, такія желанія и потребности, удовлетворить которыя они были не въ силахъ¹⁾. Встрѣчается даже и такое оригинальное объясненіе развитія пессимизма, въ которомъ причиною его выставляется отсутствіе физическаго воспитанія въ общественныхъ школахъ, искусственность въ общественныхъ отношеніяхъ, безразсудство и вообще нездоровый образъ жизни университетской молодежи и многія другія подобныя ненормальности въ жизни современнаго общества (таково, напр., объясненіе, принадлежащее нѣмецкому доктору Вальдштейну). Легко замѣтить, что всѣ подобныя объясненія современнаго развитія пессимизма имѣютъ въ виду скорѣе *практическій* пессимизмъ, т.-е. проявляющійся не столько въ философскихъ теоріяхъ, сколько въ непосредственномъ, какъ бы инстинктивно-мрачномъ отношеніи современнаго общества къ жизни. Но мы находимъ у нѣкоторыхъ писателей попытки объяснить популярность среди этого общества и *философской теоріи* пессимизма. Такъ, напр., Джемсъ Сѣлли полагаетъ, что Шопенгауеръ обязанъ своимъ необыкновеннымъ успѣхомъ прежде всего тому, что „философская мысль его отличается конкретнымъ и даже, такъ сказать, мифологическимъ характеромъ. Въмѣсто головоломныхъ тонкостей гегеліанской діалектики, выступаютъ у него на сцену онтологическіе процессы, которые представляются воображенію осязательными матеріаль-

1) См. цитованное сочиненіе Сѣлли, стр. 307, подстрочное примѣч.

ными явлениями... Послѣ утомительнаго корпѣнья надъ запутанными разсужденіями Канта и Гегеля пріятно чувствовать себя, наконецъ, способнымъ понять тайну вселенной при помощи столь реальнаго и картиннаго образа, какова основная субстанція всякаго бытія, воля, съ ея совершенно антропоморфическими формами“¹⁾. Далѣе, большой вѣсъ при объясненіи необыкновенной популярности философіи Шопенгауера въ наше время Сёлли придаетъ и изящному литературному языку этого писателя²⁾. Что касается Гартмана, то большой успѣхъ и его философіи Сёлли видитъ въ ея диллетантскомъ характерѣ, въ отсутствіи у него строго-логическаго метода философствованія, затѣмъ въ склонности Гартмана ко всему мистическому и сверхъестественному, — наконецъ, въ его весьма популярномъ, фельетонномъ слогѣ³⁾.

Читая всѣ подобныя объясненія причинъ современнаго пессимизма, нельзя не признаться, что всѣ онѣ далеко не вполне исчерпываютъ интересующій насъ вопросъ. Увлеченіе въ наше время пессимистическимъ міровоззрѣніемъ есть настолько универсальное явленіе, что можно смѣло считать его настоящею причиною вовсе не такой или иной методъ философствованія, такой или иной слогъ извѣстнаго писателя, но нѣчто гораздо болѣе важное и глубокое, коренищееся въ самомъ духѣ и нравственномъ состояніи современнаго общества. Можно смѣло утверждать, что не появивсь въ нашемъ столѣтіи сочиненій Шопенгауера и Гартмана, философія пессимизма все-таки получила бы въ наше время самое широкое распространеніе. Это видно уже изъ того знаменательнаго факта, что теоретическій, философскій пессимизмъ есть, въ сущности, не иное что, какъ выраженный въ строгой систематической формѣ пессимизмъ практический, который охватилъ въ наше время даже такіа среды современнаго человечества, гдѣ занятія философскими вопросами совершенно отсутствуютъ. Потому-то именно Шопенгауеръ и Гартманъ и имѣютъ такой блестящій успѣхъ въ наше время, что ихъ философскія системы удивительно отвѣчаютъ этому мрачному настроенію, этому полному разочарованія взгляду на жизнь.

1) См. Сёлли, стр. 308.

2) Тамъ же, стр. 309.

3) Тамъ же, стр. 309, 310 и 311.

Такимъ образомъ, писатели, подобные Сѣлли, въ существѣ дѣла ничего не объясняютъ, когда указываютъ причины увлеченія въ наше время пессимизмомъ въ популярности философствованія названныхъ двухъ философовъ-пессимистовъ, а равно и въ ихъ изящномъ и общедоступномъ слогѣ.

Намъ думается, что для того, чтобы имѣть возможность дать вполне вѣрный и удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ объ основной причинѣ современнаго пессимизма, необходимо сначала сдѣлать характеристику той формы пессимизма, которая господствовала у древнихъ, до-христіанскихъ народовъ; а затѣмъ уже отъ этой характеристики перейти къ разсмотрѣнію характерныхъ особенностей пессимизма нашего времени. Такая параллель между древнѣйшею и новѣйшею формою названнаго міровоззрѣнія поможетъ намъ выяснитъ, 1) какая была общая причина пессимизма всѣхъ временъ вообще, и 2) какова спеціальная основная причина собственно современнаго пессимизма.

Наиболѣе типическую форму древнѣйшаго пессимизма представляетъ намъ религіозная философія древнихъ индусовъ, сначала въ браманизмѣ, а потомъ въ буддизмѣ. Въ обѣихъ этихъ религіозныхъ системахъ исходною точкою является мрачное, полное скорби и безотрадной печали признаніе неизбѣжности въ жизни злополучія и страданій. Жизнь есть сплошное страданіе; природа роковымъ образомъ дѣйствуетъ на человѣка, какъ нѣчто гнетущее его и доставляющее ему одни только скорби и мученія. Если что и представляется въ ней свѣтлымъ и радостнымъ, то эта радость — одинъ только пустой призракъ. Единственное средство для человѣка получить успокоеніе отъ рокового, угнетающаго вліянія окружающей природы состоитъ, по ученію браминскихъ учителей и философовъ, въ томъ, чтобы погрузиться въ божество, въ Брахму. Указывая на такой исходъ изъ рабства природѣ, индусскій философъ Капила (жившій около 600 л. до Р. Х.) видитъ побудительную причину къ такому исходу въ томъ, что душа человѣческая чужда міру и находится какъ бы странницею въ природѣ. Онъ говоритъ, что, по смерти своей, душа, „сознавшая свое отличіе отъ природы, отторгнется отъ всѣхъ узъ вещества, какъ начала совершенно ей чуждаго; сознавъ свою сущность, она уже не возвратится въ роковой кругъ земныхъ странствованій, но перейдетъ въ первобытное со-

стояніе чистаго духа " ¹⁾). Въ такомъ погруженіи души въ Брамъ браминская религія видѣла самый вѣрный и утѣшительный исходъ изъ жизненнаго непрерывнаго страданія. Въ ученіи другого браминскаго философа, Віасы, указывался и самый путь къ такому соединенію съ божествомъ и къ погруженію въ него. Путь этотъ есть экстазъ, котораго душа достигаетъ посредствомъ всесторонняго знанія о Брамѣ и вообще о духовномъ мірѣ. „Познавшій Бога и Его отношеніе къ міру знаетъ, что одинъ Богъ существуетъ истинною жизнію, и потому онъ не ищетъ наслажденій въ міровыхъ явленіяхъ, не имѣющихъ ничего существеннаго...“ ²⁾). Не такъ легко разрѣшается вопросъ объ исходѣ изъ міра скорбей и страданій въ буддизмъ. Въ этой религіозной системѣ пессимистическое воззрѣніе на жизнь достигаетъ своего крайняго выраженія. Будда и его послѣдователи не признаютъ существованія Высшаго Существа. Поэтому у нихъ идеаломъ истинной мудрости и истиннаго счастья почитается не погруженіе въ безконечное, но превращеніе въ небытіе, въ ничто, въ *нирвану*, что достигается путемъ постепеннаго освобожденія отъ всякихъ чувствъ и желаній и, наконецъ, черезъ смерть.

Изъ другихъ формъ древнѣйшаго пессимизма можно остановить еще особенное вниманіе на греческомъ пессимизмѣ, хотя слѣдуетъ замѣтить, что древніе греки были вообще болѣе оптимисты, чѣмъ пессимисты. Прекрасная природа ихъ страны, благодатный ея климатъ, сравнительно хорошія соціальныя условія ихъ гражданскаго быта положили оптимистическій отпечатокъ не только на древнегреческой поэзіи, но и на философіи древнихъ грековъ. Тѣмъ болѣе замѣчательно, что именно у такого, въ общемъ жизнерадостнаго, народа могъ развиваться пессимизмъ, который у нѣкоторыхъ писателей древней Эллады получилъ весьма яркое выраженіе ³⁾). Этотъ интересный историческій фактъ еще разъ убѣждаетъ насъ, что никакъ нельзя ставить появленіе и развитіе пессимизма въ зависимость отъ такихъ второстепенныхъ причинъ, какъ климатъ и природа

¹⁾ См. Г. Дьяченко, „О приготовленіи рода человѣческаго къ принятію христіанства“, стр. 408—409.

²⁾ Тамъ же, стр. 409—410.

³⁾ Напр. у Гевіода, у Софокла, у Эсхила, даже отчасти у жизнерадостнаго, вѣчно сіяющаго Гомера.

страны или социальное устройство быта известнаго народа. Повторяемъ: всѣ такія причины могутъ лишь отчасти повліять на развитіе оптимизма или пессимизма, но не могутъ объяснить намъ главную основную причину такого сложнаго явленія, каковъ пессимизмъ во всѣхъ его видахъ. Нельзя не отмѣтить здѣсь такого основного вѣрованія всего классическаго міра, которымъ признавалось ненормальное состояніе рода человѣческаго, какъ бы его вырожденіе. Всѣмъ известны греческія и римскія сказанія о золотомъ вѣкѣ, который смѣнился сначала вѣкомъ серебрянымъ, затѣмъ бронзовымъ, наконецъ — желѣзнымъ. Такое вырожденіе человѣка со всѣми его тяжелыми послѣдствіями и было, можно сказать, главною причиною пессимизма древнихъ грековъ. Мрачность и трагизмъ этого пессимизма усиливались особенно отъ того, что всѣ языческіе народы древняго міра, слѣдовательно, и греки, не могли отвѣтить на вопросы, въ чемъ именно состояла виновность человѣка, съ какого времени впалъ онъ въ нее, а главное, какими средствами избавиться отъ нея, какъ положить конецъ тому внутреннему разладу, какой чувствовался въ душѣ вслѣдствіе этой виновности. Древніе греки сознавали, хотя, можетъ быть, и не всегда вполне ясно, что находятся въ этомъ отношеніи въ какомъ-то заколдованномъ кругѣ, выйти изъ котораго они были не въ силахъ, и это сознаніе своего безсилія повергло ихъ въ глубокую печаль. Свое глубокое философское пониманіе внутренняго раздвоенія, какое они замѣчали въ природѣ человѣка, они выразили въ известномъ символическомъ изображеніи (заимствованномъ ими отъ египтянъ) — мы разумѣемъ *сфинкса*. Эта замѣчательная фигура, изображавшая какое-то таинственное существо съ человѣческимъ лицомъ и въ то же время съ туловищемъ животнаго (иногда къ этому присоединялись еще крылья), — эта фигура, какъ нельзя лучше, указывала на двѣ стороны человѣческой природы: на высшую духовно-разумную и низшую — животную. Мудрейшіе мужи древняго міра чувствовали, что эти двѣ стороны человѣческаго бытія кладутъ свой отпечатокъ на всю жизнь человѣка, что въ немъ постоянно происходитъ нѣкоторая борьба начала духовнаго съ началомъ матеріальнымъ, — борьба тяжелая и мучительная, результатомъ которой бываетъ то, что человѣкъ, ведущій ее своими силами, неизбежно подпадаетъ подъ иго своихъ низшихъ чувственныхъ стремленій, при чемъ его ду-

ховная сторона томится какъ бы въ нѣкоторомъ плѣну. Это томленіе духа и повергало лучшихъ людей древняго міра вообще и, въ частности, міра греческаго, въ глубокую скорбь. Вотъ гдѣ слѣдуетъ, по нашему мнѣнію, искать причину пессимизма древнихъ до-христіанскихъ народовъ.

Фигура сфинкса выражала для древнихъ грековъ и то, что земная жизнь была для нихъ, въ сущности, загадкою. Они не имѣли, да и не могли имѣть, яснаго представленія о смыслѣ жизни, о цѣли человѣческаго бытія, объ истинной причинѣ разлада между идеалами, живущими въ душѣ человека, и окружающею его дѣйствительностію. Вся эта сложная загадка являлась для древнихъ грековъ, какъ и для всѣхъ вообще языческихъ народовъ, неразрѣшимою потому, что они почти не знали, да и не могли знать, другой жизни, высшей и лучшей, чѣмъ жизнь земная. Правда, у сыновъ древней Эллады были нѣкоторые довольно смутныя представленія объ извѣстнаго рода загробномъ блаженствѣ, но всѣ эти представленія не составляли у нихъ какого-нибудь твердаго, несомнѣннаго предмета вѣры, но были скорѣе простыми розовыми мечтами воображенія, утомленнаго постояннымъ видомъ человѣческихъ страданій и скорбей въ этой земной жизни и золотившаго себѣ будущую судьбу человека разными поэтическими образами. Такимъ именно призрачнымъ характеромъ всѣхъ ученій какъ грековъ, такъ и другихъ древнихъ языческихъ народовъ о лучшей судьбѣ добродѣтельныхъ людей за гробомъ и объясняется тотъ фактъ, что эти ученія не имѣли на нравственную жизнь язычника никакого животворнаго вліянія: онъ чувствовалъ, что идеаль блаженства сводился для него, въ сущности, не къ чему иному, какъ къ идеализаціи все той же земной его дѣятельности, къ нѣкоторому обоготворенію самой человѣческой природы; и чувствуя это, онъ въ глубинѣ души сознавалъ, что все это для него неосуществимые идеалы, не болѣе, какъ сладкій сонъ... Сознавая всю призрачность языческихъ чаяній загробнаго блаженства, лучшіе и мудрѣйшіе представители древняго міра неоднократно высказывали въ своихъ сочиненіяхъ пламенное желаніе, чтобы явилось, наконецъ, для людей дѣйствительное, давно желанное и давно ожидаемое избавленіе и успокоеніе. Замѣчательно, что эти лучшіе язычники, напр. Платонъ и Цицеронъ, прямо указывали, что только съ неба

могло оно явиться, а никакъ не отъ людей. Съ неба, отъ Самого Бога, ждали они себѣ и совершеннаго откровенія истины, высшаго просвѣщенія. Такъ, Платонъ въ своемъ діалогѣ, озаглавленномъ „Федонъ“, устами своего учителя Сократа, говорить, что ясное познаніе предметовъ религіи не возможно въ этой земной жизни или же, во всякомъ случаѣ, весьма затруднительно. „Развѣ только“, прибавляетъ онъ, „для мудреца найдется болѣе вѣрный источникъ духовнаго просвѣщенія, или если Само Слово Божіе послужить для него руководителемъ въ этомъ дѣлѣ“. То же говорили и многіе другіе языческіе философы, напр. нѣкоторые изъ стоиковъ. Всѣ эти свѣтлыя мысли являлись какъ бы нѣкоторымъ просвѣтомъ среди всеобщей духовной тьмы языческаго міра,— какъ бы первую утѣшительную проповѣдь среди того безотраднaго, въ большинствѣ случаевъ, пессимизма, въ которомъ томились почти всѣ древніе народы.

Изъ разсмотрѣнія двухъ важнѣйшихъ формъ пессимизма до-христіанской древности, индійскаго и греческаго, видно, что основной причиной его было то воззрѣніе на человѣческую жизнь, по которому эта послѣдняя была чѣмъ-то чуждымъ, несроднымъ человѣческой душѣ, какою-то *темницею* ея (по выраженію философа Платона), избавленіе изъ которой составляло пламенные ожиданія всѣхъ лучшихъ представителей языческой древности. Такое пониманіе земной жизни имѣло въ себѣ много истиннаго и могло служить для лучшихъ язычниковъ прекраснымъ приготовленіемъ къ христіанству, какъ это видно особенно изъ примѣра Сократа, Платона, Цицерона и стоиковъ. Припомнимъ здѣсь и исторію обращенія ко Христу философа Іустина, и мы еще лучше поймемъ, почему платонизмъ могъ послужить для него послѣднею подготовительною ступенію къ принятію христіанства: какъ самъ св. Іустинъ признавался встрѣтившему его на морскомъ берегу старцу, Платонова философія только убѣдила его въ необходимости существованія высшаго блаженства, но гдѣ именно искать такого блаженства, того эта философія ему не открыла. Въ этомъ и заключалось основаніе, почему св. Іустинъ не могъ удовлетвориться этою философіею, и искалъ высшаго истиннѣйшаго ученія. — Что касается собственно древне-индійскаго пессимизма, то, несмотря на ярко выразившійся пантеизмъ въ ученіи браминовъ объ успокоеніи человѣка только

въ Брамѣ, это послѣднее ученіе, если очистить его отъ всякой пантеистической примѣси, также нельзя не признать весьма глубокимъ и отчасти истиннымъ, поскольку оно выражаетъ ту истину, что только въ общеніи съ божествомъ человѣкъ и можетъ найти себѣ истинное утѣшеніе и успокоеніе. Буддійская форма индійскаго пессимизма стояла въ этомъ отношеніи несравненно ниже браминской его формы: буддійская *нирвана*, въ которую человѣкъ долженъ былъ погрузиться, чтобы получить успокоеніе отъ страданій, была, въ сущности, полнымъ *ничто*, совершеннымъ *небытіемъ*. Слѣдовательно, буддизмъ былъ, въ противоположность браманизму, полнѣйшимъ *нигилизмомъ*, отчего и самая буддійская форма пессимизма была самымъ безотраднымъ, лишеннымъ всякаго истиннаго, реальнаго утѣшенія, міросозерцаніемъ.

Кто могъ бы подумать, что наступитъ время, когда люди позднѣйшихъ вѣковъ настолько проникнутся пессимистическимъ взглядомъ на жизнь, что всецѣло усвоятъ себѣ именно эту самую мрачную, самую безотрадную форму пессимизма? А философія Шопенгауера, столь популярная въ наше время, есть именно не что иное, какъ тотъ же буддизмъ, но только подъ другимъ названіемъ и нѣсколько переработанный на почвѣ германскаго идеализма.

Почему современный намъ пессимизмъ, подобно буддійскому пессимизму, представляетъ изъ себя такое мрачное, безотрадное ученіе? Конечно, именно потому, что онъ основывается на крайне одностороннемъ міросозерцаніи, которое признаетъ одинъ только видимый міръ существующимъ, а существованіе міра иного, лучшаго, совершенно какъ бы игнорируетъ. Такое игнорированіе жизни загробной есть общая черта у буддизма и у пессимистической философіи нашего времени. Это какъ бы основное заблужденіе (*prōton pseudos*) той и другой системы. Неудивительно, что именно въ наше время могло такъ легко оно получить такую популярность и такое распространеніе: это вполнѣ объясняется тѣмъ, что господствующимъ направленіемъ въ современной наукѣ до самаго послѣдняго времени былъ позитивизмъ, для котораго только то слѣдуетъ признать реально существующимъ, что подлежитъ опытному изслѣдованію, а все сверхъопытное игнорируется. Хотя философія Шопенгауера въ томъ отношеніи расходится съ ученіемъ позитивистовъ, что, вопреки ихъ утверженію, она

подвергаетъ сомнѣнію самую возможность познанія; однако эта же философія унаслѣдовала отъ позитивизма именно то направленіе, въ силу котораго современнымъ представителямъ науки и философіи нѣтъ дѣла до всего, что выходитъ за предѣлы земной жизни человѣка. Ограничивъ сферу своего философскаго міросозерцанія только этою, землею, жизнью, современные мыслители и не могли прійти къ иному выводу, чѣмъ къ какому пришелъ Шопенгауеръ, именно: что жизнь есть одно страданіе, одна скорбь и одинъ призракъ счастья. Этотъ выводъ долженъ былъ, естественно, получиться у нихъ, какъ результатъ признанія, съ одной стороны, въ природѣ человѣка глубоко вѣдренныхъ въ его душѣ идеальныхъ стремленій къ истинѣ, къ добру и къ блаженству, а съ другой — того печальнаго факта, что всѣ эти стремленія не только не находятъ себѣ въ настоящей, земной, жизни полного удовлетворенія, но даже гораздо чаще встрѣчаютъ одно разочарованіе. Неудивительно, что такое признаніе прямо вело современнаго мыслителя къ той мысли, что человѣкъ и его земная жизнь есть сплошная загадка, полная противорѣчій и разочарованій; а отсюда, въ свою очередь, получалась другая, не менѣе печальная и безотрадная мысль, что самыя минуты счастья и радости въ этой жизни являются не болѣе, какъ своего рода миражами и потому какъ бы нѣкоторымъ обманомъ. Такимъ образомъ характеристическая особенность пессимизма Шопенгауера есть скептицизмъ самый крайній и безпощадный. Популярности въ наше время такого скептицизма много способствовало то, что чрезмѣрный, основанный на крайней идеализаціи человѣка и его научныхъ успѣховъ, оптимизмъ (о которомъ мы упомянули въ началѣ своего чтенія) какъ разъ начиналъ, около половины нашего столѣтія, обнаруживать всю свою безрезультатность и практическую несостоятельность. Философская доктрина Шопенгауера своимъ быстрымъ распространеніемъ и своею удивительною популярностью въ ближайшее къ намъ время, какъ нельзя лучше, наружила въ современномъ обществѣ полное разочарованіе въ себѣ, въ своихъ успѣхахъ на пути прогресса, а главное — разочарованіе въ цѣнности самой жизни и, слѣдовательно, въ пользѣ какого бы то ни было исканія на землѣ абсолютнаго счастья и благоденствія. Иными словами: тотъ фактъ, что теорія пессимизма сдѣлалась такою модною теоріею именно

въ наше время, какъ нельзя лучше свидѣтельствуешь о томъ, что человѣчество не только не предвѣщаетъ еще того золотого вѣка, какой сулили ему позитивисты, но, напротивъ, все болѣе и болѣе разубѣждается въ мысли, будто на землѣ вообще достижимо полное благоденствіе и довольство, основанное, единственно, на примѣненіи къ жизни результатовъ всѣхъ новѣйшихъ открытій въ области науки.

Современные историки пессимизма, напр. Джемсъ Селли, любятъ включать въ рядъ пессимистическихъ теорій древности ученіе библейской книги „Екклесіастъ“, которая написана царемъ Соломономъ незадолго до его смерти. Извѣстно, что главная мысль этой священной книги вкратцѣ выражена въ изреченіи: „все — суета!“ Царственный писатель названной книги, на закатѣ дней своего долгаго и славнаго царствованія, пришелъ къ глубокому и искреннему сознанію, что въ земной жизни — все суета, потому что въ ней самой нѣтъ ничего такого, въ чемъ душа могла бы находить себѣ успокоеніе. Даже мудрость и слава, которыми Соломонъ обладалъ въ преизобиліи, — и тѣ, по его словамъ, только суета и томленіе духа: мудрость потому есть только кажущееся благо, что она лишь увеличиваетъ въ человѣкѣ сознаніе своего безсилія узнать вполнѣ истину, а слава и земное благоденствіе скоропреходящи и потому также призрачны. Опытъ жизни приводитъ Соломона и къ той мысли, что „нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ“, а такая мысль, конечно, можетъ вести къ тому выводу, что никакія человѣческія усовершенствованія не въ состояніи измѣнить суеты и бѣдственности человѣческой жизни. Читая всѣ эти мысли книги „Екклесіастъ“, многіе историки пессимизма спѣшатъ причислить эту книгу къ разряду такихъ сочиненій, въ которыхъ выражено самое крайнее пессимистическое ученіе. Но они или невольно, или, скорѣе, намѣренно совершенно упускаютъ изъ вида, что въ той же „крайне пессимистической“, по ихъ словамъ, книгѣ дается и являющъ къ высшему утѣшенію среди жизненныхъ скорбей и тяготы въ указаніи, во-первыхъ, на будущій судъ Божій, который положитъ предѣлъ всякой земной несправедливости, и, во-вторыхъ, на единственное вѣрное средство достигнуть даже еще и на землѣ истиннаго счастья — на исполненіе заповѣдей Божіихъ (Евкл., гл. 12, ст. 14; гл. 11, ст. 9; гл. 9, ст. 7, 9). Такого свѣтлаго взгляда на возможность исхода

изъ скорби земного существованія не высказывало ни одно религиозно-философское ученіе древности. Всѣ языческія теоріи о значеніи жизни человѣческой тѣмъ особенно и погрѣшали, что почти всецѣло ограничивали эту жизнь лишь *земнымъ* существованіемъ человѣка, а также искали, по большей части, счастья *оутъ* человѣка¹⁾, а не *внутри* его безсмертнаго духа.— Христіанство еще яснѣе и глубже указало людямъ на сущность истиннаго счастья даже и въ этой *долинѣ плача*, въ земной жизни человѣка. Христосъ Спаситель сказалъ въ Евангеліи: „Ищите прежде царствія Божія и правды Его, и все сіе приложится вамъ“ (Мѡ. 6, 33), и въ этихъ словахъ открылъ людямъ, что залогъ и основа нашего счастья находятся не далеко отъ насъ и не внѣ насъ, но внутри нашей богоподобной природы. Мы сами можемъ сдѣлаться устроителями такого счастья, если только мы обратимъ вниманіе на нашъ внутренній, духовный міръ и позаботимся о томъ, чтобы душа наша жила тою жизнію, какая всего болѣе соответствуетъ ея богоподобной природѣ. А это, въ свою очередь, достигается тогда, когда мы все свое внѣшнее поведеніе благоустроимъ сообразно требованіямъ нашего внутренняго нравственнаго закона, когда мы постараемся, чтобы ни въ сердцѣ, ни въ дѣлахъ нашихъ не было допущено ничего такого, что неправо, ложно и зазорно, „что не сродно было бы съ богоподобнымъ достоинствомъ нашей природы и стояло бы въ противорѣчій съ закономъ вѣчной истины и правды Божіей“²⁾. И сладки плоды такого согласованія всего своего поведенія съ требованіями закона Божія! Человѣкъ, вступившій на этотъ путь и съ терпѣніемъ шествующій по нему, еще и здѣсь, въ земной своей жизни, ощущаетъ въ сердцѣ своемъ такую несказанную радость и столь глубокій, невозмутимый миръ отъ живого сознанія своей близости къ Богу, по образу Котораго онъ сотворенъ, что равнаго этой радости и этому миру счастья никто и ничто на землѣ ему дать не можетъ. Никакое земное бѣдствіе, никакая земная скорбь, никакое страданіе

1) Правда, стоики учили искать счастья *внутри* человѣка, въ его душѣ, но все-таки не умѣли указать, что истинный источникъ счастья только въ Богѣ, Котораго душа наша есть только образъ.

2) См. слово на Новый годъ протоіерей А.В. Мартынова, „Вѣра и Разумъ“ 1894 г., книжка I, стр. 6.

не въ состояніи отнять у человѣка этой высшей, неземной радости. Тому, у кого уже возникла въ сердцѣ такая благодатная радость, уже не страшны никакія жизненныя испытанія: онъ и среди бѣдности всегда доволенъ, и среди страданія терпѣливъ и веселъ. Нельзя съ прискорбіемъ не признаться, что совершенное игнорированіе такой радости и есть главная причина того, почему большинство людей въ наше время впадаютъ въ такой безотрадный и мрачный пессимизмъ: когда нѣтъ *внутри* счастья, то искать его только *внѣ* себя значитъ постоянно встрѣчаться въ жизни съ одними разочарованіями. Нельзя не сдѣлаться самымъ крайнимъ пессимистомъ тому, кто не допускаетъ самой возможности духовной радости, для кого счастье заключается только въ довольствѣ земномъ и чувственномъ. Скажите такому человѣку о внутреннемъ счастьи истиннаго христіанина — онъ не повѣритъ, что оно дѣйствительно; напротивъ, онъ сочтетъ его за какое-то отрицательное счастье, за какую-то безумную мечту воображенія, и только. Но стоило бы такому скептику, хотя бы одинъ разъ и лишь отчасти даже, *ощутить* всю сладость такого радостнаго состоянія и, повѣрьте, онъ тотчасъ оставилъ бы всѣ призрачныя блага земного счастья и всѣмъ сердцемъ привязался бы къ этому высшему благу. И конецъ наступилъ бы его пессимизму, и онъ пересталъ бы говорить, будто жизнь безцѣльна и бессмысленна; напротивъ, она получила бы теперь въ его глазахъ самый глубокій, самый возвышенный смыслъ. „Если бы ты вѣдала даръ Божій“, сказалъ Спаситель женѣ самарянки, когда просилъ у нея пить, — „если бы ты вѣдала даръ Божій, и Кто говоритъ тебѣ: дай Мнѣ пить; то ты сама просила бы у Него, и Онъ далъ бы тебѣ воду живую... Всякій, пьющій воду сію (которую ты почерпашь), возжаждетъ опять. А кто будетъ пить воду, которую Я дамъ ему, тотъ не будетъ жаждать во вѣкъ; но вода, которую Я дамъ ему, сдѣлается въ немъ источникомъ воды, текущей въ жизнь вѣчную“. Женщина говоритъ Ему: „Господи! Дай мнѣ этой воды, чтобы мнѣ не имѣть жажды, и не приходиться сюда черпать“. И Господь исполнилъ ея просьбу: открылся ей, какъ истинный Мессія и Искупитель, и она, увѣровавши въ Него всѣмъ сердцемъ, „оставила водоносъ свой“ и побѣжала въ городъ возвѣстить всѣмъ о своей великой и неожиданной радости (Іоанн. 4, 10. 13—15. 26. 28—29).

Исторія обращенія самарянки есть прекрасное изображеніе того, какъ человѣкъ, послѣ долгихъ исканій истиннаго счастья на землѣ, исканій тщетныхъ и приводящихъ только въ самому мрачному пессимизму, — вдругъ обрѣтаетъ истинное счастье и высшую радость въ общеніи своей души съ Богомъ и, найдя это безцѣнное сокровище, о которомъ онъ до тѣхъ поръ и не думалъ, оставляетъ „водоносъ свой“, т.-е. всѣ тѣ исканія мнимыхъ призраковъ счастья, которыми онъ такъ долго тѣшилъ, и которые приводили его только къ разочарованію и отчаянію. Обладая найденнымъ сокровищемъ, онъ перестаетъ быть пессимистомъ, потому что отселѣ его взглядъ на міръ и на свою собственную жизнь просвѣтляется настолько, что все его земное бытіе не представляется ему болѣе какою-то загадкою, чѣмъ-то безцѣльнымъ, но получаетъ для него значеніе чего-то великаго и важнаго... О, если бы современные намъ пессимисты узнали этотъ даръ Божій! О, если бы они повѣрили въ дѣйствительное существованіе такого утѣшенія и такой радости, съ которыми ничто на землѣ сравниться не можетъ! Тогда они, конечно, вышли бы изъ того состоянія безотрадной скорби и мрачнаго разочарованія во всѣхъ и во всемъ, начиная съ самихъ себя, въ которомъ они пребываютъ.

Въ новѣйшее время, какъ бы въ противовѣсъ чрезмѣрному пессимизму, охватившему современное общество, нѣкоторые философы измыслили особую теорію такъ называемаго *меліоризма*. Сущность ея сводится къ допущенію возможности еще въ земной жизни достигнуть когда-либо лучшаго и счастливейшаго соціальнаго благоустройства. Проповѣдники этой теоріи заранѣе радуются возможности наступленія на землѣ лучшихъ общественныхъ порядковъ, и стараются сдѣлать эту радость источникомъ утѣшенія для всѣхъ, кто лично несчастенъ и подавленъ скорбію. Меліоризмъ какъ бы такъ говорить всякому такому страдальцу: не унывай, но утѣшайся тѣмъ, что, быть можетъ, та часть страданій, какая выпала на твою долю, будетъ такъ или иначе способствовать общему счастью въ будущемъ! При этомъ проповѣдники меліоризма любятъ указывать на такъ называемый *активный пессимизмъ*, который состоитъ въ томъ, что человѣкъ не долженъ пассивно переносить все окружающее его зло, но обязанъ вести съ нимъ дѣятельную борьбу, которая рано или поздно можетъ при-

вести къ побѣдѣ добра надъ зломъ. Странная эта теорія! Странная именно тѣмъ, что она слишкомъ рѣзко идетъ въ разрѣзъ съ тою дѣйствительностію, которая насъ окружаетъ. Меліористы не говорятъ, какія у нихъ основанія къ тому, чтобы ждать въ будущемъ улучшенія всего общественнаго строя и быта на землѣ. Ихъ чаянія — чистые миражи, однѣ пустыя мечты воображенія, жаждущаго усмотрѣть въ чемъ-нибудь такое или иное утѣшеніе среди всеобщаго пессимизма. Въ этомъ отношеніи пессимистическая философія гораздо послѣдовательнѣе меліоризма, потому что всѣ ея выводы основаны на дѣйствительности, которая ежедневно поражаетъ насъ цѣлымъ рядомъ разочарованій. Какъ ни зыбча та почва, на которой построена вся теорія меліоризма, какъ ни мечтательны всѣ ея положенія и выводы, однако самое появленіе такого ученія въ наше пессимистическое время довольно знаменательно: не показываетъ ли этотъ фактъ того, что человѣкъ никакъ не можетъ примириться съ мыслию о полной невозможности для него, когда бы то ни было, достигнуть, наконецъ, лучшаго будущаго? Наше стремленіе къ счастью есть такой важный фактъ нашей душевной жизни, такая необходимая и ничѣмъ незаглушимая потребность нашего бессмертнаго духа, — что никакой пессимизмъ не можетъ уничтожить это стремленіе. Но если при этомъ отрицается существованіе жизни высшей, въ которой мы только и можемъ вполне осуществить живущій въ нашей душѣ идеалъ счастья, — то гдѣ же въ такомъ случаѣ и искать человѣку удовлетворенія нашему стремленію къ блаженству, какъ не въ мечтательныхъ чаяніяхъ меліоризма? Нѣтъ, стоитъ намъ отвергнуть всякую вѣру въ реальность иной, лучшей и высшей, жизни, чѣмъ наша настоящая земная жизнь, и мы неизбежно должны впасть въ самый мрачный и безотрадный пессимизмъ: это вполне послѣдовательно и естественно. Всякая попытка озолотить будущее такими или иными розовыми мечтами будетъ при этомъ чѣмъ-то совершенно беспочвеннымъ и потому безцѣльнымъ. Только въ признаніи существованія лучшаго міра, гдѣ всякое добро получаетъ награду, а всякое зло — праведное наказаніе, гдѣ прекратятся, наконецъ, для достойныхъ лучшей участи всякія страданія, скорби и испытанія, — только въ признаніи бытія *такого* міра и заключается самая вѣрная и дѣйствительная панацея противъ всякихъ пессимистическихъ теорій и древ-

няго и новаго времени. Ожиданіе именно такой лучшей участи въ жизни будущей возвышало нѣкогда скорбный духъ ветхозавѣтнаго страдальца Іова, разсѣивало его печаль, среди тяжкихъ страданій, и заставляло его съ пламенною вѣрою и упованіемъ воскликнуть: „Я знаю: Испытатель мой живъ, и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха распадающуюся кожу мою сію, и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его самъ, мои глаза — не глаза другого, увидятъ Его!...“ (Іов. 19, 25—27). Это пламенное ожиданіе будущаго блаженства у всякаго истинно вѣрующаго до такой степени живо и реально, что для него это будущее и невидимое становится какъ бы настоящимъ и видимымъ. Такое предвѣщеніе будущаго блаженства уже въ настоящей земной жизни кладетъ на человѣка, въ которомъ началось это предвѣщеніе, какую-то особенную, чудную печать духовнаго мира и неземной радости; такъ что, смотря на него, даже невѣрующіе невольно удивляются его непонятному для нихъ блаженству. Здѣсь припоминается одинъ замѣчательный случай, о которомъ передаетъ извѣстный французскій апологетъ христіанства, *Огюстъ Николъ* (Auguste Nicolas)¹⁾. Одинъ невѣрующій, встрѣтивши однажды одну молодую и прекрасную сестру милосердія, которая добровольно оставила счастливую свѣтскую жизнь для того, чтобы посвятить себя и свои силы для ухода за сумасшедшими, — сказалъ ей шутливымъ тономъ: „вы жестоко ошибетесь въ расчетъ, любезная сестра, если окажется, что нѣтъ будущей жизни“. Тогда это чистое, ангельское существо, посмотрѣвъ на него кроткимъ, яснымъ, какъ бы просвѣтленнымъ взоромъ, въ которомъ отражалось что-то неземное, — отвѣчало ему: „Я никакъ не могу понять, что вы мнѣ говорите, потому что я уже и въ настоящей жизни предвѣваю жизнь будущаго“. Услыхавъ такой неожиданный отвѣтъ, невѣрующій принужденъ былъ замолкнуть, проникнувшись невольнымъ удивленіемъ предъ такой идеальной вѣрой и такой небесной радостію. Спрашивается: могло ли въ такой возвышенной душѣ, какова была душа этой сестры милосердія, — могло ли оставаться мѣсто для какаго бы то ни было унынія или отчаянія, которыя составляютъ существенныя черты всякаго пессимизма? Очевидно, нѣтъ. Примѣръ этой

1) См. его книги: „L'art de croire“, томъ II, стр. 340.

самоотверженной христианки, как нельзя лучше, объясняет намъ глубокий смыслъ словъ ап. Павла: „радуйтесь всегда въ Господѣ, и еще говорю, радуйтесь“ (Фил. 4, 4). Эта духовная радость есть живой плодъ жизни, одушевленной высшими идеалами любви христианской, готовой *душу свою положить за други своя* (Іоанн. 15, 13). При такой неземной радости не можетъ быть мѣста пессимизму въ томъ значеніи этого слова, въ какомъ оно понимается въ современномъ намъ обществѣ, какъ чему-то безотрадному, неутѣшному и мрачному. Безутѣшный въ скорби христианинъ не есть уже истинный христианинъ, а скорѣе язычникъ, *не имущій упованія* (І Сол. 4, 13). Вотъ почему современное увлеченіе ученіемъ пессимизма есть очень печальный признакъ упадка въ наше время истиннаго христианства, возвращенія общества ко временамъ язычества и, вмѣстѣ, къ тому оскудѣнію любви между людьми, какимъ страдалъ именно міръ языческій, особенно древнеримскій. Только живое, дѣятельное благочестіе, основанное на вѣрѣ въ Спасителя и въ Его дѣло искупленія; только сознаніе человѣчествомъ своей грѣховности и совершенной невозможности своими силами, безъ благодатной помощи свыше, духовно воспринять отъ сна грѣховнаго и начать жизнь новую, — только *это истинное духовное воскресеніе* можетъ расцвѣтать въ наше время, да и во всѣ времена, весь мракъ пессимизма. Дай Богъ, чтобы это было такъ!

Въ заключеніе нашего чтенія нельзя не вспомнить прекраснаго стихотворенія, принадлежащаго перу приснопамятнаго московскаго митрополита Филарета, память котораго Москва особенно совершаетъ нынѣ, въ день его тезоименитства¹⁾. Святитель въ этомъ стихотвореніи отвѣчаетъ нашему знаменитому поэту Пушкину на его крайне пессимистическое воззрѣніе на жизнь, выраженное въ одномъ изъ его произведеній, и указываетъ ему, *идти* искать источникъ истиннаго утѣшенія среди жизненнаго пессимизма. Мы уже привели въ своемъ чтеніи безотрадныхъ слова Пушкина о безцѣльности и бессмысленности, по его мнѣнію, жизни человѣческой. А вотъ и отвѣтныя слова приснопамятнаго московскаго святителя:

Не напрасно, не случайно
Жизнь отъ Бога мнѣ дана,

¹⁾ Предлагаемое чтеніе предложено было публикѣ въ день св. Филарета Милостиваго, 1 декабря.

Не безъ правды ею тайно
На печаль осуждена.

Самъ я своею властью
Зло изъ темныхъ безднъ воззвалъ,
Самъ наполнилъ душу страстью,
Умъ сомнѣньемъ взволновалъ.

Вспомнись мнѣ, забытый мною!
Просіяй сквозь сумракъ думъ —
И созиждется Тобою
Сердце чисто, свѣтлый умъ.

Священ. І. Арсеньевъ.

ОТДѢЛЪ II.

ПРОТОІЕРЕИ ІОАННЪ ИЛЬИЧЪ СЕРГІЕВЪ-КРОНШТАДТСКІЙ И ЕГО НОВОЕ СОЧИНЕНІЕ: „ПРАВДА О БОГѢ, О ЦЕРКВИ, О МІРѢ И О ДУШѢ ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ“.

I.

18 октября истекшаго года протоіерею Іоанну Ильичу Сергіеву-Кронштадтскому исполнилось 70 лѣтъ. По этому поводу безчисленные почитатели высокочтимаго пастыря старались такъ или иначе выразить ему свое восторженное почтеніе. Русская періодическая печать, какъ богословская, такъ и свѣтская, также не отнеслась безучастно къ кронштадтскому протоіерею. Съ замѣчательнымъ единодушіемъ большинство нашихъ органовъ выражали свои благопожеланія и привѣтствія русскому пастырю. Мало этого. Знаменательный день 18 октября не ускользнулъ и отъ вниманія иностранцевъ, которые давно интересуются, удивляются и восхищаются личностью доблестнаго служителя русской православной Церкви. Западно-европейская печать почтила о. Іоанна рядомъ искреннихъ, горячихъ статей, въ которыхъ подробно рассказывалось о его жизни и дѣятельности. Нѣкоторые органы, не ограничиваясь этимъ, дѣлали попытку „проникнуть въ самую тайну чудеснаго обаянія замѣчательнаго пастыря“¹⁾.

Съ своей стороны о. Іоаннъ не отнесся холодно къ радушіимъ привѣтствіямъ своихъ почитателей. Онъ отвѣтилъ имъ своимъ задушевнымъ словомъ, въ которомъ отчасти открылъ намъ край завѣсы и уяснилъ тайну своего духовнаго міра. Оглядываясь на прожитое время и вспоминая милости Божіи къ себѣ, кронштадтскій протоіерей замѣчаетъ: „Велика милость Божія — что я дожилъ

¹⁾ „Церковный Вѣстникъ“ 1899 г., № 42.

до такихъ лѣтъ. Истинно сила Божія въ немощи совершается (2 Кор. XII, 9). Кто изъ знавшихъ меня въ младенчествѣ могъ думать, что я доживу до восьмого десятка лѣтъ, который, по про року, составляетъ крайній предѣлъ жизни человѣка, земного стран ника? Рость я болѣзненнымъ, слабымъ, и въ самомъ младенчествѣ тяжкая болѣзнь — оспа едва не свела меня въ могилу, — на во лосокъ былъ отъ смерти, по мѣткой молви человѣческой. Господь сохранилъ мнѣ жизнь; я оправился и сталъ возрастать. При спѣло время учиться; я отвезенъ былъ въ школу; наука была темна для меня, я не былъ подготовленъ дома; самому надо было доходить до разумѣнія и познанія; сознавалъ и чувствовалъ я свою безпомощность, ревниво смотрѣлъ на успѣхи товарищей — и сталъ просить помощи и разумѣнія у Бога, *дающаго всѣмъ* про сящимъ *просто и безъ утрековъ* (Іак. I, 5), по выраженію апостола, и открылъ мнѣ Господь разумъ: я озарился свѣтомъ Божиимъ; грамота стала ясна для меня, и сталъ я успѣвать въ соответствующ ихъ возрасту и воспитательной цѣли наукахъ; но и тогда, во время ученія, сколько я перенесъ тяжкихъ болѣзней!

„При слабыхъ физическихъ силахъ прошелъ я три образова тельныя и воспитательныя школы: низшую, среднюю и высшую, по степенно образуя и развивая три душевныя силы: разумъ, сердце и волю, какъ образъ тричастной, созданной по образу Святой живо начальной Троицы, души. Высшая духовная школа, коей присвоено названіе духовной академіи, имѣла на меня особенно благотворное вліяніе. Богословскія, философскія, историческія и разныя другія науки, широко и глубоко преподаваемые, уяснили и расширили мое міросозерцаніе, и я, Божіею благодатію, сталъ входить въ глубину богословскаго созерцанія, познавая болѣе и болѣе глубину бла гости Божіей, создавшей все премудро, прекрасно, благотворно, подчинившей всѣ созданія твердымъ, жизненнымъ, гармоническимъ законамъ; особенно плѣнилъ мой умъ и сердце премудрый, дивный планъ спасенія погибающаго рода человѣческаго чрезъ божествен наго Агнца Божія Іисуса Христа, взяющаго грѣхи міра (Іоан. I, 29); во мнѣ развилось и окрѣпло религіозное чувство, которое было въ меня вселено еще благочестивыми родителями“¹⁾.

Итакъ, вотъ гдѣ заключается разгадка дивной личности великаго русскаго пастыря. Съ самаго младенчества и до глубокой старости о. Іоанна хранить, живить, ободрять, одушевляеть живая вѣра

¹⁾ Слово напечатано въ „Вѣрѣ и Церкви“ 1899 г., кн. VIII (т. II).

въ Тріединнаго Бога. Неизсякаемый источникъ всеобъемлющей любви, глубокой мудрости и непреклонной въ добръ воли онъ почерпаетъ, какъ видимъ, въ живомъ религіозномъ чувствѣ, воспитанномъ въ немъ благочестивою семьею и духовною, особенно вышею, школою.

Въ этомъ отношеніи о. Іоаннъ Кронштадтскій не составляетъ исключенія изъ всѣхъ прославившихся силою духа людей. И теперь, какъ и всегда, безсмертными наставниками человѣчества являются только люди, которые жили въ общеніи съ Богомъ, которые горѣли ревностью о Богѣ, которые во всемъ и всегда предавались волѣ Бога. Только къ такимъ свѣтиламъ земли обращается мысль и сердце людей. Только они двигаютъ человѣчество на пути духовно-нравственного усовершенствованія. Умный русскій народъ издревле постигъ эту великую истину. Онъ ищетъ разгадки тайны жизни не въ блестящей только совнѣ *человѣческой* мудрости; онъ стремится туда, гдѣ свѣтитъ и грѣетъ скромная по виду, но великая по силѣ мудрость Божія. И эту мудрость нашъ боголюбивый народъ откроетъ, гдѣ бы она ни ютилась и какъ бы мало о себѣ ни заявляла. И вотъ въ то время, какъ гремѣвшіе и поражавшіе когда-то умы людей оставляютъ послѣ себя часто одни только пустыня, ничего не говорящія сердцу человѣка имена, какіе-нибудь подвижники, скрывавшіеся въ безлюдныхъ пустыняхъ и дремучихъ лѣсахъ, привлекаютъ къ себѣ, несмѣтныя толпы.

II.

О. Іоаннъ Кронштадтскій, по мѣткому выраженію одного духовнаго органа, воплотилъ въ своей личности „истинно-народный идеалъ православно-русскаго пастырства“; и народъ понялъ его, полюбилъ его, потянулся къ нему. И никто изъ приходящихъ не возвращался неудовлетвореннымъ. Если бы можно было переспросить милліоны людей, бывшихъ и бесѣдовавшихъ съ о. Іоанномъ, то получилось бы свидѣтельство поистинѣ потрясающее. Отдѣльныя лица дѣлились своими впечатлѣніями не только путемъ устнаго разказа, но и путемъ печатнаго слова. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ мы говорили объ этихъ свидѣтельствахъ въ одномъ изъ нашихъ духовныхъ журналовъ¹⁾. Теперь мы ознакомимъ своихъ читателей съ свидѣтельствами иностранцевъ.

¹⁾ „Чтенія въ Обществѣ Любителей Духовнаго Просвѣщенія“ 1894 г., май—іюнь.

Въ *Церковномъ Вѣстникѣ* за 1899 г. были приведены выдержки изъ статьи англичанина Симпсона о кронштадтскомъ пастырѣ. Описавъ извѣстные всѣмъ бывавшимъ въ Кронштадтѣ народныя движенія при проѣздахъ и выходахъ о. Іоанна и стихійный натискъ народныхъ массъ, жаждущихъ получить благословеніе и услышать слово „батьшки“, англійскій писатель переходитъ къ описанію наружности о. Іоанна, которую онъ наблюдалъ, когда кронштадтскій протоіерей сидѣлъ за столомъ. И вотъ какое впечатлѣніе произвела на иностранца обаятельная личность о. Іоанна: „Это человѣкъ средняго роста, непохожій на свои лѣта. Высокое чело съ крупными морщинами высится надъ глазами, сіяющими свѣтомъ необычайной доброты. Лицо, особенно около глазъ, покрыто глубокими морщинами и часто принимаетъ выраженіе крайняго утомленія. Щеки довольно румяны, и все лицо сіяетъ благословеніемъ. Онъ, видимо, всю свою душу влагаетъ въ то, что дѣлаетъ. Когда вы говорите съ нимъ, онъ упорно смотритъ вамъ въ лицо. Онъ заставляетъ васъ чувствовать, что на данное время всецѣло отдался вамъ и вашимъ нуждамъ. Вы видите, что во всякомъ случаѣ это сильный человѣкъ, стоящій головой выше обыденнаго уровня, — человѣкъ, котораго нелегко сбить и который быстро схватываетъ данное положеніе и вполне входитъ въ него. Когда вы спрашиваете его о чемъ-либо, онъ на мигъ обдумываетъ вопросъ и затѣмъ даетъ ясный, опредѣленный отвѣтъ. По рассказамъ можно бы ожидать застѣнчиваго, нервнаго человѣка, — ничего подобнаго нѣтъ и слѣда. Это прирожденный вождь людей, и вы невольно чувствуете, что находитесь въ присутствіи незауряднаго человѣка. Человѣкъ по природѣ либеральныхъ наклонностей, онъ оказывается безусловно консервативнымъ въ предѣлахъ извѣстныхъ, строго отмѣченныхъ границъ мнѣнія. Скажите ему, что даже на островахъ извѣстныхъ мореплавателей народъ съ истиннымъ удовольствіемъ и пользою читаетъ его книгу, и онъ кланяется въ благодарномъ смиреніи. Надъ своимъ именемъ онъ всегда ставитъ крестъ, — это секретъ его жизни. Онъ всегда одна и та же любящая, сочувствующая душа для всякаго, и особенно любитъ возлагать свои руки на дѣтей и благословлять ихъ“¹⁾. Еще болѣе сильное впечатлѣніе о. Іоаннъ произвелъ на американскаго миссіонера Истона и бостонскаго писателя Стеббинса. Посѣтивъ 12 декабря 1899 года учрежденія „дома трудолюбія“ въ Кронштадтѣ, они записали

¹⁾ „Церковный Вѣстникъ“ 1899 г., № 42.

въ книгѣ для почетныхъ посѣтителѣй: „Во мнѣ осталось глубокое впечатлѣніе какъ отъ личнаго моего свиданія съ о. Іоанномъ, такъ и отъ проявленія чудеснаго его вліянія, которымъ пользуется онъ. Повидимому, имъ управляетъ Св. Духъ. Все, что онъ дѣлаетъ, есть доказательство помощи Божіей. Повидимому, онъ орудіе Божіе, чтобы стать ближе къ христіанамъ разныхъ народностей и націй. Возможно, онъ особый посланникъ въ его землѣ и народѣ, чтобы привести свой народъ къ свѣтлому знамени христіанской истины чрезъ проповѣданіе передъ нимъ великой истины, что Богъ есть духъ и что кто славить Его, тотъ долженъ славить его въ духѣ и истинѣ. Петръ II. Истонъ“. „Выражаю мою глубокую симпатію вмѣстѣ со всѣми бѣдняками и несчастными людьми тому, кто посланъ для того, чтобы препоручить ихъ въ руки Спасителя, духовно помочь имъ и въ то же время привести всѣхъ страждущихъ къ истинѣ Бога и Отца всѣхъ людей. В. Стеббинсъ“¹⁾.

III.

Услышать отъ такого человѣка слово истины, получить наставленіе въ трудныхъ обстоятельствахъ многострадальной человѣческой жизни — является великимъ счастьемъ. Любящая душа кронштадтскаго „батюшки“ не оставляетъ никого безъ своего назиданія. Не довольствуясь своими устными бесѣдами, онъ дѣлится своими богомудрыми мыслями со всѣмъ, можно сказать, человѣчествомъ чрезъ посредство печати. Его „Жизнь во Христѣ“ выдержала уже нѣсколько изданій и переведена на многіе иностранные языки; и иностранцы, какъ мы видимъ, читаютъ книгу нашего пастыря съ наслажденіемъ и пользой.

День 70-лѣтія своей жизни о. Іоаннъ ознаменовалъ своимъ новымъ сочиненіемъ: „Правда о Богѣ, о Церкви, о мірѣ и о душѣ человѣческой“. Не отличаясь по существу отъ другихъ его сочиненій, это сочиненіе замѣчательно въ томъ отношеніи, что въ немъ кронштадтскій протоіерей съ особенной рельефностью отмѣчаетъ недочетъ духовной жизни людей и раскрываетъ причину этихъ недочетовъ. Если въ своей „Жизни во Христѣ“ онъ главнымъ образомъ знакомитъ насъ съ благодатною жизнью, то здѣсь онъ изображаетъ преимущественно жизнь, лишенную благодати. Освѣщая эту жизнь свѣтомъ вѣры Христовой, онъ возводитъ нашу

¹⁾ „Церковный Вѣстникъ“ 1899 г., № 49.

мысль къ Богу и невольно заставляетъ призадуматься на тѣхъ вопросахъ, которые всегда волновали, волнуютъ и будутъ волновать человѣчество. Такими вопросами являются вопросы о Богѣ, о Церкви, о мірѣ и о душѣ человѣческой, рѣчь о которыхъ и идетъ въ новомъ сочиненіи о. Іоанна.

Въ противоположность писателямъ, рѣшающимъ тревожные вопросы на основаніи своего человѣческаго разумѣнія, о. Іоаннъ уясняетъ эти вопросы при свѣтѣ христіанской вѣры и нравственности. Истина его вдохновеннаго слова говорить сама за себя. Каждое ученіе, которому слѣдуютъ люди, узнается по плодамъ людей. Плоды ученія о. Іоанна у всѣхъ на виду: лучшимъ выразителемъ этого ученія является самъ пастырь. Поэтому-то всѣмъ сомнѣвающимся въ плодотворности благодатныхъ мыслей о. Іоанна, можно сказать то же, что сказалъ когда-то Христосъ ученикамъ Іоанновымъ, вопрошавшимъ Его: „Ты ли тотъ, которому должно прійти, или другого ожидать намъ?“ (Лук. 7, 20). Другими словами можно выразить этотъ вопросъ такъ: слушать ли намъ Твое ученіе, или ожидать другого учителя?

Какъ извѣстно, Христосъ отвѣтилъ имъ: „Пойдите, скажите Іоанну, что вы видѣли и слышали: слѣпые прозрѣваютъ, хромые ходятъ, прокаженные очищаются, глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ, и нищіе благовѣствуютъ. И блаженъ, — прибавилъ Христосъ, — кто не соблазнится о Мнѣ (Лук. 7, 22—23).

Соблазняющихся о Христѣ было, какъ извѣстно, очень много. То равнодушіе, вражда и злоба, которыя люди проявляли къ Сыну человѣческому, приводили Его иногда въ смущеніе, въ бореіе. Въ послѣднія минуты жизни это духовное бореіе было такъ сильно, что кровавый потъ выступалъ на тѣлѣ Сына человѣческаго, и явился ангелъ Господень и утѣшалъ его.

Если въ свидѣтельствѣ съ неба нуждался Сынъ Божій, то еще больше нуждается въ немъ свидѣтельствующій о Богѣ скромный, смиренный пастырь. Въ своей „Жизни о Христѣ“ о. Іоаннъ повѣствуетъ намъ о нѣсколькихъ чрезвычайныхъ явленіяхъ, свидѣтельствующихъ объ особенномъ къ нему благоволеніи Божиѣмъ. Въ новомъ своемъ сочиненіи о. Іоаннъ рассказываетъ намъ о слѣдующемъ небесномъ знаменіи: „На 15 августа, въ день Успенія Богоматери 1898 года, я имѣлъ счастье въ первый разъ видѣть во снѣ явственно лицомъ къ лицу Царицу небесную и слышать Ея сладчайшій, блаженный, ободрительный гласъ: „Милѣйшія чада Отца небеснаго!“ — тогда какъ я, созная свое окаянство,

взиралъ на пречистый ликъ Ея съ трепетомъ и съ мыслью: „Не отринеть ли меня отъ Себя съ гнѣвомъ Царяца небесная? О, ликъ пресвятой и преблагій! О, очи голубыя и голубиныя, добрыя, смиренныя, спокойныя, величественныя, небесныя, божественныя! Не забуду я васъ, дивныя очи! Минуту продолжалось это явленіе; потомъ Она ушла отъ меня неторопливо, перешагнула за небольшой оврагъ и скрылась. Я видѣлъ сзади шествіе небесной Посѣтительницы. Сначала я видѣлъ Ее какъ бы на иконѣ, ясно, а потомъ Она отдѣлилась отъ нея, сошла и подвинулась въ путь. Съ вечера я писалъ проповѣдь на день Успенія и легъ поздно, въ 2 часа ночи. За всюнощной я читалъ съ великимъ умиленіемъ акаѳистъ и канонъ Успенію Богоматери въ Успенской церкви“.

Свидѣтельство Бога Отца о Сынѣ человѣческомъ имѣло еще цѣлю укрѣпить колеблющихся въ вѣрѣ: „Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Мое благоволеніе; Его слушайте“ (Матѣ. XVII, 5). Замѣчательное видѣніе одного мірянина въ храмѣ во имя св. апостола Андрея Первозваннаго записалъ о. Іоаннъ въ своемъ дневникѣ. Мірянинъ видѣлъ Спасителя, простирающаго на всѣхъ предстоящихъ во время общей исповѣди и разрѣшенія грѣховъ божественныя руки Свои и объемлющаго всѣхъ. Свой рассказъ объ этомъ дивномъ видѣніи о. Іоаннъ заключаетъ слѣдующей молитвою: „Благодарю Господа за сіе видѣніе, за сію милость, извѣствующую, что дѣло общей исповѣди Ему пріятно и дѣлается согласно съ Его божественною волею“.

Мы знаемъ, что люди, относящіеся къ религіознымъ и ко всѣмъ вообще высшимъ вопросамъ скептически, прочитаютъ строки отца Іоанна о небесныхъ видѣніяхъ съ злорадной усмѣшкой. Убѣдить такихъ людей въ истинѣ знаменій Божіихъ невозможно. Они вѣрятъ только въ плоть и матерію. Дальше матеріальнаго они ничего не видятъ и не слышатъ. Духовный міръ имъ такъ же невѣдомъ, какъ невѣдомы слѣпому міръ картинъ, а глухому — міръ звуковъ. Такихъ именно людей имѣлъ въ виду Христосъ, когда говорилъ: „Они видя не видятъ, и слыша не слышатъ и не разумѣютъ. И сбывается надъ ними, прибавляетъ Христосъ, пророчество Исаи, которое говоритъ: слухомъ услышите, и не уразумѣете; и глазами смотрѣть будете, и не увидите. Ибо огрубѣло сердце людей сихъ, и ушами съ трудомъ слышатъ, и глаза свои сомкнули, да не увидятъ глазами, и не услышатъ ушами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и да не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ“ (Мѣ. 13. 13—15).

IV.

Духовное огрубѣніе, или оскотинѣніе есть самое великое несчастіе. Когда человѣкъ снизойдетъ до такого ужаснаго состоянія, онъ утрачиваетъ образъ Божій, становится какъ бы одною плотью: о плотскомъ только думаетъ, по-плотски только размышляетъ. Въ наше время это торжество плоти достигло чрезвычайныхъ размѣровъ. О. Іоаннъ въ своемъ послѣднемъ сочиненіи болѣе всего говоритъ и скорбитъ о культѣ плоти. „У насъ все, пишетъ онъ, заражено грѣхомъ: глаза, уши, языкъ, и обоняніе, и вкусъ, и осязаніе; всѣ мозги: умъ, память, воображеніе, желанія, воля, все существо, такъ что мы не видимъ, не слышимъ, не вкушаемъ, не осязаемъ безъ грѣха“.

Можно ли послѣ этого удивляться той нравственной распущенности, которая царитъ теперь повсюду? Присматриваясь къ окружающей жизни, о. Іоаннъ не находитъ лучшихъ словъ для изображенія ея, какъ описаніе апостоломъ Павломъ нравовъ людей, жившихъ въ его время. „Они исполнены, писалъ апостолъ, всякой неправды: блуда, лукавства, корыстолюбія, злобы, ненависти, зависти, убійства, распрей, обмана, злонавія, злорѣчивы, клеветники, обидчики, самохвалы, горды, изобрѣтательны на зло, непослушны родителямъ, безразсудны, вѣроломны, нелюбовны, непримирительны, немилостивы“ (Римл. 29, 31).

То, что современный человѣкъ называетъ духовной пищей, представляетъ изъ себя часто потворство грѣху во всѣхъ его видахъ. Нечистоплотные романы, пиничныя картины, безстыдные балетные танцы, каскадная музыка — все это современный, особенно городской человѣкъ впитываетъ въ себя чуть не съ самаго дѣтства. Ужасъ охватываетъ, когда начинаешь вдумываться во всю эту „духовную пищу“ культурныхъ народовъ. Въ кронштадтскомъ пастырѣ нравы нашего вѣка вызываютъ чувство глубокой скорби: „Глубоко скорблю, пишетъ онъ, плачу и рыдаю объ ужасной язвѣ грѣха, растлѣвающей человѣчество, бѣдствующее неизмѣримо, неописанно, многообразно, — о прелести грѣха, которою плѣняется человѣчество, и работаетъ грѣху, и даже хвастаетъ своею работою, и утѣшается какъ какою прибылью“.

Но горячо вѣрующая и любящая душа кронштадтскаго пастыря не доходитъ до отчаянія при видѣ этого растлѣнія нравовъ. Свою

ВРАЖЕСКОЕ ВТОРЖЕНИЕ.

Спаситель міра заповѣдалъ намъ любить даже враговъ нашихъ. Но заповѣдалъ ли Онъ намъ оставаться равнодушными къ вражескимъ вторженіямъ въ нашу жизнь, — тѣмъ вторженіямъ, которыя не могутъ не вносить зла въ жизнь человѣка или даннаго народа?

Что такое языкъ, или даръ слова, устнаго и печатнаго, для даннаго народа? Нельзя не видѣть въ народномъ языкѣ первѣйшей и притомъ самой могучей силы въ жизни даннаго народа, — силы, которая объединяетъ и роднитъ составныя части народа, со включеніемъ и живущихъ съ нимъ иноплеменниковъ, — силы, которая вноситъ въ данный народъ просвѣщеніе во всѣхъ путяхъ его умственной, нравственной и трудовой жизни, — силы, которая упрочиваетъ въ данномъ народѣ сознаніе первоосновъ этой жизни: вѣры, власти и закона.

Въ настоящее время Германія занимаетъ одно изъ первенствующихъ мѣстъ среди европейскихъ государствъ, и мы видимъ, съ какимъ напряженіемъ своихъ мощныхъ силъ она заботилась, и не перестаетъ заботиться объ упроченіи и распространеніи своего родного языка среди тѣхъ иноплеменниковъ, которые вошли въ ея составъ. По этому же пути идетъ и Австрія; составная часть ея — Венгрія желаетъ составить изъ сербовъ, болгаръ и румынъ по языку венгерцевъ и даже уничтожаетъ славянскія названія селъ, деревень и городовъ, гдѣ живутъ ея инородцы.

Есть ли подобное направленіе у насъ, въ русскомъ царствѣ? Взглянемъ на карту Крыма, которымъ мы владѣемъ болѣе ста лѣтъ: она переполнена одними татарскими именами; даже тѣ деревни или села, гдѣ въ настоящее время живутъ русскіе вѣрно-подданные, остаются съ татарскими названіями; поселились на югъ Россіи, нѣкогда облитомъ русскою кровью, нѣмцы, и они назвали свои поселенія роднымъ имъ языкомъ. Вотъ отъ Каспійскаго моря до Самарканда проведена желѣзная дорога въ 1415 верстъ; на ней считается 67 станцій, и изъ нихъ только 6 названы порусски. Смотри на эти явленія, видимыя нами во всѣхъ широтахъ русской земли, мы не можемъ не признать холодности къ пер-

венствующей народной силѣ, — къ народно-государственному языку; не можемъ не согласиться, что подобныя явленія ослабляютъ силу народно-государственного языка, а съ этой силой и силу народно-государственной жизни: эта холодность не можетъ не принижать величія и силы русскаго государства и его народа предъ другими государствами и ихъ народами.

Но эти, хотя и тяжелыя для русскаго сердца, явленія не такъ тяжелы для него, какъ безразсудное, тлетворное вторженіе въ богатѣйшій русскій языкъ иностранныхъ словъ. Въ „Полномъ словарѣ иностранныхъ словъ, вошедшихъ въ употребленіе въ русскомъ языкѣ“, *) считается этихъ словъ 115.000. Но иностранныя слова не перестаютъ множиться въ русскомъ языкѣ; и многія изъ нихъ становятся непонятными не только для простаго народа, разумѣмъ — грамотнаго, но даже для личностей, получившихъ высшее образованіе. И для этого вторженія иностранныхъ словъ въ русскій языкъ есть ли неоспоримыя основы или побужденія? Тѣ слова, которыя въ теченіе цѣлыхъ столѣтій вошли въ родство съ русскимъ языкомъ, — должны остаться, какъ почти незамѣнными. Но какая нужда вводить въ русскую рѣчь, напр., слѣдующія слова, которая мы беремъ изъ упомянутаго словаря, съ переводомъ ихъ на русскій языкъ, который и читаемъ въ этомъ словарѣ: дезорганизація — разстройство; декапитировать — обезглавить; игнорировать — не знать; коллабиривать — сотрудничать; фаворизировать — благоприятствовать и т. д.? Великое множество подобныхъ словъ мы находимъ въ упомянутомъ словарѣ; но достаточно и приведенныхъ, которыя могутъ служить неопровержимымъ свидѣтельствомъ, что вторженіе подобныхъ иностранныхъ словъ въ богатѣйшій русскій языкъ есть не что иное, какъ презрѣніе русскаго, воистину богатѣйшаго, выразительнаго по своей силѣ и простотѣ произношенія слова.

Приводя въ русской, устной и печатной рѣчахъ иностранная слова, подобныя вышеприведеннымъ, не имѣемъ ли мы намѣренія заявить о своемъ просвѣщеніи или образованіи? Если это такъ, то воистину здѣсь самое мелочное честолюбіе. Но увы! это честолюбіе начало овладѣвать и духовными писателями и даже проповѣдниками слова Божія, съ церковныхъ кафедръ. Я не стану называть именъ ихъ въ надеждѣ, что и безъ нихъ читатели повѣрятъ моему свидѣтельству. Но такіе иноязычествующіе наши богословы и проповѣдники забываютъ, очевидно, тѣхъ витій, которые своимъ словомъ,

*) Словарь этотъ былъ изданъ въ 1885 г.

при глубинѣ и высотѣ своего просвѣщенія и любви къ родной землѣ, обезсмертили свои имена. Я разумѣю митр. Филарета, митр. Макарія, архіеп. Иннокентія и подобныхъ имъ архипастырей нашей православной Церкви.

Опускались ли и опускаются ли наши иноязычествующіе богословы и проповѣдники на такую глубину въ тайны боговѣдѣнія, какъ богословствовавшій умъ безсмертнаго Филарета? Парятъ ли они такъ высоко надъ безднами невѣрія, суевѣрій, всякаго легкомыслія, какъ этотъ легкокрылый орелъ нашей православной Церкви? Проникли ли они настолько въ тайники и изгибы духа и сердца человѣческаго, насколько проникалъ этотъ поистинѣ прозорливый учитель? И однако, этотъ столпъ вѣры и Церкви и мудрецъ жизни обходился однимъ роднымъ языкомъ, разрабатывалъ его и, можно сказать, едва ли не первый доказалъ все богатство его, всю силу, красоту, гибкость и способность передавать самыя высокія истины и самыя тонкія ощущенія сердца.

Скажутъ: то было время, а теперь другое; жизнь течетъ неудержимо, а при этомъ такъ разнообразятся потребности человѣка, шире становится его кругозоръ, болѣе открывается предметовъ, подлежащихъ нашимъ чувствамъ, нашему сужденію; а потому, заключаютъ, все это не можетъ не разнообразить и самаго языка, не можетъ не усложнять его. Пусть такъ. Но если подобный взглядъ возвести въ тѣкое правило и имъ оправдывать введеніе и употребленіе иностранныхъ словъ, подобныхъ вышеприведеннымъ; то мы придемъ къ такимъ напр. нелѣпнымъ заключеніямъ, что во времена приснопамятнаго Филарета было всеобщее невѣжество, и не было такихъ людей, къ которымъ можно бы приложить слово *интеллигенція*, или, что господствовало одно всезнаніе и потому нечего было *игнорировать*. Если бы мы пошли далѣе, то пришлось бы заключить, что въ тѣ времена не было и помина объ освобожденіи рабовъ, и слова: *эманципация*, *эманципировать*, *эманципированный* были излишними, что люди въ тѣ благословенныя времена другъ о другѣ говорили одно доброе и что только въ наше злое время оказалась нужда въ словѣ *диффамация*, что тогда не было кого *эвакуировать*, не было чего *дезинфектировать*, что ни у кого не было ни желаній, ни побужденій, ни начинаній, ни мысленій и т. д.; а потому и не нужны были слова: *мотивъ*, *мотивировать*, *рефлексъ*, *рефлексировать*, *инсинуация*, *инсинуировать*, *комбинировать*, *аргументировать*, *персонифицировать* и т. д. Если такъ заключать, то, пожалуй, и о великомъ нашемъ Филаретѣ

пришлось бы заключить, что онъ въ настоящее время могъ бы почестся человѣкомъ отжившимъ. Но русская земля, весь богословствующій міръ, весь истинно образованный міръ будетъ величать его изъ рода въ родъ безсмертнымъ за глубину его мыслей, за многообъемлемость его ума, за богатство его языка, за его истинно русское могучее слово.

Или скажутъ, какъ нѣкоторые любители иноязычія и говорятъ, что употребленіе иностранныхъ словъ ведетъ къ сокращенію рѣчи, что иной разъ одно иноземное слово пришлось бы замѣнить двумя-тремя русскими? Отвѣтимъ на это: а если бы и такъ? Чтò же здѣсь худого? Читателя не то утомляетъ, что онъ прочтетъ вмѣсто одного слова два и даже пять, а туманность изложенія, или такая пустота мыслей, что прочитаешь пять, десять страницъ, и скажешь: Богъ знаетъ, чтò онъ хотѣлъ сказать... Странное явленіе: безмѣрно увеличиваютъ въ русской рѣчи число иностранныхъ словъ, по большей части взятыхъ изъ греческаго и латинскаго языковъ, и въ тоже время горячо ратуютъ за изгнаніе этихъ языковъ изъ школы!..

Вотъ другой великій учитель нашей православной Церкви, митрополитъ Макарій. Найдете ли вы въ его православномъ богословіи, въ его исторіи и во многихъ другихъ ученыхъ трудахъ тѣ иноземныя слова, которыя нынѣ не рѣдко встрѣчаются не только въ ученыхъ богословскихъ сочиненіяхъ, а и въ книгахъ, озаглавленныхъ общедоступными?

Желаете ли еще примѣръ возвышенно богословствовавшего ума? Вотъ незабвенный для русской Церкви іерархъ-многовѣщанный витія Иннокентій. Оставляя его поученія, въ которыхъ не знаешь, чему болѣе дивиться, — высотѣ ли его мыслей, теплотѣ ли чувствъ, или красотѣ истинно-русской, скорѣе народной, чѣмъ книжной рѣчи, если бы мы взяли тѣ творенія его, которыя и теперь, больше, чѣмъ черезъ 60 лѣтъ послѣ ихъ написанія, не потеряли своего глубокаго значенія въ научно-богословскомъ отношеніи (разумѣмъ его „Послѣдніе дни земной жизни Іисуса Христа“ и „Жизнь св. ап. Павла“), то положительно можно сказать, что все это написано однимъ чисто-русскимъ языкомъ.

Помню я взглядъ этого дивнаго въ святителяхъ на родное русское слово, какъ на народно-государственную силу, какъ на слово самое богатое, самое сильное, не нуждающееся въ той примѣси къ нему иноязычія, которая, по словамъ этого безсмертнаго витія, внесла и будетъ вносить много зла въ русское слово. „Здѣсь вотъ во

что, — такъ въ 1852 году говорилъ мнѣ между прочимъ владыка, — нужно покрѣпче вдуматься. Мысль и слово находятся между собой въ самой тѣсной связи: и мысль рождаетъ слово, и слово рождаетъ мысль. Ты знаешь: и Самъ высочайшій Умъ — Богъ *бѣ Слово*. А потому я положительно утверждаю, что иноземныя слова замедляютъ развитіе русскаго ума, удерживаютъ его отъ самобытности, самостоятельности, даже отъ сознанія своихъ силъ. А это, само собою разумѣется, не можетъ не сопровождаться самыми худыми послѣдствіями. Если къ Россіи привились науки, если нашъ умственный кругозоръ расширился, то знаешь ли, кого русская земля должна благодарить за это? Да почти исключительно тѣхъ, которые умѣли говорить и писать только по-русски, т.-е. лицъ изъ среднего, или даже низшаго слоя русскіхъ людей. Отъ кого бы, кажется, ближе всего ожидать самаго широкаго развитія нашихъ мыслительныхъ силъ, какъ не отъ нашего передового сословія, гдѣ воспріимчивость впечатлѣній и способность ощущеній и мышленія развиты ранѣе, чѣмъ у насъ съ вами лапотниковъ или босоногихъ мальчишекъ! Но я не обинуясь скажу, что, если не на него палъ этотъ жребій, то потому, что высшій слой русскаго общества, разучившись писать и даже говорить на родномъ языкѣ, разучился и мыслить по-русски. Ты скажешь: а творцы нашего слова — Ломоносовъ, Карамзинъ, Пушкинъ, Жуковский, на которыхъ по обычаю у насъ ссылаются, забывая духовныхъ писателей, которые не менѣе, если не болѣе, и во всякомъ случаѣ ранѣе трудились надъ разработкою родного слова. Но Ломоносовъ былъ сынъ народа; прочіе — Карамзинъ, Пушкинъ, Жуковский и другіе — хотя и принадлежали къ высшему слою русскаго общества, но могутъ ли они назваться творцами русскаго слова, какъ ихъ обыкновенно величаютъ? То были зодчіе и безспорно — великіе; но откуда они брали матеріалъ для своихъ построекъ, во всякомъ случаѣ прекрасныхъ? Не творили они его и не съ неба доставали; этотъ матеріалъ приготовила для нихъ развившаяся и разнообразившаяся жизнь народа — жизнь грамотной среды его, т.-е. работа надъ роднымъ словомъ средняго слоя русскаго общества“...

Вотъ что припомнилъ я, неся на раменахъ своихъ 82-й годъ моей жизни, изъ рѣчи со мною воистину дивнаго въ святителяхъ Иннокентія о вторженіи въ богатѣйшій русскій языкъ иноземныхъ словъ...

Нѣкогда Господь укорялъ Свой избранный народъ такими словами: „Я далъ вамъ манну, а вы захотѣли мяса, луку и чесноку языческихъ“. Укоръ былъ совершенно заслуженный израильтянами;

потому что при такой питательной и въ изобиліи падавшей пищи желать еще мяса, луку и чесноку, — значило носить въ своемъ сердцѣ самую черную неблагодарность къ щедрому небу, грѣшить противъ неба самымъ чернымъ грѣхомъ. Русскій языкъ одинъ изъ богатѣйшихъ языковъ и вводитъ въ него безъ нужды иноземныя слова, не то же ли, что при маннѣ вызывать о мясѣ, чеснокѣ и лукѣ изъ чужихъ краевъ? И нѣтъ ли здѣсь грѣха противъ родной земли? Тяжесть грѣха становится сугубо тягчайшею, если мы скажемъ, что на каждомъ образованномъ сынѣ русской земли лежить сыновній долгъ способствовать развитію и обработкѣ родной рѣчи — этой могучей народной силы, и неисполненіе этого долга есть одинъ изъ тяжкихъ грѣховъ противъ родины.

Современный намъ ученый Англіи, г. Гексли, въ одномъ изъ своихъ сочиненій сказалъ, что даръ слова сдѣлалъ человѣка человекомъ, т.-е. что чрезъ мѣну понятій и чувствъ человѣкъ могъ совершенствоваться. Едва ли я погрѣшу, сказавши: если одно изъ племенъ современнаго міра разрослось, окрѣпло и составило изъ себя могущественнѣйшее государство, то этого нельзя не отнести и къ тому, что объединяющею и скрѣпляющею силою у этого племени, между прочимъ, былъ одинъ языкъ. Не потому ли славяне или русскіе не слились съ тевтонскимъ племенемъ, что это племя было для него *нѣмымъ*? Стало-быть все, что ведетъ къ развитію и единству нашего родного языка, можетъ служить и къ большей прочности союза великой русской семьи; пагубно все, что ослабляетъ языкъ, замедляетъ его развитіе и его объединеніе въ народной средѣ, — все это служить и къ ослабленію тѣхъ узъ, которыми держится эта семья, или государственный союзъ ея. Я думаю, что съ этой точки зрѣнія позволительно смотрѣть и на то иноязычіе, которое нынѣ такимъ потокомъ стремится въ народную рѣчь, даже церковную. Къ чему эти заимствованія, могущія съ языкомъ внести въ нашу жизнь и нѣчто другое болѣе вредное намъ? Велика ли разница между малороссійскимъ платѣемъ и великороссійскимъ? Но эта рознь въ нарѣчіяхъ вотъ къ какому броженію привела нѣсколько даже научно-мыслящихъ головъ: по всѣмъ-де правамъ слѣдуетъ, на основаніи иного нарѣчія, создать хохлацкое государство.... Какое средство Господь употребилъ, чтобы разсѣять столпотворителей, образовавшихъ собою одну изъ могущественныхъ государственныхъ общинъ древняго міра? Смѣшалъ языки ихъ. А мы сами дѣлаемъ это смѣшеніе, не только поддерживая распространеніе въ русскомъ языкѣ иноземныхъ словъ, а и содѣйствуя ему...

19 ноября 1899 г.

И. Палимпсестовъ.

КЪ ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННОМЪ ОБРАЗОВАНІИ ВЪ СВѢТСКОЙ ШКОЛѢ.

Вопросъ объ усиленіи и поднятїи религіозно-нравственнаго образованія въ свѣтской школѣ, на ряду съ вопросомъ о реформѣ всего вообще образованія въ ней, въ послѣднее время былъ предметомъ всесторонняго обсужденія на только что закончившихся совѣщаніяхъ опытныхъ педагоговъ и о.о. законоучителей во всѣхъ, кажется, учебныхъ округахъ Министерства Народнаго Просвѣщенія.

Напечатанные въ нѣсколькихъ томахъ результаты этихъ совѣщаній, несомнѣнно, дадутъ собой обильный и цѣнный матеріалъ для заключительныхъ рѣшеній созданной въ настоящее время г. Министромъ Народнаго Просвѣщенія комиссіи по вопросу о преобразованіи нашей средней школы. Рѣшенія эти, касающіяся религіозно-нравственнаго образованія, конечно, могутъ быть приводимы въ исполненіе только послѣ разсмотрѣнія и утвержденія ихъ въ томъ или иномъ видѣ Святѣйшимъ Синодомъ; но все это можетъ только радовать всѣхъ тѣхъ, кому близки и дороги интересы религіозно-нравственнаго образованія нашего юношества. Высказанныя свѣдущими людьми предложенія и предположенія о тѣхъ или иныхъ мѣрахъ и средствахъ къ поднятію религіозно-нравственнаго образованія въ средней школѣ въ громадномъ своемъ большинствѣ представляютъ лишь развитіе и разъясненіе мыслей не только желанныхъ для правоправящихъ слово Христовой истины нашихъ архипастырей, а и не разъ прежде одобренныхъ ими. Если и можно ожидать какихъ-либо видоизмѣненій, то развѣ въ смыслъ упорядоченія и исправленія тѣхъ или иныхъ частныхъ и подробностей.

Съ другой стороны, пока не настало еще время окончательнаго рѣшенія дѣла и вопросъ еще подлежитъ обсужденію, всякое новое слово по этому вопросу не можетъ быть лишнимъ.

Вотъ почему мы и рѣшаемся¹⁾ снова заговорить съ читателями объ этомъ вопросѣ.

Въ связи съ тою основною мыслью этого вопроса, что религіозно-нравственное образованіе должно способствовать развитію въ воспитанникахъ искренняго религіознаго чувства и строгой христіанской нравственности, въ разсужденіяхъ совѣщавшихся преимущественно выставлялась на видъ практически-воспитательная сторона этого образованія и особенно много говорилось о необходимости болѣе широкаго и правильнаго проведенія въ школьную жизнь духа церковности, — о важномъ значеніи домовыхъ храмовъ при учебныхъ заведеніяхъ, чтобы законоучители были вмѣстѣ и духовными отцами воспитанниковъ, послѣдніе могли принимать живое участіе въ православномъ богослуженіи, и вообще выполненіи разныхъ церковно-богослужебныхъ и обрядовыхъ установленій церковныхъ воспитанниками наравнѣ съ воспитателями и учителями поставлено было болѣе правильно и прочно²⁾; высказывались желанія и указывались способы согласованія духа и направленія свѣтскаго образованія съ основными истинами христіанскаго міропониманія и даже содѣйствія ему и т. под. И нельзя не радоваться такой постановкѣ вопроса; всѣ указанныя мѣры и средства, прямо и непосредственно касаясь основной задачи религіозно-нравственнаго образованія, своею доказанной, такъ сказать, традиціонностію и вмѣстѣ практической жизненностію могутъ и должны вывести это дѣло изъ доселѣ царившей въ немъ сухой отвлеченности и оторванности отъ дѣйствительной жизни и способствовать его дѣйственности.

Но, съ другой стороны, было бы ошибкой, если бы въ погонѣ за практически-воспитательной стороною религіозно-нравственнаго образованія забыто было его теоретически мысленное обоснованіе. Искреннее религіозное чувство и строго-христіанская нравственная настроенность для своей твердой устойчивости и постоянства должны покоиться на ясномъ сознаніи несомнѣнной божественной истинности ихъ основаній. Вотъ почему на ряду съ разсужденіями объ общихъ практическихъ мѣрахъ и средствахъ религіозно-нравственнаго вос-

¹⁾ См. „Вѣра и Церковь“ 1899 г., кн. IV и VI, наши статьи: „Церковь и школа“ и „О религіово-нравственномъ обученіи и воспитаніи въ средней свѣтской школѣ“.

²⁾ Отрадно отмѣтить, что на совѣщаніяхъ въ Московскомъ учебномъ округѣ особенно горячо ратовали за эту церковность и подробно трактовали объ ней извѣстные въ Москвѣ *септскіе* педагоги.

питанія поднять былъ вопросъ объ измѣненіи и улучшеніи религіозно-нравственнаго образованія, какъ предмета класснаго преподаванія. И въ общихъ собраніяхъ всѣхъ совѣщавшихся, и въ особыхъ специально-законоучительскихъ комиссіяхъ указано было много недостатковъ и неправильностей въ постановкѣ этого дѣла и высказано было не мало цѣнныхъ соображеній и предположеній объ его исправленіи и улучшеніи. Говорили и о методологическихъ особенностяхъ класснаго преподаванія Закона Божія, и объ недостаткахъ учебныхъ руководствъ и пособій, и о важности внѣ-класснаго религіозно-нравственнаго чтенія, равно какъ и о способахъ къ его усиленію и упорядоченію; особенное же вниманіе удѣлено было вопросу о самыхъ программахъ по Закону Божію, требующихъ полнаго пересмотра. Нѣтъ, конечно, сомнѣнія, что существенно-важное значеніе въ этомъ вопросѣ имѣютъ и разнаго рода частности и подробности въ раскрытіи, изложеніи и расположеніи тѣхъ или иныхъ отдѣловъ этого курса, о чемъ особенно много говорилось на московскихъ совѣщаніяхъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не согласиться, что самымъ насущнымъ пробѣломъ въ нашихъ программахъ по Закону Божію служитъ практическая оторванность ихъ отъ первоисточниковъ христіанскаго вѣро- и правоученія — церковно-богослужебныхъ книгъ, святоотеческихъ твореній и особенно священнаго Писанія: она-то, можетъ-быть, и лишаетъ главнымъ образомъ Законъ Божій, какъ предметъ класснаго преподаванія, подобающей ему силы и дѣйственности. Правда, согласно съ такъ или иначе выразившимися высшей церковной властію заботами объ ознакомленіи нашихъ дѣтей съ Словомъ Божіимъ и церковнымъ богослуженіемъ, и въ разныхъ правительственныхъ распоряженіяхъ и разъясненіяхъ давно уже и не разъ высказывались и совѣты и предписанія обратить на это дѣло особенное вниманіе, разными опытыми лицами указывались тѣ или другіе способы къ осуществленію этихъ совѣтовъ и предписаній, предлагались даже образцовые сборники или хрестоматіи изъ священныхъ и церковно-отеческихъ писаній; но въ самый курсъ Закона Божія, какъ предмета класснаго преподаванія, строго и точно дѣло это не вводилось и особаго, достаточнаго времени для него не давалось. Отсюда-то и выходило, да и доселѣ, конечно, выходитъ, что воспитанники точно такъ же, какъ и воспитанницы нашей средней свѣтской школы или совсѣмъ незнакомы, или очень мало знакомы съ первоисточниками христіанской вѣры. Дѣло это является отрывочнымъ, случайнымъ и какъ бы „сверхдолжнымъ“, а не полнымъ

и цѣльнымъ, твердымъ и основательнымъ, какимъ подобаетъ ему быть, какъ основоположительному.

Вотъ почему мы съ особеннымъ удовольствіемъ спѣшимъ познакомить читателей съ небольшою, но существенно важной на нашъ взглядъ замѣткой о. Вл. Гобчинскаго объ измѣненіи порядка прохожденія и существенномъ дополненіи въ курсѣ Закона Божія для мужскихъ гимназій; намъ кажется, что въ ней именно эта сторона вопроса освѣщена правильно и поставлена на прямую дорогу.

За измѣненіе порядка прохожденія и существенное дополненіе въ курсѣ Закона Божія для мужскихъ гимназій.

„Должно читать или слушать книги, обучающія богопознанію и, во-первыхъ, Священное Писаніе“.
(Пространн. катих. митроп. Филарета).

Примѣрная программа по Закону Божію 1890 года, въ сравненіи съ прежней программой, вноситъ существенное дополненіе въ курсъ нашего предмета тѣмъ, что рекомендуетъ знакомить учащихся во всѣхъ почти классахъ съ первоисточниками христіанскаго знанія: Свящ. Писаніемъ Новаго и Ветхаго Завета. Личная наша практика и разспросы другихъ подобныхъ соработниковъ на поприщѣ законоучительства приводятъ насъ къ горькому сознанію всей невозможности выполнить, хотя бы на половину, это благое требованіе. Причина этому — недостатокъ учебныхъ часовъ, отводимыхъ нашему предмету и имѣющихъ свое прямое назначеніе преподавать элементарныя богословскія знанія, положенныя для каждаго класса въ объемъ извѣстнаго учебника. Попытки совмѣстить то и другое чаще всего ведутъ къ неудачѣ. Если, положимъ, напередъ опредѣлить четверть часа времени въ началѣ урока на чтеніе Свящ. Писанія, то рѣдко когда можно удержать такое предназначеніе времени. Чаще и совершенно незамѣтно прочитанный отрывокъ можетъ дать матеріалъ для болѣе продолжительныхъ разсужденій, и это займетъ до получаса времени. Какъ же въ другіе полчаса провѣрить заданное и разработать новый урокъ? Если же на урокѣ сразу приняться за преподаваніе курса, положеннаго по программѣ класса, то, особенно при многолюдствѣ класса, рѣдко когда останется хотя четверть часа на чтеніе Свящ. Писанія, а скорѣе пять-шесть минутъ, въ которыя что можно сдѣлать? Главный же недостатокъ этихъ и подобныхъ имъ мѣръ

того, что они вносятъ разрозненность въ дѣло преподаванія и знакомство съ книгами Св. Писанія дѣлають отрывочнымъ. Между тѣмъ правила объ испытаніяхъ въ выпускномъ классѣ настоятельно требуютъ „нѣкоторой начитанности въ Свящ. Писаніи Новаго За-вѣта, а особенно въ Евангеліи“. Какъ же достигнуть этой начи-танности и цѣлостнаго знакомства воспитанниковъ съ Библіею, при незначительности учебныхъ часовъ, отводимыхъ на преподаваніе Закона Божія?

По долгомъ и всестороннемъ обсужденіи этого вопроса, при де-сятилѣтней учебной практикѣ, у меня окрѣпло убѣжденіе, что единственное средство къ разрѣшенію его можетъ дать иной рас-порядокъ и существенное дополненіе въ курсѣ Закона Божія для гимназій. Мысль объ измѣненіи пусть не покажется новшествомъ. Вѣдь до сего времени одна другую смѣнявшія программы Закона Божія и порядокъ прохожденія по классамъ далеко не одинаковы. Если опытъ показываетъ невозможность совмѣстить всѣ суще-ственно важныя задачи религіознаго обученія и воспитанія при та-комъ порядкѣ вещей, то необходимъ новый пересмотръ и измѣне-ніе принятаго порядка и области учебныхъ занятій.

Распредѣленіе гимназическаго курса Закона Божія, по нашему глубокому убѣжденію, должно быть таково, чтобы съ должнымъ равновѣсіемъ совмѣстить двѣ задачи: 1) основательно пройти хотя бы только все положенное въ объемѣ нынѣ принятой программы и 2) удѣлить возможно больше времени на чтеніе Свящ. Писанія.

Исходя изъ такого основоположенія, уроки первыхъ трехъ клас-совъ гимназій надобно посвятить усвоенію элементарныхъ религіоз-ныхъ знаній въ историческомъ ихъ обзорѣнн чрезъ преподаваніе свящ. исторіи Ветхаго Завѣта въ первомъ классѣ, свящ. исторіи Новаго Завѣта и апостольскаго періода исторіи Церкви во второмъ классѣ и исторіи Церкви дальнѣйшихъ періодовъ въ третьемъ классѣ. Низводя преподаваніе исторіи Церкви въ третій классъ, мы тѣмъ самымъ поставляемъ ее въ связь съ прохожденіемъ свящ. исторіи Новаго Завѣта, которой она является прямымъ продолже-ніемъ, и такимъ образомъ даемъ возможность безъ всякаго пере-рыва, преемственно закончить элементарное изученіе религіозныхъ знаній съ одной хотя начально-исторической точки зрѣнія. При томъ курсъ исторіи Церкви въ объемѣ гимназической программы и въ принятомъ учебникѣ прот. П. Смирнова состоитъ больше всего изъ небольшихъ рассказовъ о важнѣйшихъ церковно-историческихъ дѣятеляхъ и событіяхъ, а это не представитъ ученикамъ ни ма-

лѣйшей трудности для усвоенія. Крѣпко стоимъ мы за эту мысль на основаніи познаннаго опыта, ибо предлагали нарочито ученикамъ третьяго класса гимназіи для прочтенія небольшіе отрывки изъ упомянутаго учебника въ разныхъ мѣстахъ, и даже безъ всякаго съ нашей стороны предварительнаго объясненія, и удостовѣрялись въ отсутствіи у нихъ какой-либо трудности для пониманія. Разумѣется, при изученіи событій библейской и церковной исторіи, необходимо строго слѣдовать прекраснымъ методическимъ указаніямъ, изложеннымъ въ объяснительной запискѣ къ нынѣшней программѣ Закона Божія, и умѣло, безъ многословія дѣлать изъ пройденнаго краткіе вѣроучительные и назидательные выводы, конечно, въ предѣлахъ доступности для дѣтскаго пониманія.

Уроки Закона Божія въ четвертомъ классѣ всего лучше употребить на изученіе православно-христіанскаго церковнаго богослуженія. Пониманію богослуженія тогда много будетъ способствовать изученіе церковно-славянскаго языка, положенное по программѣ въ этомъ именно классѣ, хотя и подъ руководствомъ другого преподавателя. При этомъ подспорьѣ изученіе курса богослуженія значительно облегчится, да и возрастомъ учащіеся будутъ уже старше, а потому смыслъ важнѣйшихъ молитвъ и пѣснопѣній, содержащихъ часто возвышенныя догматическія истины, будетъ имъ гораздо доступнѣе.

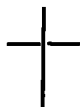
Уроки Закона Божія въ пятомъ и шестомъ классахъ мы назначаемъ, исключительно, на чтеніе по особо выработанной программѣ избранныхъ мѣстъ Свящ. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта по-церковно-славянски (а нѣкоторыхъ мѣстъ Новаго Завѣта и по-гречески) съ подобающими объясненіями. Тогда, при существованіи специально отведенныхъ часовъ, чтеніе Свящ. Писанія не будетъ въ забросѣ, какъ сейчасъ во многихъ гимназіяхъ, вопреки самому искреннему желанію законоучителей, освободится отъ неустойчивости и случайности нынѣшнихъ условій его выполненія. Особенное вниманіе, конечно, при рекомендуемыхъ занятіяхъ должно быть обращено на обстоятельное выясненіе тѣхъ мѣстъ Свящ. Писанія, на которыхъ зиждутся основы христіанскаго вѣроученія и правоученія. Возрастъ учащихся и сравнительно достаточное умственное развитіе будутъ ручательствомъ къ успѣшному прохожденію курса Свящ. Писанія. Было бы непедагогично давать въ руки подросткамъ Библію въ полномъ составѣ. Понадобились бы для нашихъ учебныхъ занятій нарочитыя извлеченія именно изъ книгъ Ветхаго Завѣта. Мысль объ изданіи извлеченія изъ Библіи,

согласно этой цѣли, не будетъ новостью, послѣ того какъ мы имѣемъ въ употребленіи историческія чтенія изъ книгъ Ветхаго Завѣта и чтенія изъ 4-хъ евангелистовъ, надлежаще одобренныя Св. Синодомъ. Книги же Новаго Завѣта должны быть, всенепременно, у каждаго ученика на русскомъ и славянскомъ языкахъ, и въ нѣсколькихъ экземплярахъ на классъ синодальное изданіе Новаго Завѣта на четырехъ языкахъ: греческомъ, латинскомъ, славянскомъ и русскомъ, рекомендованное недавно и довольно настойчиво къ употребленію въ гимназіяхъ.

И вотъ изученіе Закона Божія элементарно-историческимъ путемъ, а затѣмъ съ литургической стороны и со стороны первоисточниковъ христіанскаго знанія создать прочную почву и основательную подготовку для изученія Закона Божія въ порядкѣ научномъ, систематическомъ, что остается сдѣлать въ седьмомъ и восьмомъ классахъ для полной законченности и цѣльности преподаванія. Въ эти два года мы предполагаемъ возможнымъ, согласно нынѣ принятому порядку, пройти догматическое богословіе, съ прибавленіемъ къ его области нѣкоторыхъ свѣдѣній изъ апологетики и сравнительнаго богословія, и нравственное богословіе, но, обязательно, по болѣе расширенной программѣ, чѣмъ теперешняя, и съ прибавленіемъ нѣкоторыхъ свѣдѣній чисто-психологическихъ, соприкасающихся съ областію морали, какъ напр. о совѣсти, о свободѣ воли, о характерѣ и проч. Конечно, православный катихизисъ митрополита Филарета надолго сохранить свое господствующее положеніе при прохожденіи этого систематическаго курса Закона Божія, какъ символическая книга православной церкви; но при этомъ желательно было бы еще появленіе въ свѣтъ руководствъ, строго отвѣчающихъ научной постановкѣ Закона Божія въ старшихъ классахъ мужскихъ гимназій.

Предлагаемый порядокъ и объемъ занятій по Закону Божію можетъ быть примѣнимъ и въ женскихъ гимназіяхъ, особенно при 8-классномъ ихъ составѣ, что будетъ уже повсемѣстнымъ, судя по достовѣрнымъ газетнымъ извѣстіямъ.

Священникъ-законоучитель *Владимиръ Гобчанскій*.



ПАМЯТИ О. ПРОТОПРЕСВИТЕРА А. С. ИЛЬИНСКАГО *).

13 декабря 1899 г. смерть пресѣкла дни одного изъ добродѣтельнѣйшихъ людей, о. протопресвитера большого Московскаго Успенскаго Собора Александра Семеновича Ильинскаго. Пишущій эти строки имѣлъ счастье близко стоять къ почившему въ продолженіе долгихъ лѣтъ и на себѣ самомъ испытать все благотворное дѣйствіе его въ дни радости и печали. Высокій пастырь Христовъ, по горячности своей вѣры и глубокому ея не только знанію, но и пониманію, о. Ильинскій былъ и человѣкъ прекраснѣйшій во всѣхъ отношеніяхъ. До конца своихъ дней (а онъ скончался на 72 году своей жизни) онъ сохранилъ рѣдкую въ нашъ холодный вѣкъ теплоту души, отзывчивость на все доброе и прекрасное и необыкновенную широту взгляда и терпимость къ человѣческимъ ошибкамъ и немощамъ. Последнее было лишь слѣдствіемъ его горячей убѣжденности въ святости и торжествѣ истины,

*) Покойный — уроженецъ Московской губерніи (1829), получилъ образованіе въ Московской семинаріи и академіи. По окончаніи курса въ академіи со степенью магистра богословія, онъ былъ назначенъ преподавателемъ гражданской исторіи въ Визанскую семинарію. Духовно-учебная служба его продолжалась не долго, такъ какъ въ 1858 г. А. С. былъ рукоположенъ во священника къ Архангельскому собору въ Москвѣ. Отсюда въ 1859 г. покойный былъ перемѣщенъ къ Успенской, что въ Казачьей, церкви, настоятелемъ которой и состоялъ до назначенія его протопресвитеромъ Большаго Успенскаго собора 8 мая 1897 г. Почившій о. протоіерей недолгое время состоялъ благочиннымъ церквей замоскварѣцкаго сорока и потомъ членомъ духовной консисторіи; главнымъ же поприщемъ его дѣятельности было законоучительство, духовничество или душепастырство и благотворительность. Болѣе 30 лѣтъ онъ состоялъ законоучителемъ въ нѣсколькихъ мужскихъ и женскихъ гимназіяхъ; благотворительность его, всегда соединенная съ сердечной добротой и скромностію, выходила далеко за предѣлы его прихода; почившій былъ духовнымъ отцомъ и руководителемъ въ очень многихъ высокообразованныхъ благочестивыхъ семействахъ.

возвѣщенной намъ Христомъ. Чуждый всякой фразы и ничѣмъ внѣшнимъ не привлекаемый, онъ поучалъ своихъ многочисленныхъ духовныхъ дѣтей, друзей, молодежь не словами только, а дѣломъ и кроткимъ примѣромъ. Молодежь онъ любилъ отъ всей души, и какъ она его любила, потому что онъ умѣлъ говорить къ ея сердцу и пробуждать въ ней лучшія стороны души!

Безчисленны тѣ, которые получили отъ него ободреніе, утѣшеніе, наставленіе, поддержку. Всѣ они теперь молятся за него съ безпредѣльною любовію и духовною радостію при мысли о тѣхъ райскихъ блаженствахъ, которыя — вѣруемъ — уготовила себѣ праведная его душа.

Почившій пастырь не только служилъ Богу всею своею жизнію, но и помогалъ другимъ находить Бога. А что можетъ быть выше этого? На немъ подтвердились слова Господа: тако да просвѣтится свѣтъ вашъ предъ челоуѣки, яко да видятъ ваши добрыя дѣла и прославятъ Отца вашего, Иже на небесѣхъ (Матѣ. V, 16).

Духовный сынъ.

БИБЛІОГРАФІЯ.

Шантепи де-ля Соссей. Иллюстрированная исторія религій, составленная въ сотрудничествѣ д-ра Э. Буклей въ Чикаго, бібліотекаря Г. О. Ланге въ Копенгагенѣ и пр. Переводъ съ послѣдняго нѣм. изданія подъ ред. В. Н. Линдх. 1898—99. Томъ I, VI+436. Т. II. 546 стр. Ц. 4 р. Библиограф. указатель книгъ и статей на русск. языкѣ по исторіи религій. Дополн. къ истор. религій, соч. Шантепи де-ля С. Ц. 50 к. 1899. 43 стр.

Кто, судя по заглавію, ожидаетъ найти въ этомъ сочиненіи исторію религій, т.-е. повѣствованіе о ходѣ религиозной жизни человѣчества, о развитіи вѣрованій, вліяніи одной религіи на другую и т. п., будетъ разочарованъ: ничего подобнаго въ немъ нѣтъ. Религіи разсматриваются здѣсь порознь, въ слѣдующемъ порядкѣ, — обусловливаемомъ „ихъ этнографическими и историческими отношеніями“ (при чемъ „въ оригиналѣ израильская религія помѣщена раньше ислама“): т. I. Введеніе. Наука о религіяхъ (1—6). Раздѣленіе и главныя формы религій (6—19). Народы Африки (19—28). Народы Америки (28—39). Народы Великаго океана (39—47). Монголы (47—53). Китай (53—83). Японія (83—94). Египетъ (94—173). Вавилонъ (176—208). Ассирія (209—238). Сирія и Финикія (239—260). Исламъ (261—330). Израильтяне (330—436). Т. II. Индусы (4—160). Персы (160—229). Греки (229—384). Римляне (385—500). Славяне (501—507). Германцы (507—540). Кельты (540—546). Каждому отдѣлу предпосланы библиографическіе обзоры литературы. Итакъ, это не исторія, а энциклопедія религій, учебникъ.

Для кого Шантепи предназначилъ свое „руководство къ исторіи религій“? „Она“, говоритъ онъ въ предисловіи къ своей книгѣ,

„представляет собою не изслѣдованіе, а изложеніе; ученые цитаты сведены къ минимуму, а изъ литературы приведено лишь то, что можетъ быть полезно и доступно для учащагося, для образованнаго человѣка, для историка и философа, которые бы пожелали ориентироваться въ этой области“ (II). Кого же имѣетъ въ виду русскій переводъ? Для историка, философа и вообще ученаго онъ не нуженъ. Остаются учащіеся и люди образованные, не слишкомъ хорошо знакомые съ иностранными языками. Но для нихъ изданіе это кажется намъ и мало пригоднымъ и ни мало неприспособленнымъ. Прежде всего оно, повидимому, какъ и большинство ему подобныхъ, не болѣе какъ коммерческое предпріятіе и мало имѣетъ въ виду удобства читателей. Оно исполнено простѣйшимъ и скорѣйшимъ способомъ. Текстъ цѣликомъ переведенъ съ нѣмецкаго, а потомъ сдѣлано библиографическое дополненіе къ нему. Оно продается отдѣльно и, слѣдовательно, не признается составною частью изданія. Оттого и получаютъ такіе куріозы, что русскимъ читателямъ сообщается, напр., о переводахъ Калевалы на нѣмецкій, англ. и франц. языки (стр. 48), но не на русскій (указано въ Дополн., стр. 40) или о томъ, что о славянахъ „цѣнныя данныя есть отчасти на малодоступныхъ языкахъ, чешскомъ и русскомъ“ (II, 500). Печать изящна, рисунковъ довольно, но они не блестящи и случайны, мало имѣютъ отношенія къ тексту и поясняются только подписью, чего недостаточно (См., напр., рис. „переселеніе ацтековъ“, стр. 30). Откуда они взяты, съ какого памятника, также не указывается. Географическихъ картъ не приложено. Что касается „изложенія“, то оно также едва ли удовлетворитъ читателя. Нѣтъ ни достаточной полноты въ изображеніи фактовъ, ни достаточной ясности. Утвержденія не мотивированы. Для спеціалиста, обрабатывавшаго извѣстный отдѣлъ, конечно, и бѣглыя, вскользь брошенные имъ замѣчанія, все-таки имѣютъ смыслъ, но для человѣка, незнакомаго съ массою указываемыхъ имъ пособій, дѣло мѣняется. Въ большинствѣ случаевъ, ему не дается указаній ни на то, что признано наукой недостовернымъ, ни на то, что внесено авторомъ своего; ни исторія вопроса, ни опроверженій или доказательствъ нѣтъ.

Въ подтвержденіе сказаннаго вотъ нѣкоторые примѣры изъ самаго начала изданія. О чрезвычайно интересныхъ народахъ Африки, Америки и Великаго Океана (стр. 19—47) сообщается слишкомъ мало и обще. Объ островахъ Великаго океана говорится (стр. 40): „Все это пространство населено многими

расами. Ближе всего къ истинѣ будетъ, вѣроятно, принять три расы“. Почему же? неизвѣстно. Изложеніе китайской религіи неясно. Надо отдать справедливость книгѣ, что она не скрываетъ полного несогласія ученыхъ почти по всѣмъ вопросамъ, хотя и не поясняетъ его. На первоначальную религію китайцевъ взгляды ученыхъ противоположны. „Она состоитъ въ почитаніи Тянь — Неба, Шань-ди — перваго Государя и различныхъ духовъ (Шань)... Сказанія о Тянь и Шань-ди такъ возвышенны и глубоки, что многіе (Legge, Faber, Harpell и др.) придавали древнекитайской религіи громадное значеніе, называли ее монотеистическою, сравнивали съ религіей евреевъ, утверждали даже, что китайцы нѣкогда познавали истиннаго Бога, а на реформу Конъ Цзы (т.-е. Конфуція) смотрѣли не иначе, какъ на шагъ назадъ въ этомъ первобытномъ естественномъ богопознаніи. Въ связи съ этимъ находится вопросъ, можно ли въ христіанской проповѣди и въ переводѣ Библии слово Богъ передать словомъ Шань-ди, — вопросъ, на который уже въ эпоху іезуитскихъ миссій давались различные отвѣты. (Какіе же ?) Въ противоположность этому возвышенному взгляду на древнекитайскую религію, многіе ставятъ ее чуть-чуть выше шаманства, свойственнаго сѣвероазиатскимъ племенамъ: въ Китаѣ вѣра въ духовъ нѣсколько схематизирована; между духами богъ Неба пользуется особеннымъ почетомъ, тѣмъ не менѣе религія эта все еще стоитъ на уровнѣ почитанія духовъ и вѣры въ волшебство“ (стр. 59) Откуда же взялся „возвышенный взглядъ“? Не поясняется, что изъ толкованія китайскихъ священныхъ книгъ католическими миссіонерами. Самостоятельный русскій изслѣдователь Китая С. Георгіевскій объ этомъ говоритъ: „Одинъ изъ самыхъ знаменитыхъ синологовъ, а именно Аміо (Amiot), на основаніи каноническихъ книгъ Китая, категорически утверждалъ, что древніе китайцы, по близости ко временамъ Ноя, памятовали объ откровеніяхъ, сохранившихся въ послѣдствіи во всей чистотѣ только у народа израильскаго, и что императоръ Фу-си имѣлъ почти совершенно еще незатемненное понятіе о Тріединѣмъ Богѣ. Хотя слишкомъ большое довѣріе католическихъ миссіонеровъ прошлаго вѣка къ главнѣйшимъ конфуціанскимъ книгамъ не выдерживаетъ уже критики въ настоящее время, особенно послѣ изысканій, сдѣланныхъ проф. Васильевымъ и Леггомъ (ср. выше)“ (Принципы жизни Китая“ 199). Авторъ очерка въ руководствѣ Шантепи, повиdimому, на сторонѣ возвышеннаго взгляда; но стоитъ ли въ этомъ

случаѣ на устарѣвшей точкѣ зрѣнія, или имѣетъ свои основанія, неясно. — На стр. 61—62 встрѣчаемъ утвержденіе, что „вѣра въ безсмертіе въ Китаѣ простирается только на предковъ“. Какъ же такъ? Да вѣдь каждый долженъ разсчитывать сдѣлаться предкомъ для своихъ потомковъ, такъ какъ бракъ у китайцевъ обязательнъ. Ударъ вѣрѣ въ безсмертіе былъ нанесенъ уже философама (Георгіевск. 264). — На стр. 72 читаемъ о философѣ Лао-Цзы, что въ его книгѣ изъ древнихъ императоровъ особымъ почетомъ пользуются не Яо и Шунь, какъ у Конфуція, „а желтый императоръ Хуань-ди, имя котораго намѣренно опущено въ книгахъ Конфуція“. Почему опущено? Если нельзя объяснить этого пропуска, зачѣмъ и упоминать о немъ? Здѣсь же есть замѣчаніе, что „идея о троичности основныхъ началъ проскальзываетъ мѣстами въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ Лао-Цзы“. Раньше же нѣтъ яснаго указанія на эту идею троичности. — На стр. 60 сказано: „Существуетъ три основныхъ элемента: Небо, Земля и Человѣкъ, которые должны находиться въ полномъ взаимномъ согласіи“. Это ли троичность, или ее надо видѣть въ вышеприведенной выдержкѣ, въ указаніи на культъ Тянь, Шань-ди и Шань? Но тутъ же оказывается (стр. 59), что „между Тянь—Небомъ, Ди—Государемъ (новый терминъ, раньше не упомянутый!), Шань-ди—Верховнымъ Владыкой нѣтъ никакого различія“. Недоумѣніе читателя ничѣмъ не разсѣиваются и далѣе. Что Тянь—Небо и Шань-ди—Первый Государь—одно и то же, хорошо разъясняется у Георгіевского (200 сл.), у Шантепи же это положеніе совершенно непонятно.

Въ православномъ читателѣ изданіе возбудитъ невеселыя думы. Ужели наша такъ называемая „свѣтская“ образованность и нынѣ еще безсильна въ своемъ, иногда искренномъ, стремленіи къ истинѣ, выйти на правый путь, и долго ли суждено этому длиться? Исторія *религій*, среди которыхъ религія народа избраннаго занимаетъ скромное, невыдающееся мѣсто, очевидно, стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, какъ пресловутый „парламентъ религій“, — на точкѣ равноправности, недопустимой для православнаго. Шантепи, объясняя, почему онъ поручилъ исторію израильской религіи своему другу Валетону, съ которымъ совершенно сходится во взглядахъ, говоритъ: „Мнѣ бы не хотѣлось давать въ этой книгѣ слово ни апологету, не признающему научной критики ветхозавѣтныхъ источниковъ (?) ни ученому, смотрящему на дѣло съ натуралистической точки зрѣнія и отрицающему особый характеръ откровенной религіи Израиля“ (IV). Казалось бы, съ этимъ можно мириться. Въ итогѣ, однако, полу-

чается не то. Надо сказать, что помѣщенный въ V выпускъ очеркъ Валетона объ израильтянахъ занимаетъ въ изданіи особое мѣсто. Ему предпослано обстоятельное предисловіе (330—344) профессора Московской Духовной Академіи С. С. Глаголева, въ которомъ устанавливается правильный взглядъ на статью Валетона и указываются его ошибки. Въ концѣ очерка приложены проф. Глаголевымъ „примѣчанія“ къ отдѣльнымъ параграфамъ (431—436). Эта необходимая дезинфекція книги произошла, къ сожалѣнію, не по винѣ издателей, что видно изъ объявленія въ VI выпускѣ, что „по независящимъ отъ издателей обстоятельствамъ выпускъ V „Исторіи религій“, содержащій окончаніе *Ислама* и отдѣлъ *Израильтяне*, не могъ быть выпущенъ своевременно“. Проф. Глаголевъ вполнѣ выяснилъ взглядъ Валетона. Критика послѣдняго заходитъ такъ далеко, что онъ только, „повидимому, готовъ принять, что истинное ученіе о Богѣ дано Иисусомъ Христомъ“, а руководства Божія въ исторіи евреевъ не признаетъ вовсе. Проф. Глаголевъ чрезвычайно ясно ставитъ здѣсь вопросъ, касающій самой сути дѣла. „Такой взгляд“, говоритъ онъ, „въ сущности, не можетъ быть проведенъ послѣдовательно наукой“, потому что иначе „исчезнетъ совѣмъ наука о религіи“. Если всѣ попытки народовъ войти въ общеніе съ Божествомъ напрасны, то „и не должно серьезно относиться къ этимъ попыткамъ, онѣ и не заслуживаютъ детальнаго и глубокаго изученія“. Итакъ, несмотря на хорошія намѣренія, книга, изучающая религію, приводитъ къ ея уничтоженію, къ разрѣшенію ея въ науку. Это какъ разъ обратно тому, чего требуетъ читатель, именно русскій, который, поглощая новую книгу, прежде всего рѣшаетъ для себя, разрушаетъ она или укрѣпляетъ его вѣру, и который, теряя религію праѣдовскую, сейчасъ хватается за религію интеллигентную и начинаетъ служить ей съ жестокимъ фанатизмомъ.

Вся работа издателей по приспособленію книги для русской публики, какъ уже было замѣчено, ограничилась составленіемъ библиографическаго указателя. Толково составленный указатель серьезныхъ книгъ по исторіи религій русскихъ и переводныхъ, съ оцѣнкой и даже выдержками въ родѣ хрестоматіи, былъ бы полезенъ и могъ бы служить поправкой и пополненіемъ изданія. Выдержекъ въ разбираемомъ указателѣ, какъ чисто библиографическомъ, нѣтъ; оцѣнка нѣкоторымъ книгамъ дается, при чемъ изъ многихъ приводится оглавленіе или указаніе содержанія. Послѣдовательности въ этомъ отношеніи нѣтъ. Повидимому, составитель

стремился къ полнотѣ, ибо помѣщаетъ и то, что не имѣетъ никакого значенія; съ другой стороны, какъ видно по его заявленіямъ, онъ дѣлаетъ нѣкоторый выборъ. Полноты авторъ далеко не достигъ.

Вотъ замѣченные нами пропуски въ бібліографическомъ указателѣ.

Записки по всемірной исторіи Хомякова указаны, но не приведено болѣе доступное изданіе В. Ляковского. А. С. Хомяковъ. М. 1897. (Исторія религій, 69—84 стр.). Ц. 1 р. 25 к.

Кудрявцевъ-Платоновъ, В. Д. Религія, ея сущность и происхождение. М. 1871. Ц. 4 р.

Бажановъ, В. Б. Протопр. О религіи. С.-Пб. 1874. Ц. 60 к.

Апостольскій, П. М. Происхожденіе первобытныхъ вѣрованій по теоріи Герберта Спенсера. М. 1877.

Иноземцевъ, А. Единобожіе, какъ первичная форма религіи. М. 1881. Ц. 15 к.

Данилевскій, Н. Я. Россія и Европа. (Взглядъ на исламъ. 840—347.)

Израиль, архіеп. Обзорѣніе ложныхъ религій: языческой, новоіудейской и магометанской. Харьк. 1849. Ц. 1 р.

Шписъ. Таинства древнихъ египтянъ. Ч. I—III. М. 1802. Ц. 3 р.

Бичуринъ, о. Іакинъ. Статистическое описаніе Китайской имперіи. 2 ч. (С.-Пб. 1842. XXXII, 178 и 348).

Его же. Троесловіе или священная книга (перев. съ кит.) 1829.

Его же. О буддійской міеологіи. „Р. В.“. 1841.

Алексѣй, іеромонахъ (Виноградовъ). Миссіонерскіе діалоги М. Риччи съ китайскимъ ученымъ о христіанствѣ и язычествѣ и обзоръ китайско-церковной римско-католической литературы съ XVI по XVIII ст. Спб. 1889, ц. 3 р.

На стр. 17 невѣрно напечатано: Березинъ, А. Возраженіе на рѣчь Эрн. Ренана „Исламъ и наука“. Слѣдуетъ: Балзитовъ, М. А. Возраженіе и пр.

Воронецъ, Е. Н. Матеріалы для изученія и обличенія махоммеданства въ 4 кн. Казань и Орелъ. 1873—77.

Гурляндъ, Г. О вліяніи философіи мусульманской религіи на философію религіи Моисея Маймонида. С.-Пб. 1863. Ц. 1 р. (ср. стр. 19).

Кудрявцевъ, А. Махоммеданская религія въ ея происхожденіи, существѣ и отношеніи къ религіи христіанской. Одесса. 1876. Ц. 20 к.

Саттлаковъ, Ан. Исторія іудейства въ Аравіи и вліяніе его на ученіе Корана. Каз. 1875.

Соколовъ, В. А. Христіанство и исламъ. М. 1885.

Маловъ, Е. прот. Объ Адамъ по ученію Библии и по ученію Корана.

— Моисеево законодательство по ученію Библии и по ученію Корана. Казань, 1890. IV + 203 + 150, ч. I.

— О танственной книгѣ гилліонъ, противъ мухаммеданъ и евреевъ. Казань, 1893, 48.

Машановъ, И. Очеркъ быта арабовъ въ эпоху Мухаммеда, какъ введеніе въ изученіе ислама.

Торнау, баронъ. Особенности мусульманскаго права. С.-Пб. 1892, 88.

Алексѣевъ. Обращеніе іудейскаго законника въ христіанство. Новгор. 1882. Ц. 1 р.

Его же. Торжество христіанскаго ученія надъ ученіемъ талмуда.

Его же. Бесѣды православнаго христіанина изъ евреевъ съ новообращенными изъ его собратій объ истинѣ святой вѣры, съ присоединеніемъ статьи о талмудѣ. Новгор. 1875.

Голицынъ, кн. Н. Н. Употребляютъ ли евреи христіанскую кровь? По поводу современнаго спора. Варш. 1879. Ц. 2 р.

Еврейскій кагалъ. Организациа еврейскихъ общинъ; ихъ могущество, способъ дѣйствій и т. д. По указаніямъ покойнаго Як. Брафмана и пр. Кіевъ. 1881. Ц. 1 р. 50 к.

По Юсту. Религіозныя секты евреевъ отъ паденія Іерусалима и пр. М. 1864. Ц. 1 р. 50 к.

Кейтъ, А. Доказательства истинны христіанской вѣры, основанныя на буквальному исполненіи пророчествъ, исторіи евреевъ и открытіяхъ новѣйшихъ путешественниковъ. Перев. 38 изд. барона О. Эльснера. С.-Пб. 1870. Ц. 2 р.

Свиридовъ, М. Молитвы евреевъ на разные случаи, какъ-то застольныя и пр. Еврейскій текстъ съ русск. переводомъ. С.-Пб. 1881. Ц. 50 к.

Семлы, Б. А. Краткій еврейскій катихизисъ.

Сергіевскій, С. Собесѣдованія о вѣрѣ христіанской и вѣрѣ іудейской съ ся талмудомъ и цидикизмомъ. Ч. I. Талмудъ и цидикизмъ и ихъ вліяніе. М. 1871.

Хрисановъ, описк. Современное іудейство и отношеніе его къ христіанству. С.-Пб. 1867.

Минаевъ, И. П. (изъ бумагъ его). Камаонскія пѣсни. Зап. Вост. Отд. Имп. Геогр. Общ. т. IX, 276—279. 1895.

Его же (изъ бумагъ). Сказка о Тамспахъ (записана И. П. Минаевымъ) Зап. В. Отд. X, 192. 1897.

Лебедевъ, Г. Созерцаніе (безпристрастное) системъ восточной Индіи браминовъ, священнѣхъ обрядовъ ихъ и народныхъ обычаевъ. С.-Пб. 1805. Ц. 15 р.

Выборка изъ источниковъ случайна. Такъ изъ *Этнограф.* сборника. 1858. Вып. IV указаны двѣ статьи, а три пропущены, именно (къ первобытнымъ вѣрованіямъ, *Самоды Мезенскіе* (языч. вѣра 56—70), *О религии некрещенныхъ черемисъ* Казанской губерніи 209—219) и *Курсъ буддійскаго ученія*. Перев. съ монгольскаго, 155—209.

Изъ *Записокъ Вост. Отд. Имп. Русск. Геогр. Общ.*, указаны двѣ замѣтки *С. Θ. Олденбурга*, который притомъ смѣшанъ съ *Г. Олденбергомъ*, и пропущены болѣе важныя статьи его и *Минаева* (см. ниже).

Васильевъ, В. П. Исторія буддизма въ Индіи, соч. Даранаты.

Велтманъ, А. Первобытное вѣрованіе и буддизмъ. М. 1864.

Минаевъ, И. П. Изъ дневника (мысли о религіи 67—77) въ ст. Памяти *И. П. Минаева С. Θ. Олденбурга*, З. В. О. X, 1895.

— Буддійскій символъ вѣры. З. В. О. I, 203—207.

— Буддійскія молитвы II, 125—36; 233—40.

— Посланіе къ ученику Чандрогомина IV, 29—43.

— Матеріалы и замѣтки по буддизму (изъ бумагъ *И. П. Минаева*). Изъ *Петавиттху* — о загробныхъ наказаніяхъ VI 332—335. Матеріалы по эсхатологіи IX, 207—221. Испушеніе Будды и первая проповѣдь X, 93—105.

Олденбургъ, С. Θ. Еще по поводу кашгарскихъ буддійскихъ текстовъ. З. В. О. II. Р. Геогр. Общ., VII, 349—51. 1893.

— Буддійскія легенды и буддизмъ, IX, 157—165. 1895.

— Рецензія сочин. проф. Бхандаркара о новыхъ санскр. рукоп. Легенда объ Агни и сближеніе съ джатакою о перерожденіи Будды (*Минаевъ, „Журн. Мин. Народ. Просв.“* 1871. № 11, 126—129) IX, 334—338.

— Къ вопросу о Магабгаратѣ въ буддійской литературѣ X, 195—197. 1897.

Позднѣвъ, А. Къ исторіи развитія буддизма въ Забайкальскомъ краѣ. З. В. О. I, 167—88.

Веселовскій, Н. Къ библиографіи калмыцкихъ сказокъ. З. В. О. V, 112—13.

Диваевъ, А. А. Этнографическіе матеріалы. Сказки, басни, пословицы и примѣты туземнаго населенія Сыръ-Дарьинской области. Ташк. 1893. 84 стр. 1895. 160.

Остроумовъ, Н. П. Сарты. Этнографическіе матеріалы. Вып. 2. Народныя сказки сартовъ. Ташк. 1893, XVI + 176. (Въ прилож. свѣдѣнія о демонахъ, дивахъ и проч.).

Позднѣевъ, А. II. Калмыцкія сказки Зап. Вост. Отд. Имп. Русск. Геогр. Общ. III, 307—64; IV, 321—74; VI, 1—68; VII, 1—38; IX, 1—58; X, 139—185.

Радловъ. Образцы народной литературы тюркскихъ племенъ. (Ср. Истор. религій, I, 47, гдѣ указано нѣмецкое изданіе этого сборника).

Бурятскія сказки и повѣрья, собранныя *Ханталовымъ О. Н. За-топляевымъ* и др. Зап. Вост. Сиб. Отд. Имп. Русск. Геогр. Общ., т. I.

Худяковъ, И. А. Якутскія сказки, пѣсни, загадки и пр., запис. въ Верхоянскомъ округѣ.

Леонтьевъ, П. М. О поклоненіи Зевсу въ древней Греціи. М. 1850. Ц. 2 р. 50 к.

Корсунскій, И. Н. Судьбы идеи о Богѣ въ исторіи религіозно-философскаго міросозерданія древней Греціи.

Плотниковъ, В. Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніи къ древней греко-римской образованности. Казань, 1866, II, 266 + VIII. Ц. 2 р.

Соколовъ, В. А. О вліяніи христіанства на греко-римское законодательство. Чтенія въ Общ. Любит. Духовн. Просв. 1877—78.

Аванасьевъ, А. Легенды русскаго народа. М. 1861. Ц. 10 р.

Аристовъ. Хрестоматія по русской исторіи. (Язычество и христіанство. 1—169. Памятники и статьи, нпр. *Ербена* о славянской мифологіи и др.). Варшава, 1870, XV + 1514.

Бестужевъ-Рюминъ. Русская исторія I (гл. 1. Религія славянъ, 7—33). С.-Пб. 1872.

Слово о полку Игоревъ. Главныя изданія и изслѣдованія.

Оленицкій, М. Исторія нравственности и нравственныя ученія, ч. 1 Генезисъ нравственности. Дикіе народы, ч. 2. Восточные народы: китайцы, индійцы, семиты, египтяне и персы. Кіевъ. 1882—86. Ц. 2 р. 50 к. и 1 р. 50 к.

Не достигая полноты тамъ, гдѣ она для него желательна, учитель не выдерживаетъ критики и тогда, когда рѣшается дѣлать выборъ. Критерій составителя, повидимому, очень простъ: вносить все, что относится къ „интеллигентной“ фабрикаціи, и устранять, по возможности, произведенія богословской литературы. Примѣровъ читатель найдетъ много, но, въ особенности, это сказалось на отдѣлѣ объ „евреяхъ“ (19—23). Отдѣлъ этотъ очень скуденъ сравнительно съ тѣмъ, что ему посвящено въ русской литературѣ.

Об'ясненіє цього явленія находимъ въ слѣдующемъ примѣчаніи редактора: „Къ сожалѣнію, въ русской литературѣ переводной и оригинальной нѣтъ или почти нѣтъ научныхъ трудовъ по исторіи ветхозавѣтной при большомъ количествѣ тенденціозныхъ и антинаучныхъ сочиненій. Между тѣмъ, ветхозавѣтная исторія представляетъ собою одну изъ наиболѣе разработанныхъ областей историческаго знанія, гордость современной европейской исторической науки. Для изученія ветхозавѣтной исторіи необходимо поэтому знакомство съ европейскими языками — главнымъ образомъ съ нѣмецкимъ языкомъ“. Въ указателѣ приведены поэтому статьи изъ еврейскихъ журналовъ, а изъ богословской литературы указаны книги *Буткевича* (Язычество и іудейство), *Бьялева А.* (о расов. особенностяхъ семитовъ, хамитовъ и іафет.), *Владимирскаго П.* (Опытъ кратк. толков. книгъ І. Навина, Судей и пр.), *Гедеопа*, іером. Археолог. и символ. ветхозав. жертвъ), *Елеонскаго* (Исторія израильскаго народа въ Египтѣ), *Карасевскаго* (Талмудъ), *Корсунскаго* (Іудейское толков. Ветх. Зав.), *Лебедева, Л.* (Ветхозав. вѣроуч. во врем. патріарх.), *Лопухина* (Законод. Моисея. — Руков. къ библ. исторіи. — Библейская исторія). *Рождественскаго, И.* (Книга Эсѣиръ), *Хераскова* (Обозр. историч. книгъ Ветх. Зав.), *Юнгера* (Книга прор. Михея) и *Яхонтова* (Разборъ Ренана), да двѣ-три брошюры. Вотъ и все! Выборъ совершенно случайный. И неужели „научна“ эта библиографія, въ которой перечисляются напр. такіе статьи, какъ „Изъ переписки англійской дамы объ еврействѣ и семитизмѣ“ (Восх. 841), или *Ренанъ, Э.* „Разореніе Іерусалима“ и игнорируются труды цѣлыхъ академій? Не названы труды м. Филарета, „Записки на книгу Бытія“, „Начертаніе церковно-библейской исторіи“ и др., еп. Михаила и его школы (см. „Сборникъ“ по случаю 25-лѣтія Общ. Люб. Дух. Просв. 1888. Обзорѣніе статей по свящ. писанію), извѣстное изслѣдованіе проф. Д. В. Поспѣхова „Книга Премудрости Соломона, ея происхожденіе и отношеніе къ іудео-александрійской философіи“ (въ „Трудахъ Кіев. Дух. Академіи за 1872—3 гг.; въ этомъ журналѣ особенно много было солидныхъ изслѣдованій по библейской исторіи и археологіи). Указано сочиненіе *Θ. М. Матѣева* Опытъ приложенія научныхъ изысканій къ библейскому сказанію о міротвореніи (М. 1880) и опущены: *Θеодора*, арх. (Бухарева) „О міротвореніи. С.-Пб. 1862. *Елеонскаго, Н. А.* Опытъ истолк. на книгу Бытія. Сотвореніе міра. Чтенія въ Общ. Люб. Дух. Просв. 1872. 73. *Лебедева, А. П.* Философско-богосл. и естеств.-научное истолков. библ.

догмата о сотвореніи міра. Чт. въ Общ. Люб. Дух. Просв. 1874. *Сергіевскаго, Н. А.* прот. Творенію міра и человѣка. М. 1883. Мы называемъ эти имена только потому, что они невольно упоминаются по поводу указанныхъ авторомъ сочиненій, какъ относящіяся къ тѣмъ же отдѣламъ библейской исторіи. Въ дѣйствительности же, если бы не тѣсныя рамки журнальной замѣтки, изъ библиографическаго указателя по библейской исторіи могла бы выйти брошюра вдвое больше всего „дополненія“ къ Исторіи религій. Но по автору дополненій выходитъ, что все это тенденціозно, да и вся наша богословская наука анти-научна. Такъ, о книгѣ профес. Введенскаго А. „Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основаніе“, замѣчено, что „авторъ стоитъ на узко-богословской точкѣ зрѣнія“. Къ чему приводитъ Шантепи широта его взгляда, мы уже видѣли. Намъ кажется, напротивъ, и узкой и ненаучной въ указателѣ его очевидная тенденція рекомендовать, по преимуществу, книги одного направленія, именно антирелигіознаго. Указывается, напр., въ отдѣлѣ „Происхожденіе религіозныхъ вѣрованій“: *Дарвинъ, Ч.* Происхожденіе человѣка и половой подборъ“ (приводятся 4 изданія), но не упоминаются ни сочиненія Катрфажа или Уоллеса (Естественный подборъ), ни русское опроверженіе Дарвина *Н. Я. Данилевскаго* „Дарвинизмъ“ (С.-Пб. 1875, ч. 1 и 2. Ц. 7 р. 50 к.). Не упомянуто и сочиненіе проф. *С. Глаголева* „О происхожденіи и первобытномъ состояніи человѣческаго рода“ и др.

Своеобразна система указателя, по которой одни и тѣ же сочиненія и даже одна и та же глава приводится по нѣскольку разъ, смотря по тому, какому его отдѣлу соотвѣтствуетъ. Особенно поспѣшилось въ этомъ отношеніи книжкѣ *Мензиса*, „Исторія религій“ (котораго проф. Глаголевъ называетъ „невѣжественнымъ“ Исторія религій I, 331); она приведена 12 разъ. Несомнѣнно, этимъ будетъ достигнута и дидактическая цѣль — самый тупой читатель выучить это имя наизусть. Справедливость требуетъ сказать впрочемъ, что и сочиненіе арх. *Хрисанова*, „Религіи древняго міра“, цитруется семь разъ. Составитель даже похвалилъ автора за то, что онъ „не ставитъ своею задачею критику религіозныхъ системъ съ православной точки зрѣнія“, какъ будто эта точка зрѣнія требуетъ непремѣнно искаженія истины. Намъ же кажется, что она остерегаетъ отъ тѣхъ грубыхъ промаховъ, въ которые впадаютъ ея противники.

Лекціи по введенію въ кругъ богословскихъ наукъ. *Архим. Михаила (Грибановскаго)*. Казань 1899. 223 стр. Ц. 1 р. 25 к.

Архимандритъ Михаилъ, скончавшійся 19 августа 1898 года въ санѣ епископа Таврическаго, былъ въ концѣ восьмидесятыхъ годовъ инспекторомъ С.-Петербургской Духовной Академіи и доцентомъ по кафедрѣ введенія въ кругъ богословскихъ наукъ. Настоящая книга и есть печатное изданіе литографированныхъ лекцій, читанныхъ архим. Михаиломъ студентамъ I курса въ 1888/9 учебномъ году. Издана она на средства высокопреосвященнаго Арсенія, архіеп. Казанскаго, при внимательномъ участіи къ судьбѣ этого замѣчательнаго курса по основному богословію со стороны преосвященнаго Антонія, епископа Чистопольскаго, ректора Казанской Духовной Академіи. Преосвящ. Антоній имѣлъ возможность оцѣнить все значеніе и личность покойнаго епископа Михаила и его настоящихъ лекцій еще въ бытность свою помощникомъ инспектора той же С.-Петербургской Академіи и въ то же самое время, когда въ ней инспекторомъ былъ почившій еп. Михаилъ.

Нужно замѣтить, что о. Михаилу пришлось читать свой курсъ въ Академіи вскорѣ послѣ реформы 1884 г., когда только что появился этотъ новый и отчасти нѣсколько странный предметъ преподаванія — „Введеніе въ кругъ богословскихъ наукъ“. Въ самомъ названіи не выражая ясно основного предмета своего содержанія, эта наука въ рукахъ малоопытнаго профессора могла, да и доселѣ еще можетъ далеко уклоняться отъ того идеала, который видимо предносился составителямъ новѣйшаго академическаго устава и который заключается въ умѣломъ и основательномъ ознакомленіи слушателей этого предмета со [всѣми тѣми основными истинами православно-христіанскаго богословія, которыя остальными богословскими науками полагаются какъ ихъ твердо установленныя основы и лишь раскрываются въ своихъ частностяхъ. Проподаватель этого новаго предмета долженъ былъ такъ поставить свое дѣло, чтобы его слушатели потомъ ясно усвоили отѣнки и подробности частныхъ богословскихъ наукъ и не подавлялись бы этими деталями, умѣя, при помощи усвоеннаго въ курсѣ „Введенія“, легко и точно разбираться, чтѣ куда относится, и въ какомъ взаимоотношеніи къ основамъ богословія стоитъ та или иная подробность или частность. Затѣмъ, по самому характеру своему, эта наука

должна носить преимущественно предъ всѣми другими богословскими науками строго-апологетическій характеръ. Это необходимо должно придавать чтеніямъ характеръ не только положительнаго, но и полемическаго изложенія предмета. Наконецъ, положеніе архимандрита Михаила, какъ профессора, затруднялось и тѣмъ еще обстоятельствомъ, что въ С.-Петербургской Академіи только что сошелъ со сцены даровитѣйшій апологетъ-богословъ проф. Рождественскій, высокое научное вліяніе котораго невольно сказывалось и въ повышенныхъ требованіяхъ со стороны студентовъ всякому другому, но сродному съ его курсомъ, богословскому предмету. Повторять чужое, хотя бы и хорошее, было неудобно; нужно было хорошо и своеобразно продолжить другими хорошо же начатое дѣло уясненія слушателямъ основныхъ истинъ православно-христіанскаго богословія. Безъ преувеличенія можно сказать, что архим. Михаилъ съ великою честью вышелъ изъ всѣхъ этихъ затрудненій, и его курсъ по справедливости займетъ высокое мѣсто въ довольно все-таки обширной русской литературѣ по этому важному отдѣлу богословія.

У насъ, кромѣ сейчасъ упомянутаго прекраснаго курса апологетики проф. Рождественскаго, есть курсы протоіереевъ (профессоровъ академій и университетовъ) Голубинскаго, Сидонскаго, Тихомирова, Кудрявцева, Знаменскаго, Добротворскаго, Елеонскаго, свящ. Свѣтлова, обстоятельныя апологетическія сочиненія проф. В. Д. Кудрявцева, А. Θ. Гусева, протоіерея І. Д. Петропавловскаго, прот. Т. И. Буткевича и нѣсколько крупныхъ переводныхъ системъ и сочиненій по этому же предмету, а также не мало отдѣльных самостоятельныхъ ученыхъ диссертаций нашихъ богослововъ¹⁾. Если хотя бѣгло сравнить лекціи архим. Михаила со всѣми этими апологетическими трудами, то мы увидимъ, что по своему объему онѣ значительно уступаютъ очень многимъ изъ этихъ работъ: и количество обслѣдованныхъ вопросовъ у него сравнительно не велико и самая постановка этихъ вопросовъ и ихъ разрѣшеніе нѣсколько уже. Богъ, триничность, твореніе міра, человѣкъ, его безсмертіе, религія, происхожденіе зла и свобода человѣка — вотъ и всѣ тѣ вопросы, о которыхъ идетъ рѣчь у архим. Михаила въ его и по вѣдшему виду не особенно внушительной книгѣ: въ ней всего

¹⁾ Сравнительно подробный и въ критической своей части обстоятельный очеркъ русской апологетической литературы сдѣланъ проф. прот. Буткевичемъ въ ж. „Вѣра и Разумъ“ 1899 г. №№ 19—20.

223 стр. крупной, отчетливой печати. Ни объ естественныхъ религіяхъ, ни о превосходствѣ надъ ними христіанства, ни о благодати и грѣхѣ, ни о Церкви, ни о чудесахъ — ни о чемъ этомъ въ лекціяхъ архим. Михаила нѣтъ рѣчи, хотя все это и могло бы входить въ курсъ „Введенія въ кругъ богословскихъ наукъ“ и въ нѣско-
 торыхъ другихъ новыхъ же курсахъ есть. Объясняется это слѣ-
 дующимъ обстоятельствомъ. Архим. Михаилъ вполне соглашается, что задачей его науки должно быть указаніе всѣхъ тѣхъ основаній, по которымъ христіанская религія должна быть признана единственно истинной и божественной. Но, замѣчаетъ онъ, эта задача нѣсколько внѣшняя, хотя и вѣрна. Прежде чѣмъ признать божественность христіанства, надо сознать его истинность. Показать эту истинность христіанства, т.-е. его полнѣйшее и всестороннее соотвѣтствіе разумно-нравственной природѣ человѣка — это и поставилъ себѣ главнѣйшею задачей авторъ настоящихъ лекцій. Поэтому, онъ и полагаетъ въ основу своихъ изслѣдованій не столько эмпирическія данныя науки и внѣшній опытъ вообще, сколько данныя опыта внутренняго, справедливо считая законы нашего разума и голосъ нашей нравственной природы не менѣе убѣдительнымъ и объективно-очевиднымъ аргументомъ въ пользу христіанства, чѣмъ показанія опыта внѣшняго и аргументы наукъ историческихъ, археологическихъ или геологическихъ и многихъ другихъ, имъ подобныхъ. Съ этой точки зрѣнія дѣйствительно можно и не говорить совсѣмъ напр. о религіяхъ естественныхъ, не сравнивать ихъ съ христіанствомъ и не опровергать ихъ; равнымъ образомъ, будетъ лишнею и рѣчь о божествѣ Спасителя, сверхъестественности откровеннаго ученія и т. п. Всѣ эти понятія лишь въ той мѣрѣ разъясняются, въ какой налѣжитъ необходимость этого для доказательства вообще истинности христіанства, откуда уже дѣлается лишь простое умозаключеніе о самодостовѣрности христіанства или его богооткровенности, а не наоборотъ, т.-е. не отъ его божественности къ истинности. Такова постановка дѣла въ лекціяхъ архим. Михаила. Очевидно, что его курсъ совершенно выходитъ изъ ряда обычныхъ курсовъ по основному богословію, отличается новизной метода и оригинальностью пріемовъ. Нашъ авторъ прямо заявляетъ, что „христіанство не можетъ быть доказано непреложно съ математическою точностью“, такъ какъ данныя въ пользу его должны вырабатываться собственнымъ трудомъ каждаго въ его самосознаніи (25 стр.). Всѣ ученія доказательства и цѣлый сонмъ разнаго рода эмпирическихъ,

историческихъ и вообще внѣшнихъ аргументовъ въ пользу христіанства безсильны будутъ убѣдить человѣка въ истинности христіанства, если душа его будетъ глуха къ этимъ аргументамъ. Теоретическая защита христіанства принесетъ свои плоды лишь при параллельномъ и одновременномъ нравственномъ развитіи человѣка убѣждаемаго. Такъ было въ исторіи человѣчества вообще, такъ же бываетъ и въ личной исторіи каждаго человѣка въ частности. Отсюда и самый характеръ лекцій архим. Михаила не столько полемическій, сколько основоположительный. Нашъ авторъ убѣждаетъ и склоняетъ читателя на сторону христіанскаго міросозерпанія не путемъ обширныхъ и всестороннихъ изслѣдованій внѣшне-историческаго, археологическаго и естественно-научнаго характера, а путемъ тонкаго логическаго и психологическаго анализа основныхъ истинъ христіанства. Мало-по-малу, шагъ за шагомъ, но прямо и неуклонно, одной силой логики и указаніемъ на высшіе общечеловѣческіе запросы и потребности онъ строитъ цѣльную философско-богословскую систему, слагая ее изъ твердо обоснованныхъ, прочно доказанныхъ и тщательно съ логической стороны отдѣланныхъ частичныхъ тезисовъ и понятій. Читая любой отдѣлъ этой замѣчательно глубокой и сильной по логической аргументаціи книги, вы чувствуете, что имѣете дѣло не съ простымъ компиляторомъ-эклектикомъ, ловко пользующимся чужими трудами, а съ свободнымъ отъ всякой односторонней тенденціи и въ то же время глубокимъ, сильнымъ, оригинальнымъ и самостоятельнымъ мыслителемъ-богословомъ. Онъ всегда вводитъ васъ въ самую глубину вопроса, посвящаетъ въ глубочайшіе тайники метафизики, не скрываетъ никакихъ дѣйствительно важныхъ метафизическихъ недостатковъ той или иной проблемы, совѣмъ обходитъ вещи второстепенныя и частныя и также постепенно, какъ бы незамѣтно выводитъ васъ затѣмъ изъ этихъ логическихъ и философскихъ трудностей къ искреннему убѣжденію, что христіанское рѣшеніе того или иного философскаго вопроса не только не уступаетъ по силѣ своей логики и естественной сообразности съ основными запросами человѣческой природы, но и безмѣрно превосходитъ во всѣхъ отношеніяхъ всякаго рода человѣческія умопостроенія и теоріи, по самому существу своему слабыя и всегда одностороннія. Всякій, желающій провѣрить насъ, можетъ сдѣлать это по любому отдѣлу книги архим. Михаила, но въ особенности хорошъ въ ней отдѣлъ ученія о Богѣ (27—49 стр.).

Христіанское вѣроученіе касается трехъ основныхъ пунктовъ:

Бога, міра и челоуѣка въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Въ ученіи о Богѣ прежде всего приходится изслѣдовать вопросъ о Его бытіи и главнымъ образомъ вопросъ о происхожденіи самой идеи Бога въ челоуѣческомъ сознаніи. Затѣмъ необходимо установить то или иное понятіе о божественной природѣ, а, затронувъ этотъ вопросъ, нельзя обойти молчаніемъ и христіанское ученіе о Богѣ, какъ Тріединомъ Существѣ. Всѣ эти вопросы послѣдовательно и излагаются въ лекціяхъ нашего автора. Но съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ тѣсно связано ученіе о твореніи міра, которое отвергается очень многими теченіями научнаго міровоззрѣнія. Здѣсь арх. Михаилъ, во-1-хъ, разъясняетъ, что христіанское ученіе о твореніи изъ ничего силою Бога имѣетъ аналогіи въ процессахъ творчества, наблюдаемыхъ и во внѣшнемъ мірѣ, напр. въ ростѣ и саморазвитіи психическаго міра людей, и что, во-2-хъ, количество духовныхъ силъ въ мірѣ не всегда одинаково, и потому здѣсь нѣтъ противорѣчія физическому закону постоянства силъ въ природѣ. Затѣмъ онъ указываетъ на невозможность научно доказать эволюціонное ученіе о метаморфозѣ видовъ и тѣмъ опровергнуть христіанское ученіе о томъ, что творческой силой Бога земля произвела нѣсколько самостоятельныхъ видовъ животнаго и растительнаго царства, хотя и подлежащихъ органическому росту и измѣненію. Переходомъ къ ученію о челоуѣкѣ является та оригинальная мысль нашего автора, что такъ какъ твореніе міра было актомъ свободы Божіей, а цѣлью этого творенія міра, какъ отраженія божественной жизни, есть богоуподобленіе, то твореніе міра должно было завершиться сотвореніемъ личности челоуѣка, какъ средоточія міровой жизни и наилучшаго отраженія личности безконечной. Наука отвергаетъ это ученіе о твореніи челоуѣка, но она дѣлаетъ это не изъ научныхъ основаній, а изъ стремленія къ монизму, изъ тенденціи уравнивать челоуѣка съ міромъ и обойтись безъ Бога. Но всѣ эти стремленія разбиваются о неопровержимый и неизъяснимый для науки фактъ сознанія челоуѣка и его моральныхъ и вообще всѣхъ высшихъ идеальныхъ способностей. Происхожденіе этихъ силъ челоуѣка безъ Бога и внѣ Бога необъяснимо. Чтобы устранить неизбѣжный дуализмъ и противорѣчія дѣйствительности, надо признать, что міръ возникъ съ двухъ противоположныхъ концовъ: Богъ сотворилъ землю или начало матеріальное и вдунулъ въ челоуѣка душу, т.-е. породилъ начало духовное, небесное. Затѣмъ авторъ останавливается на основаніяхъ въ пользу ученія о безсмертіи челоуѣка и на фактѣ рели-

гін, какъ глубокаго психологическаго состоянія человѣка, съ одной стороны, и союза Бога съ человѣкомъ — съ другой. Онъ утверждаетъ, что сущность религіи можетъ быть понята только человѣкомъ религіознымъ и притомъ тѣмъ полнѣе и правильнѣе, чѣмъ сильнѣе и полнѣе переживаетъ въ себѣ человѣкъ религіозное ощущеніе единенія съ Богомъ. Такъ точно и христіанство можетъ быть исполнѣно лишь христіанами же; оно состоитъ въ трехъ моментахъ: внутреннемъ тѣсномъ единеніи людей *между собою* и во *Христѣ съ Богомъ*. Христіанство есть религія спасенія. Спасеніе есть освобожденіе отъ зла, какъ единственнаго средостѣнія между Богомъ и людьми. Такъ является вопросъ о происхожденіи зла и свободѣ человѣка. Зло не есть только несовершенство и ограниченность; оно есть дисгармонія въ ограниченномъ, явленіе, въ настоящемъ мірѣ, неизбежное. Какъ же помирить его съ свободой человѣка? Нашъ авторъ предлагаетъ такой исходъ. Міръ физическій есть цѣдый рядъ необходимостей, — это признается всѣми. Но и духовная жизнь не есть случайное сплѣненіе до противорѣчивости разнородныхъ измѣненій; у нея тоже есть неизмѣнные законы и своя сложная система необходимостей. Это тоже надо признать за твердо установленный фактъ. Дѣло лишь въ томъ, развитію какой цѣпи душевныхъ фактовъ, необходимыхъ и близкихъ между собою, свободная воля человѣка сознательно благопріятствуетъ, или въ какую сторону будетъ направляться струя его сознанія. Если я буду вызывать и развивать въ себѣ впечатлѣнія грѣховныя, я необходимо вступлю на путь зла и смерти; если же я буду бороться съ ними и противопоставлять имъ картины добра, истины и правды, я также необходимо вступлю на путь святости и блага. Итакъ, человѣкъ обладаетъ не творческой, а только формальной свободой, свободой направленія сознанія на какую-либо изъ нѣсколькихъ необходимостей, существующихъ въ нашей душевной жизни.

Таковъ общій ходъ мыслей въ лекціяхъ архим. Михаила. Мы видимъ, что съ внѣшней стороны тутъ многого не хватаетъ: авторъ не говоритъ даже о томъ, о чемъ самъ же онъ намѣтилъ (стр. 21) сказать, напр. о возрожденіи, искупленіи и Церкви. Но зато рѣшеніе того, о чемъ онъ говоритъ, всегда глубоко, основательно и логично.

Центромъ всей его системы является ученіе о Богѣ, и трактатъ о Богѣ — повторимъ — самый лучшій во всемъ курсѣ архим. Михаила; поэтому мы и остановимся на немъ нѣсколько подробнѣе. Первымъ

вопросомъ въ этомъ трактатѣ конечно представляется вопросъ о бытіи Бога. Наше самосознаніе, встрѣчаясь съ внѣшнимъ міромъ, предъявляетъ требованіе законченности, т.-е. количественной и качественной опредѣленности. Это требованіе коренится въ природѣ нашего я. Восходя постепенно отъ причины къ причинѣ, самосознаніе человѣка въ концѣ концовъ приходитъ къ непреложному логическому постулату — идеѣ Первопричины, какъ основѣ всего бытія. Идея безусловнаго бытія неразрывна съ нашей природою. Это и есть, такъ называемое, онтологическое доказательство бытія Божія. Въ разныхъ своихъ стадіяхъ (Анзельмъ, Декартъ, Спиноза и Кантъ) оно имѣетъ и свои разныя достоинства и недостатки. Одно несомнѣнно, что даже критика Канта не убила этого доказательства, хотя и указала въ немъ крупныя недостатки. Такъ, надо сознаться, что *логически* въ идеѣ Бога не мыслится непремѣнно и понятіе Его бытія. Мы сами привносимъ этотъ признакъ въ идею Бога. Но это не значить, что нашей идеѣ Бога не соответствуетъ дѣйствительное бытіе Его. Идея не есть лишь высшее логическое понятіе; она есть отображеніе бытія дѣйствительнаго; прежде возникновенія идеи должна существовать такая сила, которая бы породила ее. Прежде идеи Безусловнаго должна быть Сила Безусловная: откровеніемъ этой Силы въ нашемъ самосознаніи и является въ насъ идея Безусловнаго. Наше самосознаніе, слѣдовательно, не субъективно, но реально. Реальна и идея Безусловнаго. Она есть субъективное откровеніе объективнаго образа Безусловнаго; она есть фактъ, слитый съ нашимъ самосознаніемъ; самая непосредственность этого самосознанія ручается за его объективность. Такова наилучшая форма онтологическаго доказательства бытія Божія. Она покоится уже на чисто христіанскомъ ученіи о личности человѣка, какъ образѣ Бога.

Дальнѣйшимъ вопросомъ является вопросъ о сущности природы Безусловнаго. Въ самомъ дѣлѣ, какіе признаки мы можемъ мыслить съ природой Божества? Прежде всего конечно Оно должно быть *бытіемъ*. Это самый необходимый, общій и самый древній признакъ, безъ котораго никто не мыслить Бога, какъ Бога. Еще элеаты называли Его *τὸ ὄν*, Сущимъ, противопоставляя Ему, какъ истинному бытію, бытіе не истинное, какъ бы призрачное, мірское, называя его *μὴ ὄν*. Затѣмъ, перенося на Бога свои опредѣленія внѣшняго міра и по нимъ судя о Немъ, человѣкъ всегда искалъ въ природѣ Бога, какъ и міра, признака *единства*. Несмотря на

все многообразіе міра, въ глазахъ человѣка онъ былъ и есть всегда какъ что-то цѣлое, одно. Такъ точно, несмотря на то, что есть народы многобожники, Богъ въ сущности всегда опредѣлялся всѣми какъ единый, хотя и раздроблялся, по подобію различныхъ силъ природы, на отдѣльныя существа и силы, на обожествленныя стихіи, на нѣсколько боговъ. Но эти боги не всѣ были богами; надъ ними былъ единый Богъ боговъ, *тò êт.* Вникая еще глубже въ природу Божества, человѣчество смотрѣло на Него, какъ на *причину* бытія, считая Его самого самопричиннымъ. Міръ есть порожденіе Бога, и Богъ — полнота всего бытія; міръ — тѣло, Богъ — душа; міръ — красота, Богъ — источникъ ея; міръ — космосъ, порядокъ, гармонія, Богъ — логосъ и разумъ. Но бытіе міра нуждается въ какой-нибудь высшей цѣли; онъ не можетъ быть безцѣльнымъ; въ немъ же (самомъ мы видимъ лишь рядъ частныхъ средствъ и цѣлей, но не видимъ конечной первоцѣли. Поэтому сознаніе людское и считаетъ Бога конечною цѣлью или *самоцѣлью*, такъ какъ зло, царящее въ мірѣ, препятствуетъ въ немъ самомъ полагать такую цѣль. Но если Богъ есть то послѣднее бытіе, которое въ самомъ себѣ носитъ оправданіе своего бытія и которому нашъ разумъ уже не можетъ предложить вопроса „зачѣмъ“, то оно можетъ быть лишь *бытіемъ нравственнымъ*, самоцѣлью благою. Понятіе нравственнаго блага есть своего рода моральное единство бытія Безусловнаго, какъ единство субстанціональное есть необходимое условіе требованія логическаго. Изъ этого понятія о Богѣ, какъ бытіи нравственно-совершенномъ, логически вытекаютъ два новые признака Абсолютнаго — Его отдѣльность отъ міра или *премірность* (трансцендентность), во-1-хъ, и *безусловность*, или извѣчное абсолютное совершенство, во-2-хъ. Бога нельзя смѣшивать съ міромъ: міръ есть ограниченное бытіе и даже зло, а Богъ есть наивысшее благо. Понятіе развитія неприменимо къ Богу, оно есть понятіе существа ограниченнаго; богъ, подлежащій развитію, не можетъ быть высшимъ благомъ и конечною самоцѣлью. Итакъ, Онъ долженъ быть Абсолютнымъ и премірнымъ; Онъ есть трансцендентное неизмѣнное нравственное совершенство. Но „нравственное“ необходимо предполагаетъ два момента: сознаніе и самоопредѣленіе, а слѣдовательно и понятіе *личности*, какъ совокупности всѣхъ другихъ опредѣленій. Наконецъ, Богъ хотя и преміренъ, но Онъ промышляетъ о мірѣ, какъ созданіи Своей благости, Онъ *имманентенъ* міру. Такимъ образомъ полное опредѣленіе Божества можно формулировать такъ: Богъ есть абсолютный разумъ и нрав-

ственно-совершенная личность, трансцендентная міру по существу и имманентная по дѣйствию (91 стр.)

Думаемъ, что и по нашему краткому изложенію читатель оцѣнитъ истинныя достоинства лекцій архим. Михаила. Въ нихъ нѣтъ ни одной цитаты, ни одной ссылки и выдержки, но духъ истинной научности сквозитъ на каждой страницѣ этой книги, и всякій мало-мальски знакомый съ философіей и богословіемъ скоро почувствуетъ, что авторъ этихъ лекцій на самомъ-то дѣлѣ основательно знакомъ со всѣми основными направленіями метафизики и теологіи и книга въ 223 страницы безъ всякихъ видимыхъ признаковъ кропотливости и усидчивости въ дѣйствительности есть результатъ долгой предварительной работы надъ изученіемъ массы ученыхъ трудовъ и плодъ самостоятельнаго философскаго мышленія, въ концѣ концовъ приведеннаго къ глубокому убѣжденію въ правотѣ христіанскаго вѣроученія и къ тому же въ свою очередь приводящаго и читателя этой книги, для котораго, сверхъ того, она можетъ быть еще источникомъ рѣдкаго и настоящаго умственнаго наслажденія. Книга написана весьма легко и понятно, но самая отвлеченность и спеціальность предмета требуетъ отъ читателя вниманія и, конечно, расположенія къ такого рода чтенію.

А. Полозовъ.

Не должно страшиться смерти. Разсужденіе греческаго богослова XIV вѣка Димитрія Кидонскаго. Переводъ съ греч. *Е. А.* 1900. С.-Пб. Ц. 15 к.

Достопочтенный *Е. А.* давно уже извѣстенъ въ духовной литературѣ своими превосходными переводами духовныхъ, преимущественно богословско-апологетическихъ сочиненій греческихъ писателей VIII—XVI вѣковъ. Таковы напр. „Письмо Маттея Властара іеромонаха Солунскаго и писателя XIV в. къ принцу Кипрскому, Гюи де-Лузиньяну съ обличеніемъ латинскаго неправомыслія“ (М. 1891 г.), „Нила, митрополита Родосскаго четыре неизданные произведенія“ (М. 1891 г.), „Иже во святыхъ отца нашего Мееодія, архіепископа Константинопольскаго, исповѣдника, слово о св. иконахъ“ (М. 1894), „Великаго ритора Мануила Пелопонезца отвѣтъ іеропсалту, господину Герасиму іеромонаху, о богѣначальномъ мановеніи“ (М. 1894), „Нила Дамилы, іеромонаха Критскаго, от-

вѣтъ греко-латинянину монаху Максиму на его письмо въ защиту латинскихъ новостей въ вѣрѣ“ (Новгородъ 1895), „Св. Григорія Паламы, митрополита Солунскаго три творенія, доселѣ не бывшія изданными“ (Новгородъ 1895), Георгія Схолярія „Новый мыслитель“ (Новгородъ 1896) и др. Всѣ эти книги, отличающіяся точностію переводовъ и, такъ сказать, выдержанностію ихъ стиля и снабженныя необходимыми біографическими и бібліографическими введеніями, несомнѣнно имѣютъ апологетическое значеніе и главнымъ образомъ въ отношеніи православія къ римско-католичеству и вообще инославію.

Такое же апологетическое значеніе имѣетъ и только что изданный переводъ старца труженика, отличающійся тѣми же литературными достоинствами; значеніе это, по предмету своего содержанія, пожалуй, еще болѣе широкое, чѣмъ предыдущія, поскольку онъ касается общаго нравственно-практическаго вопроса, и въ современномъ обществѣ возбуждающаго не меньшій интересъ, чѣмъ въ XIV вѣкѣ.

Страхъ предъ смертію, и теперь такъ же, какъ и прежде, не только силенъ, а и односторонне-ложно направленъ; по большей части боятся смерти не по тому, чѣмъ дѣйствительно страшна она, а по самымъ пустымъ и ничего не значащимъ причинамъ. Эти-то причины съ точки зрѣнія здраваго смысла и христіанскаго міропониманія и разсматриваетъ и разбираетъ Димитрій Кидонскій, греческій богословъ XIV вѣка. Такихъ причинъ въ современномъ ему обществѣ онъ находитъ четыре: боязнь потери удовольствій, опасеніе уничтоженія со смертію бытія человѣческаго и страхъ предъ посмертными муками. Всего больше авторъ говоритъ объ опасеніяхъ лишиться удовольствій и радостей жизни и съ ясностію и основательностію показываетъ всю пустоту этихъ опасеній въ виду пустоты самыхъ удовольствій; послѣ этого онъ философски раскрываетъ неосновательность мысли о прекращеніи со смертію нашего бытія и наконецъ говоритъ о послѣдней причинѣ, стоящей въ связи съ первою. Разсужденія автора вообще отличаются логической стройностію и ясностію и будучи вполне основательными, оставляютъ въ душѣ читателя вполне опредѣленное заключеніе и производятъ ободряющее дѣйствіе.

Небольшая книжка Е. А. можетъ имѣть поэтому серіозное значеніе.

Ө. Самаринъ. Пособіе къ чтенію шестопсалмія. Москва 1899 г. Стран. 1—61. Цѣна 30 к.

Эта небольшая брошюрка, послѣ пространнаго (стр. 3—11) предисловія, въ которомъ авторъ объясняетъ задачу своего труда и указываетъ причины, обусловливающія собой избранную имъ постановку дѣла, заключаетъ въ себѣ славянскій и русскій тексты псалмовъ, входящихъ въ составъ шестопсалмія, съ подстрочными объяснительными примѣчаніями. Авторъ своею книжкою не думаетъ ни религіозно-нравственной любознательности образованныхъ читателей удовлетворять, ни нравственно-назидательное чтеніе предлагать, а желаетъ лишь облегчить по возможности правильное пониманіе и сознательное чтеніе славянскаго текста шестопсалмія для лицъ, не имѣющихъ специальной подготовки къ такому чтенію и не могущихъ пользоваться истолковательными трудами по Псалтири вообще. Въ данномъ случаѣ онъ имѣетъ въ виду прежде всего воспитанниковъ начальныхъ училищъ. Въ соотвѣтствіе съ такими практическими цѣлями, онъ въ своихъ объяснительныхъ примѣчаніяхъ не вдается ни въ историческія, ни въ археологическія, ни въ догматическія объясненія, ни въ нравственно-назидательныя разсужденія, какъ есть все это въ большинствѣ истолковательныхъ трудовъ по Псалтири вообще, а старается лишь выяснитъ буквальный смыслъ неясныхъ мѣстъ славянскаго текста псалмовъ шестопсалмія, и потому свои примѣчанія дѣлаетъ не къ мыслямъ псалмовъ, а къ отдѣльнымъ словамъ, выраженіямъ и фразамъ, или необычнымъ для современнаго русскаго языка, или неясно и неточно передающихъ смыслъ „греческаго подлинника“, или такимъ, въ которыхъ подлинная мысль псалмопѣвца „не дана вполнѣ удовлетворительно“ ни въ греческомъ, ни въ еврейскомъ текстахъ. Объясненія автора состоятъ поэтому или въ простомъ перифразѣ темнаго слова или выраженія, или въ раскрытіи его смысла чрезъ сопоставленіе его съ параллельными мѣстами Библии, или въ указаніи первоначальнаго и точнаго значенія соотвѣтствующаго ему греческаго слова. Въ этомъ между прочимъ состоитъ главное отличіе предлагаемаго пособия и отъ другихъ, имѣющихъ ту же цѣль и недостаточныхъ по своей или сравнительной краткости, или общности и невыдержанности принципа.

Въ виду отмѣченныхъ особенностей книжки г. Самарина и ука-

занной цѣли, она можетъ быть далеко не лишнею не только въ начальной школѣ, а и въ библіотекѣ церковно-приходской и семейной.

Основные начала и главные средства религіознаго воспитанія въ духѣ православной Церкви. Свящ. П. С—въ. Владимиръ 1899 г. 130 стр. Ц. 60 к.

Авторъ настоящей книжки, о. С—въ, не предпослалъ своему изданію никакого предисловія, изъ котораго можно было бы ясно видѣть цѣль его работы. Но судя по основному содержанію книжки, по стремленію автора излагать свои мысли языкомъ простымъ, яснымъ и хорошо обработаннымъ и особенно по внѣшнему дробленію книжки на отдѣлы и параграфы, можно полагать, что авторъ имѣлъ въ виду приспособить свое изданіе для школьнаго употребленія и именно какъ руководство по методикѣ Закона Божія, примѣнительно къ программѣ ея въ VIII классѣ женскихъ гимназій.

Этотъ классъ гимназій имѣетъ своей непосредственною цѣлью задачу чисто педагогическую — подготовить желающихъ воспитанницъ къ прямо педагогической дѣятельности въ званіи ли то учительницъ, или боннъ, или даже и самихъ матерей. Естественно поэтому оо. законоучителямъ, кромѣ повторенія уже всего преподаваннаго въ прежнихъ классахъ по предмету Закона Божія, остановить вниманіе такихъ своихъ воспитанницъ и на собственно методическихъ и педагогическихъ приѣмахъ и правилахъ религіозно-нравственнаго воспитанія тѣхъ дѣтей, съ которыми имъ придется имѣть дѣло въ своей или чужой семьѣ, въ обученіи ли ихъ до школы или даже и во время школьнаго ихъ обученія, но въ качествѣ напр. репетиторовъ. Само собой понятно, что такой, хотя бы и самый краткій курсъ методики должны представлять изъ себя все-таки что-либо цѣльное и стройное, а не безсвязный наборъ отрывочныхъ методологическихъ сентенцій. Онъ долженъ указать имъ основы религіозно-нравственнаго воспитанія и его высшія цѣли и вмѣстѣ выяснить психологическую сторону воспитательнаго дѣла; долженъ имѣть онъ въ виду и чрезвычайную ограниченность времени, могущаго быть удѣленнымъ для подобнаго рода занятій съ воспитанницами, а также и ограниченность какъ общихъ познаній, такъ и чисто педагогическихъ свѣдѣній самихъ воспитанницъ, еще продолжающихъ оставаться ученицами и дѣвушками; логическая точность,

и вмѣстѣ простота и живость изложенія должны отличать поэтому такое пособіе по преимуществу.

Если мы вѣрно указали ту цѣль, какую имѣлъ въ виду о. С—въ при изданіи своей книжки, и правильно намѣтили задачи методики Закона Божія и краткаго курса педагогики въ женскихъ гимназіяхъ, то самъ собой возникаетъ дальнѣйшій вопросъ: въ какой же степени удовлетворяетъ этимъ задачамъ книжка о. С—ва?

Опредѣливъ цѣль воспитанія, какъ и цѣль жизни человѣка, богоподобіемъ и отмѣтивъ извѣстное историческое значеніе христіанства въ благоустройствѣ земной жизни человѣка, авторъ справедливо считаетъ главнымъ средствомъ для достиженія этой великой цѣли религіозное воспитаніе, такъ какъ только религія можетъ обнимать собою всѣ силы и способности человѣка и направлять ихъ на истинный путь. Такое воспитаніе совершенно необходимо въ виду того несомнѣннаго факта, что природа человѣка грѣховна и нуждается въ воздѣйствіи на нее со стороны Церкви и опытныхъ людей. Воспитаніе должно послѣдовательно коснуться всѣхъ силъ ребенка: ума, сердца и воли, и должно начинаться съ ранняго дѣтства, какъ наиболѣе удобнаго для воспріятія религіозныхъ чувствованій. Громадное вліяніе въ дѣлѣ воспитанія принадлежитъ семьѣ и особенно матери, но безъ благодатнаго вліянія Церкви оно будетъ невѣрно. Прежде всего надо начинать съ пробужденія и развитія въ ребенкѣ области чувства; уже 2—3-лѣтній ребенокъ долженъ слышать и по-своему понимать и чувствовать слова: Богъ, Христовъ и т. п. Затѣмъ надо стараться внушить ребенку понятіе о Богѣ, какъ Отцѣ и Промыслителѣ людей и всего міра. Это удобно сдѣлать путемъ чтенія простыхъ библейскихъ рассказовъ и житій святыхъ, такъ любимыхъ нашимъ народомъ. Уже дитятей надо научить ребенка и молитвѣ, хотя сначала самой простой и состоящей изъ его собственныхъ словъ и прошеній. Участіе ребенка въ богослуженіи также чрезвычайно важно, должно начинаться рано и проходить подъ внимательнымъ окомъ воспитателя. Впечатлѣнія дѣтства остаются на цѣлую жизнь, и есть примѣры сильнаго вліянія этихъ впечатлѣній въ дни, когда они казались уже забытыми и заглухшими. Каждый христіанскій праздникъ оставляетъ въ душѣ ребенка особое впечатлѣніе. Воспитаніе воли должно заключаться въ развитіи въ ребенкѣ чувства благоговѣнія предъ Богомъ и желанія творить Его волю и въ маленькой области дѣтскаго мірка. Уже ребенкомъ человѣкъ долженъ считать грѣхъ чѣмъ-то гадкимъ и богопротивнымъ. Удобнымъ упражненіемъ

воли ребенка является выполнение имъ уставовъ православной Церкви, христіанское провозглашеніе праздниковъ, выполнение постовъ и приученіе ребенка къ церковности. Театръ, учрежденіе обуюдуострое и для взрослыхъ-то людей, безусловно вреденъ для дѣтей.

Вотъ въ немногихъ словахъ содержаніе книги о. С—ва. Въ ней нѣтъ ничего такого, что бы могло возбудить возраженіе по существу; мысли все вѣрныя, можно даже сказать общезвѣстныя; книга имѣетъ опредѣленный планъ и систему. Чтобы придать излагаемымъ положеніямъ надлежащую убѣдительность и силу во вниманіи читателя, авторъ не ограничился одной голой передачей ихъ, но снабдилъ книгу ясными примѣрами, взятыми изъ исповѣди блаж. Августина и твореній другихъ отцовъ Церкви, изъ четьихъ миней и духовно-нравственныхъ повѣствованій и рассказовъ современныхъ писателей; онъ обильно цитируетъ книгу К. П. Побѣдоносцева: „Праздники Господни“; изъ педагогическихъ сочиненій ссылается на Модзалевскаго, П. Θ. Каптерева, П. Д. Шестакова, хорошо знакомъ съ нѣкоторыми сочиненіями еп. Феофана и проповѣдями высокопреосв. Амвросія. Умѣлъ воспользоваться авторъ для своей цѣли и другими учеными и лучшими беллетристическими произведеніями (Мартенсеномъ, Гефдингомъ, Фарраромъ, Достоевскимъ, С. Аксаковымъ); даже нѣкоторыя, дѣйствительно хорошія, журнальныя статьи (духовныя и свѣтскія) и тѣ нашли себѣ должное мѣсто въ книгѣ о. С—ва и использованы имъ съ надлежащею мѣрой и умѣньемъ. Прибавимъ къ этому, что книга написана языкомъ хорошо обработаннымъ, живымъ и очень легкимъ.

Все это — и кратко очерченное содержаніе книги, и отмѣченныя нами достоинства ея изложенія — даетъ, думается намъ, полное право считать книгу о. С—ва существенно важною въ дѣлѣ педагогической и дидактической подготовки воспитанницъ нашихъ гимназій къ самостоятельной дѣятельности, несмотря на цѣлый рядъ другихъ сочиненій того же характера (каковы напр. „Краткая методика Закона Божія“ Н. Страхова, „Способы православно-христіанскаго воспитанія дѣтей и обученія ихъ Закону Божию въ школахъ“, протоіерея І. Платонова и однородныя руководства въ томъ же родѣ прот. П. Смирнова, Ае. Соколова, В. Θ. Владиславлева, Вѣтѣшницкаго, Вознесенскаго, Дебольскаго и др.). Если одни отдѣлы этой книги (напр. отдѣлъ о христіанскихъ праздникахъ) могутъ показаться нѣсколько болѣе надлежащаго расширенными и пространными, а другіе (напр. методика собственно Закона Божія, правила какъ лучше преподавать дѣтямъ молитвы, рассказы священной исторіи

и т. п., что весьма нелишне знать и будущимъ учительницамъ) слишкомъ кратко, не такъ отчетливо, какъ бы можетъ-быть нужно, изложенными, зато общепедагогическая часть курса, т.-е. и выясненіе необходимости собственно религіознаго воспитанія, и указаніе правильного хода или нормы такого воспитанія, выполнена тщательно, всесторонне и, можно сказать, образцово. Эти отдѣлы книги пригодны не только для воспитаницъ женскихъ гимназій, но и для воспитанниковъ напр. духовныхъ семинарій; да и вся книга о. С—ва вообще достойна того, чтобы съ ней познакомились и преподаватели дидактики въ духовныхъ семинаріяхъ и старшіе воспитанники въ нихъ; педагоги вообще и родители въ частности также найдутъ въ книгѣ много полезныхъ и интересныхъ свѣдѣній.

Книжка о. С—ва въ общемъ очень полезная въ каждой православной семьѣ, какъ руководственное наставленіе въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтей, въ послѣднемъ своемъ отдѣлѣ „объ искусствѣ, въ частности театрѣ, въ нравственно-воспитательномъ отношеніи“ (стр. 118—130), по нашему мнѣнію, заслуживаетъ самаго широкаго распространенія во всемъ вообще современномъ обществѣ. Въ этомъ отдѣлѣ такъ ясно, живо, основательно, мѣтко и ко всему этому авторитетно убѣдительно раскрыты опасныя въ нравственномъ отношеніи стороны пользованія театромъ, какъ воспитательнымъ средствомъ. Сказавъ объ умиротворяющемъ дѣйствіи искусства вообще на душу человѣка, авторъ указываетъ далѣе на все болѣе и болѣе распространяющійся обычай изображать въ драматическихъ произведеніяхъ пороки въ прикрашенномъ видѣ, что обольстительно можетъ дѣйствовать не только на нравственно-испорченную душу, но и на чистое дѣтское сердце; затѣмъ въ живыхъ примѣрахъ раскрываетъ притупляющее нравственную чуткость и расслабляющее духовныя силы человѣка дѣйствіе увлеченія театральными зрѣлищами, искусственно возбуждающими пустую мечтательность, такъ часто жестоко разбиваемую суровой дѣйствительностію, и наконецъ приводитъ рядъ глубокихъ мыслей о всемъ этомъ изъ твореній св. Іоанна Златоуста, еп. Теофана и др. Не лишенный своего значенія въ книгѣ въ ея настоящемъ видѣ, отдѣлъ этотъ все-таки составляетъ въ ней „приложеніе“ и потому тѣмъ удобнѣе могъ бы быть изданъ отдѣльною брошюрою; это было бы такъ желательно въ виду современнаго увлеченія мнѣніемъ о воспитательномъ значеніи театра для народа и дѣтей.

Съ внѣшней стороны книжка о. С—ва издана аккуратно и по цѣнѣ общедоступна.

А. П.

НОВЫЯ КНИГИ.

Вѣлковъ, Х. Приходскій священникъ и школа. (Права и обязанности священника и оо. наблюдателей по отношенію къ школѣ и необходимыя совѣты и указанія, какъ устроить школу и вести въ ней обученіе.) Цѣна 1 р. съ пер.

Вигуру, Ф. Руководство къ чтенію и изученію Библии. Общедоступный и изложенный въ связи съ новѣйшими научными изысканіями курсъ свящ. Писанія. Выпуски 1, 2 и 3 (стр. 1—480) второго тома. Ветхій Заветъ. Книги историческія, учительныя и пророческія. Съ иллюстраціями по памятникамъ и видами библейскихъ мѣстностей. Переводъ съ послѣдняго (10) фр. изданія съ дополнительными примѣчаніями по лучшимъ иностраннымъ комментаріямъ свящ. В. В. Воронцова. Цѣна за 3 вып. 3 руб.

Терновскій, С. Очерки изъ церковно-исторической географіи. Области восточныхъ патріарховъ православной Церкви до IX вѣка. Съ литографированною картою для изученія древней церковной исторіи. 1899. Цѣна 1 р. 50 к.

Платоновъ, І. Способы православно-христіанскаго воспитанія дѣтей въ семьѣ и обученія изъ Закона Божію въ начальной школѣ. Изд. 5-е. Черниговъ.

Сапожниковъ, А. О царской власти съ библейской точки зрѣнія. С.-Пб. 1899. 1—39 стр. Цѣна 25 коп.

Анастасіевъ, А. И. „Народная школа“. Руководство для учащихся въ народныхъ училищахъ. 3-е изд., дополненное и исправленное. XVI + 793 стр. in quarto. Симбирскъ 1899. Цѣна 3 р.

Площанскій, В. М. Прошлое Холмской Руси по архивнымъ документамъ XV—XVIII вв. и другимъ источникамъ. Духовенство. А) Холмская епархія православной и б) униатской Церкви. 1. 1428—1630 г. Вильна 1899. Цѣна 1 р. 25 к.

Клейнъ. Прошлое, настоящее и будущее вселенной. Переводъ съ нѣмецкаго П. П. Пятницкаго. Изд. товар. „Знаніе“. С.-Петербург. 1900. Цѣна 1 р. 50 к.

Самаринъ, Ѳ. Пособіе къ чтенію шестопсалмья. Изд. К. И. Тичмирова. Москва. 1899. Цѣна 30 к.

Не должно страшиться смерти. Разсужденіе греческаго богослова XIV вѣка Димитрія Кидонскаго. Перев. еп. А. С.-Пб. 1900, стр. 44.

Страховъ, Ф. Духъ и матерія. (Противъ матеріализма.) Сборникъ избранныхъ мѣстъ изъ сочиненій, выясняющихъ вопросы объ отношеніи духа къ матеріи, души къ тѣлу и вѣры къ знанію. Съ отрывками изъ неизданныхъ произведеній и переписки гр. Л. Н. Толстого. Изд. Посредн. для интеллигентныхъ читателей. М. 1900 г. 240 стр. Цѣна 1 р.

Эдершеймъ, А., д-ръ. Жизнь и время Иисуса Мессіи. Перев. свящ. М. Ойвейскаго. Вып. 4-й (т. I., стр. 241—400). Москва 1900 г. Цѣна 1 р.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1900 ГОДЪ,
на издаваемый при Святѣйшемъ Синодѣ
еженедѣльный журналъ

„ЦЕРКОВНЫЯ ВѢДОМОСТИ“.

«Церковныя Вѣдомости», издаваемый при Святѣйшемъ Синодѣ, имѣютъ выходить въ 1900 году (18-й годъ изданія) по утвержденной Святѣйшимъ Синодомъ программѣ, въ объемѣ до 3 печатныхъ листовъ, еженедѣльно. Кромѣ официальной части, заключающей узаконенія и распоряженія по духовному вѣдомству, «Церковныя Вѣдомости» имѣютъ «Прибавленія» (часть неофициальная), въ которыхъ печатаются статьи по слѣдующимъ отдѣламъ: I. Слова, рѣчи, бесѣды и поученія. II. Статьи нравственно-назидательнаго содержанія. III. Статьи по церковной исторіи и археологіи. IV. Статьи по церковному управленію, церковному хозяйству и пастырской практикѣ. V. Братства и общества, духовно-просвѣтительныя и благотворительныя учрежденія, духовно-нравственныя чтенія и собесѣдованія. VI. Церковныя торжества. VII. Изъ жизни духовно-учебныхъ заведеній. VIII. Церковно-приходскія школы. IX. Монастыри, общины, храмы и часовни. X. Расколъ, сектантство и миссіонерское дѣло. XI. Православная Церковь внѣ предѣловъ Россіи. XII. Извѣстія и замѣтки. XIII. Некрологи. XIV. Библиографія. XV. Извѣстія изъ-за границы. XVI. Ответы редакціи. Объявленія.

Въ «Прибавленіяхъ къ Церковнымъ Вѣдомостямъ» помѣщаются также нерѣдко рисунки наиболее замѣчательныхъ храмовъ, монастырей, церковно-приходскихъ школъ и проч. и разсылаются отъ времени до времени всѣмъ подписчикамъ безплатныя приложенія.

Цѣна «Церковныхъ Вѣдомостей» съ доставкой и пересылкою три рубля, за границу четыре рубля. Причты церквей, настоятели и настоятели монастырей и духовно-учебныхъ заведенія вносятъ подинсами деньги въ мѣстныя духовныя консисторіи, а причты военныхъ церквей въ правленіе при протопресвитерѣ.

Изгородные частные подписчики адресуютъ свои требованія на «Церковныя Вѣдомости» въ хозяйственное управленіе при Святѣйшемъ Синодѣ. Отъ частныхъ же лицъ, живущихъ въ С.-Петербургѣ, подписка принимается въ конторѣ редакціи (Конногвардейскій бульв., домъ № 5, кв. 7) отъ 10 ч. утра до 4 час. ежедневно за исключеніемъ воскресныхъ, праздничныхъ и табельныхъ дней. Въ Москвѣ въ Синодальной книжной лавкѣ на Никольской улицѣ.

Редакторъ кафедральный протоіерей *Петръ Смирновъ.*



Журналъ одобренъ и рекомендованъ Синодальными Училищнымъ Совѣтомъ и Учебнымъ Комитетомъ, а также Третьимъ Миссіонерскимъ Съѣздомъ въ Казани.

Миссіонерское Обзорѣніе.

«МИССІОНЕРСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ» — органъ внутренней миссіи — посвящено всестороннему изслѣдованію и объясненію ученія русскихъ сектъ (особенно же штунди, пашковщины, толстовства, хлыстовства и др.), а также и расколо-старообрядчества. Послѣдній отдѣлъ въ новомъ году значительно расширенъ въ объемѣ и программѣ.

«Миссіонерское Обзорѣніе» выходитъ ежемѣсячными книжками (12 въ годъ), съ приложеніемъ 4 книгъ (трехмѣсячники) и «Миссіонерскихъ Листковъ» въ формѣ «ОТВѢТЫ НАЪ СЛОВА БОЖІЯ».

Подписная плата ШЕСТЬ руб. съ пересылкою за полное изданіе, ПЯТЬ руб. въ 12 ежемѣсячныхъ выпусковъ. Заграничные подписчики вносятъ ВОСЕМЬ руб. «Народно-Миссіонер. Библиотечка» (въ количествѣ свыше 60 названій) — два руб., при подпискѣ на журналъ только 1 руб. 40 коп.

Подписка принимается въ С.-Петербургѣ, Литейный пр., д. № 34, кв. 4, въ редакціи «Миссіонерскаго Обзорѣнія» и во всѣхъ извѣстныхъ конторахъ и книжныхъ магазинахъ.

Въ журналѣ принимаетъ участіе досточтимый отецъ Іоаннъ Кронштадтскій.

Расширенъ отдѣлъ иностранной хроники, куда войдутъ современныя извѣстія «въ міра заграничнаго сектантства», о дѣятельности иностранныхъ миссій, отзыви о новѣйшихъ литературныхъ произведеніяхъ иностранныхъ богослововъ, по вопросамъ Церкви и вѣры, объ отношеніяхъ иностранныхъ церквей къ православію и проч.

Изъ сочиненій имѣющихъ выдающійся интересъ предназначены къ напечатанію въ новомъ году: «Митрополитъ Филаретъ о сектантствѣ и расколѣ» Добро-тина; «Вопросы религіи въ обсужденіи сектантствующей интеллигенціи», «Заблужденіе протестантствующихъ сектъ о послѣднихъ судьбахъ человѣка», свящ. Темномѣрова; «Повѣсть изъ жизни штунди английской писательницы» переводъ Переверзевой; «Квакеры и русскіе сектанты» Рыбинскаго и др.; «О значеніи церковной дисциплины въ нравственной жизни русскаго народа» свящ. І. Фуделя; «О тамбовскихъ хлыстахъ», «О тайномъ устройствѣ бѣги и жизни бѣгунской секты», «Объ уральскихъ іеговистахъ», проф. Н. Ивановича; «Кассаціонныя рѣшенія, указы Св. Синода и циркуляры Мин. Юст. и Вн. Дѣлъ по расколо-сектантскимъ дѣламъ» А. Ростовскаго; «Протоколы и журналы штундо-баптистическихъ конференцій», «Переписка штундистскихъ главарей», «Къ исторіи распространенія штундизма въ Юго-Западномъ краѣ и церковно-гражданскія вѣры борьбы съ сектою», «Соціально-политическій характеръ секты штундо-баптистовъ», — В. М. Скворцова; «Равборъ толстовскаго катихизиса» проф. А. Ѳ. Гусева.

Слово на день Богоявленія Господня.

И крестяся Иисусъ, взиде абіе отъ воды: и се отверзошася Ему небеса, и видъ Духа Божія сходяща яко голубя, и грядуща на Него. И се гласъ съ небесе, глаголя: Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о Немже благоволить.

(Мо. 3, 16—17.)

Нынѣ Церковь торжественно празднуетъ и вмѣстѣ объясняетъ вѣрнымъ чадамъ своимъ великое таинство Крещенія и Богоявленія Господня во Іорданѣ; вмѣстѣ съ тѣмъ она показываетъ необходимость крещенія и для насъ. Собственно для насъ и крестился Господь отъ Іоанна Предтечи, чтобы намъ предположить путь спасенія чрезъ крещеніе и освятить воды, т.-е. стихію водную, для нашего омовенія и возрожденія. Всѣ великія и спасительныя дѣла Христовы на землѣ были предназначены къ исполненію въ совѣтѣ Живоначальной Троицы прежде всѣхъ вѣковъ, какъ-то: чудесное зачатіе, рожденіе, обрѣзаніе, крещеніе, искушеніе въ пустынѣ и побѣда надъ искушителемъ, житіе Его на землѣ, проповѣдь, чудеса, искупительныя страданія и смерть на крестѣ, воскресеніе и вознесеніе на небеса и ниспосланіе Св. Духа на апостоловъ въ пятидесятый день по воскресеніи Господнемъ изъ мертвыхъ.

Все, что говорилъ и творилъ Христосъ, говорилъ и творилъ такъ, какъ завѣщалъ Ему Отецъ небесный: *Азъ отъ Себе не глаголахъ: но пославый Мя Отецъ, Той Мнѣ заповѣдь даде, что реку и что возглаголю... Яже убо Азъ глаголю, якоже рече Мнѣ Отецъ, тако глаголю* (Іоанна 12, 49 и 50). Всѣ слова и дѣла Христа Спасителя носятъ въ себѣ печать божественной, непреложной и спасительной

истины и животворности, и отвергающіе ихъ навлекаютъ сами на себя вѣчное проклятіе и гибель, какъ гордые противники Самого Бога, все творящаго по неизреченной Своей благодати премудро и праведно. Это я говорю потому, что у насъ въ Россіи есть еретики, сектанты и раскольники, отвергающіе таинства церковныя, установленныя Самимъ Господомъ, въ томъ числѣ и крещеніе, и дерзающіе учить народъ нашъ вопреки Евангелію и Церкви. Да заградятся уста ихъ, глаголюція гордыню (Псал. 73) и уничиженіе на Церковь Божию и на Самого Бога, — а народъ православный да бѣжитъ отъ этихъ самозванныхъ учителей, какъ и отъ старыхъ нашихъ раскольниковъ, коснѣющихъ въ своемъ отчужденіи отъ Церкви Божіей!

Итакъ св. Церковь празднуетъ нынѣ Крещеніе и всемірное Богоявленіе Господне.

Богоявленіемъ называется нынѣшній праздникъ по той причинѣ, что при крещеніи въ Иорданѣ Спасителя было явленіе Пресвятыя Троицы — Бога Отца и Сына и Св. Духа; Отецъ, глаголавшій съ небесъ, Сынъ, крестившійся по челоуѣчеству въ Иорданѣ отъ Іоанна, и Духъ Святой, спешшій на Него въ видѣ голубя, — и еще потому, что при крещеніи торжественно засвидѣтельствовано Божество Христа, какъ Сына Божія, возлюбленнаго Самимъ Богомъ Отцомъ: *Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о Немже благоволихъ*. Это свидѣтельство Бога Отца о Христѣ, какъ единородномъ Сынѣ Божіемъ, предвѣчномъ и единосущномъ Ему, было нужно для челоуѣчества всѣхъ вѣковъ, для всѣхъ языковъ, чтобы люди благомыслящіе и не высокоумствующіе о себѣ и простые могли твердо, несомнѣнно вѣровать въ Начальника вѣры христіанской Господа Іисуса, а невѣрующіе и гордые, какъ напр. Толстой и толстовцы и подобные имъ, были безотвѣтны и предъ Богомъ и предъ людьми и за невѣріе, если упорно будутъ пребывать въ немъ, подверглись достойному, вѣчному наказанію отъ Бога. Въ самомъ дѣлѣ, какое же еще болѣе достовѣрное свидѣтельство могло быть о Божествѣ Іисуса Христа, какъ свидѣтельство Самого Бога Отца, громко съ небесъ надъ водами Иордана возвѣстившаго о Божествѣ Его? А затѣмъ всѣ дѣла, всѣ чудеса, совершенныя Господомъ, какихъ никто никогда не творилъ, развѣ не свидѣлствуютъ также громко о Его Божествѣ? *Та дѣла,*

яже Азъ творю, свидѣтельствуютъ о Мнѣ, яко Отецъ Мѣ посла (Іоан. 5, 36).

Чтобы понять нѣсколько божественное, всемірное значеніе таинства крещенія Господня, я приведу нѣкоторые выраженія изъ богослужебныхъ стихиръ на этотъ великій праздникъ. „Одѣваясь свѣтомъ яко ризою, — во струи одѣвается нынѣ іорданскія: не Самъ сихъ ко очищенію требуя, но намъ Собою устрояя порожденіе... О чудесе! безъ огня изваряетъ (выжигаетъ грѣхъ) и назидаетъ (возсозидаетъ) безъ сокрушенія (безъ разрушенія) и спасаетъ въ Него просвѣщаемыя... Крещается Христосъ и восходитъ отъ воды, совозводитъ бо съ Собою міръ, и зритъ разводящаяся (растворяющіяся) небеса, яже Адамъ затвори себѣ и сущимъ съ нимъ (потомству). Христосъ грядетъ ко крещенію, къ Іордану приходитъ, и наши грѣхи погребаетъ нынѣ въ водѣ, ради благодати. — Христосъ грядетъ (идетъ) потоки грѣховныя потопити, просвѣщеніе всѣмъ даруя. — Нынѣ водное естество благословися, ради крещенія Твоего плотію — родъ человѣческій получилъ первую честь свою. Христосъ пришелъ Адама очистити и спасти божественнымъ крещеніемъ. — Господи, исполни хотя опредѣленное отъ начала, Ты отъ всея твари служители тайны Твоея пріялъ еси, — и отъ водъ Іорданъ, въ немже (мірское) беззаконіе потребилъ еси (истребилъ). — Іорданскими струями обложся (покрывшись), въ нихже Адамово естество обновилъ еси, сокрушшееся (растлѣвшее) злымъ преслушаніемъ. — Адама истлѣвшаго обновляетъ струями іорданскими и главы зміевъ гнѣздящихся (въ его водахъ) сокрушаетъ Царь вѣковъ, Господь. — Безначальне Слово, егда Ты спогребся еси струямъ (Іордана), всего сотворилъ еси новымъ Адама, растлѣвшаго отъ прелести грѣха. — Ты грядеши искоренити грѣхи человѣковъ, чтобы сотворить ихъ сынами свѣтлыми Твоимъ крещеніемъ отъ струй іорданскихъ; во многотекущихъ водахъ Ты омыаешь человѣчество отъ постыднаго Адамова злаго нрава. Ты милостиво предалъ тлѣнію чрезъ всепагубный потопъ весь родъ человѣческій (кромѣ Ноя съ семействомъ), творя превеликія и странныя дѣла; а нынѣ Ты потопилъ, Христе, грѣхъ, ради благосердія Твоего и человѣческаго спасенія. — Да убѣлится всякое земное естество (человѣческая природа) отъ паденія нынѣ на небо возводимо, ибо омывшись текущими струями, оно

избѣгаетъ прежнихъ прегрѣшеній, омытое совершенно. Крещается Христосъ съ нами, высшій всякой чистоты, влагаетъ священіе водѣ, и душамъ бываетъ она въ очищеніе; хотя оно представляется земнымъ (стихійнымъ), но въ самомъ дѣлѣ есть небесное и выше небесъ: банею (крещенія) спасеніе и водою — духъ: ради погруженія въ водѣ совершается наше восхожденіе къ Богу. Чудны дѣла Твоя, Господи!" (Служба 5 и 6 января).

Изъ этихъ богослужебныхъ пѣснопѣній видно, что Христосъ Богъ, не имѣя Самъ по себѣ никакой нужды въ крещеніи, — чрезъ крещеніе освятилъ воды и далъ имъ силу для нашего освященія и возрожденія, т.-е. узаконилъ наше крещеніе: *крестяще ихъ во Имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мѣ. 28, 19); что чрезъ крещеніе Онъ совершаетъ наше возрожденіе, пакибытіе, усыновленіе Богу, ибо прежде люди были отринуты отъ Него за грѣхъ; что Христосъ чрезъ крещеніе совозвелъ съ Собою погибавшій міръ и отверзаетъ людямъ небо, прежде заключенное Адамомъ какъ себѣ, такъ и всему потомству; что чрезъ крещеніе Свое Господь истребилъ въ водѣ мірское беззаконіе, что чрезъ крещеніе Свое Онъ сокрушилъ головы невидимыхъ змѣй, гнѣздящихся въ водахъ; что Онъ обновилъ чрезъ крещеніе Свое Адама и Еву и людей, сподобившихся крещенія, и омылъ ихъ отъ Адамова злаго нрава; что Онъ чрезъ крещеніе Свое потопилъ всемірный грѣхъ и убѣдилъ природу человѣческую, возводимую нынѣ, послѣ паденія, опять на небо; что вода крещенія бываетъ по благодати Христовой всѣмъ въ очищеніе пренебесное, что ради погруженія въ водѣ совершается наше восхожденіе къ Богу.

Вотъ въ чемъ заключается всемірное, божественное значеніе крещенія и Самого Господа и насъ. Что, касается только насъ, — это — то, что чрезъ видимое вещество — воду крещенія — совершается надъ нами великое таинство божественное: мы возрождаемся и дѣлаемся чадами Божиими, очищаемся отъ скверны грѣховъ, полагающихъ преграду между нами и Богомъ, — намъ отверзается царство небесное или рай съ вѣчнымъ блаженствомъ, — даруется жизнь съ ангелами въ нескончаемые вѣки и лицезрѣніе Божіе и вообще такіа блага неизреченныя, коихъ не видалъ никакой глазъ человѣческій, о коихъ не слыхало никакое ухо, и никому

на сердце не приходило (1 Кор. 2, 9). Но чтобы намъ быть достойными такихъ благъ, мы должны творить дѣла благія, на которыя мы и созданы, — дѣла или плоды покаянія — должны сдѣлаться новою тварію во Христѣ, должны имѣть духъ Христовъ, духъ святости и правды, кротости и смиренія, безстрастія, самоотверженія, воздержанія, милосердія, терпѣнія и самопреданности Богу во всѣхъ обстоятельствахъ жизни. Ибо сказано въ Писаніи: *елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь* (Гал. 3, 27). Аминь.

Протоіерей Іоаннъ Серіевъ.

6 января 1900 г.

Эволюціонизмъ передъ нравственнымъ судомъ христіанства.

Рѣдко на долю философскихъ доктринъ выпадаетъ такая широкая популярность, какую въ настоящее время пользуется такъ называемый эволюціонизмъ. Его идеями насыщена умственная атмосфера, его терминологія на языкѣ у современной интеллигенціи, его основоположенія находятъ приложение въ области всѣхъ наукъ и одинаково привлекаются къ объясненію явленій какъ физическихъ, такъ и духовныхъ. Трудно было бы понять такое увлеченіе доктриною, которая не отличается ни новизною и оригинальностью своихъ идей, ни логическою стройностью ихъ концепціи, если не принять во вниманіе того особеннаго направленія умовъ нашего времени, которому она больше всего удовлетворяетъ. Увлеченіе естествознаніемъ, привычка постоянно вращаться въ области внѣшняго опыта и упражнять свою мысль въ индуктивныхъ процессахъ естественно отвращаетъ отъ метафизики, пріучаетъ сосредоточивать все вниманіе на причинахъ вторичныхъ, относительныхъ, научаетъ ограничивать весь интересъ изслѣдованія только тѣмъ, какъ феномены смѣняются одни другими и вытекаютъ генетически другъ изъ друга. А отъ такихъ навыковъ слагается методъ мышленія, прямо располагающій въ пользу эволюціонизма.

Въ самомъ дѣлѣ, если разсматривать природу исключительно съ эмпирической точки зрѣнія, если всецѣло сосредоточиться лишь на изученіи того, чтò подлежитъ чувственному опыту и наблюденію, не трудно прійти къ убѣжденію, что, кромѣ чувственнаго, ничего другого и не существуетъ и что нашъ міръ есть нѣчто самозамкнутое и самодовлѣющее, не предполагающее для своего бытія и развитія никакой премірной Силы или Начала. Съ другой стороны, вращаясь по-

стоянно въ области научнаго детерминизма, т.-е. изучая — по требованію естественно-научнаго метода — явленія природы въ ихъ взаимной связи и обусловливаемости и только съ этой точки зрѣнія опредѣляя ихъ смыслъ и значеніе, легко прійти къ тому общему заключенію, что міръ есть цѣлое, движущееся по *необходимымъ* законамъ саморазвитія; а расширяя это понятіе необходимости на всю область существующаго, — прійти къ отрицанію всякаго вліянія свободной личности (Божеской и человѣческой) на міровое теченіе и къ отрицанію самой *свободы* воли вообще.

Такъ близка для современнаго ученаго опасность, при одностороннемъ увлеченіи эмпиризмомъ, перейти границу, отдѣляющую двѣ разныя сферы бытія — чувственную и сверхчувственную, духовную и матеріальную, слить и отождествить ихъ въ единствѣ монистическаго міропониманія. Эволюционисты это и дѣлаютъ, превращая эволюцію метода въ эволюцію доктрины, въ эволюцію самаго бытія.

Теорія эволюціонизма не есть въ строгомъ смыслѣ философская система. Вопросы гносеологіи и онтологіи, составляющіе центральные пункты всякой философіи, она не ставитъ на переднемъ планѣ и для своей цѣли легко пользуется уже готовыми на нихъ отвѣтами, по большей части, въ духѣ чистаго матеріализма. Она беретъ и рассматриваетъ бытіе не въ его устойчивыхъ, субстанціальныхъ основаніяхъ, а въ его измѣнчивыхъ, феноменальныхъ обнаруженіяхъ. Она стремится объяснить міръ въ его текучести, понять законы и силы, управляющіе міровымъ процессомъ, и отсюда уже опредѣлить смыслъ и значеніе каждаго существа, каждаго явленія, имѣющаго мѣсто въ міровомъ цѣломъ.

Матерія и сила, атомы и движеніе — вотъ послѣдняя и вѣчная основа, далѣе которой не идутъ строгіе эволюционисты въ изслѣдованіи вопроса о началѣ и сущности міра. Вселенная, со всѣмъ ея содержаніемъ, со всѣми явленіями, въ ней совершающимися, со всѣми существами, ее наполняющими, есть непрерывный процессъ развитія вѣчной матеріи и ея силъ, управляемый какою-то внутренне-скрытою неизмѣримою энергіей, которая черезъ этотъ процессъ дѣлаетъ усилія выйти наружу, проявить себя. Природа является намъ на пути непрерывнаго рожденія и постояннаго преобразования. Нѣтъ ничего въ ней устойчиваго и неподвиж-

наго. Одна вещь готовить другую, каждая форма жизни есть предуготовленіе иной, высшей. Вопреки утверженію абстрактной логики, что „большее не можетъ выходить изъ меньшаго“ (или — что причина должна заключать въ себѣ больше, чѣмъ ея произведеніе), — міровая дѣйствительность всюду являетъ намъ торжество обратной аксіомы. Совершенства нѣтъ вначалѣ ни въ чемъ. Эволюція космическая идетъ всегда отъ болѣе скуднаго къ болѣе богатому, отъ простого къ сложному, отъ однороднаго къ разнородному, отъ грубой матеріи къ матеріи живой и отъ жизни физической къ жизни духа. На каждой новой ступени природа возвышается и превосходитъ саму себя посредствомъ нѣкаго таинственнаго творенія, которое похоже на истинное чудо по сравненію съ степенью низшей ¹⁾).

Таковы общія очертанія системы эволюціонизма, въ которыя каждый можетъ вкладывать содержаніе по своему желанію примѣнительно къ той области бытія и знанія, какую хочетъ разсматривать подъ угломъ зрѣнія эволюціонныхъ принциповъ. А въ настоящее время нѣтъ такой области, къ которой не пытались бы приложить эволюціонный методъ.

„Колесо эволюціи движется по тому же самому пути, какой намѣчается и нашими лучшими идеалами, и слѣд., наши лучшіе и наиболѣе чистые идеалы имѣютъ себѣ могущественнаго союзника въ самыхъ законахъ природы и ея развитія. Наши идеальныя стремленія суть въ то же время движенія и стремленія самой природы. Наши идеалы можно разсматривать, какъ отраженіе въ нашемъ сознаніи того направленія, по которому движется и сама жизнь природы.

„Тѣ или другіе факты и явленія природы могутъ существовать вѣка и тысячелѣтія, но пока геній мыслителей не уловить ихъ смысла и не облечетъ его въ форму идеала, никто не придетъ на помощь слѣпымъ, механическимъ процессамъ жизни, ничто не сократитъ напрасныхъ жертвъ, раздавливаемыхъ колесомъ эволюціи, ничто не ускоритъ этого тяжелаго естественнаго процесса. Но вотъ наступаетъ самый важный, самый рѣшительный моментъ, самая величайшая эпоха, какую мы можемъ представить въ ходѣ развитія

¹⁾ *M. A. Sabatier*, „Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire“, p. 89—90.

природы, когда человѣческая мысль начинаетъ проникать въ смыслъ естественныхъ явленій, угадывать общее направленіе кривой линіи, по которой движется эволюція, формулируетъ въ возвышенныхъ и чистыхъ, но согласованныхъ съ законами природы идеалахъ, и съ этого времени лучи свѣта начинаютъ все сильнѣе освѣщать ближайшіе этапы развитія природы, все меньше и меньше приносится безплодныхъ жертвъ, все рѣже и рѣже слышатся стоны раздавливаемыхъ колесомъ эволюціи, все рѣже и рѣже это колесо принимаетъ попятныя, безцѣльныя, случайныя движенія... У слѣпой природы явился мозгъ, и онъ уже координируетъ ея движенія, приводитъ въ гармонію ея силы; жизнь пошла болѣе ровнымъ и прочнымъ ходомъ; разумъ природы, воплотившійся въ человѣкъ, предупреждаетъ остановки, колебанія, излишніе треніе и задній ходъ. *Созданіе самой природы — человѣческій гений* — становится ея союзникомъ, регуляторомъ, машинистомъ. Угаданныя имъ стремленія природы человѣкъ стремится, прежде всего, осуществить въ самомъ себѣ, въ своихъ дѣлахъ, въ своемъ поведеніи и образѣ жизни, какъ идеаль, какъ долгъ, какъ требованіе высшаго единенія и блага. Онъ распространяетъ свои идеалы среди себѣ подобныхъ, *заражаетъ* ими тысячи и миллионы другихъ сознаній, и такимъ образомъ преобразуетъ самую среду, гдѣ онъ живетъ, послѣдовательно и постепенно, по мѣрѣ силъ и способностей, воплощаетъ свои идеалы въ жизни, даетъ имъ плоть и кровь, переноситъ ихъ изъ міра сознанія и фикціи въ міръ дѣйствительности“ ¹⁾).

Вотъ изображеніе процесса міровой эволюціи со включеніемъ въ нее человѣка, высказанное устами русскаго эволюціониста. Въ высокопарной, и потому нѣсколько туманной, формѣ здѣсь выражены слѣдующія мысли, составляющія общее достояніе исповѣдниковъ эволюціонизма. Человѣкъ есть прямой продуктъ природы, всецѣло включенный въ процессъ ея движенія. Въ немъ природа достигаетъ высшей ступени своего развитія — разумности и самосознанія. Человѣкъ есть око слѣпой природы, которымъ она озираетъ себя. Онъ постигаетъ законы, управляющіе теченіемъ мірового цѣлаго и

¹⁾ В. Вахтеровъ, „Правственное воспитаніе и начальная школа“, „Рус. Мысль“ 1897, окт., стр. 142—4.

его собственной жизни, и стремится сознательно-разумно установить свои отношенія къ этому общему теченію, — не съ тѣмъ однако, чтобы высвободиться отъ увлекающаго его потока и стать въ независимое къ нему положеніе (это невозможно въ силу фаталистической непреоборимости эволюціоннаго процесса и прямо гибельно для того, кто рѣшился бы противоборствовать ему), а съ тѣмъ, чтобы приспособиться къ нему и такъ расположить свою жизнь, чтобы она, по возможности, не стояла ни въ какой розни съ основнымъ направленіемъ міровой эволюціи и вслѣдствіе того — была бы легка и счастлива. Всѣ такъ назыв. высшія стремленія человѣческаго духа, выражающіяся въ идеалахъ нравственныхъ, эстетическихъ и религіозныхъ, суть именно такія попытки опознать законы космической эволюціи и привести свое поведеніе въ полное согласіе съ ними. Идеалы не трансцендентны, и не въ какихъ-либо заоблачныхъ сферахъ нужно искать ихъ; они — здѣсь, въ окружающемъ насъ мірѣ, въ тѣхъ сокровенныхъ законахъ, которые дѣйствуютъ въ немъ и управляютъ его развитіемъ. Чѣмъ шире обнимаетъ человѣческій геній ходъ мірового развитія, чѣмъ глубже проникаетъ онъ въ сокровенную работу той таинственной энергіи, которая стремится раскрыть себя въ явленіяхъ внѣшняго міра и достигнуть своей, невѣдомой для насъ, цѣли, — тѣмъ выше и чище идеалы, создаваемые такимъ человѣкомъ, тѣмъ благотворнѣе правила жизни и поведенія, имъ рекомендуемыя. Величайшіе геніи человѣчества, величайшіе реформаторы во всѣхъ областяхъ — умственной, нравственной, эстетической и религіозной — отличались (каждый въ своей мѣрѣ) именно такою глубиной и широтой проникновенія въ сущность міровой эволюціи и умѣньемъ наилучшимъ образомъ приспособить отношенія человѣка къ ней. Ихъ произведенія и примѣры ихъ личной жизни *заразительно* вліяютъ на другихъ людей и создаютъ имъ извѣстный кругъ послѣдователей не только въ средѣ ближайшихъ ихъ современниковъ, но и въ отдаленнѣйшемъ потомствѣ.

Однако, какъ бы ни были совершенны системы великихъ умовъ и благодѣтелей человѣчества, онѣ все же не вѣчны, такъ какъ основываются не на абсолютномъ, а лишь на относительномъ и частичномъ познаніи хода міровой эволюціи. Человѣкъ можетъ уразумѣвать законы и направленіе раз-

витія природы въ данную эпоху, можетъ окидывать ретроспективнымъ взглядомъ пройденныя уже эволюціей стадіи и отсюда — гадать о возможномъ направленіи ея въ будущемъ, но ясно прозрѣть и точно опредѣлить это будущее во всѣ вѣка и во всѣ времена онъ не въ состояніи — потому, во-первыхъ, что эволюціонный процессъ безконеченъ (а безконечное, по самому понятію о немъ, точному опредѣленію и знанію не подлежитъ), а во-вторыхъ, и потому, что та всемогущая энергія, которая движетъ міровое цѣлое, и тѣ цѣли, къ которымъ она направляетъ это движеніе, для человѣка остаются, и навсегда останутся непроницаемыми тайнами. Отсюда всякая система религіи, философіи, этики и проч., какъ бы ни была она высока сама по себѣ и какъ бы ни былъ широкъ кругъ и продолжителенъ періодъ ея господства въ человѣчествѣ, въ концѣ концовъ, непремѣнно, отживаетъ свой вѣкъ, оказывается несоотвѣтствующею новымъ условіямъ, выдвинутымъ ходомъ развитія мірового цѣлаго, неспособною приладить къ нимъ человѣческую жизнь. Она по необходимости должна уступить свое мѣсто другой, болѣе удовлетворяющей этимъ условіямъ, системѣ ¹⁾.

Эволюціонная теорія, какъ мы замѣчали, имѣетъ въ настоящее время горячихъ приверженцевъ и защитниковъ во всѣхъ областяхъ знаній, и методъ эволюціи находитъ примѣненіе въ объясненіи всѣхъ явленій жизни — до религіи включительно. Эта же мѣрка сужденій прилагается эволюціонистами и къ *христіанству*, и понятно, какому радикальному извращенію подвергается тутъ религія Христова.

Съ точки зрѣнія матеріалистическихъ принциповъ эволюціонизма, рушится все существенное содержаніе христіанства, и на мѣсто высочайшей, богооткровенной религіи получается пустая фикція, плодъ людского недомыслія. Въ самомъ дѣлѣ, если нѣтъ Премірнаго личнаго Бога, нѣтъ субстанціального

¹⁾ Представленный краткій очеркъ міровоззрѣнія эволюціонистовъ даетъ уже видѣть въ ихъ доктринѣ давно знакомые философскіе элементы: тутъ и матеріализмъ, какъ основная точка исхода, и дарвинизмъ съ его изобрѣтеніемъ — эволюціоннымъ методомъ въ приложеніи къ естествознанію, и гегелианство съ его ученіемъ объ Абсолютной Идеѣ, саморазвивающейся въ міровой исторіи и достигающей самосознанія въ человѣкѣ, и древній стоицизмъ съ его кореннымъ проявленіемъ человѣческой дѣятельности — жить сообразно съ природою...

духа человѣческаго, то нѣтъ и религіи, нѣтъ и христіанства, какъ религіи. По Геккелю, „такъ назыв. *личный* Богъ есть только идеализированный организмъ, снабженный человѣческими атрибутами“; подобныя олицетворенія принадлежатъ лишь области поэзіи, и это низшее дуалистическое представленіе Бога соотвѣтствуетъ „низшимъ ступенямъ развитія человѣческаго духа“, „въ области же дѣйствительно научной философіи устарѣлое представленіе антропоморфически олицетвореннаго Бога потеряетъ свое значеніе еще ранѣе конца текущаго столѣтія“¹⁾. Послѣднее замѣчаніе подтверждаетъ другой эволюціонистъ, заявляя, что и въ настоящее время есть уже „безчисленное количество лицъ, которыя, не желая итти наперекоръ свидѣтельству лучшей науки, не могутъ болѣе признавать никакой *сверхъестественной* Силы, самовольно вторгающейся въ міровое теченіе“²⁾. Отсюда, и всѣ ученія о чудесахъ и откровеніяхъ Геккель объявляетъ „неразумными“, а потому — всѣ библейскія повѣствованія объ откровеніи Бога въ исторіи человѣчества признаетъ „мнѳологическими“³⁾. Примѣняя далѣе свою точку зрѣнія къ христіанскому вѣроученію, эволюціонисты послѣдовательно отрицаютъ всѣ основныя догматы — и вѣру въ Бога, какъ чистаго Духа, и представленіе о Немъ, какъ Творцѣ міра, и ученіе о безсмертіи души, о послѣднемъ судѣ и пр.⁴⁾ „Съ тѣмъ вмѣстѣ“, заключаетъ свои отрицательныя разсужденія Феттеръ, „теряетъ всякое значеніе цѣлое ученіе объ искупленіи и всѣ тѣ мистическія приготовленія и указанія на потустороннюю жизнь, въ которыхъ церковь доселѣ еще полагаетъ главное значеніе“⁵⁾. Въ концѣ концовъ, и о Христѣ Иисусѣ, на Лицѣ и ученіи Котораго коренятся основоположенія христіанской вѣры, тотъ же эволюціонистъ произноситъ слѣдующій приговоръ: „Иисусъ и произведенное Имъ сильное движеніе суть несовершенныя человѣческіе продукты того времени“⁶⁾.

1) *Haeckel*, „Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntniss eines Naturforschers“. [Bonn 1893, S. 30, 33 und Anmerk. 20 (См. у *Steude*, „Die monistische Weltanschauung“. Gütersloh 1898, S. 19.

2) *B. Vetter*, „Die moderne Weltanschauung und der Mensch“. Jena 1894, S. 7. (См. *Steude*, S. 19).

3) *Haeckel*, S. 28.

4) *Steude*, S. 28.

5) *Vetter*, S. 7.

6) *Ibid.* S. 6.

Такъ послѣдовательно проведенное ученіе эволюціонизма оказывается въ рѣшительномъ противорѣчій съ христіанствомъ по всѣмъ сторонамъ. Но не болѣе благоприятствуютъ принципы эволюціоннаго монизма (матеріализма) и всякой религіи вообще. Какъ ни протестуетъ Геккель противъ упрека въ атеизмъ, однако основоположенія его системы вполнѣ оправдываютъ такой упрекъ. По крайней мѣрѣ, то, что выдаетъ онъ подъ именемъ своей религіи, ничуть не соотвѣтствуетъ правильному понятію о религіи. Свой трактатъ „О монизмъ, какъ союзъ между религіей и наукой“ Геккель заканчиваетъ слѣдующими положеніями: „Монистическое изученіе природы, какъ познаніе истиннаго, монистическая этика, какъ воспитаніе въ добромъ, монистическая эстетика, какъ забота о прекрасномъ, — вотъ три главныя области нашего монизма; посредствомъ ихъ гармоническаго и совмѣстнаго развитія достигаемъ мы того, приносящаго истинное счастье; союза между религіей и наукой, который нынѣ многими, къ прискорбію, пренебрегается. Истина, добро и красота — вотъ три высшія божества, передъ коими мы молитвенно преклоняемъ колѣни; въ ихъ законѣрномъ соединеніи и взаимномъ восполненіи получаемъ мы чистое понятіе о Богѣ. Этому „тріединому идеалу божества“, этой настоящей „троицѣ монизма“ и будетъ строить свои алтари приближающееся двадцатое столѣтіе“¹⁾).

Не всѣ, однакожъ, эволюціонисты склонны принять такіе крайніе выводы относительно религіи вообще и христіанской въ частности. Отрицать религію при тѣхъ неизгладимыхъ основаніяхъ, какія имѣетъ религіозная потребность въ чело-вѣческомъ духѣ, объявить фикціей все содержаніе христіанства, въ виду неизмѣримой высоты и столь глубокаго и широкаго господства этой религіи въ чело-вѣчествѣ, можно только при крайнемъ легкомысліи, къ которому способны далеко не всѣ.

Вотъ почему большинство эволюціонистовъ (въ особенности богослововъ-эволюціонистовъ, какъ Сабатье и Шапюи) признаетъ религію фактомъ въ высшей степени реальнымъ и необходимымъ и всю духовную исторію чело-вѣчества рассматриваетъ какъ непрерывное движеніе къ Богу. Каждая

¹⁾ *Haeckel*, S. 37 ff.

стадія этого прогрессивнаго движенія содержитъ въ себѣ потенціально слѣдующую за нею, которая, при тождествѣ по внутреннему существу, отличается отъ нея только большею ясностью и интенсивностью. Христіанство замыкаетъ всю эту серію въ качествѣ высшаго обнаруженія религіозныхъ стремленій человѣка. Предѣлъ, который оно полагаетъ, идеаль, который оно открываетъ, по мнѣнію однихъ, есть окончательный, такъ какъ послѣдняя цѣль религіи — единеніе съ Богомъ — достигнута. наисовершеннѣйшимъ образомъ въ усыновленіи человѣка Богомъ чрезъ Христа; наоборотъ, по мнѣнію другихъ (нужно замѣтить, — болѣе вѣрныхъ основному принципу эволюціонизма), христіанство есть такая же переходная ступень, какъ и всѣ другія религіи, и со временемъ должно будетъ уступить теперешнее первенствующее мѣсто болѣе высокой формѣ религіи.

Чѣмъ бы, однако, ни считали по этой альтернативѣ христіанство — религіей ли совершеннѣйшею и завершительною, или только относительно высокою и временною, во всякомъ случаѣ, включенное въ систему эволюцій, оно теряетъ свойственный ему характеръ абсолютности, перестаетъ быть религіей исключительною, а становится лишь одною изъ религій. Откровеніе христіанское не есть уже тогда единственное, истинно-божественное откровеніе, а есть только лучшее изъ тѣхъ, до сознанія которыхъ доходило само человѣчество. Отсюда и Христосъ Иисусъ не есть болѣе Спаситель (въ исключительно христіанскомъ смыслѣ слова), а лишь одинъ изъ спасителей человѣка, или, точнѣе, — не спаситель, а простой гений, инициаторъ, религіозный воспитатель, подобно другимъ носителямъ той же миссіи. Чѣмъ былъ Сократъ для Греціи своей эпохи, Будда — для браманствующихъ индійцевъ, Конфуцій — для Китая, Магометъ — для Аравіи, тѣмъ былъ Иисусъ для юдаизма — „реформаторомъ традиціонной религіи“. И какова бы ни была высота, на которую поднималъ Онъ духовно-нравственный уровень народа, среди котораго случай доставилъ Ему родиться и жить, въ ней все-таки нѣтъ ничего абсолютнаго. Разстояніе, отдѣляющее Христа отъ Его соперниковъ, не имѣетъ ничего непроходимаго, оно измѣримо, оно не качественное, а количественное, это — лишь разность степеней. Дѣло Иисуса — дѣло общее, которому содѣйствовали всѣ Его предшественники; Онъ велъ его такъ успѣшно только

потому, что оно прежде было начато ими; чѣмъ Онъ былъ и что Онъ сдѣлалъ, тѣмъ были они еще прежде Него¹⁾.

Таковы воззрѣнія на Христа и христіанство всѣхъ эволюціонистовъ какъ матеріалистическаго, такъ и спиритуалистическаго направленія. Христосъ ставится въ рядъ всѣхъ другихъ основателей религій и лишается Своего божественнаго достоинства; христіанство всецѣло включается въ систему естественной эволюціи и трактуется какъ прямой продуктъ духовнаго прогресса человѣчества. Едва ли нужно уяснять, что съ тѣмъ вмѣстѣ рушится все, что составляетъ самую сущность религіи Христовой и чѣмъ живетъ вѣрующее сознаніе ея послѣдователей, для которыхъ ихъ религія рѣшительно не соизмѣрима ни съ какою иною формою богопочтенія, потому что представляетъ результатъ особаго, сверхъестественнаго вступленія Бога-Искупителя въ исторію человѣчества.

Имѣетъ ли эволюціонизмъ какія-нибудь основанія оспаривать это живое и непоколебимое убѣжденіе исповѣдниковъ христіанской религіи? И какое вообще значеніе имѣетъ принципъ эволюціи въ примѣненіи къ области религіозно-нравственной? *Вотъ предметъ нашего дальнѣйшаго изслѣдованія.*

Приверженцы эволюціонной теоріи, какъ и естественно, ищутъ опоры для себя въ исторіи. Историческое изученіе древнихъ религій (особенно — религій восточныхъ), которому въ послѣднее время удѣляется такъ много вниманія въ наукѣ, открываетъ имъ широкія перспективы для всевозможнаго рода сближеній и сравненій въ области религіознаго развитія человѣчества съ цѣлію опредѣлить основную струю эволютивнаго потока, равно какъ и взаимное сродство и послѣдовательность всѣхъ частныхъ стадій ея движенія. Вовлекая сюда и христіанство, какъ одну изъ такихъ стадій (хотя бы и завершительную), стараются установить генетическую связь его съ предшествующими религіями и отыскать въ этихъ послѣднихъ зародыши всѣхъ его основоположеній. При такомъ положеніи дѣла и защитнику христіанства всего удобнѣе, повидимому, было бы стать на ту же историческую почву

¹⁾ *Gaston Frommel*, „Le danger moral de l'évolutionisme religieux“. Lausanne 1898, pp. 91—93.

и избрать тотъ же методъ сравнительнаго анализа религій. Однако, въ настоящій разъ мы не беремъ на себя столь широкой и сложной задачи. Мы желаемъ поставить эволюціонизмъ передъ судомъ непосредственнаго религіознаго сознанія и допросить, въ состояніи ли онъ объяснить тѣ явленія нравственнаго порядка, которыя истинными христіанами опытно переживаются и потому представляютъ факты самоочевиднѣйшіе. Этотъ моральный критерій, какъ непосредственно ощутительный, имѣетъ, намъ думается, большую силу убѣдительности, чѣмъ самые тонкіе діалектическіе или историко-критическіе выводы¹⁾.

I.

Большія затрудненія для мысли встрѣтимъ мы, прежде всего, когда пожелаемъ ближе уяснить самый процессъ религіознаго развитія въ смыслѣ доктрины эволюціонизма. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, нужно представить себѣ тотъ прогрессивный ходъ универсальной религіи, который совершается въ нѣдрахъ цѣлаго человѣчества и въ результатъ котораго является постепенное раскрытіе и проясненіе религіозной истины? Гдѣ, въ какой сферѣ совершается эта общечеловѣческая эволюція, въ какомъ отношеніи стоитъ она къ частному, индивидуальному человѣческому сознанію и принимаетъ ли это послѣднее въ ней какое-либо дѣятельно-свободное участіе?

Тамъ, гдѣ (какъ въ христіанствѣ, да и во всѣхъ вообще опредѣленныхъ, историческихъ религіяхъ) религіозная истина сознается данною путемъ сверхъестественнаго откровенія²⁾, въ самомъ этомъ откровеніи положенъ объективный источникъ, изъ котораго каждое индивидуальное сознаніе черпаетъ готовую истину и — въ мѣру своей нравственной силы — усваиваетъ ее и черезъ то создаетъ себѣ извѣстной твердости религіозное убѣжденіе. Въ совокупности этихъ частныхъ сознаній и находитъ свое воплощеніе объективная

¹⁾ Въ дальнѣйшемъ критическомъ разборѣ эволюціонизма мы слѣдуемъ вышецитованному сочиненію: „Le danger moral de l'évolutionisme religieux“, par Gaston Frommel (Lausanne 1898).

²⁾ Убѣжденіе въ сверхъестественно-откровенномъ происхожденіи своей религіи необходимо присуще исповѣдникамъ всякой религіи безъ различія, такъ какъ только при этомъ условіи возможно и самое исповѣданіе ея.

истина; въ нихъ она живетъ, въ нихъ и развивается (глубже и глубже проникая въ нихъ, болѣе и болѣе проясняясь для нихъ). Тутъ есть, слѣд., только субъективный процессъ усвоенія (или эволюціи) — готовой, данной истины.

Не такъ съ точки зрѣнія эволюціонной теоріи. Здѣсь нѣтъ объективно-данной истины; здѣсь есть истина, заложенная какъ зерно въ самую природу человѣческую, возрастающая и проявляющаяся вмѣстѣ съ общимъ духовнымъ ростомъ человѣчества. Это постепенное возрастаніе и проявленіе религіозной истины совершается въ коллективной душѣ расы, при чемъ каждый индивидуумъ, безъ сомнѣнія, участвуетъ въ этомъ процессѣ, но такъ, что ни самое поступательное движеніе, ни направленіе его не доходитъ до яснаго его сознанія. Лишь послѣ того, какъ въ этой глухой, безсознательной работѣ коллективнаго духа религія будетъ выношена достаточно и достигнетъ такой зрѣлости, чтобы перейти въ дальнѣйшую стадію развитія, она концентрируется въ индивидуальномъ сознаніи какой-либо выдающейся, избранной личности, при посредствѣ которой и дѣлается этотъ переходъ къ новой стадіи. Такова была роль Конфуція въ Китаѣ, Будды въ Индіи, Сократа въ Греціи, пророковъ въ Израилѣ, Магомета въ Аравіи. Всѣ они были реформаторами традиціонной религіи въ томъ смыслѣ, что перерабатывали ее въ глубинѣ своего сознанія, своей совѣсти, своего моральнаго вдохновенія. Проходя въ ихъ душѣ какъ бы сквозь фильтръ, религія предковъ очищалась отъ элементовъ грубыхъ, временныхъ, матеріальныхъ и выходила уже новою вѣрой, болѣе духовною, болѣе внутреннею и оттого — болѣе универсальною. Въ такомъ очищенномъ и обновленномъ видѣ она опять становилась общимъ достояніемъ ея исповѣдниковъ, опять переходила въ коллективную родовую душу, въ которой должна жить и развиваться до новой фазы, до новой реформаціи при посредствѣ какой-либо гениальной личности.

Пусть такъ; пусть это представленіе процесса религіозной эволюціи будетъ точно соответствовать исторической дѣйствительности. Однако, здѣсь возникаетъ рядъ недоумѣній, совершенно необъяснимыхъ съ точки зрѣнія эволюціонизма. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, понять и объяснить тотъ фактъ, что религіозная истина, такъ долго покоившаяся въ коллективной

душѣ расы и совершавшая здѣсь медленное, неуловимое для единичнаго сознанія движеніе впередъ, внезапно мѣняетъ свое мѣсто, покидаетъ родовую душу и концентрируется въ душѣ индивидуальной? Какимъ образомъ феноменъ столь реальный и истинный, какъ универсальная религія, перестаетъ быть таковымъ, какъ скоро пройдетъ черезъ сознаніе реформатора, и какимъ образомъ новая форма религіи, выработанная этимъ единичнымъ сознаніемъ, опять становится общимъ достояніемъ, переходитъ въ коллективное сознаніе расы? Пусть не говорятъ тутъ о нѣкоемъ сродствѣ душъ, о „душѣ религіозной“, свойственной каждой великой націи и представляющей какъ бы сліяніе всѣхъ индивидуальных душъ; пусть не сравниваютъ переходъ религіозной истины въ массы съ нѣкотораго рода *заразою* или духовною эпидеміей. Все это — слова, которыя ничуть не приближаютъ къ пониманію сущности дѣла и не объясняютъ ни генезиса религіозныхъ убѣжденій, ни ихъ распространенія. Во всякомъ случаѣ противоположность между пассивнымъ, медленнымъ, безсознательнымъ движеніемъ религіозной истины въ безличной массѣ и внезапнымъ, имѣющимъ характеръ кризиса, преобразованіемъ ея въ свободной, волящей, моральной личности реформатора остается совершенно необъяснимою, и переходъ отъ одного состоянія къ другому — загадочнымъ.

Но главная важность еще не въ этой непонятности эволюціоннаго процесса, а въ томъ, что тутъ совершенно искажается субъективная сторона религіи. Если откровеніе и развитіе религіозной истины совершается внѣ и выше единичнаго сознанія въ коллективномъ сознаніи массы, и идетъ оно своимъ медленнымъ и незамѣтнымъ, но неотвратимымъ путемъ, то не устраняется ли тѣмъ всякое живое отношеніе личности къ этому процессу, не обрекается ли единичная воля и единичное сознаніе (разумѣемъ обыкновенное, заурядное, а не геніальное, реформаторское сознаніе) лишь на пассивную покорность общему потоку и на полное безучастіе? Для чего, въ самомъ дѣлѣ, я лично буду употреблять усилія къ изысканію и изслѣдованію истины, когда знаю хорошо, что она и безъ того придетъ во время свое и мои усилія ни на іоту не ускорятъ ея появленія? Зачѣмъ я буду стараться отстаивать и распространять истину, ставшую предметомъ моего убѣжденія, когда увѣренъ, что мои убѣжденія,

если они истинны, и безъ того со временемъ осуществятся, а если ложны, то все равно не могутъ восторжествовать надъ несокрушимымъ ходомъ эволюціи?

Да, строго говоря, можетъ ли и быть серьезная рѣчь о твердости и искренности личныхъ убѣжденій съ точки зрѣнія системы эволюціонизма? Глубокое и искреннее личное убѣжденіе, каково убѣжденіе религіозное, можетъ образоваться лишь на почвѣ увѣренности въ обладаніи полною, неизмѣнною, непреходящею истиной. А такую увѣренность эволюціонизмъ совершенно отнимаетъ. Полная, настоящая истина, по нему, недоступна индивидууму, а лишь цѣлой совокупности ихъ, и то — въ формѣ неадекватной, прикровенной, подъ оболочкою символа. Она не имѣетъ устойчивости и находится въ постоянномъ движеніи, она — блуждающій свѣточъ, который всюду блеститъ и нигдѣ не прикрѣпленъ, скрывается и вновь появляется. Можетъ ли такая неустойчивая истина быть предметомъ искренняго и непоколебимаго убѣжденія; можетъ ли она возбуждать волю къ подвигу, къ самоотверженію, котораго требуетъ отъ своихъ исповѣдниковъ каждая религія? Очевидно, нѣтъ; она ослабляетъ личную энергію и создаетъ ту апатичную широту воззрѣнія, которую мы называемъ индифферентизмомъ. Символы, какъ символы, не всѣ ли одинаково истинны? И разнообразныя формы религій, представляющія лишь символическіе покровы для прогрессирующей черезъ нихъ единой истины, не всѣ ли имѣютъ одинаковое право на существованіе и равное уваженіе? По прямому смыслу эволюціонной доктрины — такъ. Но тогда падаетъ грань, отдѣляющая истинную религію отъ ложныхъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ рушатся и тѣ священныя узы, которыя связуютъ человѣка съ исповѣдуемою имъ религіей и воодушевляютъ на подвиги самоотверженія въ дѣлѣ ея сохраненія и защиты.

II.

Тѣ же разрушительные выводы эволюціонной доктрины, какіе мы отмѣтили сейчасъ въ отношеніи къ религіи, какъ факту личнаго человѣческаго сознанія, имѣютъ мѣсто и въ частности — въ приложеніи къ *морали*. Какъ тамъ эволюціонизмъ обезразличиваетъ всѣ формы религій и тѣмъ ко-

леблеть личное убѣжденіе человѣка въ исключительной истинности исповѣдуемой имъ религіи, такъ и здѣсь онъ уничтожаетъ качественную противоположность между добромъ и зломъ и черезъ то парализуетъ нравственную энергію человѣка.

Въ основѣ морали лежитъ сознаніе абсолютнаго противорѣчія добра и зла и обязательства руководиться этимъ сознаніемъ въ практической дѣятельности. Между тѣмъ, съ точки зрѣнія эволюціонизма, это противорѣчіе теряетъ характеръ абсолютности; добро и зло перестаютъ стоять въ положеніи взаимоисключенія и являются лишь моментами въ общемъ теченіи эволюціи, необходимо предполагающими другъ друга. Такъ, по крайней мѣрѣ, выходитъ на основаніи строго проведенныхъ принциповъ эволюціонизма, хотя, быть можетъ, далеко не всѣ послѣдователи этой доктрины согласны подписать столь разрушительный для морали приговоръ.

Эволюціонизмъ, какъ мы видѣли, по существу есть монизмъ; его основная тенденція — объяснить всю вселенную и все въ ней совершающееся изъ одной субстанціи, изъ одного закона, изъ одной причины. Какъ бы ни понимали это единое начало — въ смыслѣ ли матеріализма, или спиритуализма, или просто недовѣдомаго нѣчто (агностицизмъ), — сущность дѣла отъ того нисколько не измѣняется, монизмъ остается. А отсюда всѣ феномены міровой дѣйствительности, всѣ формы бытія и жизни суть только видоизмѣненія одной и той же сущности, въ нихъ проявляющейся и развивающейся. Какъ бы ни были велики кажущіяся различія между ними, все-таки это суть разности степени, а не существа, количества, а не качества. Болѣе глубокій взглядъ всегда можетъ найти въ основѣ ихъ общаго знаменателя. Такой характеръ относительности имѣютъ явленія не физическаго только міра, но и духовно-нравственнаго. И здѣсь во всѣхъ феноменахъ умственной и волевой жизнедѣятельности человѣчества совершается эволютивный ходъ все той же единой, всеобщей, саморазвивающейся въ нихъ сущности; и здѣсь, слѣдовательно, всѣ эти феномены внутренне родственны между собою и одинаково необходимы, какъ звенья одной эволюціонной цѣпи.

Приложите теперь эту точку зрѣнія къ явленіямъ добра и зла, и вы потеряете почву для ихъ абсолютнаго противо-

положенія и нравственной оцѣнки. Добро, по понятію эволюціонизма, есть желаніе и дѣйствованіе въ направленіи прогресса, котораго хочетъ эволюція: чѣмъ точнѣ индивидуальная воля совпадаетъ съ непреодолимымъ потокомъ эволюціи, чѣмъ больше содѣйствуетъ она этому прогрессивному движенію, тѣмъ больше добра дѣлаетъ она на пользу общую и тѣмъ больше блага и счастья пріобрѣтаетъ лично себѣ. Зло, наоборотъ, есть противленіе ходу эволюціи; дисгармонія между направленіемъ частной дѣятельности и общеміровымъ теченіемъ вещей.

Напрасно стали бы увѣрять насъ, что противоположность между добромъ и зломъ, — та противоположность, которая служить основою морали, удерживается и здѣсь, въ эволюціонизмѣ. Совсѣмъ нѣтъ: тутъ между членами противоположности нѣтъ взаимоисключенія, нѣтъ непримиримости, основанной на внутреннемъ противорѣчій; напротивъ, они легко уживаются одинъ съ другимъ, предполагаютъ себя взаимно и даже не могутъ существовать другъ безъ друга. Это лишь два разные момента или направленія въ ходѣ одного и того же „колеса“ эволюціи: добро — прямолинейное, поступательное движеніе, зло — движеніе попятное или уклоненное въ сторону. Всякое различіе качественное, различіе природъ здѣсь исчезаетъ. Съ тѣмъ вмѣстѣ отпадаетъ вопросъ о нравственной оцѣнкѣ добра и зла, о нравственномъ вмѣненіи того и другого, говоря короче — рушится вся мораль.

Но этого мало: тутъ искажается самая идея Бога со стороны моральнаго ея содержанія. Въ самомъ дѣлѣ, если эволюціонизмъ не желаетъ остановиться на грубомъ атеистическомъ матеріализмѣ, а признаетъ въ процессѣ эволюціи непосредственное присутствіе божества — въ смыслѣ ли включенія въ этотъ процессъ цѣлаго божескаго существа, или только — божественныхъ силъ и энергій, — во всякомъ случаѣ тѣ моральныя слѣдствія, какія выше мы отмѣтили, цѣликомъ должны падать и на божество. Богъ, развивающійся или открывающій себя чрезъ эволюцію и присутствующій во всѣхъ ея моментахъ, тѣмъ самымъ освящаетъ ихъ всѣ безъ различія — и добрые, и дурные, участвуетъ одинаково и въ лучшихъ, и въ худшихъ фазахъ историческаго движенія, если не положительно желая того, то подчиняясь естественной необходимости. Такимъ образомъ богъ эволю-

ціонизма есть вмѣстѣ и богъ добра и зла, потому что то и другое находятъ въ немъ достаточное основаніе и оправданіе, или — точнѣе сказать: такъ какъ добро и зло, по смыслу эволюціонной доктрины, не имѣютъ специфической разности между собою, то нѣтъ этой разности и въ богѣ, — необходимые и одинаково законные въ мірѣ, оба эти момента необходимы и законны и въ самомъ божествѣ. Отсюда, нѣтъ болѣе Святого Бога, Котораго требуетъ человѣческая совѣсть и религиозное сознаніе; да, можно сказать, нѣтъ и вообще никакого бога: тутъ онъ какая-то сила — безличная, слѣпая, скрытая, вовлеченная въ эволюцію космическую, черезъ которую она реализуется, развивается, достигаетъ самосознанія; короче — это самъ человѣкъ, возвысившійся до сознанія своей духовности и обоготворившій себя!

III.

Доселѣ мы рассматривали доктрину религиознаго эволюціонизма въ приложеніи къ принципамъ общечеловѣческой морали. Если теперь поставимъ ее передъ судомъ морали спеціально христіанской, то увидимъ, что получатся результаты не менѣе печальные.

Сущность христіанской морали опредѣляется центральнымъ фактомъ новозавѣтнаго откровенія, — искупленіемъ падшаго человѣка во Христѣ. Въ отношеніи къ сторонѣ субъективно-нравственной плодомъ усвоенія искупительныхъ заслугъ Христовыхъ является для человѣка не оправданіе только предъ Богомъ — въ смыслѣ изглаженія его грѣховной вины, но и возрожденіе или духовное перерожденіе, соединенное съ отверженіемъ старыхъ началъ духовной жизни и усвоеніемъ совершенно противоположныхъ имъ новыхъ. Обращеніе, оправданіе и возрожденіе — вотъ термины, которыми церковь всѣхъ вѣковъ обозначаетъ главные моменты моральнаго опыта, переживаемого истинными послѣдователями Христа. Какъ бы ни разнообразилось въ частностяхъ пониманіе этихъ терминовъ, ихъ общій смыслъ таковъ, что исключаетъ рѣшительно всякое представленіе объ эволюціи. Къ христіанству не приходятъ путемъ медленнаго естественнаго развитія; нѣтъ — приобщеніе къ нему предполагаетъ внезапный радикальный переворотъ въ духовномъ существѣ человѣка,

рѣшительный разрывъ съ прошедшимъ, полное самоотреченіе, смерть ветхаго человѣка. „Если кто хочетъ итти за Мною, отвергнись себя, и возьми крестъ свой, и слѣдуй за Мною“ (Мѡ. 16, 24). „Кто хочетъ душу свою сберечь, тотъ потеряетъ ее; а кто потеряетъ душу свою ради Меня и Евангелія, тотъ сбережетъ ее“ (Мр. 8, 35). Вотъ условія, поставленныя Самимъ Спасителемъ міра для всякаго истиннаго послѣдователя Его.

Эта смерть духовная, это безповоротное осужденіе путей жизни естественнаго человѣка есть только отрицательная сторона и предварительное условіе вступленія вѣрующаго въ жизнь христіанскую. За ней стоитъ другая, положительная сторона: вѣрующій обращенный, отказавшись осуществлять свое назначеніе собственными силами, предается руководителству Самого Бога. Это новое направленіе дѣятельности есть результатъ духовнаго возрожденія, воспріятія новаго источника жизни — благодати Божіей. „Если кто не родится свыше, не можетъ увидѣть царствія Божія... Рожденное отъ плоти есть плоть, а рожденное отъ Духа, есть духъ... Должно вамъ родиться свыше“ (Іоан. 3, 3—7). Благодать Божія является, такимъ образомъ, не только началомъ оправданія и спасенія (Еф. 2, 8) человѣка, но и силою животворящею, принципомъ біологическимъ.

Итакъ, мораль христіанская имѣетъ своимъ исходнымъ началомъ кризисъ самый рѣшительный, а своимъ продолженіемъ — новое направленіе жизнедѣятельности, совершенно противоположное отвергнутому старому. Но этотъ кризисъ и эта радикальная перемѣна становятся понятными только подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія на цѣлую міровую жизнь и исторію. Всякое свободное обращеніе къ христіанству, соединенное съ самоотреченіемъ, вытекаетъ изъ глубокаго опытнаго сознанія, что теченіе естественной міровой жизни ненормально, что, слѣдуя по стихіямъ міра сего, человѣкъ идетъ къ гибели и что, только измѣнивши этотъ путь на совершенно противоположный, указываемый Евангеліемъ, онъ находитъ спасеніе. Это сознаніе, очевидно, только констатируетъ два величайшіе акта міровой исторіи, засвидѣтельствованные въ Откровеніи, — актъ прародительскаго грѣхопаденія и актъ божественнаго искупленія падшихъ.

Со стороны мыслителей антихристіанскаго направленія

тратится не мало усилій къ тому, чтобы отвергнуть достовѣрность факта райской катастрофы и признать естественный міропорядокъ вполне нормальнымъ и не нуждающимся ни въ какомъ возстановленіи или обновленіи. Но всѣ эти усилія разбиваются о непосредственный опытъ христіанъ и никакъ не могутъ убѣдить ихъ умы, потому что слишкомъ глубоко оскорбляютъ ихъ сердце. Въ самомъ дѣлѣ, если отрицается фактъ прародительскаго грѣхопаденія и его слѣдствій, то какъ понять это постоянное безпокойство совѣсти естественнаго человѣка, это ощущеніе нравственнаго безсилія, этотъ страхъ суда и осужденія, обличающаго не только виновность его воли, но и развращенность его природы? Какъ возможно было бы такое самоосужденіе человѣка, если бы грѣхъ, въ которомъ онъ обвиняетъ себя, былъ результатомъ естественной необходимости? и какимъ образомъ Самъ Богъ, поставившій человѣка въ неизбѣжный круговоротъ грѣхонности, сталъ бы вмѣнять ему грѣхъ въ преступленіе? Единственное разрѣшеніе этихъ противорѣчій, на которомъ успокоивается христіанское сознаніе, лежитъ именно въ библейскомъ разсказѣ о первородномъ грѣхѣ. Внутренній опытъ, переживаемый вѣрующими при переходѣ къ вѣрѣ и спасенію во Христѣ, даетъ имъ глубокое пониманіе этого разсказа, открывая въ немъ необходимую предпосылку христіанскаго обращенія.

Но какъ относится эволюціонизмъ религіозный къ этому факту, засвидѣтельствованному Откровеніемъ и христіанскимъ опытомъ? Онъ удерживаетъ, повидимому, относящуюся сюда терминологию, но влагаетъ въ нее свой особый смыслъ, не имѣющій ничего общаго съ библейскимъ. Иначе и быть, конечно, не можетъ: между догматомъ прародительскаго грѣхопаденія и доктриною послѣдовательнаго эволюціонизма противорѣчіе существуетъ коренное. Тотъ, кто говоритъ объ эволюціи, разумѣя ровное теченіе и саморазвитіе общемировой и человѣческой жизни, съ постепеннымъ прогрессомъ отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному, допустилъ бы, конечно, слишкомъ разрушительное для своей теоріи предположеніе, признавши въ началѣ исторіи катастрофу, существенно измѣнившую ходъ моральной исторіи въ направленіи регрессивномъ. Вотъ почему послѣдовательные эволюціонисты видятъ въ разсказѣ Библіи о грѣхопа-

деніи первыхъ людей не дѣйствительный историческій фактъ, а лишь символъ моральной психологіи.

Зло, по эволюціонной теоріи, не есть нѣчто отвнѣ произошедшее въ нашъ міръ, какъ слѣдствіе своевольнаго ослушанія Богу и подчиненія эгоизму и чувственности; нѣтъ — оно неизбѣжный результатъ тѣхъ условій, среди которыхъ духъ человѣческій вступаетъ въ жизнь. Если, въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ развивается до духа лишь постепенно изъ природы животной, то онъ неизбѣжно долженъ рождаться грѣховнымъ, такъ какъ природа чувственная, предваряя духовную, поработщаетъ ее необходимо. Отсюда — всеобщность зла и грѣха въ родѣ человѣческомъ. И разсказъ книги Бытія о грѣхопадении прародителей есть вѣчный символъ того, что происходитъ въ каждомъ изъ насъ, ибо ни одинъ человѣкъ не въ состояніи избѣжать паденія — не въ смыслѣ, конечно, утраты чего-либо уже имѣвшагося, а въ смыслѣ неимѣнія того, что еще не достигнуто. Духъ, вступивъ въ міръ подъ господствомъ чувственности, постепенно освобождается отъ этого ига, развиваетъ свою самость и въ концѣ концовъ одерживаетъ побѣду надъ человѣкомъ животнымъ, который первоначально надъ нимъ властвовалъ. Разумѣется, эта эмансипація духа совершается не вдругъ, а постепенно и замѣтными результатами сказывается лишь въ цѣлой исторіи человѣчества. Но несомнѣнно, что общій ходъ этой исторіи, несмотря на печальныя отклоненія, тяготеетъ именно въ направленіи нравственной побѣды духа надъ матеріей и вселяетъ твердую надежду на будущее наступленіе окончательнаго торжества.

Мы не будемъ входить въ подробное опроверженіе этого послѣдняго утвержденія эволюціонистовъ, хотя не было бы трудно доказать, что міровая исторія — внѣ сферы христіанскаго вліянія — далеко не представляетъ зрѣлища моральнаго прогресса. Мы желаемъ лишь отмѣтить нѣсколько естественныхъ выводовъ изъ представленнаго воззрѣнія эволюціонистовъ на сущность зла и грѣха, — выводовъ, въ корни подрывающихъ христіанскую мораль. Если грѣхъ (зло) есть результатъ преобладанія матеріи надъ духомъ, а это преобладаніе есть естественное и неизбѣжное слѣдствіе самаго вступленія духа въ сферу чувственнаго бытія, то тѣмъ самымъ, очевидно, моральная тяжесть грѣха сильно умень-

шается и даже вовсе отрицается: натурально необходимое не подлежит нравственной оцѣнкѣ и вмѣненію. Если, далѣе, реализація духа обусловливается противоположностію плоти, то непонятно, почему бы это условіе имѣло мѣсто только въ извѣстныхъ, первоначальныхъ стадіяхъ развитія духа, а не простиралось безконечно: дуализмъ точки отправления долженъ имѣть характеръ непобѣдимый, и духъ никогда не можетъ эмансипироваться отъ власти плоти. Если, затѣмъ, зло необходимо для проявленія и раскрытія добра, то Богъ, попустившій такой порядокъ вещей и являющійся косвеннымъ виновникомъ зла, не можетъ уже ни осуждать его, ни спастись отъ него людей.

Да, наконецъ, и самая теорія, признающая только одинъ видъ грѣха — грѣхъ чувственной природы, происходящій отъ ослабленія духа въ борьбѣ съ плотію, является крайне одностороннею и противорѣчащею внутреннему опыту. Наше сознаніе неотразимо свидѣтельствуетъ, что кромѣ грѣховъ, возникающихъ на почвѣ чувственности, есть грѣхи, не имѣющіе никакого отношенія къ чувственности, — грѣхи чисто духовнаго происхожденія и характера. Въ гордости и эгоизмѣ, напр., — этихъ основныхъ грѣховныхъ движеній — плоть нисколько не участвуетъ, и лишь духъ проявляетъ ему свойственную испорченность. А въ такомъ случаѣ можно ли утверждать, какъ это дѣлаетъ эволюцизмъ, что съ постепеннымъ освобожденіемъ духа отъ власти плоти идетъ прогрессивно и моральное совершенствованіе, что, все болѣе и болѣе одухотворяясь въ ходѣ эволюціи, человѣчество становится болѣе и болѣе божественнымъ; что, наконецъ, самая эволюція есть раскрытіе начала божественнаго? Едва ли кто рѣшится утверждать это въ виду показаній моральной исторіи человѣчества. Эволюція духовная далеко не нормальна, и побѣда духа надъ матеріей не ведетъ неизбѣжно къ подъему нравственности.

Своеобразное толкованіе или, вѣрнѣе, полное отрицаніе библейскаго ученія о грѣхопадѣніи, этой необходимой предпосылки христіанства естественно должно повлечь за собою и искаженіе христіанскаго ученія *объ искупленіи* отъ грѣха. Такъ оно и есть въ эволюцизмѣ.

Созданіе непосильной тяжести грѣха и глубокой развращенности природы, ощущеніе невозможности возстать отъ

паденія собственными силами и полное разочарованіе вообще въ человѣческихъ средствахъ и способахъ спасенія, — вотъ душевное состояніе, служащее точкою отправленія для тѣхъ, кто идетъ по пути ко Христу. Для насъ „нѣтъ другого имени подъ небомъ,... которымъ бы надлежало намъ спастись“ (Дѣян. 4, 12), кромѣ имени Іисуса Христа. Во всѣхъ естественныхъ религіяхъ и философіяхъ, при довѣріи къ силамъ человѣка, инициатива религіознаго союза и способы достиженія общенія съ Богомъ — собственные, человѣческіе; только здѣсь, въ христіанствѣ, эта инициатива и эти способы божественные. Тамъ ищетъ Бога, стремится, умозаключаетъ самъ человѣкъ и надѣется достигнуть цѣли естественными силами; здѣсь Богъ нисходитъ къ человѣку, отвѣчаетъ на его стремленія и подаетъ ему возрождающую и спасающую благодать: тутъ мы находимъ Его, потому что Онъ первѣе нашель насъ и соединилъ съ Собою во Христѣ Іисусѣ. Такъ, человѣкъ вѣруеть въ христіанское Откровеніе не потому, чтобы оно было согласно съ другими религіозными системами, а потому, что отлично отъ нихъ и противоположно имъ; онъ привлекается къ нему, не какъ къ естественному развитію религіозной жизни въ нѣдрахъ человѣчества, но какъ къ *силѣ*, которая спасаетъ его отъ погибающаго человѣчества. Чтò увлекаетъ и побуждаетъ вѣрующаго, это — то, что онъ нашель въ новомъ руководствѣ благодати Божіей отвѣтъ божественный на вопросы, мучительно тѣснившіе его душу, встрѣтилъ любовь Божію, которая взыскала его въ нищетѣ, снизишла къ нему, возстановила, оживотворила.

И св. Писаніе и опытъ всѣхъ вѣковъ свидѣлствуютъ, что обращеніе и возрожденіе христіанское есть глубокая внутренняя драма, два акта которой — совлеченіе ветхаго чловѣка и облеченіе въ новаго (Колос. 3, 9—10), существенно уподобленные смерти и воскресенію Христа (Римл. 6, 5), представляютъ радикальнѣйшій изъ кризисовъ, какіе только можетъ испытать человѣкъ.

Нельзя перечислить всѣхъ историческихъ примѣровъ, гдѣ такой кризисъ совершался самымъ разительнымъ образомъ, раздѣляя духовную жизнь человѣка на двѣ діаметрально противоположныя части. Достаточно помнить лишь примѣры обращенія и благодатнаго возрожденія св. апостоловъ и между ними въ особенности ап. Павла, довольно назвать

въ дальнѣйшей исторіи христіанства имена св. Амвросія Медиоланскаго, бл. Августина и др. Ихъ личныя свидѣтельства о томъ переворотѣ, какой совершился въ ихъ душѣ съ обращеніемъ ко Христу, всѣмъ извѣстны. Всѣ они единодушно утверждаютъ, что преобразование, совершившееся въ цѣломъ ихъ нравственномъ существѣ, столь же глубоко, столь же радикально, какъ переходъ отъ тьмы къ свѣту, отъ смерти къ жизни, отъ погибели къ спасенію.

Разумѣется, такой кризисъ не всегда внѣшне очевиденъ, не у всѣхъ, переходящихъ ко Христу и возрождаемыхъ благодатію, проявляется въ такой рѣзкой перемѣнѣ поведенія, какую мы видимъ, напр., у ап. Павла. Но это потому, что благодать Божія не дѣйствуетъ принудительно, а предполагаетъ участіе собственной воли человѣка въ духовномъ совершенствованіи. Освященіе не приходитъ къ обращенному сразу, въ готовомъ видѣ; оно требуетъ собственной работы, борьбы, усилій прогрессивныхъ, терпѣливыхъ. Но то, что всегда измѣняется здѣсь, это — условія работы, запасъ моральныхъ силъ, которыми располагаетъ вѣрующій и котораго лишенъ человѣкъ естественный. Этотъ новый источникъ силъ открывается для вѣрующаго въ томъ особомъ отношеніи къ Отцу Небесному, въ какое становится онъ чрезъ Іисуса Христа, — въ интимномъ отношеніи сыновства и тѣснѣйшаго богообщенія. Возрожденный благодатію Христовою сознаетъ, что грѣхъ его прощенъ, что надъ нимъ простерты объятія любви божественной. И это сознаніе, въ связи съ ощущеніемъ притока благодатныхъ силъ, вызываетъ высокій подъемъ духа и увѣренность въ побѣдѣ надъ врагами спасенія. „Вся могу о укрѣпляющемъ мя Іисусѣ Христѣ“ (Филип. 4, 13), восклицалъ ап. Павелъ въ порывѣ такого воодушевленія и ощущенія божественной помощи. Такое же заявленіе въ болѣе или меньшей степени свойственно и всякому христіанину, въ коемъ благодать Божія не остается тщетною (1 Кор. 15, 10).

Но всѣ эти чудесныя факты благодатнаго возрожденія, столь неизгладимо вписанные въ исторію и столь ясно подтверждаемые психологіей, съ точки зрѣнія эволюціонной теоріи не имѣютъ значенія и объявляются просто заблужденіемъ, самообманомъ. Эволюціонизмъ знаетъ только одинъ принципъ объясненія духовныхъ явленій — естественное гене-

тическое развитіе энергій, заложенныхъ въ собственной природѣ человѣка. Онъ не допускаетъ никакой пріостановки, никакого разрыва въ ходѣ этого развитія, никакого кризиса моральнаго; онъ не признаетъ и центрального факта христіанскаго откровенія — вступленія Бога въ исторію для спасенія человѣчества. Нѣтъ для него двухъ сторонъ, изъ коихъ слагается религіозный союзъ, одной — человѣческой, въ которой выражается тяготѣніе души человѣка къ Богу, другой — божественной, въ которой Богъ отвѣчаетъ на это тяготѣніе къ нему твари: для него есть только одинъ общій процессъ эволюціи, въ которомъ оба эти момента всегда проявляются слитно и нераздѣльно. Нѣтъ для него двухъ теченій въ исторіи спасенія, одного — отрицательнаго, гдѣ человѣкъ, представленный самому себѣ, доходитъ до убѣжденія въ безысходной бѣдственности своего положенія и тѣмъ готовится къ принятію спасенія отъ Бога, свыше, другого — положительнаго, гдѣ совершается самое это спасеніе черезъ искупительныя заслуги Іисуса Христа. Эволюціонизмъ отрицаетъ необходимость сверхъестественной благодати для достиженія духовнаго совершенства, потому что считаетъ и естественный порядокъ исполнѣ достаточнымъ для этой цѣли. Какъ въ области органической жизни самыя высшія и совершеннѣйшія формы содержатся потенціально въ самыхъ зачаточныхъ и несовершенныхъ и развиваются изъ этихъ послѣднихъ путемъ постоянныхъ, почти незамѣтныхъ измѣненій; такъ точно и въ области жизни духовной медленнымъ, но вѣрнымъ путемъ идетъ постоянное совершенствованіе какъ въ умственно-теоретическомъ, такъ и въ нравственно-практическомъ отношеніи, при чемъ феномены самыя возвышенныя и совершенныя являются произведеніемъ болѣе грубыхъ и несовершенныхъ. При такомъ положеніи дѣла всякая сверхъестественная, благодатная помощь представляется излишнею: она не нужна въ цѣляхъ исправленія естественныхъ путей духовной жизни, потому что эти пути и безъ того нормальны; она не нужна и въ цѣляхъ ускоренія естественнаго прогресса, потому что не можетъ этого сдѣлать въ силу непреложности общихъ законовъ эволюціи.

Свидѣтельствамъ св. Писанія и христіанскаго сознанія о возрождающемъ и освящающемъ дѣйствіи благодати эволюціонизмъ противопоставляетъ формальное опроверженіе. Не-

возможно, — утверждаетъ онъ, — чтобы обращеніе ко Христу было тѣмъ, за что его почитаютъ. Иллюзія, понятная и извинительная у исповѣдниковъ религіи, должна быть разсѣяна. Утвержденіе, что вѣрующій долженъ умереть для прежней духовной жизни, чтобы возстать для новой, есть только образное выраженіе, котораго никакъ нельзя понимать во всей строгости. Дѣйствительный смыслъ этой гиперлобы тотъ, что иногда вслѣдствіе глубокаго психическаго потрясенія, сопровождаемаго сильною эмоціей, эволюція, временно задержанная или замедленная, снова принимаетъ свой нормальный ходъ и направленіе. Нерѣдко подъ вліяніемъ обстоятельствъ скорбныхъ, или же жгучихъ увѣщаній и высоко-благородныхъ примѣровъ, каковы въ особенности предлагаемые Евангеліемъ, человѣкъ какъ бы внезапно пробуждается, оживаетъ духовно, начинаетъ ясно и глубоко сознать свое истинное назначеніе: передъ нимъ возстаютъ новыя обязанности, и внутри себя онъ ощущаетъ ожившую энергію и притокъ новыхъ силъ, которыя онъ имѣетъ основаніе считать божественными, какъ проявленіе имманентно дѣйствующихъ въ эволюціи божественныхъ энергій, но которыя не имѣетъ права приписывать специальному воздѣйствію Бога превышемірнаго.

Ясно, кажется, и безъ большихъ объясненій, что возбужденіе, о которомъ говорятъ здѣсь эволюціонисты, есть нѣчто совсѣмъ не похожее на то благодатное возрожденіе, о которомъ знаютъ христіане. Это не — кризисъ и не перемѣна духовной жизни въ ея существѣ и направленіи; это только ускоренный переходъ отъ одной стадіи развитія къ другой въ предѣлахъ одного и того же процесса эволюціи. Тутъ нѣтъ ничего рѣшительнаго, абсолютнаго. Съ переходомъ въ новую стадію человѣкъ не достигаетъ послѣдней цѣли и не можетъ успокоиться: передъ нимъ тотчасъ же открываются новыя перспективы, новые идеалы, новыя ступени развитія, потому что эволюція постоянно движется впередъ, никогда не останавливаясь, и теченіе ея безконечно. Тотъ, кто подъ вліяніемъ благоприятныхъ обстоятельствъ сдѣлалъ ускоренный шагъ впередъ по пути прогресса, только то и выигралъ, что опередилъ своихъ современниковъ и сдѣлался провозвѣстникомъ новой зари. Но это пріобрѣтеніе лишь временное: другія сознанія, которыя проходятъ путь эволюціи медленно

и почти незамѣтно, достигаютъ въ концѣ концовъ того же результата.

Итакъ, въ эволюціонизмѣ нѣтъ рѣчи о какомъ-либо обновленіи или возрожденіи духовной природы человѣка, нѣтъ мѣста для дѣйствія спасительныхъ божественныхъ силъ, свыше подаваемыхъ чрезъ Христа. Все, что нужно для духовнаго совершенствованія и спасенія человѣка, дано въ его природѣ, которую несправедливо представлять падшею, которая, наоборотъ полна, божественныхъ энергій, въ ней и чрезъ нее дѣйствующихъ и развивающихся. Улучшеніе, совершенствованіе, прогрессъ совершается во человѣчествѣ непрерывно, хотя, быть можетъ, и не такъ быстро. Но никакая революція, никакая катастрофа здѣсь невозможна, потому что, вступая въ жизнь и прогрессируя въ ней, человѣкъ только слѣдуетъ природѣ, которая всецѣло опредѣляетъ его. Освободиться отъ зависимости, стать внѣ общаго хода эволюціи, опредѣлить ея теченіе и сразу предвосхитить ея послѣднюю цѣль человѣкъ не имѣетъ никакихъ средствъ, да это было бы не только бесполезно, но и прямо губительно для него, такъ какъ отрывало бы его отъ органической связи съ цѣлымъ и дѣлало бы невозможною самую жиднедвѣтельность его въ здѣшнемъ мірѣ. Печальные примѣры того, что значитъ не идти въ уровень съ міровою эволюціей, отстать отъ нея или сознательно противиться ей, представляются часто; но борьба съ всемогущимъ потокомъ оказывается совсѣмъ непосильною для отдѣльныхъ личностей, и онѣ неминуемо гибнутъ подъ тяжестью ея. Такая же, безъ сомнѣнія, судьба постигла бы и того, кто слишкомъ опередилъ бы естественный ходъ эволюціи и порвалъ бы съ нею органическую связь, если бы только это было возможно ¹⁾. Въ дѣйствительности же все, что можетъ выпадать на долю личной инициативы въ прогрессивномъ движеніи цѣлаго, это, какъ мы видѣли, — то, что люди выдающіеся, гении человѣчества, служатъ посредниками при переходѣ эволюціи отъ одной стадіи къ ближайшей слѣдующей, выступаютъ передовыми глашатаями новой исторической эпохи, являющейся на смѣну пережитого порядка вещей.

¹⁾ А христіанство утверждаетъ такую возможность, когда говоритъ о духовномъ перерожденіи человѣка въ новую тварь (2 Кор. 5 17; Гал. 6, 15; Еф. 4, 54; Кол. 3, 10).

Если передъ лицомъ доктрины, столь мало цѣнящей индивидуальность и приносящей ее въ жертву абстрактному цѣлому, мы поставимъ теперь живую человѣческую личность съ ея насущными потребностями, съ ея падшею природою и полнымъ безсиліемъ къ возстанію, то увидимъ, что ничего кромѣ ледяющаго ужаса и отчаянія эволюціонизмъ не способенъ внушить человѣку.

Ап. Павелъ далъ намъ (въ 7 гл. посл. къ Римл.) необыкновенно яркое и глубоко истинное изображеніе печальнаго состоянія, въ какомъ находится каждый естественный человѣкъ — жалкій плѣнникъ грѣха. Передъ нами существо, у котораго все — темпераментъ и способности, инстинкты и склонности — искажено, извращено, тяготеетъ къ злу. Если искра совѣсти тлѣетъ еще въ глубокихъ тайникахъ его сердца, поддерживая въ немъ слабое желаніе добра, то это желаніе не можетъ найти осуществленія, потому что въ конецъ парализованная воля неодолимо противится тому. „Не понимаю, что дѣлаю“, говоритъ апостолъ по собственному моральному опыту, „потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю“ (ст. 15). „А потому уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ“ (ст. 17). „Ибо по внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божиѣмъ, но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ. Бѣдный я человѣкъ! Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти!“ (ст. 22—4). Нѣтъ сомнѣнія, что и всякій человѣкъ съ незаглохшею окончательно совѣстью ощущаетъ въ глубинѣ своей души то же, что и апостолъ.

Что дастъ эволюціонизмъ такому несчастному рабу грѣха? какой выходъ сизъ безысходнаго положенія укажетъ ему? какія средства спасенія предложить ему? Пусть строгій послѣдователь доктрины раскроетъ передъ нимъ сокровищницу своей мудрости и въ ней поищетъ такихъ средствъ. Онъ будетъ изображать ему одну за другой стадіи постепеннаго развитія человѣчества; будетъ доказывать необходимость связать свою судьбу съ судьбою прогрессирующаго человѣчества; будетъ возбуждать въ немъ ослабѣвшую энергію вызывать къ жизни остатки дремлющихъ способностей и стремленій къ добру, увѣряя, что этого достаточно для выполненія задачи духа;

будетъ говорить ему о богѣ внутреннемъ, посѣщающемъ совѣсть каждаго человѣка; будетъ, пожалуй, представлять ему Евангеліе Христово, какъ идеаль, къ которому онъ долженъ стремиться всѣми силами и, побѣждая страсти одну за другой, восходить все выше и выше по лѣстницѣ духовнаго совершенства.

Предлагая такіе совѣты человѣку падшему, рисуя заманчивыя перспективы передъ немощною совѣстью, эволюционистъ правъ съ своей точки зрѣнія. Но будетъ ли онъ имѣть какой-нибудь успѣхъ? Вызоветъ ли своими рѣчами что-нибудь кромѣ вздоха сожалѣнія и горькаго сознанія безсилія? Жестокою проніей будутъ отзываться добрые совѣты и увѣщанія въ сердцѣ того, кто совсѣмъ не находитъ въ себѣ силъ и способностей послѣдовать имъ. Не наученія, а прежде всего исцѣленія требуетъ больная человѣческая природа. Подобно разслабленному въ Вивездѣ, она ждетъ Божественнаго Врача, Который далъ бы ей притокъ новыхъ силъ, оживотворилъ и сказалъ: „возстани!“

Такой помощи эволюціонизмъ, конечно, дать не можетъ. Онъ проходитъ мимо этихъ немощныхъ, разслабленныхъ и несетъ свою миссію къ тѣмъ, кто воображаетъ себя имѣющимъ силы слѣдовать за общимъ потокомъ эволюціи и дѣятельно участвовать въ прогрессѣ. Онъ вѣритъ и увѣряетъ, что этихъ послѣднихъ — безусловное большинство, за которыми на тѣхъ несчастныхъ не слѣдуетъ и обращать вниманія, какъ на печальныя исключенія, всегда и всюду возможные. Пусть гибнутъ они, раздавливаемые колесомъ эволюціи, которое отъ того не остановится и даже не замедлитъ своего хода!

Но если послѣдователи философской доктрины съ такимъ легкимъ сердцемъ обрекаютъ на гибель немощныхъ своихъ собратьевъ, то Евангеліе этого не допускаетъ. Передъ лицомъ этихъ именно несчастныхъ и отверженныхъ оно дѣлаетъ эволюціонизму рѣшительный допросъ и безповоротно осуждаетъ его. Проблему, которая возникаетъ здѣсь, оно одно только въ состояніи разрѣшить удовлетворительно. „Сынъ Человѣческій пришелъ взыскать и спасти погибшее“ (Мѡ. 18, 11) и свидѣтельствовалъ, что „на небесахъ болѣе радости будетъ объ одномъ грѣшникѣ кающемся, нежели о девяносто девяти праведникахъ, не имѣющихъ нужды въ покаяніи“ (Лук. 15, 7). Больнымъ, паралитикамъ и прока-

женнымъ жизни моральной, для которыхъ всякія человѣческія средства врачеванія оказывались безсильными и оставляли ихъ на неминуемую гибель, Христосъ принесъ Свою благодатную помощь свыше, исцѣлилъ, возставилъ и спасъ.

А развѣ мало требующихъ этой божественной помощи? развѣ это незначительныя исключенія, какъ старается увѣрить эволюціонизмъ? развѣ не таковъ весь родъ человѣчскій въ его нравственномъ паденіи, унаслѣдованномъ вмѣстѣ съ самою природой? Пусть эволюціонисты укажутъ намъ тѣхъ, кто не нуждается въ благодатной сверхъестественной помощи, кто собственными силами хорошо идетъ по пути нравственнаго прогресса и достигаетъ совершенства. Правда ли, какъ утверждаетъ это доктрина, что въ существѣ человѣческомъ есть естественное тяготѣніе въ прогрессу? что духъ человѣка усиленно стремится къ торжеству надъ противоdѣйствіями плоти и непрерывно движется къ вершинамъ совершенства религіознаго и моральнаго? То ли говоритъ намъ не фантазія, а строгій опытъ — внутренний и внѣшній?

Не будемъ пускаться въ широкую область исторіи, на почвѣ которой возможны большія разногласія. Съ тѣхъ поръ какъ христіанство вступило въ міръ и постепенно проникло своимъ животворнымъ вліяніемъ во всѣ сферы человѣческой жизнедѣятельности, крайне трудно раздѣлить то, что въ области духовной культуры принадлежитъ естественнымъ источникамъ, отъ того, что составляетъ плодъ воздѣйствія религіи Христовой. Результаты дѣятельности человѣческаго духа, предоставленнаго, исключительно, самому себѣ, показываетъ намъ исторія дохристіанскаго человѣчества, но эти результаты далеко не благоприятны для гипотезы эволюціонизма. Мы не видимъ, чтобы языческое человѣчество за долгіе вѣка своей исторической жизни сдѣлало такіе успѣхи на пути религіозно-нравственнаго прогресса, которые бы укрѣпили его довѣріе къ собственнымъ силамъ въ этомъ направленіи. Наоборотъ, къ концу предхристіанскаго періода и въ религіи, и въ философіи, и въ нравственности обнаружилось полное банкротство духа, разрѣшившееся глубокимъ скептицизмомъ. Въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей — философовъ древній міръ пришелъ къ сознанію своего духовнаго безсилія и къ признанію необходимости сверхъестественной помощи.

Но краснорѣчивѣе и убѣдительнѣе, чѣмъ отдаленная исторія, говорятъ противъ эволюціонизма свидѣтельства окружающей насъ дѣйствительности и нашего собственнаго опыта. Прогрессъ, совершенствованіе — въ смыслѣ побѣды духа надъ матеріей или, точнѣе, ума человѣческаго надъ слѣпыми силами природы — совершается на нашихъ глазахъ и притомъ довольно быстро. Но идетъ ли вмѣстѣ съ тѣмъ религіозно-нравственное совершенствованіе? Спиритуализація эволютивная дѣлается ли принципомъ освященія человѣчества? Совѣмъ нѣтъ. Правда, съ развитіемъ цивилизаціи идеаль нравственный повышается, требованія моральныя становятся болѣе строгими и болѣе чистыми, одухотворенными; но это отнюдь не дѣлаетъ людей болѣе нравственными, а лишь болѣе жалкими, такъ какъ съ возвышеніемъ идеала тѣмъ рѣзче обнаруживается недостаточность естественныхъ силъ къ его достиженію. Чтò, въ самомъ дѣлѣ, долженъ испытывать человѣкъ передъ высочайшимъ идеаломъ нравственнымъ, каковъ христіанскій, который эволюціонисты тоже вѣдь считаютъ естественнымъ плодомъ эволюціи? Идеаль этотъ воплощенъ въ Лицѣ совершеннѣйшаго Святого. Лицо Іисуса Христа, жизнь Іисуса Христа, святость Іисуса Христа — вотъ идеаль, вотъ долгъ: ничего болѣе, но ничего и менѣе. Этотъ долгъ предстоить предъ нами, какъ безусловный, абсолютный императивъ: онъ не допускаетъ никакого нарушенія, не терпитъ никакого послабленія, никакихъ компромиссовъ, а требуетъ всецѣлаго его исполненія, потому что онъ святъ и совершенъ.

Гдѣ найдетъ человѣкъ силы къ исполненію этого долга, высочайшая святость котораго подавляетъ и уничтожаетъ его? Пусть, по совѣту теоретиковъ эволюціонной доктрины, углубится онъ въ самого себя и погрузится въ живой потокъ эволюціи, чтобы притти здѣсь въ общеніе съ богомъ внутреннимъ, обитающимъ и дѣйствующимъ въ насъ, чтобы почерпнуть тутъ энергію и воодушевленіе для высокаго нравственнаго порыва, для совершенія подвига. Найдеть ли онъ, однако, то, чего ищетъ? Чувство нужды, бѣдности духовной измѣнится ли въ противоположное ему оттого только, что мы углубимся въ него, сосредоточимъ на немъ свое вниманіе! Въ раздраженіи голода и жажды духовныхъ откроемъ ли мы самый источникъ ихъ насыщенія? Новому долгу, который

открывается предъ нами съ прогрессивнымъ движеніемъ нравственной эволюціи, соотвѣтствуетъ ли въ самомъ дѣлѣ новая сила къ исполненію его? Есть ли вообще между идеаломъ и способностію осуществлять его то постоянное и правильное соотвѣтствіе, какое утверждаетъ эволюціонизмъ? Никакого другого отвѣта, кромѣ отрицательнаго, не могутъ дать на поставленные вопросы и сами эволюціонисты, если только не желаютъ упорно противорѣчить голосу своего внутренняго опыта. Чѣмъ больше человѣкъ углубляется въ себя, чѣмъ строже и безпристрастнѣе испытывать свою совѣсть, тѣмъ яснѣе и глубже сознаетъ свою нравственную безпомощность и свою рѣшительную неспособность возвыситься до идеала совершенства.

Въ душахъ, не окончательно ослѣпленныхъ эгоизмомъ и не утратившихъ тяготѣнія къ идеальному, это самоиспытаніе, результатомъ котораго является ощущеніе жалкаго безсилія, служить сильнымъ побужденіемъ къ исканію высшей божественной помощи. Единственнымъ спасительнымъ выходомъ изъ безысходнаго положенія не будетъ ли для нихъ то обращеніе радикальное, та смерть естественнаго человѣка и то воскресеніе въ новую жизнь, то чудо, наконецъ, которое возбѣщаетъ наше Евангеліе и которое отвергаетъ эволюціонизмъ? Личное обращеніе апостола Павла даетъ сюда разительный примѣръ. „Фарисей строгаго закала, Савль изъ Тарса, безъ сомнѣнія, не зналъ мудрости современнаго намъ эволюціонизма, но и не зная того, онъ слѣдовалъ путемъ аналогичнымъ. Онъ также былъ глубоко убѣжденъ въ безконечной моральной усовершеншаемости человѣка; онъ вѣрилъ въ прогрессивное совершенствованіе человѣческой природы, только вѣрный своей религіи, онъ полагалъ его въ практикѣ дѣлъ закона. Подъ другимъ именемъ, но онъ тяготѣлъ почти къ той же самой цѣли, какую нынѣ предлагаетъ намъ эволюціонизмъ. И это было слишкомъ серьезно съ его стороны. Онъ работалъ, трудился, боролся и предвкушалъ уже побѣду, — какъ въ одинъ день поверженный на землю непреклоннымъ велѣніемъ съ неба, пораженный недоступнымъ идеаломъ совершенства, побѣжденный святостію божественнаго закона, онъ сразу восчувствовалъ всю свою духовную нищету, призналъ свое безсиліе и, отказавшись отъ усилій безнадежной борьбы, умерши для всякой собственной пра-

ведности, онъ получилъ свыше, какъ даръ благодати, то освобожденіе и спасеніе, котораго тщетно ожидалъ отъ развитія естественнаго. Фарисей фанатическій, о которомъ исторія не сохранила никакого воспоминанія, умеръ самому себѣ на пути въ Дамаскъ, и возродился славнымъ и безсмертнымъ апостоломъ языковъ¹⁾.

Этотъ лично порезитый опытъ апостоль Павелъ положилъ въ основу своего благовѣстія, и, безъ сомнѣнія, всякая душа, которая, внимая этой проповѣди, переходила ко Христу и пріобщалась спасительной благодати, переживала тотъ же кризисъ, тотъ же переходъ отъ немоци къ силѣ, отъ смерти къ жизни.

Подводя итогъ всему, чтѣ сказано доселѣ въ опроверженіе эволюціонизма съ христіанской точки зрѣнія, мы можемъ установить слѣдующія общія положенія:

1. То неправда, будто основа и всѣ средства для нравственнаго прогресса и достиженія послѣднихъ цѣлей моральнаго совершенства лежатъ внутри самого человѣка. Такое утвержденіе имѣетъ смыслъ только при пантеистической точкѣ зрѣнія, когда божество мыслится имманентнымъ человѣку, воплощающимся въ немъ. Но ни опытъ историческій, ни личное самосознаніе не подтверждаютъ этого. Если съ общимъ развитіемъ цивилизаціи и возвышается теоретическое представленіе объ идеалѣ, то способность къ его практическому осуществленію оттого не увеличивается, *сила* творить добро не прибываетъ, потому что непроходимая граница всякому прогрессу въ этомъ послѣднемъ направленіи положена паденіемъ человѣческой природы. Нѣтъ, — не собственному, внутреннему богу служа, т.-е. не обоготворяя себя, а лишь повергаясь предъ Богомъ вышемірнымъ и Всесвятымъ съ смиреннымъ сознаніемъ своего неисцѣльнаго безсилія и своей величайшей вины и вмѣстѣ — съ просьбою Его всемогущей помощи, — человѣкъ становится способнымъ къ дѣйствительному нравственному совершенствованію.

2. То неправда, будто обращеніе и спасеніе грѣшника происходитъ путемъ постепеннаго раскрытія и одухотворенія

¹⁾ Frommel, „Le danger moral de l'évolutionisme religieux“, pp. 112—113.

его природной человѣчности. Нѣтъ, — такъ какъ грѣхъ состоитъ не въ одномъ лишь преобладаніи матеріи надъ духомъ, но и въ развращеніи самаго духа, то и освобожденіе отъ грѣха должно состоять въ разрывѣ съ цѣлымъ ветхимъ существомъ нашимъ, въ смерти закону грѣха, господствующему во всей нашей природѣ, въ переходѣ къ новой жизни черезъ праведность Иисуса Христа и чрезъ возрожденіе отъ Святого Духа.

3. То неправда, будто принципъ спасенія и святости человѣческой положенъ въ началахъ эволюціи эмпирической и реализуется естественно, самъ собою въ общемъ ходѣ исторіи. Нѣтъ, — спасеніе есть даръ незаслуженный, дѣло сверхъестественной благодати, результатъ чудеснаго вступленія Бога въ исторію человѣчества, какъ и въ отдѣльную душу человѣческую.

Такъ, между эволюціонною теоріей и христіанствомъ существуетъ противорѣчіе самое рѣзкое, коренное. Эволюціонизмъ отрицаетъ то, что составляетъ самую сущность религіи Христовой, именно что она есть *сила Божія ко спасенію всякому вѣрующему* (Римл. 1, 16). Совершенно понятно отсюда, если моральный инстинктъ христіанина отвергаетъ эту доктрину, какъ посягающую на самыя святыя убѣжденія совѣсти.

Прот. Ал. Мартыновъ.

О прогрессѣ¹⁾.

Не столько ученые своими сочиненіями, посвященными обсужденію вопросовъ о сущности прогресса, о его значеніи для человѣка и человѣчества, о законахъ, условіяхъ и причинахъ его возникновенія, развитія и упадка, о его прошлыхъ судьбахъ въ исторіи различныхъ народовъ, древнихъ и новыхъ, и о его будущности, сколько сама жизнь постоянно, а иногда и очень сильно, напоминаетъ намъ о прогрессѣ проявленіями его, то свѣтлыми и благотворными, то печальными и даже тревожными и грозными.

Въ особенности современный намъ прогрессъ можно сравнить съ могучимъ бурнымъ потокомъ, увлекающимъ даже и тѣ народы, которые сами не участвуютъ въ прогрессѣ, стоятъ отъ него въ сторонѣ, или даже относятся къ нему непріязненно.

Нѣсколько примѣровъ поясняютъ нашу мысль.

Если бы европейцы, переселившіеся въ Америку, не превосходили образованностію тамошнихъ туземцевъ, то послѣдніе и доселѣ сохранили бы свою независимость, и пришельцамъ едва ли удалось бы даже удержаться тамъ, не говоря уже о томъ, что жителямъ Европы, если бы они были дикарями, даже самое передвиженіе въ Америку по безпредѣльному пространству Атлантическаго океана было бы невозможно. Напротивъ, пользуясь средствами и преимуществами образованности, они открыли эту невѣдомую часть свѣта, въ короткое время покорили туземныхъ дикарей, овладѣли огромными пространствами земли, построили тысячи городовъ и селеній,

¹⁾ Въ основу этого очерка положена публичная лекція, произнесенная въ Москвѣ, въ залѣ Синодальнаго училища, 8 марта 1899 года.

основали цвѣтушія и богатые царства. Дикія краснокожія племена, несмотря на свою любовь къ независимости, неукротимый воинственный духъ, свирѣлость и врожденную способность къ войнѣ, частію истреблены, частію вынуждены были покориться, частію отгѣснены въ неприступныя горы и непроходимые лѣса. Они поставлены въ невозможность продолжать борьбу. Участь ихъ рѣшена безповоротно.

Другой примѣръ. Въ послѣднія сорокъ лѣтъ Россія покорила огромныя пространства въ Средней Азіи, населенныя воинственными и разбойничьими племенами. Нелегко было побѣдить, но еще труднѣе удержать во власти эти племена, оберегаемые лучше крѣпостей знойными, безводными, безпредѣльными песчаными равнинами, по которымъ туземцы носятъ на своихъ выносливыхъ коняхъ съ быстротою пустынного вѣтра. Россія покорила ихъ силою оружія своихъ храбрыхъ сыновъ, но удерживаетъ ихъ въ своей власти превосходствомъ своей образованности. По свидѣтельству одного русскаго путешественника туркмены при видѣ „шайтановой арбы“ (такъ они называютъ желѣзнодорожный поѣздъ) съ ненавистію въ лицѣ, а то со страхомъ отворачиваются. Они поняли, что при помощи этой шайтановой арбы, съ быстротою стрѣлы несущейся по ихъ негостепріимнымъ пескамъ, русскіе легко могутъ подавить ихъ возстаніе, — поняли, что пришелъ конецъ ихъ независимости.

Третій, еще болѣе свѣжій примѣръ. Пятнадцать тысячъ махдистовъ, закаленные въ бояхъ войны, воодушевленные мухаммеданскимъ фанатизмомъ, пылая ненавистью къ проклятымъ гаурамъ и горячею любовью къ своей родной землѣ и независимости, которыя пришли отнять у нихъ эти ненавистные имъ гауры, рѣшились, какъ одинъ человекъ, умереть или побѣдить. И если бы у египтянъ и англичанъ было такое же плохое вооруженіе, какъ у махдистовъ, то послѣдніе всей своей массой вступили бы съ ними въ рукопашный бой, а въ рукопашномъ бою никакое войско не выдержало бы отчаяннаго и страшнаго натиска махдистовъ. Но бѣда для махдистовъ была въ томъ, что противники ихъ, владѣя дальнобойными и скорострѣльными пушками и столь же превосходными ружьями, не допустили ихъ до рукопашнаго боя. Пока махдисты пробѣжали отдѣлявшее ихъ отъ англичанъ разстояніе въ двѣ версты, они почти всѣ были разстрѣляны: раз-

рушительные артиллерійскіе снаряды косили ихъ сотнями; а другіе гибли отъ града ружейныхъ пуль. Такая же печальная участь, безъ сомнѣнія, постигла бы махдистовъ и въ томъ случаѣ, если бы они стали отсиживаться въ своей столицѣ Обдурманъ, потому что пушечные снаряды стали бы истреблять ихъ съ такого дальняго разстоянія, которое встрѣчные снаряды махдистовъ пролетать не могли бы.

Эти примѣры, число которыхъ можно было бы сколько угодно умножить, показываютъ, какое огромное, подавляющее вліяніе оказываетъ прогрессъ на участь и судьбу народовъ, не имѣющихъ никакого къ нему отношенія: прогрессивный, образованный народъ, приходя въ столкновеніе съ необразованнымъ, легко покоряетъ его.

Но еще большее вліяніе прогрессъ оказываетъ на жизнь, благосостояніе и судьбы тѣхъ народовъ, которые сами вовлечены въ его потокъ. Напр., русскій народъ и теперь остается тѣмъ же русскимъ народомъ, какимъ онъ былъ полстолѣтія тому назадъ: та же нація, та же страна, та же религія, тотъ же образъ правленія. Но если бы русскіе, умершіе въ сороковыхъ годахъ, встали теперь изъ могилъ, то они были бы поражены многочисленными и коренными перемѣнами въ учрежденіяхъ, въ строѣ и бытѣ русскаго народа, въ условіяхъ и потребностяхъ его жизни, во взглядахъ, характерѣ и нравахъ его, и даже отчасти въ самой внѣшней природѣ. Столько новаго! столько необычайнаго! столько перемѣнъ! И все это произошло въ столь короткое время! И все это произведено прогрессомъ! При быстротѣ движенія жизни впередъ теперь въ нѣсколько десятковъ лѣтъ происходитъ больше перемѣнъ, нежели въ цѣлые вѣка въ прежнее время.

Если прогрессъ такъ сильно и такъ быстро измѣняетъ народы, то само собою понятно, что еще легче производить онъ перевороты въ жизни и благосостояніи личностей. Хотимъ ли мы, или не хотимъ участвовать въ прогрессѣ, онъ окружаетъ насъ подобно воздуху и оказываетъ свое вліяніе.

Но если столь могущественно и неотразимо воздѣйствіе прогресса на жизнь и судьбу народовъ и личностей, то тѣмъ болѣе необходимо и полезно сознательное отношеніе къ прогрессу, необходимо ясное и правильное пониманіе сущности, свойствъ, условій, характера, достоинствъ и недостатковъ про-

гресса, движущихъ его причинъ и производимыхъ имъ слѣдствій, необходимо научное изслѣдованіе, открытіе и объясненіе законовъ прогресса.

Дѣйствительно, многіе богословы, философы, мыслители, историки, естествоиспытатели и социологи обсуждали этотъ предметъ.

Сдѣлаемъ краткій очеркъ воззрѣній на прогрессъ философовъ, мыслителей и ученыхъ, иностранныхъ и русскихъ.

Мы не будемъ останавливаться на ученіи о прогрессѣ итальянскаго ученаго Вико (1668—1744), признаннаго за его сочиненіе: „Новая наука“, отцомъ философіи исторіи. Его ученіе о прогрессѣ кратко можно выразить въ положеніи, что всѣ народы имѣютъ одинаковый жизненный путь, такъ что исторія человѣчества есть постоянное круговращеніе; а именно, всѣ народы, подобно отдѣльнымъ людямъ, появившимся на сценѣ исторіи, переживаютъ возрасты младенческой, юношеской, мужеской, старческой и, наконецъ, перестаютъ существовать, умираютъ.

Болѣе обстоятельное и научное изслѣдованіе вопроса о прогрессѣ началось съ половины XVIII вѣка. На изслѣдованіе вопроса о прогрессѣ и въ частности вопроса о томъ, существуетъ ли прогрессъ и въ чемъ онъ состоитъ, натолкнула ученыхъ Дижонская академія. Въ 1749 г. она обнародовала на соисканіе преміи тему: „Способствовало ли возрожденіе наукъ и искусствъ улучшенію нравовъ?“ (*Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*). Объ этомъ конкурсѣ на премію случайно узналъ Жанъ Жакъ Руссо (1712—1778 г.) и рѣшилъ писать на эту тему сочиненіе. Онъ поставилъ вопросъ нѣсколько въ иной, слѣдующей формѣ: „Прогрессъ наукъ и искусствъ содѣйствовалъ ли порчѣ или улучшенію нравовъ?“ На поставленный вопросъ онъ отвѣтилъ такъ, что науки и искусства ухудшили характеръ людей и испортили нравы ихъ. Дижонская академія едва ли могла сочувствовать такому отрицательному взгляду на значеніе наукъ и искусствъ, высказанному притомъ рѣзко, и едва ли могла признать его справедливымъ, тѣмъ не менѣе она присудила премію Руссо: до такой степени разсужденіе его было написано блестяще, живо и воодушевленно. Основная мысль сочиненія Руссо та, что все прекрасно, что творить природа, и все дурно, что дѣлаетъ

человѣкъ, и именно человѣкъ цивилизованный, культурный. Не человѣкъ долженъ облагородить природу, а напротивъ, природа должна учить человѣка. Идеаль жизни человѣка — быть натуральнымъ. Тѣлесное здоровье и крѣпость, простота и безыскусственность въ потребностяхъ, дѣтскость души — вотъ что нужно человѣку. Не ясно, отвергалъ ли Руссо культуру вообще; или только вооружался противъ злоупотребленія знаніемъ, противъ заблужденій, искусственности, суетности и удаленности отъ практической жизни, которая часто соединяются съ наукою. Побужденій къ недовольству искусственною культурою было много, и оно въ то время носилось въ воздухѣ. Искусственность схоластики, искусственность гуманистической книжной учености, въ особенности искусственность скептической, бездушной свѣтскости при дворѣ Людовика XIV, а также испорченность нравовъ въ пышной и развращенной столицѣ Франціи, отталкивали отъ себя людей съ здравымъ смысломъ и не увлеченныхъ еще круговоротомъ этой блестящей, но слишкомъ показной, наружной и испорченной цивилизаци. Въмѣстѣ съ тѣмъ пробуждалось желаніе изъ шумнаго многолюдства уйти въ тишину сельской природы, утонченность замѣнить простотою, интриги и сплетни — миромъ уединенной жизни. Такія чувства и желанія поддерживались книгами, въ которыхъ путешественники идеализировали жизнь натуральныхъ народовъ, изображая ее счастливою и дѣтски-непорочною.

Пробудившееся еще съ XVI вѣка и все расширявшееся изученіе природы внушало любовь къ ней, которая въ иныхъ случаяхъ становилась сентиментальною. Природа получала значеніе какъ бы второго откровенія. Многіе стали провозглашать великое значеніе этого откровенія; Руссо былъ самымъ выдающимся изъ такихъ проповѣдниковъ. Но и помимо требованія духа времени Руссо въ силу личныхъ своихъ склонностей рвался изъ душныхъ парижскихъ салоновъ въ уединеніе швейцарскихъ горъ, на лоно цвѣтущей природы Женеви. Родина, красоты природы, жизнь народа, этотъ простой, но великій міръ предносился предъ его умственными взорами, какъ потерянный рай.

Взглядъ Руссо на прогрессъ страдаетъ односторонностію, и притомъ двойною. Съ одной стороны, онъ преувеличиваетъ достоинство натуральной жизни человѣка, признавая ее безу-

словно хорошей и не видя въ ней никакихъ недостатковъ, съ другой — онъ преувеличиваетъ недостатки культуры и не находитъ въ ней ничего хорошаго.

Взглядъ на натуральное состояніе, какъ на идеаль чело-
вѣческой жизни, былъ бы болѣе справедливъ, если бы чело-
вѣческая природа не была испорчена грѣхомъ. Однако даже
невиннымъ и безгрѣшнымъ нашимъ прародителямъ не было
предоставлено жить только натуральною жизнію, а дана была
заповѣдь, которая ограничивала волю и натуральныя желанія
прародителей. Еще менѣе возможно, желательнo и полезно
предоставить человѣку вести исключительно натуральную
жизнь теперь, когда его природа, духовная и тѣлесная, глу-
боко, въ самомъ корнѣ повреждена грѣхомъ. *Я въ беззаконіи
зачатъ, и во грѣхъ родила меня матъ моя* (псал. 50, 7).
Кто не признаетъ истинности этого исповѣданія, когда она
свидѣтельствуется состояніемъ всѣхъ людей безъ исключенія?
Всѣ люди получаютъ отъ родителей и даже отъ отдаленныхъ
своихъ предковъ вмѣстѣ съ бытіемъ и жизнію, какъ задатки
добра, такъ и зародыши зла, порчу душевную и тѣлесную,
злые склонности, болѣзненные предрасположенія. Если теперь
человѣкъ будетъ жить только натуральною жизнію, то не-
избѣжно рядомъ съ задатками добра будутъ развиваться въ немъ
и задатки зла. Опытъ подтверждаетъ это. Напр., натуральные
народы далеко не столь невинны и безпорочны, какъ ихъ
изображали въ вѣкъ Руссо. Правда, они живутъ жизнію,
близкою къ природѣ, они крѣпки тѣломъ, ихъ неизмѣнному
тѣлу чужды многія болѣзни, поражающія людей цивилизован-
ныхъ, потребности ихъ просты, они простосердечны, госте-
пріимны и т. п. Но зато они тупоумны, грубы, а иные и
прямо свирѣпы, невѣжественны, преданы грубымъ чувстви-
тельнымъ порокамъ, до крайности суевѣрны, познанія ихъ скудны,
а нравственныя и религіозныя ихъ представленія не развиты,
извращены и часто нелѣпы; ихъ жизнь и быть жалки, и
въ особенности тяжка жизнь слабѣйшихъ изъ нихъ — жен-
щинъ, стариковъ и людей слабосильныхъ. Какъ на полѣ,
остающемся безъ обработки, вырастаютъ не однѣ хорошія,
но и дурныя травы, и часто негодныя травы заглушаютъ и
мало-по-малу вытѣсняють хорошія растенія: такъ то же бы-
ваетъ и съ людьми, которые лишены воспитанія, обученія,
образованія, которые растутъ и живутъ такъ, какъ придется.

Задача воспитанія, образованія и культурнаго воздѣйствія въ томъ и состоитъ, чтобы возрастить и развить въ человѣкѣ добрые задатки его природы и подавить или по крайней мѣрѣ ослабить худыя предрасположенія. Безспорно, неразумное воспитаніе и вліяніе развращенной цивилизаціи могутъ скорѣе испортить, нежели исправить людей; но есть же на свѣтѣ воспитаніе хорошее и культура истинная, не развращающая, а облагораживающая и совершенствующая людей. Пусть чрезъ культуру человѣкъ и лишается нѣкоторыхъ хорошихъ свойствъ, принадлежащихъ дѣтямъ природы, но зато онъ приобретаетъ множество другихъ преимуществъ, недоступныхъ человѣку въ натуральномъ состояніи. Дикая яблоня выносливѣе и долговѣчнѣе привитой яблони; но зато первая приноситъ плоды мелкіе, кислые и горькіе, а послѣдняя — крупные, красивые, сладкіе и вкусные.

Любопытно, что въ настоящее время среди насъ живетъ выдающійся писатель, который, подобно Руссо, хотя и не столь рѣзко, отвергаетъ значеніе наукъ, отрѣшенныхъ отъ практической жизни, не расположенъ къ культурѣ, приглашаетъ, и въ своихъ сочиненіяхъ и примѣромъ своей жизни, вести жизнь простую, близкую къ природѣ, искоренять излишнія и искусственныя потребности, напр. не курить табаку, не пить вина, все дѣлать самому, и въ частности обрабатывать землю, предпочитать жизнь въ деревнѣ житію въ городѣ, ѣсть простую, преимущественно, растительную пищу, носить простую одежду и жить въ простомъ домѣ, бросить искусственную, испорченную и безнравственную жизнь, какую ведутъ люди богатые, образованные, знатные, жить среди природы, въ общеніи съ простолюдинами, которые говорятъ мѣтко, разсуждаютъ здраво, а главное — дѣлаютъ настоящее дѣло. въ потѣ лица ѣдятъ хлѣбъ и нравственно чище людей высшихъ классовъ. Этотъ Руссо XIX вѣка есть не кто иной, какъ Л. Н. Толстой.

Руссо осудилъ искусственность цивилизаціи и вносимую ею порчу нравовъ и восхвалялъ преимущества натурального состоянія съ нарочитою рѣзкостью. Но другіе мыслители XVIII вѣка хотя и держались того же взгляда, но выражали его гораздо мягче и не отдавали уже столь рѣзкаго предпочтенія натуральному состоянію человѣка предъ культурою его. Къ такимъ мыслителямъ въ Германіи принадлежалъ Гердеръ (1744 — 1803).

Изъ многочисленныхъ сочиненій этого энциклопедическаго писателя, относящихся къ богословію, философіи, исторіи, литературѣ и языковѣдѣнію, наибольшей извѣстности достигло его сочиненіе: „Идеи по философіи исторіи человѣчества“. (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), появившееся въ періодъ времени между 1784 и 1792 годами. Но первоначальный набросокъ этого сочиненія подъ заглавіемъ: „*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*“, появился еще въ 1774 г.; а самый планъ сочиненія былъ задуманъ еще раньше, въ 1769 г. По замыслу Гердера въ этомъ сочиненіи должны быть соединены въ одно гармоническое цѣлое всѣ результаты науки по богословію, философіи, естествознанію, исторіи, политикѣ, литературѣ и искусству. Первая часть сочиненія содержитъ космографію, географію, космологію, антропологию и краткое рѣшеніе вопросовъ о бытіи Божіемъ и о безсмертіи души. Во второй части описательно, какъ и въ первой части, изложены этнографія, ученіе объ отношеніи человѣческаго рода къ климатическимъ различіямъ, основы социологіи о общія преданія народовъ, изъ которыхъ древнѣйшими преданіями оказываются религіозныя, а изъ этихъ — азіатскія и именно преданія священнаго писанія. Третья часть обнимаетъ исторію культуры древне-азиатскихъ народовъ, грековъ и римлянъ, при чемъ изъ этой исторіи онъ выводитъ основную тему своего сочиненія, что человѣчность есть цѣль для человѣческой природы. Четвертая часть содержитъ исторію культуры въ послѣдующія времена: первобытную исторію германскихъ и славянскихъ народовъ, исторію государствъ, возникшихъ изъ великаго переселенія народовъ, и общіе очерки культурной исторіи среднихъ вѣковъ до великихъ открытій, совершившихся въ концѣ XV вѣка. Въ этой же части онъ говоритъ объ отношеніи къ культурѣ христіанства и признаетъ христіанство наивысшимъ выраженіемъ человѣчности, но въ римско-латинской церкви онъ видитъ отпаденіе отъ истинныхъ человѣчныхъ идей христіанства. Относительно культурной исторіи трехъ столѣтій новаго времени. — XVI, XVII и XVIII, Гердеръ высказалъ свои идеи въ „Письмахъ о споспѣшествованіи человѣчности“ (*Briefen zur Beförderung der Humanität*), появившихся въ 1793—1797 годахъ, но высказалъ отрывочно, быть можетъ, затрудняясь изъяснять исторію этой эпохи, какъ послѣдовательное развитіе человѣчности.

Существенныя мысли или „идеи“ Гердера о развитіи и прогрессѣ слѣдующія.

Творенія по своей организаціи и жизни представляютъ постепенные переходы отъ низшихъ и простѣйшихъ къ высшимъ и сложнымъ. Человѣкъ есть вѣнецъ или совершеннѣйшее изъ твореній на землѣ. На землѣ нѣтъ существа выше человѣка, тѣмъ не менѣе въ самомъ человѣкѣ развитіе продолжается. Оно состоитъ въ развитіи *человѣчности* или *гуманности*. Человѣчность есть разумное пониманіе жизни и отношеній между людьми, соединенное съ нравственностію, которая побуждаетъ человѣка подчинять себялюбивыя влеченія требованіямъ общаго блага, признавать права другихъ людей и проявлять дѣятельную любовь къ нимъ. Такимъ образомъ главнѣйшими чертами человѣчности являются разумность, самопожертвованіе, справедливость и любовь къ людямъ. Человѣчность врождена человѣку. Но каждый человѣкъ осуществляетъ свою человѣчность лишь въ борьбѣ съ своей животной природой, приобрѣтая большую и большую разумную власть надъ собою. И въ человѣчествѣ не спеціальныя приобрѣтенныя знанія ученыхъ и не ученія философовъ, а полунстинктивное творчество народной массы есть источникъ идей и движеній. Приобрѣтенное однимъ народомъ передается другому, а иныя приобрѣтенія становятся даже достояніемъ всемірнымъ. Поэтому исторія служитъ источникомъ воспитанія человѣчества. Хотя ни одинъ народъ не достигаетъ полнаго осуществленія человѣческихъ идеаловъ и прочнаго счастья, однако каждый народъ имѣетъ по крайней мѣрѣ возможность достигнуть какихъ-либо положительныхъ результатовъ и испытать своеобразное удовлетвореніе отъ своей дѣятельности. Нельзя примириться съ мыслию, будто жизнь и бытіе одного народа служатъ только средствомъ для появленія и благосостоянія другого народа.

Уже изъ краткаго очерка ученій о прогрессѣ Руссо и Гердера видно, насколько взглядъ послѣдняго на прогрессъ возвышеннѣе, шире и ближе къ истинѣ, нежели взглядъ перваго.

Подобно Руссо, Гердеръ имѣетъ высокое мнѣніе о достоинствѣ человѣческой природы въ ея натуральномъ состояніи. Но между тѣмъ какъ Руссо преувеличенно считаетъ натуральное состояніе идеаломъ, къ которому долженъ итти чело-

вѣкъ и, повидимому, этимъ и закончить свое развитіе, въ этомъ и видѣть свое назначеніе; для Гердера натуральное состояніе человѣка есть только почва или основа развитія человѣка, или исходный пунктъ, съ котораго оно начинается. Пусть человѣчность, какъ нѣчто высшее въ человѣкѣ, врождено ему, но она должна быть развита посредствомъ борьбы человѣка съ самимъ собою. Цѣль борьбы — подавленіе въ себѣ худшихъ задатковъ природы и возвышеніе и развитіе лучшихъ сторонъ ея. Такимъ образомъ идеаль жизни и развитія человѣка, пожалуй, состоитъ въ натуральности, но только очищенной отъ зла и доведенной до совершенства въ лучшихъ ея свойствахъ. Съ точки зрѣнія Руссо для прогресса почти вовсе нѣтъ и мѣста въ жизни и дѣятельности человѣка, и прогрессъ ограничивается развѣ только заботами человѣка о сохраненіи своего здоровья и цѣльности природы духовной и физической, объ удержаніи себя въ состояніи натуральности. Но такая задача для жизни и дѣятельности человѣка есть почти только отрицательная, и притомъ слишкомъ узкая и низменная. Съ этой точки зрѣнія, человѣчество шло не впередъ, а назадъ, и оно пойдетъ впередъ не иначе, какъ возвращаясь къ первобытному состоянію, въ которомъ и должно остаться.

Дѣйствительно, Руссо видитъ въ исторіи человѣчества не прогрессъ, а регрессъ. Гердеръ, напротивъ, въ исторіи человѣчества находитъ прогрессъ, и этотъ взглядъ вѣрнѣе того. Хотя состояніе натуральности и неподвижнаго пребыванія въ немъ и возможно для многихъ народовъ, какъ это показываетъ многовѣковое существованіе многочисленныхъ натуральныхъ, или дикихъ народовъ; но оно *невозможно* для народовъ, богато одаренныхъ отъ природы. Такъ, почти всѣ племена бѣлой расы давнымъ-давно вышли изъ состоянія натуральности и достигли большей или меньшей степени цивилизации. Да состояніе натуральности, какъ показываетъ жалкое существованіе дикарей, даже и *не желательно*. Конечно, Руссо поставлялъ идеаломъ для человѣка и человѣчества натуральность невинную, безпорочную; но онъ упускалъ изъ виду, что такая натуральность была возможна въ раю, для невинныхъ нашихъ прародителей, раньше ихъ грѣхопаденія, а для испорченной грѣхомъ природы ихъ потомковъ, будутъ ли эти послѣдніе стремиться къ культурѣ или чуждаться ея, она невозможна.

Великое преимущество ученія Гердера о прогрессѣ предъ ученіемъ о немъ Руссо заключается еще въ томъ, что Гердеръ, какъ ни высоко онъ цѣнитъ человѣческую природу, однако для лучшаго успѣха въ нравственной борьбѣ человѣка съ самимъ собою и въ движеніи человѣчества къ осуществленію идеала, въ дѣлѣ прогресса, признаётъ важной и необходимой помощь Божію; онъ утверждаетъ, что человѣческая дѣятельность совершается подъ руководствомъ Провидѣнія, и христіанство считаетъ высочайшимъ проявленіемъ человѣчности. Руссо былъ человѣкъ невѣрующій, а Гердеръ — вѣрующій, и уже по этому одному, при равныхъ другихъ условіяхъ, взглядъ на прогрессъ человѣчества перваго изъ нихъ, и по возвышенности, и по широтѣ, и по разносторонности, и по вѣрности, не могъ не уступать взгляду второго.

Заговоривши о религіозномъ характерѣ ученія Гердера о прогрессѣ, кстаті коснемся мнѣнія, будто это ученіе имѣетъ сходство съ эволюціоннымъ ученіемъ дарвинистовъ. Мы полагаемъ, что если и есть сходство между ученіемъ Гердера о развитіи и эволюціонизмомъ, то оно поверхностно и не существенно, и, кромѣ того, между ними есть глубокія и коренныя различія. Гердеръ находитъ постепенность въ совершенствѣ организациі твореній: камни, кристаллы, металлы, растенія, животныя, человѣкъ представляютъ рядъ формъ организациі все болѣе и болѣе совершенной. Но такъ учать не одни эволюціонисты; подъ такимъ ученіемъ подпишется каждый человѣкъ. Сущность эволюціоннаго ученія не въ этомъ, а въ томъ, будто каждая высшая форма организациі произошла изъ предшествующей ей низшей, а всѣ вообще живыя, организованныя, существа произошли отъ одной простѣйшей органической формы, путемъ постепеннаго превращенія низшихъ и простѣйшихъ организаций въ высшія и болѣе сложныя, совершавшагося въ теченіе очень долгаго времени, подъ вліяніемъ перемѣнъ въ окружающей средѣ, естественнымъ и половымъ подборомъ; при этомъ не допускается участія Бога въ происхожденіи формъ жизни или живыхъ существъ. Гердеръ, напротивъ, не отвергалъ библейскаго ученія о сотвореніи міра и видовъ жизни Богомъ. По эволюціонному ученію, въ происхожденіи и развитіи жизни дѣйствуетъ случай, и нѣтъ никого, кто бы направлялъ жизнь и развитіе ея къ опредѣленной разумной цѣли: Гердеръ, напротивъ, училъ, что

развитіе человѣчества совершается подъ руководствомъ providѣнія Божія.

Идеи о прогрессѣ Гердера дали побужденіе высказаться объ этомъ предметѣ Канту (1724—1804 г.). По ученію Канта, благосостояніе и счастье человѣка или народа не имѣетъ соразмѣрности со степенью ихъ развитія и совершенства. Исторія свидѣтельствуетъ еще, что плодами трудовъ и развитія поколѣній раннѣйшихъ пользуются не столько они сами, сколько послѣдующія поколѣнія, такъ что, какъ это ни странно, человѣкъ трудится для другихъ людей, которые явятся послѣ того, какъ его самого не будетъ. Чтобы осмыслить этотъ странный фактъ, нужно допустить, что человѣка удовлетворяетъ не приобрѣтеніе благосостоянія, а сознаніе, что онъ разумно стремится къ нему: исполненіе долга даетъ нравственное удовлетвореніе, которое не можетъ быть замѣнено никакими внѣшними приобрѣтеніями и успѣхами или внѣшнимъ счастьемъ.

Впрочемъ къ дѣятельности и совершенствованію людей побуждаетъ не одно только сознаніе нравственнаго долга, а также и худшія свойства человѣческой природы — самолюбіе, честолюбіе, властолюбіе, корыстолюбіе. Они подавляютъ въ человѣкѣ склонность къ лѣни и возбуждаютъ въ немъ соперничество и борьбу съ людьми, которыя становятся могучимъ двигателемъ историческаго развитія. Человѣкъ имѣетъ склонность жить въ обществѣ, потому что въ обществѣ онъ имѣетъ возможность лучше развить свои естественныя способности. Но, съ другой стороны, у него есть наклонность къ обособленію, такъ какъ у него есть стремленіе все направлять согласно своему желанію. Поэтому онъ отовсюду ожидаетъ отпора, и самъ склоненъ давать отпоръ другимъ. Такое взаимоотношеніе между людьми побуждаетъ человѣка создавать себѣ положеніе среди своихъ сочленовъ, которыхъ онъ не можетъ терпѣть, но отъ которыхъ онъ и отстать не можетъ.

Выходомъ изъ состоянія борьбы всѣхъ противъ всѣхъ является право, которое разумно ограничиваетъ волю и себялюбіе отдѣльныхъ людей. Для установленія и осуществленія права создается государство, которое поэтому представляетъ благопріятную среду для прогресса. Но и между государствами, какъ между отдѣльными людьми, есть сопер-

ничество и борьба, которыя истощаютъ ихъ и полагаютъ препятствія внутреннему росту народовъ. И какъ отдѣльные люди принуждены были признать необходимость примиренія и союза между собою въ государствахъ, такъ и государства должны составить одинъ всемірный союзъ человечества, который устранилъ бы международныя распри и войны, и этимъ облегчилъ бы и расширилъ путь къ усовершенствованію человечества.

Взглядъ Канта на идеаль развитія человечества отличается нравственною строгостію, какъ и все его ученіе о нравственности. Но зато во взглядѣ его на прогрессъ чловѣка и человечества нѣтъ полноты и всесторонности. Проповѣдуя автономію естественнаго разума и воли чловѣка, онъ не придаетъ надлежащаго значенія для развитія чловѣка и человечества религіи и Откровенію и въ частности христіанству; а это большой пробѣлъ вообще, и особенно въ такой теоріи прогресса, въ которой, какъ у Канта, въ основу прогресса положено нравственное начало.

Четвертымъ выдающимся мыслителемъ XVIII вѣка, изложившимъ теорію прогресса, былъ Кондорсэ (1743—1794), французскій академикъ, математикъ, экономистъ, политическій писатель и дѣятель.

Вопроса о прогрессѣ онъ коснулся сначала въ рѣчи, произнесенной по случаю приѣма его въ члены академіи въ февралѣ 1782 года. Здѣсь онъ говоритъ, что всякое открытіе въ наукахъ есть благодѣяніе человечеству, что развитіе физическихъ наукъ завершается народившимися недавно науками общественными, что эти послѣднія все болѣе и болѣе пріобрѣтаютъ точность и достовѣрность, какія свойственны наукамъ физическимъ, что ближайшая цѣль общественныхъ наукъ есть благополучіе чловѣка, и что успѣхи въ наукахъ способствуютъ развитію искусствъ, нравственности, общественныхъ и политическихъ учрежденій.

Развивая это послѣднее положеніе, Кондорсэ, вопреки ученію Руссо, указываетъ, что войны стали рѣже, что военныя жестокости смягчены, а религіозныя гоненія прекращены, и видитъ въ этомъ наглядныя доказательства совершившагося значительнаго прогресса и въ области нравственности. „Сравните, — обращается онъ къ своимъ сотоварищамъ по академіи, — наше столѣтіе съ прошлыми. Въ тѣ вѣка, ко-

торыя кажутся вамъ столь добродѣтельными, болѣе грубый развратъ соединялся съ болѣе необузданною жестокостію и съ низкою алчностію. Пороки, почти не извѣстные въ наше время, составляли отличительныя черты народнаго характера, а преступленія были обыденными фактами. Напротивъ, въ наши дни люди просвѣщенные съ одного конца Европы до другого напрягаютъ всѣ свои усилія къ устроенію благополучія людей. Варварскій обычай пытки почти отмѣненъ. Общественное мнѣніе, могущественное, когда оно руководится челоувѣчностію, требуетъ новыхъ и новыхъ реформъ. Американцы разрывомъ собственныхъ цѣпей указали на необходимость разорвать цѣпи своихъ рабовъ (негровъ). Они первые призвали всѣхъ гражданъ своего государства къ равнымъ правамъ и равной свободѣ. Рѣшеніе португальской королевы, что въ ея владѣніяхъ не будетъ болѣе рождаться рабовъ, также является счастливымъ залогомъ, что рабство черныхъ — ненавистный остатокъ варварской политики XVI вѣка — скоро перестанетъ безчестить наше время. Доказательства совершенствованія нравовъ Кондорсэ находятъ еще въ томъ, что сумасшедшихъ перестали заковывать въ цѣпи, что общественная благотворительность и, въ частности, призрѣніе больныхъ встрѣтили въ правительствахъ Европы небывалую прежде поддержку, что препятствія мирному развитію народовъ и, въ частности, торговые запреты постепенно падаютъ, и монархи Европы болѣе и болѣе проникаются тою мыслию, что истинное благо ихъ народовъ неразлучно съ интересами челоувѣчества.

Вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ писателей, будто успѣхи въ наукахъ влекутъ за собою упадокъ искусствъ, Кондорсэ утверждаетъ, что, напротивъ, искусства останавливались бы въ своемъ ростѣ съ прекращеніемъ развитія наукъ, что искусства не могутъ не совершенствоваться по мѣрѣ того, какъ наблюденія, подъ вліяніемъ научнаго развитія, становятся болѣе методичными, точными и тонкими.

Позже Кондорсэ изложилъ цѣлую систему прогресса въ особомъ сочиненіи подъ заглавіемъ: „Очеркъ исторической картины прогресса челоувѣческаго разума“ (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de L'esprit humain*). Двѣ идеи проходятъ чрезъ все это сочиненіе: 1) о необходимости уравниванія гражданскихъ и политическихъ правъ всѣхъ людей,

2) о безконечномъ совершенствованіи рода человѣческаго. Книга состоитъ изъ двухъ частей: первая заключаетъ въ себѣ картину прогресса въ общихъ чертахъ; во второй и слѣдующихъ частяхъ Кондорсэ предполагалъ изложить факты, которыя служили бы для развитія и подтвержденія положеній, высказанныхъ въ первой части. Но онъ успѣлъ написать только первую и вторую часть. Трудъ не былъ оконченъ по недостатку книгъ и времени. Кондорсэ писалъ его въ послѣдніе мѣсяцы своей жизни, когда онъ тайно, никуда не выходя, жилъ въ одномъ изъ домовъ Парижа, спасаясь отъ преслѣдованія Конвента, который въ іюлѣ 1793 года издалъ приказъ его задержать. Въ мартѣ 1794 г. Кондорсэ былъ задержанъ и посаженъ въ тюрьму, гдѣ на вторыя сутки умеръ, по мнѣнію однихъ — отъ самоотравленія, по взгляду другихъ — отъ апоплексического удара.

Свое ученіе о прогрессѣ Кондорсэ прежде всего основываетъ на психологическихъ данныхъ. Человѣкъ рождается со способностію воспринимать ощущенія, приводитъ ихъ въ сочетанія и сравнивать эти послѣднія. Ощущеніе сопровождается удовольствіемъ и страданіемъ. Эти чувства человѣкъ испытываетъ также при видѣ удовольствія и страданія другихъ людей. Отсюда между нимъ и другими людьми возникаютъ отношенія интереса, и долга. При способности каждаго человѣка разумно перерабатывать ощущенія, доставляемыя окружающей средой, и добывать чрезъ такую работу запасъ знаній и нравственныхъ правилъ, и при способности людей имѣть обращеніе другъ съ другомъ, результаты труда каждаго человѣка не теряются для другихъ, а все болѣе и болѣе накаплиются. Каждое поколѣніе пользуется пріобрѣтеніями предшествующихъ поколѣній и имѣетъ возможность не впадать въ ихъ заблужденія и затрудненія. Такимъ образомъ знанія постоянно накаплиются, а вмѣстѣ съ тѣмъ увеличивается и нравственная сила.

Ходъ исторической жизни человѣчества, по мнѣнію Кондорсэ, подтверждаетъ эти апріорныя психологическія соображенія. Признавая мѣриломъ и двигателемъ прогресса ростъ знанія, Кондорсэ дѣлитъ исторію человѣчества на десять періодовъ, изъ которыхъ каждый начинается какимъ-либо выдающимся пріобрѣтеніемъ человѣческаго ума или же крупнымъ шагомъ къ развитію духовнаго общенія людей между собою. Каждый

періодъ представляет постепенное и дальнѣйшее развитіе того, что сдѣлано въ предыдущіе періоды. Въ развитіи нѣтъ скачковъ, а есть постепенность.

Первый періодъ обнимаетъ жизнь и бытъ бродячихъ звѣроловныхъ народовъ, распадающихся на небольшія родовыя группы.

Второй періодъ начинается пріобрѣтеніемъ искусства приручать животныхъ. Это — эпоха народовъ кочевыхъ, пастушескихъ.

Третій періодъ начинается съ того времени, какъ люди научаются обрабатывать землю, становятся осѣдлыми и чрезъ осѣдлость вступаютъ въ условія жизни, благоприятныя для выработки государственнаго строя и права.

Четвертый періодъ начинается изобрѣтеніемъ алфавита, чрезъ что наука освобождается отъ гіероглифической письменности, перестаетъ быть достояніемъ однихъ жрецовъ и становится достояніемъ всѣхъ. Къ этому періоду развитія относится жизнь Греціи, въ которой возникли многія науки, но не получили еще достаточнаго развитія и развѣтвленія.

Пятый періодъ наступаетъ тогда, когда науки распадаются на спеціальности — въ Александріи.

Въ шестой періодъ начался упадокъ въ ростѣ цивилизації, вызванный вторженіемъ варваровъ и непріязнью христіанства къ наукамъ. Въ это время было только улучшено состояніе рабовъ, а знанія стали распространяться шире, хотя ростъ науки пріостановился.

Но благодаря ознакомленію европейскихъ народовъ съ арабской и вообще съ восточной образованностію, началось возрожденіе наукъ и искусствъ, и движеніе цивилизації впередъ пошло съ удвоенною силою. Это седьмой періодъ.

Восьмой періодъ начинается изобрѣтеніемъ книгопечатанія, которое чрезвычайно облегчило распространеніе знаній и общеніе между людьми, и продолжается до Декарта. Въ этотъ періодъ впервые была явно признана свобода мысли, и науки начинаютъ свертать иго слѣпago авторитета и повсюду примѣнять судъ разума.

Во время девятаго періода, продолжавшагося до французской революціи, шла побѣдоносная борьба науки съ предрассудками и невѣжествомъ. Открытіе научныхъ методовъ Бакономъ и Декартомъ дало сильный толчокъ быстрому раз-

вѣтію наукъ. Эти методы — наблюденіе, опытъ, вычисленіе. Примѣненные постепенно ко всѣмъ наукамъ, они способствовали не только широкому развитію математики, физики и астрономіи, но и повели къ образованію новыхъ наукъ — химіи, анатоміи, фізіологіи и другихъ. Духъ критики и открытіе Локкомъ новаго метода, состоящаго въ анализѣ сложныхъ идей и сведеніи ихъ къ наипростѣйшимъ, повели къ созданію метафизики, политики и экономіи, какъ самостоятельныхъ наукъ. Любовь къ приобрѣтенію и распространенію знаній, признаніе естественныхъ правъ человѣка, сильное стремленіе къ свободѣ мысли и печати, къ свободѣ торговли и промышленности, ненависть къ лицемѣрію и фанатизму — вотъ начала, которыя стали возвѣщать философы и ученые и которыя изъ ихъ трудовъ стали переходить во всѣ слои общества, дѣлаться общимъ достояніемъ. Естественнымъ слѣдствіемъ этихъ началъ было развитіе чувства человѣчности, т.-е. состраданія къ бѣдствіямъ человечества, и отвращеніе ко всему, что въ общественныхъ учрежденіяхъ, въ правительственныхъ распоряженіяхъ и въ частныхъ дѣйствіяхъ прибавляетъ новыя горести къ неизбѣжнымъ естественнымъ страданіямъ.

Съ французской революціи начинается десятый періодъ, — эпоха практическаго приложенія и торжества началъ, добытыхъ наукой и распространяемыхъ просвѣтительной философіей. Развитіе общественныхъ и политическихъ учреждений отстало отъ роста и распространенія знаній въ обществѣ. Противорѣчіе между быстрымъ ростомъ умственной свободы и косностью учреждений, все еще поддерживающихъ социальное неравенство, религіозный и политическій деспотизмъ, неизбѣжно должно было привести къ революціи. Она началась въ Америкѣ, а затѣмъ во Франціи, — во Франціи потому, что хотя и въ другихъ странахъ были тѣ же злоупотребленія и то же недовольство, но нигдѣ контрастъ умственнаго развитія съ отсталостью общественныхъ и политическихъ формъ не выступалъ такъ рѣзко и не требовалъ болѣе настойчиво разрѣшенія. Кондорсэ видитъ во французской революціи начало новой эры для цѣлой Европы, для прогресса народовъ. Дальнѣйшій прогрессъ человечества, по соображеніямъ Кондорсэ, которыя, такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ о будущемъ, получаютъ характеръ мечты, будетъ заключаться въ уста-

новленіи большаго равенства въ умственныхъ, общественныхъ и политическихъ условіяхъ жизни народовъ и гражданъ каждаго государства. Гражданское равенство будетъ упрочено чрезъ уравниеніе матеріальныхъ условій жизни, благодаря отмѣнѣ всякаго рода монополій и признанію за всѣми гражданами политическихъ правъ, а также чрезъ распространеніе знаній, благодаря системѣ всеобщаго образованія. Реформы въ законодательствѣ обезпечать естественное уравниеніе состояній; а образованіе исправить даже то природное неравенство, которое происходитъ въ людяхъ отъ различія ихъ природныхъ дарованій. Оно дастъ всѣмъ возможность болѣе легкаго пріобрѣтенія средствъ къ существованію. Люди будутъ свободны и не будутъ признавать надъ собою никакой другой власти, кромѣ разума. Освобожденный отъ узъ общественнаго и политическаго рабства и отъ узъ невѣжества, разумъ неуклонимо устремится къ новымъ открытіямъ и изобрѣтеніямъ. Въ наукахъ установившихся старые методы будутъ замѣнены новыми, которые настолько облегчатъ открытіе и усвоеніе истинъ, что даже средніе умы получаютъ возможность быстро усвоить то, что Ньютону стоило труда цѣлой жизни. Они будутъ обогащать сокровищницу знанія подробностями, для выясненія которыхъ не требуется гений. А относительно новыхъ наукъ для изобрѣтательности разума нѣтъ даже и границъ. Болѣе благоприятныя матеріальныя условія, успѣхи предупреждающей болѣзни медицины вызовутъ народненіе болѣе здоровыхъ и сильныхъ людей, удлинитъ жизнь и сдѣлаютъ всѣ способности человѣка болѣе изощренными и потому болѣе пригодными къ умственному и художественному творчеству. Вмѣстѣ съ этимъ будетъ продолжаться и нравственное усовершенствованіе человѣчества. Оно будетъ состоять въ развитіи въ людяхъ и народахъ чувства солидарности, послѣдствіемъ чего будетъ прекращеніе завоевательной политики и войнъ, а также покровительственной системы. Необходимымъ слѣдствіемъ безграничнаго прогресса человѣчества будетъ появленіе „всечеловѣка“.

Ученіе о прогрессѣ Кондорсэ проникнуто духомъ современной ему революціонной эпохи. Свобода, братство, равенство признаются высшими благами человѣчества, которыя оно пріобрѣтетъ путемъ своего развитія, въ особенности же чрезъ усовершенствованіе и распространеніе знаній, чрезъ

болѣе и болѣе возрастающую дѣятельность разума, которая признана основою цивилизаціи, наилучшимъ средствомъ противъ пороковъ и бѣдствій, источникомъ духовныхъ и матеріальныхъ благъ; а главными пороками и источниками бѣдствій признаны невѣжество, суевѣрія, предразсудки, вѣра въ авторитеты, деспотизмъ, рабство, неравноправность людей. Вѣяніе эпохи отразилось и въ непріязни Кондорсэ къ религіямъ и даже къ христіанству. Прогрессъ человѣчества признанъ безконечнымъ. Однимъ словомъ, ученіе о прогрессѣ Кондорсэ есть порожденіе времени, въ которое онъ жилъ, и народа, къ которому онъ принадлежалъ.

Огюсть Контъ и другіе признаютъ Кондорсэ родоначальникомъ теоріи прогресса; но это невѣрно, потому что Гердеръ изложилъ свою теорію прогресса раньше Кондорсэ.

Теорія прогресса Кондорсэ узка и одностороння. Прежде всего, узка, одностороння и даже невѣрна психологическая основа его теоріи, будто ощущенія и обработка ихъ умомъ составляютъ единственный источникъ знаній и даже всей душевной жизни человѣка, не исключая и нравственныхъ свойствъ его. Этотъ сенсуализмъ опять-таки есть продуктъ тогдашняго матеріалистическаго духа времени.

Такой же матеріализмъ и вмѣстѣ съ тѣмъ незнаніе предмета обнаружилъ Кондорсэ въ своей непріязни къ религіямъ и въ оцѣнкѣ ихъ вліянія на прогрессъ. Онъ легкомысленно и наивно повторяетъ ложную мысль, будто религіи суть не что иное, какъ мошенническія выдумки жрецовъ и политиковъ. О христіанствѣ онъ судитъ по католичеству, да и въ католичествѣ онъ видитъ только дурныя стороны: продажу индульгенцій, ученіе о чистилищѣ, фанатизмъ, инквизицію, іезуитизмъ, — и совершенно закрываетъ глаза на хорошія стороны его. Онъ не хочетъ знать и признать, что даже и католичество вносило идеальныя начала въ жизнь, способствовало эстетическому развитію народовъ Запада и художественному творчеству, памятниками котораго и доселѣ остаются величественные храмы готическаго стиля, произведенія церковной музыки и церковной живописи. Многіе служители церкви были писателями и учеными. Монастыри и дома духовныхъ лицъ всегда были пристанищемъ книжной учености, которая отсюда распространялась и среди мірянъ. Кондорсэ и подобные ему скажутъ, что наука духовныхъ переполнена

заблужденіями; но развѣ наука свѣтская и въ особенности антирелигіозная наука не переполнена ими? Человѣку свойственно заблуждаться. Духовные писали не одни богословскія сочиненія, а также историческія, философскія и другія; иные занимались медициной и естественными науками; въ ихъ школахъ преподавались и свѣтскія науки. Пусть католическое духовенство иногда преслѣдовало свободу смѣлой мысли; но большею ли терпимостію отличаются свѣтскіе и въ частности невѣрующіе ученые къ мнѣніямъ своихъ противниковъ? Вообще Кондорсэ не отнесся къ католицизму безпристрастно, до крайности преувеличилъ его недостатки и проглядѣлъ его достоинства и заслуги; а оттого совершенно невѣрно оцѣнилъ его значеніе для развитія народовъ Запада. Но главный и притомъ огромный пробѣлъ въ его ученіи о прогрессѣ тотъ, что онъ совершенно не знаетъ христіанства вселенскаго, христіанства перваго тысячелѣтія; не знаетъ онъ также и христіанства православнаго послѣдующихъ вѣковъ. А между тѣмъ не оно ли возродило, просвѣтило и освятило народы востока и запада, сѣвера и юга, — народы страдавшіе и погибавшіе отъ разлива зла, погруженныхъ въ тьму заблужденій и грубыхъ суевѣрій, истлѣвавшихъ отъ грубаго разврата, запятнанныхъ всякими пороками и преступленіями, истреблявшихъ другъ друга? Кондорсэ и другіе французскіе ученые его времени кичились тѣмъ, что прогрессъ свѣтскихъ наукъ и революція дали человѣчеству ученіе о свободѣ, братствѣ, равенствѣ, о любви и состраданіи къ людямъ и провели эти ученія въ практическую жизнь. Но на самомъ дѣлѣ эти ученія, и притомъ въ чистомъ видѣ, были проповѣданы христіанствомъ, и христіанство же даетъ силы осуществлять ихъ въ жизни. Философы и ученые заимствовали ихъ изъ христіанства. А революціонеры, взявши ихъ изъ вторыхъ рукъ, извратили ихъ истинный смыслъ. Главное же, они сами не только не осуществляли въ жизни провозглашенныхъ ими идеаловъ, но и прямо дѣйствовали вопреки имъ. Они провозглашали свободу, а сами сдѣлались самовластными, безотвѣтственными и жестокими деспотами; они учили о братствѣ и равенствѣ людей, и сами домогались власти, и истребляли своихъ соперниковъ; они проповѣдывали ученіе о любви и милосердіи къ людямъ, а сами были кровожадны, какъ тигры. Не удивительно, что такіе люди

отвергали и попирали христіанство. Они взяли изъ него только слова, но не истину, не силу и духъ его. Правда, Кондорсэ не былъ жестокимъ демагогомъ, тѣмъ не менѣе и онъ былъ пропитанъ духомъ той безбожной эпохи; а потому не зналъ христіанства, былъ враждебенъ къ нему, и не могъ ни понять, ни оцѣнить его великаго значенія для усовершенствованія человѣчества во всѣхъ отношеніяхъ и для облегченія бѣдственности жизни. А между тѣмъ, какъ легко было усмотрѣть несравненное величіе христіанства и христіанъ первыхъ вѣковъ съ точки зрѣнія тѣхъ самыхъ началъ, которыя проповѣдывалъ и старался провести въ жизнь народа Кондорсэ и ему подобные. Христіанство проповѣдуетъ свободу, полагая ее въ свободѣ отъ рабства грѣху, и, дѣйствительно, возвысивши нравственность и смягчивши нравы, оно ограничило деспотизмъ, ослабило рабство. Христіанство проповѣдуетъ братство людей, полагая основы его въ происхожденіи всѣхъ людей отъ одной крови и въ томъ, что всѣ люди — родъ одного Бога, и Богъ есть Отецъ ихъ (Мате. 5, 48; Дѣян. 17, 24—29). И это ученіе о братствѣ нигдѣ и никогда не было осуществлено столь широко, прочно и благотворно, какъ въ христіанской Церкви. Христіанство проповѣдуетъ равенство людей, полагая его въ томъ, что во Христѣ нѣтъ уже *иудея, ни язычника; нѣтъ раба, ни свободнаго; нѣтъ мужскаго пола, ни женскаго: ибо все одно во Христѣ Иисусѣ* (Гал. 3, 28). И дѣйствительно, всѣ духовныя блага въ христіанствѣ подаются всѣмъ желающимъ принять ихъ, безъ различія пола, возраста, состоянія, племени, государства. Христіанство же убѣждаетъ имущихъ удѣлять матеріальныя блага неимущимъ; и нигдѣ и никогда благотворительность, общественная и частная, не была столь широка, какъ среди христіанъ; а у первыхъ христіанъ имущество было даже общее. Христіанство учитъ, что *многіе первые будутъ послѣдними, и послѣдніе первыми*, и что *кто хочетъ быть первымъ, да будетъ всѣмъ рабомъ* (Марк. 10, 31. 43. 44). Христіанство заповѣдуетъ любить всѣхъ людей и даже враговъ, самоотверженно служить Богу и людямъ до пожертвованія своего жизнію. Эта заповѣдь въ христіанствѣ осуществлена. Самъ Основатель христіанства изъ любви къ міру и ради спасенія людей добровольно претерпѣлъ крестную смерть, и молился за враговъ Своихъ. Подражая

Ему, безчисленное множество Его послѣдователей положили свои души за истину, за свои христіанскія убѣжденія, или же ради блага другихъ людей. А сколько еще было и будетъ такихъ, которые во имя Христа раздаютъ имѣнія нищимъ, отказываются отъ удовольствій жизни, ухаживаютъ за больными, утѣшаютъ и ободряютъ несчастныхъ, спасаютъ погибающихъ, облегчаютъ участь раненыхъ на войнѣ, подвергаются страданіямъ и опасностямъ и т. п. Истинные христіане проливали свою кровь ради блага людей; а французскіе революціонеры проливали кровь другихъ людей тоже будто бы для блага ихъ. Хорошо благо! Все это извѣстно и школьникамъ. Но Кондорсэ и современные ему дѣятели видя не видѣли, слыша не слышали. До такой степени недостатки католичества и безбожный духъ времени затемнили и омрачили въ ихъ глазахъ христіанство. И это было одной изъ причинъ, что люди, написавшіе на своемъ знамени высокіе идеалы любви и человѣчности, сами озвѣрѣли, и желавшіе облагодѣтельствовать людей пролили рѣки человѣческой крови.

Нечего и говорить о томъ, что Кондорсэ не обратилъ никакого вниманія на ветхозавѣтное Откровеніе. Между тѣмъ и оно въ свое время проливало свѣтъ истины во тьму дохристіанскаго человѣчества, давало ему высокіе нравственные идеалы, исцѣляло его духовные недуги и подготовляло къ христіанству. Оно давало людямъ истинное богопознаніе и отвлекало ихъ отъ нелѣпыхъ, развратныхъ и кровожадныхъ культовъ язычества; оно заповѣдывало любить Бога отъ всего сердца и людей какъ самого себя; оно увѣщевало людей быть святыми, какъ святыя Господь Богъ; оно внушало людямъ не нарушать личныхъ и имущественныхъ правъ другихъ людей, быть къ нимъ справедливыми и даже милосердными и т. п.

Однимъ словомъ, богооткровенная религія, ветхозавѣтная и особенно новозавѣтная, сообщила человѣчеству великія истины, давши полное и истинное ученіе о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ; возвѣстила возвышенные нравственные идеалы; дала силы для пониманія и усвоенія первыхъ и для достиженія послѣднихъ; ослабила силу порчи человѣческой природы и облегчила бѣдствія и страданія человѣчества; имѣла въ своихъ послѣдователяхъ цѣлые сонмы людей, отличавшихся то святостію жизни, то возвышенностію ученія, то самоотверженными страданіями за правду, то безкорыст-

нымъ служеніемъ людямъ, то разнообразными великими подвигами и добродѣтелями; возродила и переродила духовную жизнь человѣчества; способствовала сильному и прочному росту и матеріальнаго благосостоянія, матеріальной культуры; философія, науки, искусства, литература, семейная общественная, государственная жизнь, торговля, международныя сношенія, техническія производства процвѣли и доселѣ процвѣтають у христіанскихъ народовъ. Вотъ почему всякая теорія прогресса, какъ бы она ни была превосходна во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, будетъ узка, одностороння, поверхностна и прямо ненаучна и не вѣрна, если въ ней не будетъ обращено вниманіе на богооткровенную религію, особенно на христіанство, или вліяніе ихъ на развитіе человѣчества будетъ опредѣлено не вѣрно и оцѣнено не достаточно. А такова и есть теорія прогресса Кондорсэ. Онъ не только умалчиваетъ о великомъ значеніи для прогресса человѣчества ветхозавѣтной іудейской религіи и христіанства и не признаетъ этого значенія, но даже приписываетъ христіанству вліяніе, задерживавшее движеніе человѣчества впередъ. Едва ли можно имѣть болѣе превратный взглядъ на исторію прогресса и на дѣйствующія силы.

А. Буляевъ.

(Продолженіе будетъ.)

О вѣрѣ, какъ первой христіанской добродѣтели ¹⁾).

II. Необходимость вѣры, какъ субъективной добродѣтели христіанина, — по ученію Христа Спасителя, св. Іоанна Предтечи и св. апостоловъ. — Почему вѣра необходима для спасенія? — Въ чемъ выражается вѣра, какъ личная добродѣтель христіанина? — Разборъ мнѣнія, унижающаго значеніе вѣры и ограничивающаго христіанство одною любовію. — Необходимость объединенія въ христіанствѣ вѣры и любви и взаимоотношеніе этихъ двухъ добродѣтелей. — Борьба невѣрія съ вѣрою. — Побѣда вѣры надъ невѣріемъ.)

II.

Переходимъ къ выполнению второй задачи нашего чтенія — къ доказательству нравственной необходимости вѣры, какъ добродѣтели.

О необходимости вѣры для спасенія со всею ясностію и непрерываемостію учить насъ Новый Завѣтъ. И казалось бы излишнимъ воспроизводить это, повидимому всѣмъ извѣстное, ученіе. Но въ виду того именно, что находятся учителя, все христіанство сводящіе къ одной только любви и ради любви унижающіе вѣру, становится необходимымъ изложить это ученіе и какъ бы выставить на высоту, всѣмъ видную, или какъ бы на высокомъ столпѣ начертать тѣ изреченія о вѣрѣ, которыя показываютъ ея необходимость.

Истину о необходимости вѣры для спасенія возвѣщали всегда Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, славный Его Предтеча Іоаннъ и святые Его апостолы.

Такъ Свою мессіанскую проповѣдь къ народу Господь началъ именно съ призыва не только къ покаянію, но и къ *вѣрѣ* въ то евангеліе, которое принесъ Онъ на землю: *покайтесь*, говорилъ Онъ, *и вступите во евангеліе* (Мрк. 1, 15).

¹⁾ Окончаніе, см. 1-ю книжку.

Въ Своей бесѣдѣ съ Никодимомъ Господь, открывъ тотъ путь, которымъ Богъ Отецъ благоволилъ спасти согрѣшившаго челоѣка (смерть единороднаго Сына Его, Котораго Онъ отдалъ по любви къ міру), указалъ далѣе на вѣру, какъ на то средство для усвоенія спасенія, которое необходимо со стороны самого челоѣка: *вѣруй въ Онъ* (т. е. Сына Божія), *не будетъ осужденъ; а не вѣруй, уже осужденъ есть, яко не вѣрова во имя единороднаго Сына Божія* (Іоан. 3, 18). Когда однажды евреи спросили Его: *что сотворимъ, да дѣлаемъ дѣла Божія* (т. е. дѣла, угодныя Богу)? — Онъ отвѣчалъ: *се есть дѣло Божіе, да вѣруете въ Тою, Еюже посла Онъ* (Іоан. 6, 28—29), и во все время Своего мессіанскаго служенія различными путями, и Своимъ необыкновеннымъ (Іоан. 7, 46; Мѣ. 7, 28), божественнымъ словомъ, и Своими сверхъестественными дѣлами, убѣждалъ какъ отдѣльныя личности, такъ и весь народъ вѣровать въ Него, какъ въ Сына Божія, какъ въ Свѣтъ, пришедшій въ міръ (Іоан. 12, 36, 46), когда же слышалъ отъ ап. Петра исповѣданіе такой вѣры (*Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго*), — Мѣ. 16, 16), назвалъ ее *камнемъ*, на которомъ будетъ основана Его Церковь (Мѣ. 18), т. е. внутренней основой для принадлежности извѣстныхъ людей къ Церкви Его (ср. Римл. 11, 20)¹⁾. Наконецъ, въ прощальной бесѣдѣ Своей съ учениками, — этомъ предсмертномъ Своемъ завѣщаніи всѣмъ людямъ, — Христосъ увѣщавалъ: *вѣруйте въ Бога, и въ Мя вѣруйте* (Іоан. 14, 1), а послѣ славнаго воскресенія, при отправленіи апостоловъ на всемірную проповѣдь, со всею властностію, какъ Владыка неба и земли уже по самому челоѣчеству Своему (Мѣ. 28, 18), сказалъ: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ; а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16).

Славный Предтеча Господень Іоаннъ, вскорѣ послѣ того, какъ Христосъ началъ Свое мессіанское служеніе, такъ возвѣщалъ іудеямъ вѣру въ Него: *вѣруй въ Сына, имать животъ вѣчный; а иже не вѣруетъ въ Сына, не узритъ живота, но ины въ Божій пребываетъ на немъ* (Іоан. 3, 36).

¹⁾ Такъ говоримъ согласно съ толкованіемъ Мѣ. 16, 18 у св. Іоанна Златоустаго, Епифанія, Теодорита и Теофилакта. См. *св. Михаила „Толковое Евангеліе“* I (М. 1870 г., стр. 296).

Св. апостолы Христовы, по вознесеніи Господнемъ и сошествіи Св. Духа, когда и евреи и язычники стали обращаться въ Церковь Христову, первымъ условіемъ для вступленія въ нее ставили *ѡтру*, за которою и слѣдовало уже таинство св. крещенія, почему самое первое наименованіе, которое въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ прилагается къ членамъ Церкви Христовой, есть наименованіе *ѡтрующихся* (3, 44; 4, 32; 5, 14). Приведемъ хотя одинъ примѣръ, подтверждающій сказанное. Когда вельможа царицы Египетской, назначенный въ христіанскихъ истинахъ св. апостоломъ Филиппомъ, при видѣ воды пожелалъ креститься и спросилъ апостола: *се вода: что возбраняетъ ми креститися?* — услышалъ отъ своего просвѣтителя: *аще ѡтруеши отъ всего сердца твоего, мощно ти есть*. Послѣ того уже, какъ дѣйствительно онъ исповѣдалъ: *ѡтрую Сына Божія быти Иисуса Христа*, было совершено надъ нимъ крещеніе (Дѣян. 8, 36—38).

Въ своихъ богодухновенныхъ писаніяхъ св. апостолы также проповѣдывали о вѣрѣ какъ необходимомъ условіи для спасенія. Самыя евангелія написаны были для того, чтобы люди прежде всего сознательно и убѣжденно (Лук. 1, 4) воспринимали христіанскую *ѡтру*, какъ видно это изъ приведенныхъ уже нами выше словъ св. евангелиста Іоанна Богослова о написанномъ имъ Евангеліи: *сія писана быша, да ѡтруете, яко Иисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, и да ѡтрующе, животъ имате во имя Его* (20, 31). Въ апостольскихъ посланіяхъ мы постоянно встрѣчаемся съ ученіемъ о вѣрѣ, какъ необходимой для христіанина добродѣтели, приводящей его ко спасенію. Такъ напр., св. Петръ писалъ христіанамъ: *силою Божіею соблюдаеми есте чрезъ ѡтру, во спасеніе* (1 посл. 1, 5),... *пріемающе кончину ѡтры вашей, спасеніе душамъ* (1, 9). Св. Іоаннъ Богословъ, возвѣстивъ прежде всего ту заповѣдь Божію, *да ѡтруемъ во имя Сына Его Иисуса Христа* (1 посл. 3, 23), даетъ далѣе такой чисто догматическій, вѣроучительный критерій для опредѣленія истинности или ложности извѣстныхъ духовныхъ направленій, при чемъ истинность направленія совпадаетъ съ его *христіанскимъ* именно характеромъ, а ложность является антихристіанствомъ: *Искушайте духи, аще отъ Бога суть. О семъ познавайте Духа Божія и духа лстча: всякъ духъ, иже*

исповѣдуетъ Иисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога есть. И всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Иисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть: и сей есть антихристовъ (4, 1—3). Что касается великаго „апостола языковъ“, св. Павла, то у него такъ много изреченій о необходимости вѣры, что протестанты (хотя и несправедливо) составили даже мнѣніе, будто бы онъ говорилъ объ единой спасающей вѣрѣ¹⁾. Изъ многихъ такихъ изреченій остановимъ свое вниманіе хотя на нѣсколькихъ, наиболѣе важныхъ.

Въ посланіи къ римлянамъ мы читаемъ слѣдующія строки: *аще исповѣси усты твоими Господа Иисуса, и върушиши въ сердце твоемъ, яко Богъ Того воздвигше отъ мертвыхъ, спасешися: сердцемъ бо въруетъ въ правду, усты же исповѣдается во спасеніе* (10, 9—10). Здѣсь св. апостоль говоритъ о важномъ значеніи для нашего оправданія и спасенія внутренней, сердечной вѣры въ высочайшіе христіанскіе догматы и внѣшняго исповѣданія этой вѣры. Іудеи, къ которымъ въ данномъ мѣстѣ прежде всего обращалъ свое слово св. апостоль, не увѣровавъ во Христа, и послѣ Его пришествія и совершенія Имъ спасенія людей Своею умиловительною жертвою Богу Отцу — думали спастись однимъ исполненіемъ обрядовыхъ предписаній закона Моисеева и объ этомъ исполненіи всего болѣе ревновали въ своей религіозной жизни. Св. апостоль, назвавъ эту ревность ревностію *не по разуму* (Римл. 10, 2), указываетъ въ приведенныхъ словахъ на другое средство для спасенія, — на глубокую вѣру, которая въ силу самой своей глубины должна выражаться и во внѣшнемъ исповѣданіи. При этомъ св. апостоль беретъ *вѣру* въ чисто христіанскомъ, новозавѣтномъ содержаніи ея. Тотъ *глаголю въры*, который онъ проповѣдывалъ, какъ необходимый для воспріятія желающими спасенія, излагалъ важнѣйшіе христіанскіе догматы: 1) о томъ, что Иисусъ, Котораго іудеи распяли, есть *Господь*, т.-е. истинный Богъ, Единородный Сынъ Божій (10, 9. ср. 1 Кор. 12, 3); 2) что Онъ есть Богъ *воплотившійся*, „сведенный“ (10, 6) или, по болѣе обычному выраженію, сошедшій съ неба ради нашего спасенія, и 3) что Богъ Отецъ воскресилъ Его изъ мертвыхъ

¹⁾ Несостоятельность такого *крайняго* мнѣнія относительно ученія св. ап. Павла о вѣрѣ видна будетъ изъ дальнѣйшаго нашего изложенія (см. стр. 252).

(10, 7. 9), т.-е. тѣ именно догматы, безъ которыхъ нѣтъ христіанства, безъ которыхъ тщетны и проповѣдь его провозвѣстниковъ, и вѣра слушателей этой проповѣди (1 Кор. 15, 14. 17). Что касается перваго и самаго главнаго предмета религіозной вѣры, — *тѣры въ Господа Бога*, то о немъ св. апостолъ не говорилъ ничего, конечно, потому только, что онъ вполнѣ признавался и іудеями, къ которымъ онъ обращалъ свое слово. Но понятно, что и этотъ основной предметъ религіозной вѣры вообще и христіанской въ частности имѣлся въ виду у св. апостола, когда говорилъ онъ о спасительности вѣры. Итакъ, безотносительно къ іудеямъ, изъ данныхъ апостольскихъ словъ мы должны извлечь ту мысль, что вообще *христіанская вѣра*, по глубинѣ своей переходящая и во внѣшнее исповѣданіе, приводитъ человѣка къ оправданію и спасенію. Такъ какъ св. апостолъ такую вѣру ставить на первый планъ и въ этомъ смыслѣ говорить, что *глаголю тѣры близокъ* къ желающему спастись, такъ что ради него не нужно подниматься на небо, или сходить въ бездну (10, 6—8), — то иначе можно сказать, что св. апостолъ въ разсмотрѣнномъ нами мѣстѣ учитъ о вѣрѣ, какъ *первомъ* необходимомъ условіи для спасенія. — Немного далѣе въ томъ же посланіи къ римлянамъ св. апостолъ сравниваетъ іудеевъ, не принявшихъ христіанства, съ природными вѣтвями, отломившимися отъ плодоносной маслины (подъ которою разумѣлась ветхозавѣтная Церковь, служившая приготовленіемъ къ новозавѣтной и перешедшая въ нее), язычниковъ же, увѣровавшихъ во Христа, — съ вѣтвями отъ дикой маслины, привитыми къ плодоносной. Но чтѣ, по св. апостолу, дѣлаетъ однихъ отломившимися отъ дерева, а другихъ — держащимися на немъ? Первыхъ дѣлаетъ *невѣріе*, а вторыхъ — *вѣра*. *Невѣріемъ*, говоритъ св. апостолъ, *отломишася* (іудеи), *ты же* (рѣчь обращена къ язычнику, принявшему христіанство) *вѣрою стоиши* (= держишься, Римл. 11, 20). Такимъ образомъ, по св. апостолу, вѣра есть необходимое условіе для принадлежности извѣстнаго человѣка къ спасающей Церкви Христовой. А вотъ какъ опредѣленно (и въ отрицательной, и положительной формѣ) говорятъ онъ о необходимости вѣры въ посланіи къ евреямъ: *безъ тѣры невозможно угодити Богу: вѣровати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть, и взыскающимъ Его мздовоздатель бываетъ* (11, 6).

И въ перечнѣ трехъ главныхъ, основныхъ добродѣтелей, въ которыхъ должна выражаться религіозная жизнь христіанина, онъ на первомъ мѣстѣ поставилъ *вѣру*, сказавъ: *нынѣ же пребываютъ вѣра, надежда, любви, три сія* (1 Кор. 13, 13).

Итакъ, по ученію Слова Божія, вѣра есть необходимое условіе для спасенія; она есть первая основная христіанская добродѣтель. Но *почему* именно она необходима? Какіе мотивы должны побуждать христіанина къ тому, чтобы онъ сознательно и добровольно украшалъ душу свою добродѣтелію *вѣры*?

Богословское понятіе „спасенія души“ по психологической сторонѣ своей совпадаетъ съ понятіемъ *всесторонняго* развитія, усовершенствованія души человѣческой¹⁾. Поэтому, стремясь къ достиженію спасенія, человѣкъ долженъ между прочимъ спасать и свой *умъ*. Но въ чемъ же можетъ состоять *спасеніе ума*? Въ освобожденіи его отъ ложныхъ знаній и усвоеніи имъ истины. А высочайшая истина принесена съ неба на землю Тѣмъ, Кто сказалъ о Себѣ: *Азъ есмь истина* (Іоан. 14, 6); *Азъ на сіе родихся, и на сіе придохъ въ міръ, да свидѣтельствую истину* (18, 37; ср. 8, 40). Потому и св. апостоль Павелъ, говоря о „богатствѣ той благодати“, которою облагодатствовалъ насъ Господь въ возлюбленномъ Сынѣ Своемъ, указываетъ, что эту благодать „Онъ въ преизбыткѣ даровалъ намъ во всякой премудрости и разумѣніи, открывъ намъ тайну Своей воли по Своему благоволенію“ (Еф. 1, 7—9). И вотъ усвоеніе этой высочайшей истины, или спасеніе ума, и совершается въ добродѣтели вѣры; во исполненіе словъ Христовыхъ: *всякъ, иже есть отъ истины, послушаетъ гласа Моего* (Іоан. 18, 37); *аще вы пребудете во словеси Моемъ, во истину ученицы Мои будете, и узразумѣете истину, и истина свободитъ вы* (8, 31—32, — освободитъ, какъ видно изъ дальнѣйшихъ словъ Господа (ст. 34), отъ грѣховъ, но прежде того, можно сказать, и отъ заблужденій, которыя являются „грѣхами ума“, вліяющими и на происхожденіе грѣховъ (въ нравственномъ смыслѣ). Тотъ же

¹⁾ Подробнѣе положеніе это раскрыто нами въ статьѣ „Спасеніе христіанина въ земной жизни“ („Вѣра и Церковь“ 1899 г. кн. 8).

человѣкъ, который не имѣетъ вѣры, лишаетъ свой умъ высочайшей истины и не даетъ ему выполнить свое призваніе, которое и состоитъ именно въ познаніи истины.

Но вѣра даетъ не теоретическое только, умственное спасеніе, но и нравственно-практическое. Теоретическія убѣжденія, вѣрованія, оказываютъ вообще громадное вліяніе на весь ходъ жизни человѣка и, слѣдовательно, на его нравственность. „Совершенно неодинаковою, — повторимъ мы уже сказанное нами однажды, — совершенно неодинаковою окажется и внутренняя и внѣшняя жизнь человѣка, будетъ ли въ его умѣ, какъ руководственное правило жизни, вѣрованіе: *наше житіе на небесахъ есть* (Филип. 3, 20), или же мысль: „нѣтъ Бога, нѣтъ вѣчности“. Въ первомъ случаѣ человѣкъ будетъ стараться жить такъ, чтобы быть достойнымъ небесныхъ обитателей, во второмъ — ему остается только сказать: *да ямы и ніемъ, утрѣ бо умремъ* (1 Кор. 15, 32)¹⁾. Потому и св. апостолъ Павелъ чрезмѣрную безнравственность язычниковъ разсматриваетъ, какъ результатъ ихъ „помраченія въ разумѣ“ и „невѣжества“ (Еф. 4, 18 и ближ.), и, еще опредѣленнѣе, какъ естественный плодъ того, что они *не искусиша* (т.-е. не заботились) *имѣти Бога въ разумѣ* (Римл. 1, 28 и ближ.). Нельзя поэтому не признать весьма мѣткимъ употребленное о. І. И. Сергіевымъ (Кронштадтскимъ) сравненіе человѣческаго ума съ „зажигательнымъ стекломъ“, чрезъ которое дѣйствуетъ на нашу душу или наше сердце „умное, — мысленное Солнце, — Богъ“²⁾. Въ частности, и высочайшія нравственныя заповѣди христіанства, сводящіяся къ дѣятельной любви, — безъ вѣры, безъ извѣстныхъ теоретическихъ убѣжденій, становятся лишенными твердой опоры для себя. Въ самомъ дѣлѣ, почему одинъ поступокъ мы признаемъ добрымъ, а другой — злымъ? Почему именно любовь къ ближ-

1) Въ цитированной выше брошюрѣ „О чистотѣ сердца“, стр. 23.

2) „Зажигательное стекло“, говоритъ о. Іоаннъ, „тогда зажигаетъ дерево или бумагу..., когда мы наведемъ его на предметъ такъ, что лучи солнечные, сосредоточенные въ фокусѣ стекла, всѣ сосредоточиваются на одной точкѣ зажигаемаго предмета. Такъ и въ молитвѣ тогда душа наша... воспламеняется умнымъ Солнцемъ — Богомъ, когда *умомъ своимъ, какъ зажига- тельнымъ стекломъ*, мы наведемъ на сердце это мысленное Солнце и Оно будетъ дѣйствовать всею Своею... силою“. „Моя жизнь во Христѣ“. Т. I. М. 1891. Стр. 113—114.

нему считаемъ за добродѣтель? Высшее основаніе для этого заключается отнюдь не въ человѣческихъ только мнѣніяхъ, потому что они далеко не сходятся между собою (и даже любовь къ ближнему, хотя подѣ несомнѣннымъ, не всегда, впрочемъ, сознаваемымъ, вліяніемъ христіанства уважается весьма многими, — однако всеобщаго признанія не находитъ и имѣетъ для себя противниковъ въ лицѣ тѣхъ учителей, которые правиломъ жизни поставляютъ „борьбу за существованіе“). Нѣтъ, высшее основаніе для этого заключается *въ высочайшей волѣ Господа Бога*, исполнѣ, конечно, сообразной съ тою нравственною природою человѣка, которая отъ Него же получила свое бытіе (почему извѣстная добродѣтель является одновременно и подчиненіемъ или послушаніемъ волѣ Божіей, и дѣломъ нравственной свободы человѣка). Поэтому для того, чтобы быть твердымъ въ добрѣ (въ частности сознательно и устойчиво любить ближняго), нужно ранѣе того глубоко вѣровать въ Господа Бога и по этой вѣрѣ смиренно преклоняться предъ Его волей. Высшее основаніе для добродѣтели дается такимъ образомъ *второю*, такъ что нѣтъ возможности согласиться съ проповѣдниками такъ называемой автономной нравственности. Въ частности относительно любви къ ближнему слѣдуетъ замѣтить, что въ христіанствѣ она основывается не на однихъ природныхъ добрыхъ свойствахъ любящаго, — мягкости, кротости и добросердечіи, но и на особомъ *сознаніи* того, что ближніе для каждого изъ насъ суть братья и сестры во Христѣ Иисусѣ, искупленные Его пречистою кровію, и сонаслѣдники обѣтованной вѣчной жизни.

Итакъ, вѣра даетъ твердую опору и самой нравственности. Но *христіанская* собственно вѣра имѣетъ еще особенное, выдающееся значеніе для нравственности человѣка, потому что при ней бываетъ не одно только естественное дѣйствіе разумаго убѣжденія на волю, но и кромѣ того — сверхъестественное, *благодатное*. Усвоивъ Христову истину, человѣкъ воспринимаетъ въ душу свою слово Божіе, — а это слово есть живое, благодатное, животворящее. Воспринятое душою человѣческою, оно становится въ ней *сѣменемъ* святой, духовной жизни, какъ это Господь наглядно изобразилъ въ притчѣ о сѣятелѣ (гдѣ сѣмя означаетъ слово Божіе, а почва — душу человѣческую). *Какимъ образомъ* оно дѣй-

ствуешь въ душѣ, это не вполне бываетъ понятно; однако фактъ такого животворящаго дѣйствія его *несомнѣненъ*. Припомнимъ притчу Господа о ростѣ сѣмени. „Царствіе Божіе“, сказалъ Онъ, „подобно тому, какъ если человѣкъ броситъ сѣмя въ землю; и спитъ, и встаетъ ночью и днемъ, и какъ сѣмя всходитъ и растетъ, *не знаетъ онъ*. Ибо земля сама собою производитъ сперва зелень, потомъ колосъ, потомъ полное зерно въ колосѣ. Когда же *созрѣетъ плодъ*, немедленно посылаетъ серпъ, потому что настала жатва“ (Мрк. 4, 26—29). Такъ остается незримымъ и невѣдомымъ, какъ слово Божіе, запавъ въ душу человѣка, дѣйствуетъ въ ней. По видимости, человѣкъ, воспринявшій въ душу свою сѣмя слова Божія, ничѣмъ не отличается отъ другихъ: и спитъ, и встаетъ, и занимается подобно другимъ обычными житейскими дѣлами... Но вотъ „наступаетъ жатва“, — встрѣчаются въ жизни какія-либо искушенія, несчастія и т. п., или является какой-либо поводъ къ христіанскимъ подвигамъ, — и тотчасъ скажется дѣйствіе слова Божія въ душѣ человѣка, воспринявшаго его, и отличіе этого человѣка отъ другихъ людей, не воспринявшихъ въ свои души этого слова, выразится самымъ ощутительнымъ образомъ, — *въ дѣлахъ его жизни*. Потому-то „вѣра“ (усвоеніе слова Божія) и является, какъ мы уже сказали однажды, первовозбудителемъ, первоосною той „духовной жизни“, которая должна отличать человѣка-христіанина¹⁾, и, слѣдовательно, человѣкъ невѣрующій, не принимающій на ниву души своей сѣмени слова Божія, лишаетъ свою душу одного изъ необходимыхъ для нея благодатныхъ воздѣйствій.

Наконецъ, нужно твердо помнить, что въ христіанствѣ человѣкъ спасается не однѣми собственными силами, но и благодатію Св. Духа, подаваемою намъ во спасеніе, благодаря искупительному подвигу Христа Спасителя. Чтобы пользоваться такою благодатію, нужно быть въ живомъ общеніи со Христомъ („что Онъ (Христосъ) пребываетъ въ насъ“, учитъ св. Іоаннъ Богословъ, „узнаемъ по Духу, который Онъ далъ намъ, — 1 посл. 3, 24). Для того же, чтобы имѣть со Христомъ живое общеніе, нужно ранѣе вѣровать

¹⁾ Въ статьѣ „Спасеніе христіанина въ земной жизни“ („Вѣра и Церковь“ 1899 г., т. 2, с. 340).

въ Него, какъ Единороднаго Сына Божія, какъ Спасителя, совершившаго спасеніе наше (по выраженію св. апост. Павла, Христосъ *върою* именно *вселяется въ сердца наша*, — Еф. 3, 17). Поэтому св. евангелисты прямо и опредѣленно говорить, что Духа Святаго должны были принять именно *върующіе* во Христа, — Іоан. 7, 38—32; ср. Римл. 5, 2). Отсюда въ христіанской добродѣтели вѣры особенно важное значеніе получаетъ частный видъ вѣры, — вѣра въ совершеніе нашего спасенія Христомъ, привлекающая, такъ сказать, это спасеніе, совершенное Христомъ для всѣхъ, къ извѣстной отдѣльной христіанской личности (такъ называемое „усвоеніе“ искупительныхъ заслугъ Господа).

Вотъ по какимъ причинамъ въ христіанствѣ какъ вѣра, такъ и отсутствіе ея, — невѣріе, нравственно *вмѣняются* человѣку (*уже въроу иметъ, спасенъ будетъ, а уже не иметъ въры, осужденъ будетъ*, — Мрк. 16, 16), и вѣра признается добродѣтелию, а невѣріе — грѣхомъ.

Но въ чемъ же выражается вѣра, какъ субъективная добродѣтель христіанина?

1) *Въ ея сознательномъ и свободномъ характеръ.* По необходимости допускается, конечно, вѣра и не вполне сознательная, безотчетная, — у дѣтей и у людей взрослыхъ, но не развитыхъ духовно; въ виду слабости ихъ духовныхъ силъ и такая вѣра вмѣняется имъ въ заслугу и награждается простымъ, непосредственнымъ, но въ то же время сладостнымъ „ощущеніемъ Бога“. Но въ идеалѣ христіанская вѣра должна быть разумно-сознательною, или, по выраженіямъ Климента Александрійскаго, „научною вѣрою“ (*ἐπιστημονικὴ πίστις*), познанию вѣрою“ (*γνωστικὴ πίστις*)¹⁾. Поэтому Самъ Христосъ, желая привести іудеевъ отъ невѣрія къ вѣрѣ, говорилъ: *испытайте* (*ἐρευνᾶτε*, т.-е. не просто читайте, но

¹⁾ См. рѣчь профессора Кіевской д. акад. К. Попова „Вѣра и ея отношеніе къ христіанскому знанію, по ученію Климента Александрійскаго“. Кіевъ 1887 г. с. 37 и 9. У Климента различаются (но не противоплагаются) *πίστις* и *γνώσις*, какъ двѣ ступени, низшая и высшая. *Γνώσις* есть та же вѣра, только „умноженная“ (с. 23). Желающихъ подробнѣе ознакомиться со взглядами Климента, этого древняго ревнителя „христіанской науки“ на основѣ вѣры, отсылаемъ къ указанной рѣчи, сообщаемой и подлиннымъ выраженіемъ знаменитаго александрійскаго учителя. — Ср. слова св. *Василія Великаго*: „вѣра есть несомнѣнное согласіе на то, что выслушано съ удовольствіемъ въ истинѣ проповѣданнаго, по благодати Божіей“. Твор. V, 28.

изслѣдуйте) *Писанія* (Іоан. 5, 39): При сознательной же вѣрѣ бываетъ добровольный, свободный выборъ между различными вѣрованіями, различными религіями и вѣроисповѣданіями. Поэтому Климентъ Александрійскій называетъ вѣру „разумнымъ согласіемъ души, свободно дѣйствующей“¹⁾. Представимъ себѣ, наприм., человѣка, по условіямъ своей жизни выросшаго въ ложныхъ вѣрованіяхъ и заблужденіяхъ. Но вотъ его разумъ просвѣщается Христовою истиною, и онъ дѣлается наклоннымъ къ воспріятію христіанской вѣры. При этомъ по привычкѣ къ прежнимъ вѣрованіямъ возможно для него и нѣкоторое колебаніе, возможна въ его душѣ борьба мыслей. И вотъ, если при такихъ условіяхъ человѣкъ все-таки совершенно отрѣшится отъ ложныхъ вѣрованій и приметъ христіанское ученіе, какъ высочайшую истину, онъ совершитъ *подвигъ христіанской вѣры*. Подобный же характеръ подвига можетъ принимать христіанская вѣра и въ томъ случаѣ, если она была достояніемъ еще съ раннихъ лѣтъ. Съ умственнымъ развитіемъ, съ расширеніемъ знаній, открывается человѣку, что 1) его вѣра — не единственная и 2) существуетъ невѣріе, облекающееся нерѣдко въ привлекательную одежду учености. Узнать другія вѣры и свободно, сознательно остаться при своей — христіанской, узнать мнѣнія невѣрующихъ и отвергнуть ихъ — это, конечно, тоже характеризуетъ вѣру извѣстнаго человѣка, какъ его личную добродѣтель.

2) *Въ трудѣ все большаго и большаго усовершенствованія ея*. Для достиженія сознательности въ христіанской вѣрѣ, чтобы и разрѣшать свои собственныя недоумѣнія и сомнѣнія, и быть всегда готовымъ и другому человѣку, требующему отчета, „дать отвѣтъ“ относительно своей вѣры (1 Петр. 3, 15), необходимо *изучать* эту вѣру, — изучать первоисточникъ ея, — Божественное откровеніе въ обоихъ его видахъ, священномъ Писаніи и священномъ Преданіи. При томъ такое изученіе должно быть возможно глубокимъ, не поверхностнымъ, такъ какъ вездѣ нежелательная поверхностность или „полунаука“ и въ дѣлѣ вѣры весьма нежелательна и даже опасна²⁾. Для такого изученія христіанской

¹⁾ Цит. брош. г. *Дюрова* с. 15.

²⁾ Ср. сказанное нами же въ рѣчи „О преуспѣяніи въ христіанскомъ разумѣніи“ („Моск. Церк. Вѣд.“ 1899 г., № 36).

вѣры требуется трудъ большой и продолжительный, — можно сказать даже, — цѣложизненный: христіанская истина, по глубинѣ и широтѣ своего содержанія, справедливо, можетъ быть сравнена съ глубочайшимъ и пространнѣйшимъ моремъ, и для самаго полнаго, детальнѣйшаго усвоенія ея не хватитъ, можно сказать, и всей жизни человѣка... И какъ трудъ вообще вмѣняется человѣку въ добродѣтель, такъ въ частности и указанный великій и благороднѣйшій трудъ изученія христіанской вѣры, приводящій извѣстное индивидуальное вѣросознаніе къ возможному совершенству, конечно, вмѣнится человѣку въ добродѣтель. И наоборотъ, какъ вообще лѣность есть порокъ, такъ и та *лѣность ума* къ познанію христіанской истины, о которой говорилъ Ансельмъ Кентерберійскій: „было бы признакомъ ума лѣниваго не желать знать то, чему вѣримъ“¹⁾, — не можетъ не считаться грѣхомъ со стороны человѣка.

3) *Вз смирени*, которое должно сопутствовать христіанской вѣрѣ. Главный источникъ для христіанской вѣры, какъ христіанскаго знанія, есть откровеніе Господа Бога, *высочайшаго Разума*. Это откровеніе въ актѣ вѣры воспринимается *ограниченнымъ* человѣческимъ разумомъ. Отсюда естественно человѣку въ актѣ вѣры смиряться предъ Богомъ, какъ *низшему* существу предъ *высочайшимъ*. Поэтому и въ древности Климентъ Александрійскій называлъ вѣру „послушаніемъ“²⁾, и въ недавнее сравнительно время нашъ отечественный святитель, Тихонъ Задонскій, выразился, что вѣра состоитъ въ „безмолвной покорности глаголющему Богу“³⁾. Правда, такое послушаніе мы не можемъ себѣ представлять какимъ-либо насильственнымъ, вынужденнымъ. Мы не можемъ допустить мысли, чтобы въ нормальномъ своемъ состояніи человѣческій разумъ, — отобразъ Божественнаго Разума, могъ не соглашаться съ этимъ высочайшимъ Разумомъ, своимъ Первообразомъ, и чтобы откровеніе Божественное заключало въ себѣ идеи, не воспринимаемыя человѣческимъ разумомъ, какъ противныя ему. Отсюда по-

1) Проф. прот. *Θ. Α. Голубинскаго* „Лекціи по умоварительному богословію“. М. 1868, с. 26.

2) См. у *К. Попова* с. 21.

3) Слова эти беремъ изъ книги еписк. *Θеофана* „Начертаніе христіанскаго правоученія“ (М. 1891, с. 332).

слушаніе разума въ актѣ вѣры — охотное, добровольное, сообразное съ его собственными стремленіями. Но и въ такомъ случаѣ у вѣрующаго человѣка является смиреніе ума, какъ высокая степень *благоговѣнія* предъ высочайшимъ Божественнымъ Разумомъ. Созерцаніе *безвѣстныхъ и тайныхъ* премудрости Божіей, *являемыхъ* человѣку чрезъ откровеніе (Пс. 50, 8), приводитъ его въ благоговѣйное *изумленіе*, въ которомъ восклицаетъ онъ: *удивися разумъ Твой отъ мене, утвердися, не возмогу къ нему* (Пс. 138, 6)! Такое *изумленіе*, какъ смиреніе ограниченаго ума предъ высочайшимъ Разумомъ, весьма часто выражается въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ догматическаго характера, изображающихъ, наприм., воплощеніе Сына Божія отъ пресв. Дѣвы Маріи. То же самое смиреніе ума выражается и въ томъ, что, съ благоговѣніемъ и благодарностію познавая открытое, человѣкъ не отрицаетъ того, что до времени составляетъ *тайну*, и полагаетъ для дѣятельности своего ума извѣстные предѣлы, руководствуясь наставленіемъ ветхозавѣтнаго мудреца: *высшихъ себе не ищи, и крѣпльшихъ себе не испытуй. Яже ти повелѣнна, сія разумѣвай, нѣсть бо ти потреба тайныхъ. Во избыткахъ дѣлъ твоихъ не любопытствуй* (Исуса с. Сирах. 3, 21—23).

Такъ выражается смиреніе ума, находящагося въ болѣе или менѣе *нормальномъ* состояніи. Однако общая поврежденность природы человѣка, къ сожалѣнію, нерѣдко выражается, между прочимъ, въ ненормальности, болѣзненности разума, по которой онъ (ограниченный!) возстаетъ противъ Разума высочайшаго и впадаетъ въ гордость (извѣстно, что въ такой гордости разума состояло и первое грѣхопаденіе людей, пожелавшихъ быть *яко бози, вѣдаяще доброе и лукавое*, и прельстившихся, между прочимъ, такимъ вождѣлѣніемъ: *красно есть, еже разумѣти*, — Быт. 3, 6). И вотъ возгордившійся умъ иногда не хочетъ принять Божественнаго откровенія, не хочетъ вѣровать, *не приѣмлетъ яже Духа Божія, юродство бо ему есть, и не можетъ разумѣти* (1 Кор. 2, 14), впадая какъ бы въ духовную слѣпоту или, по меньшей мѣрѣ, въ духовный дальтонизмъ (извѣстно, что умъ почитается духовнымъ окомъ), и думаетъ поставить на мѣсто правды Божіей свою мнимую правду. Въ такомъ случаѣ, при желаніи вѣры, при стремленіи къ очищенію и оздо-

ровленію разума, должно нарочитымъ напряженіемъ воли *смирять* разумъ, или, по выраженію св. апостола Павла, *плѣнять* его *въ послушаніе Христово* (2 Кор. 10, 5) и смиренно молиться о помощи Божіей, о приложеніи или умноженіи вѣры (Лук. 17, 5), объ откровеніи умственныхъ очей (Пс. 118, 18).

При обоихъ указанныхъ видахъ смиренія разума, т.-е. и при легкомъ, охотномъ смиреніи разума, находящагося въ болѣе или менѣе нормальномъ состояніи, и при болѣе трудномъ и нравственно-напряженномъ смиреніи разума больного, грѣховнаго, человѣкъ награждается отъ Господа особымъ благодатнымъ просвѣщеніемъ и опытно познаетъ, что вѣра есть не только его добродѣтель, но и „даръ Божій“ (1 Кор. 12, 3, 4, 9 и друг.), или, по выраженію Климента Александрійскаго, „благодать“ ¹⁾. Въ такомъ случаѣ пріобрѣтается еще здѣсь, на землѣ, твердая основа для того, чтобы здѣшнее познаніе *отчасти* преобразовалось въ болѣе совершенное познаніе въ жизни загробной, чтобы нынѣшнее видѣніе *якоже зеркаломъ въ гаданіи* (т.-е. какъ бы сквозь тусклое стекло, гадательно) замѣнилось будущимъ яснымъ видѣніемъ *лицемъ къ лицу* (1 Кор. 13, 12. 9—10).

4) *Въ твердости ея*. Вѣра сознательная, убѣжденная и въ то же время покорная истинѣ Божіей, не можетъ не быть твердою. За такую вѣру человѣкъ готовъ бываетъ страдать и нравственно и физически. Такая твердость на высшей ступени является *исповѣдничествомъ* (терпѣніемъ мученій и даже самую смертію *за вѣру*).

Но время уже намъ обратиться къ разсмотрѣнію мнѣнія тѣхъ учителей, которые, желая оставаться христіанами, сводятъ все христіанство къ одной любви и, съ горячію и воодушевленіемъ проповѣдуя о ней, мало обращаютъ вниманія на вѣру, а иногда даже совсѣмъ пренебрегаютъ ею и отрицаютъ ее. „Вовсе не важно“, разсуждаютъ они, — „вѣрующій предъ нами человѣкъ, или — невѣрующій, и, если онъ вѣрующій, безразлично, во что и какъ онъ вѣруетъ; лишь бы только онъ былъ любящимъ; тогда онъ будетъ истиннымъ христіаниномъ“ (при этомъ, при допускаемой воз-

1) См. у К. Попова с. 15. Ср. выше приведенныя слова св. Василія Великаго.

возможности любви безъ вѣры, любящимъ называется тотъ, кто любитъ ближняго только, — подобнаго себѣ человѣка, а не Бога прежде и больше всего, какъ слѣдуетъ по заповѣди Христовой). Нерѣдко такіе учителя, осуждая вѣру, которая не сопровождается добрыми дѣлами, готовы бывають привести и изреченіе св. апостола Іакова: *вѣра безъ дѣлъ мертва есть* (посл. 2, 26). Конечно, они правы только относительно отдѣльныхъ несовершенныхъ христіанъ, которые, сохраняя правовѣріе, не сопровождаютъ его дѣятельною любовью, — но совершенно неправы относительно пониманія христіанской религіи. Начиная непремѣнно съ вѣры, христіанство проповѣдуетъ далѣе и любовь, какъ высшую и совершеннѣйшую добродѣтель, какъ вѣнецъ, завершеніе религіозности. Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, требуя вѣры, — первою и болѣею заповѣдію назвалъ заповѣдь о любви: *Возлюбихи Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ и всею душою твоею, и всею мыслию твоею. Сія есть первая и болѣшая заповѣдь. Вторая же подобна ей: возлюбихи искренняго твоего яко самъ себе* (Мѡ. 22, 37—39 и паралл.). И св. апостолъ Павелъ, ученіе котораго о необходимости вѣры мы изложили, писалъ: *аще имамъ всю вѣру* (т.-е. самую совершенную), *яко и горы представляти* (т.-е. настолько сильную, что она даже въ состояніи чудодѣйствовать), *любве же не имамъ, ничтоже есмь* (1 Кор. 13, 2), — изъ трехъ главныхъ добродѣтелей любовь назвалъ *болѣею* (1 Кор. 13, 13) и всегда, когда проповѣдывалъ о вѣрѣ, имѣлъ въ виду *вѣру, любовью посѣщаемую* (Гал. 5, 6). Христіанство никогда не забываетъ этого, но въ то же время не забываетъ и вѣры, какъ первой основной добродѣтели. Между тѣмъ указанные учителя погрѣшаютъ противъ христіанской религіи, противъ ученія Христа и Его св. апостоловъ, забывая начало этой религіи и по произволу обращая вниманіе только на конецъ ея. Но поистинѣ можно сказать, что *все, какъ должно вести къ извѣстному концу, такъ должно имѣть и свое начало*¹⁾. Такъ, если, несомнѣнно, должна быть въ христіанствѣ любовь, какъ конецъ, — то должна быть и вѣра,

¹⁾ Можно ли, пояснимъ нагляднымъ приѣмъ, быть довольнымъ и удовлетвореннымъ читаемымъ литературнымъ произведеніемъ, если не сохранилось его начала, или если оно не доведено авторомъ до конца?

какъ начало. Прекрасно сознавали и выражали это лучшіе (послѣ св. апостоловъ) учителя христіанства и въ то же время живые, — дѣятельные носители его, св. отцы Церкви. Изъ многихъ укажемъ хотя на двухъ, кратко, но въ то же время точно и опредѣленно, выразившихъ необходимость объединенія въ христіанствѣ и вѣры и любви, — на свв. Игнатія Богоносца и Іоанна Златоустаго. Первый изъ нихъ, по времени „мужъ апостольскій“, т.-е. древнѣйшій, ближайшій ко Христу отецъ Церкви, писалъ: „Вѣра и любовь суть начало и конецъ жизни (т.-е. жизни христіанской, жизни, опредѣляемой ученіемъ Христа). Вѣра — начало, а любовь — конецъ, обѣ же въ соединеніи суть дѣло Божіе; все прочее, относящееся къ добродѣтели, отъ нихъ происходитъ“ (посл. къ Ефес. XIV)¹⁾. Другой изъ поименованныхъ св. отцовъ, одинъ изъ вселенскихъ учителей, такъ выражался по данному предмету: „Пусть жизнь соотвѣтствуетъ догматамъ, и догматы будутъ глашатаями жизни. *Вѣра безъ дѣлъ мертва есть* (Іак. 2, 26), и дѣла безъ вѣры мертвы. Если мы содержимъ здравые догматы, но нерадимъ о жизни, намъ не будетъ никакой пользы отъ догматовъ; и опять, если мы заботимся о жизни, но хромаемъ въ догматахъ, и въ этомъ случаѣ также не будетъ пользы. Поэтому необходимо, чтобы нашъ духовный домъ былъ проченъ *съ обѣихъ сторонъ*“. (Бес. на Быт. II, 5)²⁾. И еще: „Будемъ вѣрять Божественному Писанію и, слѣдуя тому, что въ немъ сказано, будемъ стараться хранить въ душахъ своихъ здравые догматы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вести правильную жизнь, чтобы и жизнь свидѣтельствовала о догматахъ, и догматы сообщали жизни твердость. Какъ въ томъ случаѣ, если мы, содержа правые догматы, станемъ жить небрежно, не будетъ намъ пользы, такъ и тогда, когда, живя хорошо, будемъ нерадѣть о правыхъ догматахъ, не можемъ ничего приобрѣсть для своего спасенія. Если хотимъ мы избавиться и геенны, и получить царство, то должны украшаться тѣмъ и другимъ, — и правотою догматовъ и строгостію жизни“ (тамъ же, бес. XIV)³⁾. Такимъ образомъ, „злато-

¹⁾ Памятники древней христіанской письменности въ русск. перев. Т. 2. Писанія мужей апостольскихъ (переводъ прот. П. А. Преображенскаго), М. 1860, стр. 382.

²⁾ Творенія св. Іоанна Златоуста въ русск. перев. Т. IV, С-Пб. 1898, стр. 13.

³⁾ См. тамъ же стр. 107. Ср. творенія св. Григорія Богослова т. II, стр. 296.

словесный“ учитель съ одинаковою твердостью говорить и о необходимости вѣры, и о необходимости любви, выражающейся въ добрыхъ дѣлахъ, въ доброй жизни. На основаніи его словъ то направленіе, которое возвышаетъ любовь въ ущербъ вѣры и унижаетъ вѣру, превознося любовь, должно быть названо неправильнымъ и одностороннимъ.

„Но чтò лучше“, спрашиваютъ указанные учителя, возвышающіе любовь въ ущербъ вѣры, „чтò лучше, — вѣровать и не любить, или не вѣровать и любить?“ И сами отвѣчаютъ, что лучше не вѣровать, лишь только бы любить, и предъ не вѣрующимъ, но любящимъ, готовы преклониться въ той мысли, что онъ достоинъ уваженія, если даже и безъ вѣры любить и любовь свою выражаетъ въ добрыхъ дѣлахъ. А мы, даже принимая во вниманіе дѣйствительную наличность *добрыхъ* дѣлъ въ извѣстныхъ невѣрующихъ людяхъ, готовы на поставленный вопросъ отвѣтить такъ: *и то и другое*, — и вѣра безъ любви, и любовь безъ вѣры, *односторонне и несовершенно*. Господь создалъ насъ съ различными духовными силами и способностями и, между прочимъ, съ разумомъ, даннымъ для познанія истины и прежде всего для познанія Бога (1 Иоан. 5, 20), — для усвоенія твердой вѣры въ Него, — и человѣкъ по потребностямъ своей духовной природы, въ христіанствѣ, сверхъ того, осмысливаемомъ и утверждаемомъ *волею Божіею*, долженъ стремиться къ всестороннему и гармоническому духовному развитію и усовершенствованію. Поэтому, если грѣшно (даже съ точки зрѣнія самихъ *указанныхъ* учителей) не упражнять воли въ дѣланіи добра (иначе сказать, въ добродѣтели любви), то почему же не считать грѣшнымъ небреженіе объ истинномъ развитіи царственной, владычественной силы нашего духа, — разума, о просвѣщеніи его христіанскою вѣрою? Если любовью мы „спасаемъ“ свою волю, то должны помнить, что есть „спасеніе“ и для нашего ума, — въ усвоеніи имъ христіанской, высочайшей *истины*. Почему же, заботясь о спасеніи одной силы нашего духа, можемъ мы пренебрегать спасеніемъ другой? Мы считаемъ ненормальнымъ, уродливымъ явленіемъ духовной жизни, когда въ извѣстномъ человѣкѣ развивается, напримѣръ, одинъ умъ въ ущербъ чувства, или, наоборотъ, одно чувство въ ущербъ ума. Подобно тому должны мы одинаково считать неправильнымъ, развивается ли въ христіанской душѣ одна вѣра

въ ущербъ любви, или одна любовь въ ущербъ вѣры, или еще — надежда въ ущербъ живой, дѣятельной любви. Для нагляднаго сравненія представимъ себѣ злакъ, при обычномъ, нормальномъ ростѣ стройно развивающійся въ три равныхъ колѣнца. Красивъ онъ и услаждаетъ нашъ взоръ, когда всѣ эти три колѣнца бываютъ одинаково и правильно развиты. Но одинаково назовемъ мы его уродливымъ и въ томъ случаѣ, если первое, нижнее колѣнцо несоразмѣрно развито въ сравненіи съ двумя верхними, и въ томъ случаѣ, если верхнее колѣнцо несоразмѣрно развито въ сравненіи съ двумя нижними. Примѣняя это сравненіе къ человѣку-христіанину съ его тремя, по слову св. апостола, „нынѣ пребывающими“ (1 Кор. 13, 13) и въ его душевной жизни тѣсно связанными между собою и какъ бы послѣдующими одна за другою добродѣтелями, мы должны сказать, что онъ долженъ равномерно развивать всѣ эти добродѣтели и украшать свою душу какъ вѣрою и любовью, такъ и промежуточною между ними добродѣтелію, надеждою, дающею должное направленіе сердечнымъ чувствованіямъ человѣка, и такимъ именно образомъ достигать, по слову св. апостола Павла, *въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Ефес. 4, 13), и что, наоборотъ, развитіе одной какой-либо добродѣтели въ ущербъ другимъ будетъ уже односторонностію, ненормальностію.

При этомъ мы должны сказать еще, что какъ въ указанномъ нами для сравненія троечастномъ злакѣ два верхнихъ колѣнца органически развиваются изъ нижняго, такъ и въ христіанствѣ добродѣтели надежда и любовь органически развиваются изъ вѣры. Выше мы уже указали значеніе вѣры для доброй нравственности, или, что то же, для дѣятельной любви, и тѣ мотивы, по которымъ должно *творить* и для преуспѣянія въ добродѣтели. Унижающіе вѣру учителя, къ сожалѣнію, забываютъ эти мотивы. Но они говорятъ: „какъ не преклониться предъ тѣмъ человѣкомъ, который и безъ указанныхъ мотивовъ (—не вѣруя) творитъ добрыя дѣла? Такой человѣкъ достоинъ даже большаго уваженія и удивленія, чѣмъ тотъ, который творитъ добрыя дѣла *при руководствѣ и помощи вѣры*“. Что касается добрыхъ дѣлъ, совершаемыхъ невѣрующими, то, не отвергая ихъ, мы все-таки съ точки зрѣнія христіанскаго ученія должны сказать, что эти дѣла относятся только къ *естественной* нравственности человѣка. Между

тѣмъ христіанство возвышаетъ и усовершенствуетъ естественную нравственность, естественныя добрыя дѣла, 1) давая имъ полное обоснованіе и высшее разумное освѣщеніе (потому что нравственная цѣнность извѣстнаго дѣла въ значительной степени опредѣляется общимъ настроеніемъ человѣка, совершающаго это дѣло, тѣми началами жизни, изъ которыхъ онъ исходитъ, и цѣлями, къ которымъ онъ направляется), и 2) благодатію Божіею помогая совершать такія дѣла, которыя для естественнаго человѣка представляются прекрасными, но неисполнимыми (Римл. 7 гл.). Поэтому-то св. Василій Великій, изъясняя слова пророка Исаіи: *отъимите лукавства отъ души вашихъ предъ очима Моима* (1, 17), сказалъ: „поелику и тѣ, которые внѣ вѣры, хранятъ многія изъ правилъ честной жизни, напримѣръ воздержность въ супружескомъ обращеніи и въ пріятностяхъ пищи, также постоянство и безмятежность права: то не удовольствовался (пророкъ), сказавъ: *отъимите лукавства*, но присовокупилъ: *предъ очима Моима*; потому что ни одно дѣло не можетъ быть совершенно надлежащимъ образомъ безъ благочестивой вѣры во Христа“¹⁾. То же утверждаетъ нашъ отечественный святитель, митрополитъ Филаретъ, въ своемъ катихизисѣ, особенно подчеркивая благодатную помощь вѣры для добродѣланія: „человѣкъ, поврежденный грѣхомъ, не можетъ творить истинно добрыхъ дѣлъ, если не получить чрезъ вѣру въ Іисуса Христа духовной силы или благодати Божіей“²⁾. А другой нашъ отечественный святитель, епископъ Теофанъ, стараясь болѣе приблизить къ пониманію различіе естественныхъ добрыхъ дѣлъ отъ христіанскихъ добрыхъ дѣлъ, говоритъ слѣдующее: „Какъ христіанинъ — не то, что всякій человѣкъ; ибо пріемлетъ въ себя съ неба особенную силу, какъ бы особый элементъ въ составъ свой: такъ и дѣла истинно-христіанскія должны имѣть въ составѣ своемъ особыя начала, какихъ не бываетъ въ дѣлахъ другихъ людей. И польское серебро тоже есть серебро, но оно совсѣмъ не то, что наше русское серебро. Такъ и въ нравственныхъ дѣлахъ; и христіанское дѣло будто то же, что и всѣ другія, да не то же: въ немъ *духъ другой*“³⁾ (припомнимъ, что мы говорили выше

¹⁾ Творенія св. *Василія Великаго*. Ч. II. М. 1845, стр. 64—65.

²⁾ См. ч. 3-ю „о союзѣ между вѣрою и любовью“, вопр. 3.

³⁾ Письма о христіанской жизни, стр. 165.

о христiанской любви къ ближнему). Относительно же того мнѣнія, что человѣкъ, любящій и творящій добрыя дѣла безъ вѣры, достоинъ даже большаго уваженія, чѣмъ любящій и творящій добрыя дѣла *при руководствѣ и помощи вѣры*, — мы должны замѣтить, что при допущеніи его, очевидно, вѣра цѣнится только какъ средство для дѣятельной любви. Между тѣмъ вѣра есть, какъ, надѣмся, достаточно показало все наше предыдущее разсужденіе, не только такое средство, но и цѣль *сама по себѣ*. Какъ такая, она можетъ восполнять собою недостатокъ добрыхъ дѣлъ или ихъ несовершенство. Представимъ себѣ умирающаго христiанина, который былъ истинно религіознымъ, воодушевлялся любовію къ Богу и по этой любви всю свою жизнь старался исполнять заповѣди Божіи (Іоан. 14, 15) и творить добрыя дѣла. Однако и такой благочестивый человѣкъ, въ силу общаго прискорбнаго закона, что *нѣсть человекъ, иже живъ будетъ и не согрѣшитъ*, сознаетъ за собою много грѣховъ (при чемъ особенная чуткость совѣсти, являющаяся результатомъ его общаго нравственно-добраго настроенія, указываетъ ему и такіе малые нравственные недостатки, которые другими не замѣчаются), сознаетъ, что и его добрыя дѣла, по простому, но мѣткому выраженію, „съ грѣхомъ пополамъ“, если судить о нихъ съ высшей точки зрѣнія *правды Божіей*, и что въ этомъ смыслѣ вся его человѣческая правда предъ Богомъ является, *якоже рубъ поверженный...*¹⁾ И вотъ въ сознаніи этого, при переходѣ въ иную, загробную жизнь, онъ, какъ за твердый якорь, беретъ за свою глубокую вѣру, въ частности за чисто-христiанскую вѣру въ помилованіе Божіе по искупительнымъ заслугамъ Христа Спасителя, въ совершеніе Христомъ спасенія согрѣшившаго человѣка, и осмѣливается молиться своему Спасителю: *Аще вѣра, яже въ Тя, спасаетъ отчаянныя, се вѣрую; спаси мя, яко Богъ мой еси Ты и Создатель. Вѣра же вмѣсто дѣлъ да вмѣнитъ мнѣ, Боже мой, не взыщещи дѣлъ отнюдѣ оправдающихъ мя. Но та вѣра моя да довлѣетъ вмѣсто вѣдѣхъ, та да отвѣщаетъ, та да оправдитъ мя, та да покажетъ мя причастника славы Твоея вѣчныя!*²⁾ Еще лучше было бы, конечно, если бы

1) См. въ требникѣ „Послѣдованіе святаго елѣа“ молитву 5-го священника.

2) См. въ канонникѣ 8-ю утреннюю молитву Господу.

онъ въ загробную жизнь вмѣстѣ съ глубокою вѣрою принесъ и полноту добрыхъ дѣлъ. Но если нѣтъ у него послѣдней, онъ восполняетъ ее, по крайней мѣрѣ, вѣрою. Но чѣмъ восполнить недостатокъ добрыхъ дѣлъ человѣкъ невѣрующій, который при томъ, какъ мы знаемъ, „не можетъ творить истинно добрыхъ дѣлъ“?

Но, быть можетъ, намъ скажутъ, что можно остаться при одной любви потому, что она есть, по словамъ св. апостола Павла, *союзъ* (совокупность) *совершенства* (Колос. 3, 14). Но въ такомъ случаѣ, держась любви, мы въ то же время держались бы и вѣры и надежды. Дѣйствительно, христіанская любовь *ἀγαπή*, т.-е. всѣми силами души ¹⁾, включаетъ въ себя и вѣру и надежду, и потому именно и названа *союзомъ совершенства* ²⁾. Но такова ли любовь у проповѣдующихъ ее *помимо вѣры*? При отрицаніи послѣдней она уже вовсе не будетъ *союзомъ совершенства*. Здѣсь, такимъ образомъ, мы встрѣчаемся съ пользованіемъ библейскимъ выраженіемъ безъ принятія соотвѣтствующаго ему содержанія.

Однажды Господь, говоря о постоянствѣ и усердіи въ молитвѣ, зависящихъ отъ твердости вѣры (притча Его о неправедномъ судіи, Лук. 18, 1—8. ср. Мрк. 11, 23—24. Іак. 1, 5—8), какъ бы на минуту отъ положительнаго ученія о молитвѣ отвлекся мыслию къ Самому Себѣ, къ Своему высочайшему дѣлу, которое Онъ призванъ былъ совершить, и какъ бы въ какомъ раздумьѣ сказалъ: *обаже Сынъ человеческій приидетъ убо обрящетъ ли вѣру на земли?* (отсюда и рѣчь Его получила форму вопроса и вмѣстѣ съ тѣмъ восклицанія, — Лук. 18, 8). На основаніи контекста рѣчи, — такъ какъ впереди Господь говорилъ о второмъ Своемъ пришествіи (Лук. 17, 24. 26. 30 и дал.), толкователи относятъ эти слова къ эсхатологическимъ ³⁾. Однако можно, и соглашаясь съ этимъ, расширять смыслъ этого, какъ бы вскользь высказаннаго изреченія Господа и относить его къ человѣ-

¹⁾ Терминъ бл. *Феофилакта*, образовавшійся на основаніи Мф. 22, 37 и паралл. См. толковое *Евангеліе епископа Михаила*, I, с. 414.

²⁾ Это положеніе подробно раскрыто нами въ брошюрѣ: „Нѣсколько словъ о христіанской любви въ ея отношеніи къ духовной природѣ человѣка“. М. 1893. См. стр. 10—11.

³⁾ См. „Благовѣстникъ“ бл. *Феофилакта*, ч. 3, с. 139—140. М. 1864.

ческому невѣрію вообще. Въ немъ слышится глубокое чувство скорби о такомъ невѣріи. Не есть ли это, въ самомъ дѣлѣ, такой же скорбный вздохъ Христа Спасителя, какимъ можно признать другія Его слова: *о роде невѣренъ, доколы въ васъ буду, доколы терплю вы* (Марк. 9, 19); или: *о несмысленная и косная серцею, еже вѣровати* (Лук. 24, 25)? Больше того: не слышатся ли въ нихъ тѣ же слезы, которыя пролилъ Онъ о невѣрующемъ Іерусалимѣ, въ особый, нарочито опредѣленный для него Богомъ, день смежившемъ свои очи и не уразумѣвшемъ дня посѣщенія его (Лук. 19, 41—44) обѣтованнымъ Мессіею? И не къ современнымъ ли Христу іудеямъ прежде всего относится это изреченіе Христово? Вотъ кончается благоприятное лѣто Господне (Лук. 4, 19), — время мессіанскаго служенія Христова. Скоро оставитъ Христосъ міръ, и отойдетъ къ Отцу (Іоан. 16, 28). Вотъ теперь можно сказать: Онъ пришелъ на землю, Онъ *во Своя пріиде* (Іоан. 1, 11); для этихъ *Своихъ* Онъ назначаетъ особый день, — день Іерусалима (Лук. 19, 42), когда въ лицѣ столичнаго города эти *люди избранные* могли бы уразумѣть день своего посѣщенія обѣтованнымъ Мессіею; Онъ ожидаетъ этого дня... Чтѣ же? Пришедъ на землю, пришедъ къ Своимъ, обрящетъ ли Онъ вѣру на земли? Увы, — *во Своя пріиде, и Свои Его не пріяша* (Іоан. 1, 11); *толика знаменія сотворишу Ему предъ ними* (и изъ нихъ такое, какъ воскресеніе четверодневнаго, уже смердящаго Лазаря) *не вѣроваху въ Него, да сбудется слово Исаи пророка, еже рече: Господи, кто вѣрова слуху нашему?* (Іоан. 12, 37—38).

Но слова эти могутъ относиться и не къ однимъ современнымъ Христу іудеямъ — невѣрамъ. Эти послѣдніе являются какъ бы образомъ всѣхъ невѣрующихъ людей всѣхъ временъ. *Ветхій*, поврежденный грѣхомъ, *человѣкъ* въ томъ, между прочимъ, и сказывается, что сердце его бываетъ окаменѣлымъ, несмысленнымъ и потому коснымъ еже вѣровати. И невѣріе рядомъ съ вѣрою проходитъ чрезъ всѣ вѣка; лишь только иногда какъ бы болѣе выходить наружу, иногда же какъ бы скрывается вглуби. Гѣте справедливо сказалъ: „глубочайшую тему *всей* всемірной исторіи составляетъ борьба вѣры съ невѣріемъ“ ¹⁾. И въ этой борьбѣ, приводящей къ по-

¹⁾ Слова эти беретъ изъ книги прот. *І. Д. Петропавловскаго* „Общедоступныя статьи въ защиту христіанской вѣры противъ невѣрія“ (М. 1881, с. 161).

бѣдѣ вѣры, добавимъ мы, заключается высшая задача жизни всего человѣчества... И вотъ по отношенію къ невѣрующей части человѣчества всегда слышится полный скорби и сожалѣнія голосъ Того, Кто *отдаше искони, кѣи суть невѣрующіе* (Іоан. 6, 64): *Сынъ человѣческій приидеъ обрящетъ ли вѣру на земли?*... Поэтому и нынѣ, и въ наши дни, если бы Господь пришелъ къ намъ, или, употребимъ ветхозавѣтное образное выраженіе псалмопѣвца, съ небесе приникъ бы видѣти, *аще есть разумѣвая или възыскай Бога* (Пс. 13, 2), во всѣхъ ли насъ нашелъ бы твердую вѣру? И нынѣ не поскорбѣлъ ли бы Онъ объ ожесточеніи сердець многихъ изъ насъ? О, какъ тяжело сознаться, что и нынѣ на нѣкоторыхъ исполняется это ужасающее изображеніе душевнаго состоянія, сдѣланное глубокимъ знатокомъ души человѣческой, св. Андреемъ Критскимъ, когда и законъ (ветхозавѣтный) *изнеможе и празднуетъ* (т.-е. остается бездѣйственнымъ) *евангеліе, писаніе же все небрежено бысть, пророцы изнемоюша и все праведное слово*¹⁾, и когда здраваго ученія не послушавъ по своимъ похотехъ *изберутъ себѣ учителя, чешими слухомъ* (т.-е. которые льстили бы слуху), и *отъ истины слухъ отвратя, къ баснямъ уклоняются* (2 Тим. 4, 3—4). Поистинѣ и нынѣ, по отношенію къ такимъ людямъ, звучитъ съ особою силою слово: *Сынъ человѣческій приидеъ обрящетъ ли вѣру на земли?*

Однако этими Своими словами Господь указалъ только одну (отрицательную) сторону отношенія къ Нему людей. Но есть и другая сторона, — положительная. И ее нужно имѣть въ виду всегда, будемъ ли мы примѣнять данныя слова Господа къ современнымъ Ему іудеямъ, или же вообще къ людямъ, живущимъ въ христіанскую эпоху. Эта положительная сторона побуждаетъ насъ слова: *Сынъ человѣческій приидеъ обрящетъ ли вѣру на земли?* — произносить хотя и съ грустію, но въ то же время съ спокойствіемъ вѣрующаго духа.

Такъ — прежде всего по отношенію къ современнымъ Христу іудеямъ. Зналъ Христосъ, кто суть невѣрующіе въ Него, или кто и изъ увѣровавшихъ склоненъ отойти отъ Него, зналъ и многократно скорбѣлъ о нихъ. Но въ то же время Онъ

¹⁾ Великій покаянный канонъ, въ понедѣльникъ 1 седмицы Великаго поста 3 тропарь 9 пѣсни.

зналъ и людей, глубоко вѣровавшихъ въ Него и преданныхъ Ему; — зерно Его новозавѣтной Церкви, — зналъ и укрѣплялъ ихъ истинно царскимъ, могущественнымъ словомъ: *не бойся, малое стадо, яко благоизволи Отецъ дати вамъ царство* (Лук. 12, 32); *держайте, яко Азъ побѣдихъ міръ* (Іоан. 16, 33). Затѣмъ по вознесеніи Господнемъ на небо, когда предъ лицомъ всего міра открыта была Церковь Христова, несмотря на всегдашнее существованіе невѣрія, иногда даже, повидимому, на возобладаніе его надъ вѣрою, — вѣра всегда торжествовала надъ невѣріемъ. Оно и естественно: вѣдь вѣра положена Христомъ въ основу для принадлежности людей къ Его Церкви, такъ что безъ вѣры нельзя быть членомъ Церкви; о вѣрѣ св. ап. Петра и объ исповѣданіи ея сказалъ Онъ: *на семъ камени созижду Церковь Мою. А чтѣ сказано непосредственно за этимъ? И врата адава* (т.-е. самыя силы ада) *не одолѣютъ ей* (Мр. 16, 18), слѣдовательно, не одолѣютъ и *вѣры*, какъ первой основы для принадлежности извѣстнаго человѣка къ Церкви, иначе сказать, основы, собирающей людей въ общество, называемое Церковію. Исторія убѣдительноѣшимъ образомъ засвидѣтельствовала истину этихъ словъ Господа. Сперва (въ первые 3 вѣка) Церковь Христова выдержала ожесточенную борьбу противъ нея язычества съ языческимъ правительствомъ во главѣ. Совершенно лишенная *внѣшней* силы, въ внѣшнемъ смыслѣ беззащитная и безоружная, она побѣдоносно выдержала эту борьбу, украсившись кровью св. мучениковъ и мученицъ, *яко багрянницею и виссомъ*, т.-е. какъ драгоценными одеждами¹⁾, и тѣмъ показала, что въ ней есть внутренняя сила, вложенная въ нее Создателемъ. Какая же это сила, какъ не вѣра? И какой побѣдный кличъ могла издавать Церковь послѣ побѣды надъ язычествомъ, какъ не апостольское слово: *сія есть побѣда, побѣдившая міръ, вѣра наша!* (Іоан. 5, 4). Затѣмъ въ Церкви явилась внутренняя борьба съ ересями, и изъ этой борьбы Церковь также вышла побѣдительною. По временамъ (наприм. во время аріанскихъ и несторіанскихъ споровъ) могло казаться, что истинная вѣра падаетъ, и ереси, — плоды невѣрія и неправовѣрія, берутъ верхъ. Но Создатель и Глава Церкви бодрствовалъ и хранилъ ее. И къ поло-

¹⁾ См. тропарь въ недѣлю всехъ святыхъ.

винѣ IX вѣка, когда неправовѣріе, такъ сказать, уже вполне изрыгнуло свой ядъ, вполне выразилось во всѣхъ возможныхъ ересьяхъ (всѣ заблужденія, появлявшіяся въ Церкви послѣ иконоборческой ереси, послѣдней изъ осужденныхъ вселенскими соборами, были только повтореніемъ старыхъ, уже осужденныхъ Церковію), — св. Церковь торжествовала *православіе* (т.-е. свою правую, истинную вѣру).

Поэтому истинныя дѣти Церкви Христовой отнюдь не должны смущаться за прочность вѣры и Церкви, когда узнаютъ о распространеніи гдѣ-либо невѣрія или ложныхъ вѣрованій, — о появленіи какого-либо лжеучителя, хотя бы облеченнаго прикрасою таланта, ума и учености. Для маловѣрныхъ въ такомъ случаѣ полезно припомнить, какъ успокоивалъ христіанъ св. Аѳанасій Великій, когда императоръ Юліанъ Отступникъ хотѣлъ реформировать язычество и всячески старался повредить Церкви Христовой и когда послѣдняя, повидимому, находилась въ величайшей опасности. „Не плачьте“, говорилъ онъ; „это небольшое облако, и оно скоро пройдетъ¹⁾“. И дѣйствительно, въ скоромъ времени самъ Юліанъ палъ съ горькимъ сознаніемъ своего духовнаго пораженія, нашедшимъ для себя выраженіе въ извѣстномъ изреченіи: „Ты побѣдилъ, Галилеянинъ!“ Такъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, когда возникаютъ ученія, отрицающія или искажающія вѣру, — скоро переходятъ они, скоро замѣняются другими, скоро исчезаютъ во взаимной борьбѣ, а Церковь Христова пребываетъ не одолѣнною, а истина Господня, слово *Божіе*, вѣра Христова, *пребываетъ во вѣкъ* (Ис. 40, 8. 1 Петр. 1, 25). Представьте себѣ... Среди безбрежнаго, повидимому, волнующагося океана возвышается скала и на ней путеводный, свѣтящійся маякъ. По временамъ волны какъ бы силятся подмыть эту скалу и уничтожить ее. Съ великимъ шумомъ и ревомъ стремятся онѣ на нее и... не дѣлаютъ ей ни мало вреда, только сами разбиваясь и разсыпаясь въ мельчайшія брызги. Это извѣстный образъ Церкви Христовой съ ея вѣрою, которую не одолѣваютъ никакія вражескія нападенія, и которая по хранимой въ ней истинной *вѣрѣ* навсегда останется спасительнымъ маякомъ, указывающимъ истинный путь

¹⁾ См. прот. А. В. Горскаго „Жизнь св. Аѳанасія Великаго, архіепископа Александрійскаго“ (Прибавл. къ твор. св. отцевъ, ч. X, стр. 179).

человѣчеству. И какъ Христосъ восклицалъ: *не бойся, малое стадо!* такъ и нынѣ можно воскликнуть устами церковныхъ пѣснописцевъ: „Мужайся, Христова Церковь, и державствуй всю борющимися“ (т.-е. одерживай верхъ, побѣду, надъ застающими на тебя напрасно)¹⁾. „Держайте, держайте, людие Божіи, ибо Той (Господь Богъ) побѣдитъ враги, яко все-силенъ!“²⁾.

Отдѣльнаго человѣка еще въ древности называли *микро-космосъ*, т.-е. малымъ міромъ. Названіе, справедливое во многихъ отношеніяхъ! И, между прочимъ, тѣмъ справедливо оно, что міровая жизнь отражается, какъ бы въ малой каплѣ воды, въ индивидуальной жизни отдѣльнаго человѣка. Оно и естественно: коллективная міровая жизнь есть только сумма отдѣльныхъ человѣческихъ жизней, и эта сумма можетъ только соотвѣтствовать своимъ слагаемымъ. Отсюда и въ отдѣльной душѣ человѣческой можетъ быть иногда борьба вѣры съ невѣріемъ, и, какъ эта борьба составляетъ высшую задачу жизни всего человѣчества, такъ должна она быть и высшей задачей отдѣльной человѣческой жизни. Но та же побѣда,

1) См. въ постной тріоди въ субботу 1 седмицы Великаго поста канонъ св. Ѳеодору Тирону, пѣснь 9, тропарь 2.

2) Богородичный догматикъ 1 гласа. — Такъ какъ, расширяя смыслъ словъ Господа: *Сынъ человѣческій придетъ облеченъ ли въ рухно на земли?* какъ выражающихъ скорбь о человѣческомъ невѣріи *во все времена*, мы въ то же время согласились и съ спеціально-эсхатологическимъ пониманіемъ ихъ, то должны замѣтить здѣсь, хотя вкратцѣ, что и при такомъ пониманіи ихъ они отмѣчаютъ только одну отрицательную сторону отношеній людей ко Христу, *не исключая положительной*. Когда донастицы вздумали обосновывать на этихъ словахъ мысль о томъ, что въ концѣ міра произойдетъ общее отступленіе людей отъ вѣры, — блж. Августинъ вполне справедливо назвалъ такую мысль „нечестивѣйшею“ (см. *Scripturae Sacrae cursus completus*, Т. XXII, 1199—1201). Антихристіанство послѣднихъ временъ выразится, конечно, въ невѣріи (2 Сол. 2, 10—12), но не всеобщемъ. Что и въ послѣднія времена будутъ вѣрующіе, это видно не только изъ общаго ученія о необходимости Церкви Христовой, но и изъ слѣдующихъ частныхъ мѣстъ посланій св. апост. Павла: 1) 1 Тим. 4, 1, гдѣ говорится о томъ, что въ послѣднія времена отступятъ *нѣкими* отъ вѣры, (т.-е. нѣкоторые, а не все); 2) 1 Сол. 4, 15, 17, гдѣ говорится о живущихъ, — оставшихся до пришествія Господня, которые будутъ встрѣчать Господа, и послѣ встрѣчи *всегда съ Господомъ будутъ* (а это можетъ относиться только къ *вѣрующимъ*); 3) Римл. 11 гл., гдѣ говорится объ обращеніи Израиля ко Христу, о привитіи его къ доброй маслинѣ, — Церкви Христовой, — *тѣроу* (а такое обращеніе Израиля св. отцами Церкви относится къ послѣднимъ именно временамъ).

которая побѣждаетъ міръ, во злѣ лежащій (1 Іоан. 5, 19), побѣждаетъ и въ отдѣльной душѣ элементъ зла, — невѣріе. И потому мы готовы сказать: *вѣра* при помощи благодати Божіей и въ отдѣльной душѣ человѣческой сильна взять верхъ надъ невѣріемъ, и даже обуреваемая сомнѣніями душа *въ глубинѣ своей* готова преклониться предъ *Начальникомъ вѣры* (Евр. 12, 2) и сказать Ему: *вѣрую, Господи, помози моему невѣрію!* (Марк. 9, 24).

Священникъ *Серій Страховъ.*

ОТДѢЛЪ II.

ВАЛААМЪ.

(Изъ дневника паломника).

Валаамскій Спасо-Преображенскій монастырь называютъ Сѣвернымъ Аеономъ. Славныя, исторически сложившіяся въ этомъ монастырѣ, традиціи даютъ право приравнивать его по значенію для отечественной Церкви къ такимъ замѣчательнымъ монастырямъ, какъ Троицкій Сергіевъ, Кіево-Печерскій, Соловецкій. Эти преданія — не мертвыя завѣты старины, не старыя монеты, потерявшія свой видъ отъ долгаго и частаго употребленія; они — живая сила, они руководятъ суровыми отшельниками въ ихъ личной жизни и общественной дѣятельности. Суровая, трудовая жизнь отшельниковъ, ихъ подвиги, рѣдкіе въ наше время, — переносятъ насъ къ отдаленнымъ временамъ сѣдой древности, привлекаютъ къ себѣ взоры людей, ищущихъ спасенія въ отреченіи отъ міра. Дикая, величественная красота природы валаамской возноситъ нашу мысль къ Творцу. По отзывамъ людей бывалыхъ, валаамскіе острова — одна изъ красивѣйшихъ мѣстностей въ Россіи.

Меня давно влекло сюда поклониться мощамъ преподобныхъ Сергія и Германа, познакомиться съ многопоучительною жизнью Сѣвернаго Аеона, видѣть св. острова во всей ихъ дикой красотѣ, которая вдохновляла такихъ художниковъ слова и кисти, какъ Немировичъ-Данченко и Шишкинъ; лѣтомъ 189* г. я и отправился съ юга на дальній Сѣверъ.

До Валаама ѣдутъ на пароходахъ изъ Петербурга по Невѣ и Ладожскому озеру.

25 іюня, рано утромъ, я уже былъ на Калашниковской пристани, откуда отправляются пароходы на Валаамъ. Уѣзжаемъ на пароходъ Финляндскаго общества „Петръ I“; онъ малъ и неопрятенъ. День выдался сѣрый. Вѣтеръ крѣпнетъ. Нева грозно катитъ свои бурливыя волны. Люди опытные говорили, что на Ладожскомъ

озерѣ будетъ сильная качка. Ладожское озеро считается однимъ изъ самыхъ бурныхъ; пускаться по нему въ путь въ бурную погоду не безопасно: бывали случаи гибели пароходовъ. Но страхи паломника отгоняются молитвой: передъ самымъ отъѣздомъ на палубѣ служатся обыкновенно молебны о благополучномъ путешествіи; для этого на пристанѣ являются иконы Валаамскаго подворья въ Петербургѣ. Миръ сходитъ на душу паломника, когда онъ подъ заунывный вой вѣтра и плескъ волнъ слушаетъ умиротворенное молебное пѣніе.

Пароходъ отчалилъ. Потянулась набережная Невы съ ея громадными зданіями, мелькають фабрики, заводы, предмѣстья. Петербургъ постепенно уходитъ назадъ и скрывается, наконецъ, въ туманной дали. Царственная полноводная Нева коротка! три часа ѣзды — и мы уже у ея устья.

Вотъ Шлиссельбургъ, старый „Орѣшекъ“, „раскусить“ который стоило такихъ усилій великому Петру. На грустные размышленія наводитъ эта мѣстность, эта крѣпость: много крови пролито за нее, много жертвъ принесено желанному могуществу. По выходѣ изъ Невы мы направились къ сѣверу, придерживаясь финляндскаго берега; но иногда настолько отдаляемся отъ него, что на горизонтѣ видна только полоса: это лѣсъ темнѣетъ вдали. Передъ взоромъ широкое лоно водъ; валы съ бѣлыми гребнями спѣшатъ одинъ за другимъ, исчезаютъ другъ въ другъ. Чайки затянули свои крикливыя пѣсни.

Часовъ въ одиннадцать вечера пристали къ острову Коневцу. На землю спустилась бѣлая сѣверная ночь. Лилъ дождь. Шумѣлъ вѣтеръ въ вѣковыхъ соснахъ. Ему вторило начинавшее бушевать озеро. Пускаться въ дальнѣйшій путь было опасно, пароходъ долженъ былъ переждать бурю. Когда пересталъ дождь, мы, несмотря на ночь, отправились осматривать островъ, на которомъ когда-то святой старецъ Арсеній положилъ прочное начало распространенію христіанства среди дикихъ финновъ. Когда видишь этотъ пустынный, далекій отъ береговъ островъ, когда слышишь здѣсь только шумъ и стоны вѣтра, скрипѣнье деревьевъ, неумолкаемый рокотъ волнъ, разбивающихся о прибрежные граниты, невольно изумляешься великой силѣ духа святого старца, подвижавшаго здѣсь среди самыхъ неблагопріятныхъ условій, возлюбившаго Христа и предавшаго всего себя на служеніе Ему просвѣщеніемъ язычниковъ. Мы шли по бору, съ наслажденіемъ вдыхая смолистый запахъ сосенъ. Вотъ и тотъ знаменитый Конь-камень,

отъ котораго островъ получилъ свое имя и съ которымъ была такъ тѣсно связана судьба самого преп. Арсенія.

Преданіе рассказываетъ, что этотъ Конь-камень (камень, дѣйствительно, и теперь еще отчасти напоминаетъ коня) былъ почитаемъ за бога чуждо, жившей на сосѣднемъ берегу Финляндіи и по островамъ; ему приносили въ жертву коней: онъ считался ихъ покровителемъ. Самое мѣсто, гдѣ стоитъ Конь-камень, считалось жилищемъ боговъ. И не мудрено: дикое, мрачное мѣсто запугивало воображеніе забитаго и обиженнаго природой финна и онъ населялъ его призраками. Въ христіанскомъ преданіи это получаетъ свою окраску: язычество — порожденіе дьявола, и вотъ это мѣсто населяется мнѣрами злыхъ духовъ. Преподобный Арсеній, проповѣдывавшій на финскомъ берегу, по этому преданію, услыхавъ о Конѣ-каменѣ, о томъ, что при немъ сосредоточивается языческій культъ и живутъ жрецы просвѣщаемыхъ имъ финновъ, отправился на островъ, сотворилъ надъ камнемъ молитву съ заклинаніемъ, и вотъ съ него слетѣло множество вороновъ, направившихъ свой полетъ къ финскому берегу, къ заливу, который и теперь потому называется „Чортовой Лахтой“. На верху этого камня теперь есть часовня, въ которую входятъ по лѣстницѣ.

Въ первомъ часу ночи — было еще не совсѣмъ темно — мы заняли номеръ въ гостиницѣ. Скромный и очень любезный послушникъ принесъ самоваръ. Помѣщеніе незатѣйливое, но чистое. Постель вполне приличная. Едва успѣли заснуть, въ коридорѣ гостиницы раздался звонокъ и голосъ будильщика, призывавшаго богомольцевъ къ утруцѣ. Мы пошли поклониться мощамъ преподобнаго Арсенія и чудотворной Коневской иконѣ Божіей Матери.

Перенесемся, читатель, мыслью въ далекое прошлое этого монастыря, познакомимся съ жизнью преподобнаго. Вотъ историческія данныя о преподобномъ Арсеніи и его монастырѣ. На задней сторонѣ чудотворной Коневской иконы есть надпись, которая гласитъ: „Божією милостію и заступленіемъ Пречистыя Его Богоматери, нѣкогда бывшу преподобному отцу Арсенію во св. горѣ Аѳонстѣй, и потрудися тамо нѣсколько время и пріять благословеніе отъ игумена Іоанна св. горы Аѳонскія и честную сію икону Пречистыя Богородицы въ лѣто 6901, и оттуду его благословеніемъ со св. иконою сею пріиде въ Великій Новгородъ преподобный Арсеній ко архіепископу Іоанну Новгородскому, благословеніе отъ его пріять и отъиде на Невѣ озеро въ Коневскій островъ, и вселися ту, и св. икону сію, юже пріять во святѣй горѣ отъ игумена

Іоанна, и созда церковь во имя Рождества Пресв. Богородицы, и обитель созда и братію совокупивъ, и поживъ лѣта довольна, ко Господу отъиде въ лѣто шесть тысячъ девятьсотъ восемьдесятъ пятое. И по преставленіи преп. отца Арсенія въ лѣто семь тысячъ сто восьмьнадесятъ при царѣ и великомъ князѣ Василии Іоанновичѣ всея Россіи, и при преосвященномъ Исидорѣ, митрополитѣ Великаго Новгорода и Великихъ Лукъ, изъ вышеописаннаго Коневскаго монастыря игуменъ Леонтій съ братією выѣхали въ Воскресенскій Деревяницкой монастырь съ иконою Пресв. Богородицы и со всею церковною утварію отъ нѣмецкаго разоренія, а мощи преп. отца Арсенія и донинѣ лежатъ въ созданномъ его монастырѣ. И въ лѣто семь тысячъ двѣсти седьмого года, мѣсяца сентября въ двадцать четвертый день, при державѣ великаго государя царя и великаго князя Петра Алексіевича, всея Великія и Малыя и Бѣлыя Россіи самодержца, и при святѣйшемъ патріархѣ Адріанѣ Московскомъ и всея Россіи, при митрополитѣ Іовѣ Великаго Новгорода и Великихъ Лукъ устроися и освятися сей храмъ во имя Господа и Спаса нашего Іисуса Христа "... Въ этомъ-то храмѣ Деревяницкаго монастыря, куда переселились иноки коневскіе отъ нѣмецкаго разоренія и гдѣ была составлена вышеизложенная надпись, Коневская икона Божіей Матери пребывала до 1798 года; въ этомъ году съ разрѣшенія митрополита петербургскаго Гавріила, при строителѣ Варроломѣѣ, она была возвращена въ Коневскій монастырь и поставлена въ великолѣпномъ кіотѣ въ Николаевской церкви. — Что касается монастыря, то послѣ шведскаго разоренія въ 1610 г. онъ былъ въ запустѣніи больше ста лѣтъ, до возвращенія Корельскаго берега отъ Швеціи къ Россіи при Петрѣ Великомъ, который въ 1718 г., по представленію архимандрита Деревяницкаго монастыря Іоанникія, отдалъ Коневскій островъ этому архимандриту съ братією для возстановленія на томъ островѣ разоренной шведами обители. Въ томъ же 1718 г. здѣсь была построена деревянная церковь во имя св. Николая, а въ 1719 г. освящена; Коневская обитель съ этого времени была приписною къ новгородскому Деревяницкому монастырю до 1766 г., когда была освящена возстановленная изъ развалинъ каменная церковь во имя Рождества Богородицы. Въ этомъ году монастырь сталъ самостоятельнымъ.

Въ церкви Рождества Богородицы, вновь перестроенной въ началѣ текущаго столѣтія, покоятся подъ спудомъ мощи преп. Арсенія. Въ этой-то церкви у мощей преподобнаго мы провели оста-

токъ ночи. Къ утру буря стала утихать, но все еще грозныя волны пѣнились у гранитныхъ береговъ. Въ семь часовъ утра пароходъ отчалилъ отъ Коневской пристани.

На пути къ Валааму мы еще разъ останавливались: въ Кексгольмѣ сложили грузъ. Пароходъ по выходѣ изъ Кексгольма сталъ держать курсъ на сѣверо-востокъ; предъ нами открывалось безбрежное море, гдѣ вѣтеръ гулялъ на свободѣ. Волненіе здѣсь было сильнѣе. Сдѣлалась качка. Здѣсь и тамъ поднимались пѣнящіеся валы, надъ которыми раздавались жалобныя крики чаекъ. Но вотъ и давно желанный островъ.

Мы подъѣзжали къ пристани проливомъ, отдѣляющимъ „Валаамъ“ отъ „Святого острова“. По сторонамъ торчали отвѣсныя гранитныя утесы высотой въ 17 и болѣе сажень; по мѣстамъ берегъ возвышался уступами; поросшими соснами и изрѣдка березами; по мѣстамъ и на отвѣсахъ изъ какой-либо щели торчали сосенки. Глубина пролива доходитъ до 100 сажень. На пристани обычная суতোлка. Хозяева-монахи встрѣчаютъ привѣтливо пріѣзжихъ богомольцевъ. Кое-кто отправились на монастырскихъ тележкахъ въ гостиницу; у остальныхъ взяли вещи; народу было такъ много, что ловкій монахъ въ бѣломъ подрясникѣ, управлявшійся съ чемоданами и узлами, набралъ вещей два воза. По широкой, прекрасно устроенной гранитной лѣстницѣ мы взойшли на гору, гдѣ расположенъ монастырь.

Владѣнія монастыря представляютъ изъ себя группу острововъ въ сѣверной части Ладожскаго озера; ихъ около 40. Самый большой изъ нихъ, собственно Валаамъ, имѣетъ въ окружности около 40 верстъ. Догадываются, что эта группа острововъ — вулканическаго происхожденія; тамъ преобладаетъ гранитъ; почва — вывѣтрившійся, разрыхлѣвшій гранитъ и глина; чернозему весьма немного. Берега утесисты; по мѣстамъ высота утесовъ доходитъ до 23 сажень, а глубина озера вблизи береговъ до 100 сажень. Острова покрыты лѣсомъ; здѣсь растутъ сосна и ель преимущественно; есть береза, рябина, черемуха, ольха, осина, жимолость. Дубы, клены, липы, пихты, лиственницы, каштаны здѣсь разводятся искусственно. Почва не глубока, и потому корни деревьевъ расползаются въ ширь; деревья не достигаютъ большихъ размѣровъ и сидятъ въ землѣ не прочно; отъ этого бываетъ, что осенью, когда лѣсъ стонетъ и шумитъ, вѣтеръ не ломаетъ деревьевъ, а рветъ ихъ съ корнемъ изъ земли. Лѣсныя богатства эксплуатируются иноками весьма разумно: они берегутъ лѣсъ и для топки упо-

требляютъ только валежники. Обитатели лѣсовъ — звѣри (хищныхъ здѣсь нѣтъ) и птицы — размножаются безпрепятственно: ихъ не стрѣляютъ и не ловятъ. Среди лѣсовъ изрѣдка попадаются поляны. Ни одного клочка земли не пропадаетъ даромъ: все занято или покосомъ, или полемъ, или садомъ, или огородомъ. Но почва скудно вознаграждаетъ усилія человека: лучшій урожай ржи самъ четырнадцать, овса — самъ-четверть. Только сѣнокосы богаты; для воздѣлыванія же огородовъ и садовъ требуется весьма усиленный трудъ и терпѣнiе; вотъ гряды и клумбы вышиною аршинъ: это — насыпная почва, трудъ иноковъ; черноземъ собираютъ оттуда, гдѣ онъ не нуженъ; требуется много времени, чтобы чрезъ постепенное удобренiе сдѣлать почву плодородною. Огороды хороши. Здѣсь зрѣютъ даже арбузы, дыни, тыквы громадныхъ размѣровъ. Прекрасно устроены и сады. Не всегда овощи и фрукты дозрѣваютъ на открытомъ воздухѣ: лѣто на островахъ короткое, только въ июнѣ и июлѣ не приходится топить печей. Весна начинается только съ половины мая, даже въ первыхъ числахъ iюня на Ладожскомъ озерѣ видятъ плавающія льдины. Въ августѣ воздухъ уже осеннiй; на озерѣ начинаются бури; сообщенiе съ берегами почти прекращается. Рѣдкiе смѣльчаки отваживаются пускаться въ опасный путь по озеру. Волны съ ревомъ начинаютъ разбиваться о гранитные валаамскiе утесы. Природа становится все угрюмѣе. Деревья теряютъ листья; начинаются морозы. Только зеленныя сосны и ели радуютъ взоры отшельниковъ, но и эта зелень скрывается подъ густымъ покровомъ снѣга. Все замираетъ. Одинъ вѣтеръ не успокоивается: по-прежнему шумитъ по лѣсу и гонитъ, вспѣнивая, волны. Вотъ настали и сильныя морозы, а вѣтеръ продолжаетъ и рвать и метать по озеру; оттого бываетъ, что оно только въ январѣ или февралѣ замерзаетъ, да и тогда ледъ по мѣстамъ прорываетъ, ломаетъ; волны, вырываясь изъ продушинъ, несутъ льдины, громоздятъ ихъ другъ на друга и образуютъ ледяныя горы вышиною до 6 сажень. Много красоты въ этой дикой борьбѣ стихiй. Этотъ постоянный шумъ волнъ, разбивающихся о граниты, свистъ вѣтра и стонъ лѣса наводятъ тогда обитателя острова на невольное размышленiе о томъ, какъ ничтоженъ человекъ, затерявшiйся въ этой пустынѣ. Гнетущая душу тоска одиночества только тогда покинетъ отшельника, когда онъ успокоится въ вѣрѣ крѣпкой, какъ этотъ гранитъ, когда онъ возвысится до сознанiя непрочности земныхъ благъ, до блаженства единенiя съ Богомъ. Улягутся тогда и страсти, упадетъ всякая душевная тягота, унынiе и скорбь; его удѣлъ будетъ ему ясень.

Древнѣйшими обитателями острововъ считаютъ финновъ; въ болѣе близкія къ намъ времена здѣсь жили славяне новгородскіе. Намекъ на это видятъ въ самомъ имени Балаамъ или по-фински Баламо — земли (мо) Велеса. Названіе объяснить не трудно: угрюмая мѣстность, дикая красота природы заставляли язычника населять эти пустынные острова призраками, считать ихъ излюбленнымъ обиталищемъ боговъ. Когда было принесено сюда христіанство, положительно сказать трудно. Преданіе, внесенное въ древнюю рукопись „Оповѣдъ“ и во „Вселѣтникъ“ кіевского митрополита Иларіона, относитъ это ко временамъ апостольскимъ: первымъ проповѣдникомъ здѣсь христіанства считаютъ ап. Андрея. Затѣмъ, исторія христіанства на островахъ стоитъ въ неразрывной связи съ исторіей монашества, организаторами котораго были преподобные Сергій и Германъ. Но, къ величайшему сожалѣнію, нѣкогда существовавшее житіе преподобныхъ, затеряно; полагаютъ, что есть надежда отыскать его гдѣ-нибудь въ шведскихъ архивахъ. За недостаткомъ точныхъ данныхъ о времени, когда жили преподобные, существуютъ только догадки: одни (м. Платонъ въ своей „Исторіи русской Церкви“) считаютъ возможнымъ относить время жизни преподобныхъ къ X вѣку, другіе (авторъ „Іерархіи рос. Церкви“) — къ XIV. Преподобные подвижники, о которыхъ извѣстно только то, что они пришли на Балаамъ „отъ восточныхъ странъ“, проповѣдали туземцевъ Христовымъ ученіемъ. Ихъ нетлѣнные чудотворныя мощи послужили краеугольнымъ камнемъ для Церкви Христовой на Балаамѣ: еще въ глубокой древности во имя преподобныхъ былъ основанъ монастырь, которому и суждено было сдѣлаться твердынею православія на отдаленномъ финскомъ сѣверѣ.

Много тяжкихъ испытаній выпало на долю Балаамскаго монастыря: шведы неоднократно тревожили иноковъ своими набѣгами въ XI, XII и особенно въ XVI и XVII вв. Опасаясь кощунственныхъ выходокъ со стороны шведовъ, иноки не разъ переносили мощи преподобныхъ съ Балаама въ Новгородъ, откуда возвращали ихъ по минованіи опасности, пока въ 1180 г. (по другимъ, въ началѣ XVII в.) они не перенесли ихъ на Балаамъ окончательно; во избѣжаніе опасности рѣшено было скрыть мощи въ глубокой могилѣ, высѣченной въ гранитѣ. Тамъ онѣ покоятся до настоящаго времени. Въ 1611 г. обитель была разрушена шведами; монастырскія владѣнія, утвержденныя за иноками грамотами Василя Ивановича, Іоанна Грознаго, Бориса, были заняты шведами. Только одна убогая часовня надъ могилою преподобныхъ говорила о минувшей

славѣ. Она-то и спасла это мѣсто для православія, послуживъ связующимъ звеномъ между былымъ и будущимъ. Несмотря на тяжкія испытанія, монастырь былъ постояннымъ стражемъ православной вѣры и хранителемъ доброй нравственности. Иноки, всегда готовые пострадать за вѣру (въ 1578 г. приняли мученическую смерть отъ шведовъ 18 старцевъ и 16 послушниковъ), ревностно просвѣщали береговыхъ финновъ христіанскимъ ученіемъ. Изъ Валаамскаго монастыря вышли такіе извѣстные просвѣтители - подвижники, какъ Авраамій Ростовскій, Арсеній Коневскій, Савватій Соловецкій, Александръ Свирскій; здѣсь подвизались Корнилій Палестинскій (XII в.), Геннадій Усть - Шехонскій (XIII в.), Евфросинъ Синеозерскій (XV в.), Геннадій, впоследствии архимандритъ Чудовскій и архіепископъ Новгородскій, оказавшій Церкви великія заслуги въ борьбѣ съ еретиками — жидовствующими.

По разрушеніи монастыря въ 1611 г. оставшіеся въ живыхъ иноки, съ дозволенія царя Михаила Ѳеодоровича, заняли Васильевскій Ладожскій монастырь, но они продолжали считать своимъ истиннымъ отечествомъ Валаамъ, ждали и надѣялись, что древній монастырь возникнетъ изъ развалинъ. И надежды ихъ оправдались. Въ 1717 г. по возвращеніи Корелии подъ власть Россіи, Петръ Великій, по просьбѣ кирилло-бѣлозерскаго архимандрита Иринарха, дозволилъ строить на Валаамѣ монастырь на старомъ мѣстѣ, гдѣ стояла убогая часовенка. Нужно думать, что Петръ считалъ будущій монастырь важнымъ пунктомъ опоры для русской вѣры и народности на финскомъ сѣверѣ, ради приобрѣтенія котораго онъ такъ много потрудился. Исторія Валаамскаго монастыря съ 1717 г. и за все послѣдующее время есть исторія всесторонняго его преуспѣянія. Монастырь постепенно украшался новыми зданіями, развивалъ и улучшалъ хозяйство. Однимъ изъ лучшихъ сооружений нужно считать прекрасный храмъ, освященный въ 1896 г. въ присутствіи Его Императорскаго Высочества великаго князя Владимира Александровича. И трудами иноковъ, и жертвами благочестивыхъ людей монастырь приведенъ въ цвѣтущее состояніе.

Во внутренней жизни монастыря однимъ изъ самыхъ важныхъ явленій нужно признать прибытіе на Валаамъ въ 1782 г. саровскаго старца Назарія. Онъ былъ вызванъ по распоряженію петербургскаго митрополита Гавріила, принимавшаго самое живое участіе въ судьбѣ обители. Задачею старца Назарія было ввести въ Валаамскомъ монастырѣ общежительный уставъ Саровской пустыни. Какъ показываетъ самое названіе, этотъ уставъ требуетъ

отъ иноковъ совершеннаго отреченія отъ собственности: у нихъ общее помѣщеніе, общій столъ. Все нужное инокъ получаетъ отъ монастырскихъ властей. Сберегать деньги какимъ бы то ни было путемъ безусловно запрещается. Это правило строго соблюдается до настоящаго времени: пріѣзжихъ просятъ ни подъ какимъ предлогомъ не давать инокамъ деньги на руки, а всякое приношеніе по усердію опускать въ кружку. Но на ряду съ общежитіемъ сохраняются и другіе, прежде существовавшіе здѣсь, виды монашескаго житія — скитство и отшельничество, когда монашествующіе подвизаются или небольшими общинами (2 — 3 человѣка), или въ полномъ уединеніи. Въ скитахъ валаамскіе подвижники проводятъ еще болѣе суровую жизнь, чѣмъ иноки монастыря главнаго; въ нѣкоторыхъ скитахъ (Всѣхъ Святыхъ и Іоанна Предтечи) пища состоитъ исключительно изъ овощей, по понедѣльникамъ, средамъ и пятницамъ кушаютъ безъ масла. Изъ особыхъ подвиговъ преимущественнымъ уваженіемъ пользуется молчальничество; для молчальниковъ отведенъ скитъ Іоанна Предтечи. Между всѣми иноками поддерживается постоянное духовное общеніе чрезъ такъ называемое старчество: независимо отъ исповѣди каждый монашествующій долженъ раскрывать свою душу старцу, который и руководитъ имъ въ духовной жизни. Эти же послѣдніе имѣютъ общаго руководителя въ лицѣ игумена, къ которому и обращаются за совѣтами. Такимъ образомъ, игумень является живымъ носителемъ началъ монастырской жизни. Но и самъ онъ подчиняется этимъ началамъ. Былъ случай, когда монастырская братія сама положила конецъ нарушеніямъ уставъ, которыя позволялъ себѣ игумень Веніаминъ (1839 г.). Сама же братія и избираетъ игумена *изъ своей среды*. Все это даетъ инокамъ возможность поддерживать въ монастырѣ изстари заведенные тамъ порядки. Замѣчательно, что настоятели монастыря по издавна заведенному обычаю не должны принимать сана архимандрита.

Однимъ изъ самыхъ симпатичныхъ явленій въ жизни монастыря нужно признать общеобязательность труда. Въ этомъ отношеніи инокамъ предоставленъ широкій выборъ: каждый трудится въ той области, какая ему по душѣ и гдѣ, слѣдовательно, онъ можетъ быть болѣе всего полезенъ; одни занимаются огородами, садами, оранжереями, работаютъ на поляхъ и сѣнокосахъ; другіе разрабатываютъ богатства края: рвутъ гранитъ, обтесываютъ или шлифуютъ его, гонятъ смолу, третьи ведутъ молочное хозяйство и т. д. Своими же руками иноки готовятъ себѣ одежду и обувь.

Въ число братіи вступаютъ люди съ призваніемъ къ наукѣ и искусству, и для тѣхъ находится работа: они занимаются изданіемъ книжекъ для религіозно-нравственнаго чтенія, обучаютъ дѣтей въ монастырской школѣ, изучаютъ механику, естественныя науки, медицину; эти послѣднія знанія не остаются безъ приложенія: механики трудятся на монастырскихъ пароходахъ, несутъ послушаніе на заводахъ, медики лѣчатъ монаховъ и богомольцевъ; при монастырѣ имѣется аптека и очень чистая больница. Для имѣющихъ призваніе къ искусству также очень много дѣла: они обучаютъ иконописанію и художественной рѣзбѣ; въ этомъ отношеніи иноки достигли прекрасныхъ результатовъ; въ этомъ можетъ убѣдиться всякій, кому удастся побывать на Валаамѣ и посмотреть прекрасный двухъэтажный новый соборъ.

Иноки до самаго послѣдняго времени остаются вѣрными прекрасному обычаю — трудиться; день валаамскаго монаха — трудовой, рабочій день. Въ два часа инокъ пробуждается на зовъ очередного будильщика: „Время — пѣнію, молитвѣ — часъ. Спасайся, брате“. Къ шести часамъ утра оканчивается богослуженіе и иноки рассыпаются по разнымъ мѣстамъ на работу, которая и продолжается до 11 часовъ, когда полагается трапеза. Послѣ трапезы иноки, не позволяя себѣ послѣбѣдннаго сна, снова идутъ на работы до вечерни, въ 8 часовъ полагается вечерняя трапеза, въ 9 отходятъ ко сну.

Благодаря ревностнымъ трудамъ иноковъ, монастырское хозяйство поставлено образцово. Такъ устроенный монастырь можетъ служить прекрасной школой и для жизни — и дѣйствительно сюда отправляютъ на исправленіе сбившихся съ пути молодыхъ людей; одни изъ нихъ возвращаются въ міръ съ новыми силами, другіе остаются здѣсь.

Все сказанное о Валаамскомъ монастырѣ даетъ право видѣть въ немъ важнѣйшій опорный пунктъ на финскомъ сѣверѣ для православія: онъ является центромъ не только религіозно-просвѣтительнымъ, но и культурнымъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Насколько славно и плодотворно для православія было его прошлое, настолько же плодотворнымъ можетъ быть и его будущее: тотъ отдаленный православный край, населенный малокультурными корелами, такъ нуждается въ дѣятеляхъ для своего просвѣщенія въ православномъ духѣ.

Самымъ выдающимся въ этомъ отношеніи дѣломъ, безъ сомнѣнія, нужно признать миссію валаамскихъ иноковъ конца прошлаго сто-

лѣтія на Алеутскіе острова. Когда агентъ Россійско-Американской компаніи, занимавшійся промыслами на Алеутскихъ островахъ, извѣстный купецъ Шелеховъ, и самъ проповѣдывавшій христіанство язычникамъ-алеутамъ, обратился къ высшему начальству съ ходатайствомъ объ организаціи среди нихъ миссіи, Св. Синодъ поручилъ строителю Валаамскаго монастыря Назарію — указать годныхъ для миссіи людей. Такіе нашлись. Начальникомъ миссіи сдѣланъ былъ іеромонахъ Іоасафъ Болотовъ, получившій образованіе въ Ярославской духовной семинаріи; его сотрудниками были: іеромонахъ Ювеналій, изъ офицеровъ, іеромонахъ Макарій, іеромонахъ Аванасій, іеродіаконъ Стефанъ — изъ офицеровъ, іеродіаконъ Нектарій, монахи Іоасафъ и Германъ. На островѣ Кадьянѣ миссіонеры ревностно трудились на новомъ для нихъ поприщѣ, трудились, не щадя жизни; такъ, Ювеналій, ревнуя о славѣ имени Христова, отправился на американскій материкъ (въ Аляску) къ дикимъ и ожесточеннымъ язычникамъ, которые замучили его. Не долго трудился и Іоасафъ. Для пользы миссіи ему дали санъ епископа; принявъ хиротонію въ Иркутскѣ, онъ на обратномъ пути погибъ въ морѣ; вмѣстѣ съ нимъ погибъ и Макарій (1799 г.). Преосв. Іоасафъ оставилъ послѣ себя и печатный трудъ объ островѣ Кадьянѣ и его обитателяхъ. Долѣе всѣхъ трудился на Алеутскихъ островахъ Германъ († 1837 г.). На о. Еловомъ, проводя подвижническую жизнь, онъ занимался просвѣщеніемъ инородческихъ дѣтей. И въ настоящее время нѣкоторые изъ валаамскихъ иноковъ проповѣдуютъ имя Христова язычникамъ на отдаленномъ востокѣ.

Не забывала валаамская братія и другихъ нуждъ нашей Церкви и отечества. Такъ, трудами игумена Иннокентія были возобновлены Сяндемская и Андрусовская обители; не разъ иноки валаамскіе, какъ люди опытные въ духовной жизни, были назначаемы въ настоятели другихъ монастырей: такъ, іеромонахъ Макарій былъ настоятелемъ Соловецкаго монастыря, Теофанъ — Введенской Островской обители, Пахомій — Палеостровскаго монастыря, Дамаскинъ — Коневского.

Въ трудные годы жизни русскаго народа (1812 г.) и балканскихъ славянъ монастырь являлся на помощь страждущимъ братьямъ съ посильною жертвой.

Возвращаемся къ прерванному разсказу.

По прибытіи въ монастырь нужно было позаботиться о помѣщеніи. Богомольцевъ было такъ много, что ихъ съ большимъ трудомъ удалось размѣстить въ гостиницѣ: въ номерахъ было по

двѣ и по три кровати, и всѣ они были замѣщены; нѣкоторымъ приходилось спать на полу. Моими новыми знакомыми по номеру оказались два крестьянина, милые старички. Не успѣли мы еще, какъ слѣдуетъ, устроиться и заварить чаю, какъ слышимъ, что собираются ѣхать пароходомъ на островъ, въ скитъ св. Николая. Пришлось поторопиться, чтобы не отстать. Дорога по монастырскому проливу; направо и налево голые гранитные отвѣсы, изрѣдка покрытые мхомъ, да висящими надъ бездной тощими соснами и березами. Направо у подошвы горы разбитъ прекрасно воздѣланный фруктовый садъ. Говорятъ, что проливъ, которымъ мы подъѣзжали къ скиту св. Николая, — одинъ изъ красивѣйшихъ въ мірѣ.

За недостаткомъ времени — наступалъ часъ вечерней молитвы — намъ не удалось въ этотъ день побывать на другихъ островахъ; отслуживъ молебенъ въ скиту св. Николая, мы вернулись на Валаамъ. Вечеръ этого дня я посвятилъ осмотру новаго собора. Архитектура въ византійскомъ стилѣ; внутренняя отдѣлка храма изящна. Это тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія, что все здѣсь — работа самихъ иноковъ — и рѣзба, и иконопись. Иконы и картины писаны по лучшимъ образцамъ, заимствованнымъ изъ Академіи художествъ; я замѣтилъ нѣсколько копій съ картинъ въ Храмѣ Христа Спасителя.

И по дорогѣ въ храмъ, и въ храмѣ много кореловъ. Это больше народъ бѣдный. Какъ живые и теперь стоятъ они передо мною съ ихъ некрасивыми, смугло-желтоватыми лицами, съ ихъ неприбранными волосами цвѣта расчесаннаго льна. Десятками, сотнями, а иногда и тысячами пріѣзжаютъ они на своихъ „соймахъ“ (большія лодки) съ финляндскаго берега на монастырскіе праздники (28 и 29 іюня), иногда не взирая на бури и рискуя жизнью. Такъ, въ описываемое время корелы не досчитывались трехъ соймъ; оказалось послѣ, двѣ изъ нихъ были прибиты бурей къ какому-то острову, а за третьей отправился на поиски монастырскій пароходъ и гдѣ-то нашелъ ее въ печальномъ положеніи: всѣ находившіеся на соймѣ (100 человекъ), кромѣ одного, были въ безчувственномъ состояніи: такъ ихъ качало. Бѣдный людъ привлекается сюда не только желаніемъ помолиться, но и даровымъ монастырскимъ хлѣбомъ. И не только въ праздники монастырь благотворитъ кореламъ, но и въ будни; впрочемъ, тогда они обязуются за хлѣбъ немного поработать на монастырь. Корелы-чухонцы занимаются больше рыболовствомъ; мачеха-природа плохо вознаграждаетъ ихъ труды по обработкѣ земли. Они благочестивы; такъ,

несчастье съ упомянутой выше соймой объясняли тѣмъ, что вѣхавшіе на ней, отправляясь въ путь, перессорились. Къ сожалѣнію, они мало просвѣщены. При монастырѣ есть школа, гдѣ могутъ обучаться ихъ дѣти, но ея, конечно, не достаточно. Православныхъ церквей крайне ограниченное количество. Ихъ религіозное невѣжество достигаетъ невѣроятныхъ размѣровъ; обширное поле для православной миссіи!

27 іюня. Въ первый разъ за монастырской трапезой. Люди разныхъ званій и состояній сидятъ рядомъ за одной чашкой. Трапеза-церковь занята рядами сосновыхъ, чисто выстроганныхъ столовъ. Чашки и ложки деревянные — работы самихъ иноковъ; тарелки глиняныя, обливныя, также монастырскаго производства. Кушанья — изъ овощей и пшена; немного мелкой рыбы. Сидятъ чинно, больше молча. Монахъ читаетъ житіе дневного святого. Эта общая трапеза возбуждаетъ въ душѣ хорошее чувство близости къ меньшей братіи. Пронесется въ памяти другія, давно минувшія времена, другія трапезы — вечера любви древнихъ христіанъ, гдѣ за братскимъ столомъ разрушались всѣ перегородки между людьми, воздвигаемыя различіемъ имущественнаго положенія, воспитанія и т. п. И этотъ монастырь, какъ и другія православныя обители, гдѣ свято чтутся завѣты старины, преданія основоположниковъ монастырскаго житія, самымъ дѣломъ проповѣдуетъ братство и равенство во Христѣ между всѣми людьми. Иноки, радушно принимаютъ всѣхъ ищущихъ покоя, здѣсь всѣ равны предъ волей старца — и богатые и бѣдные, и знатные и убогіе, и просвѣщенные и простецы. На этой почвѣ всегда сливались душой русскіе люди; за одними стѣнами крѣпи духомъ и бояре (преп. Сергій Радонежскій, Іосифъ Волоколамскій), и крестьяне (преп. Макарій Калязинскій) и духовные (св. Стефанъ Пермскій). Можно думать, что и въ настоящее время только на этой почвѣ — на почвѣ религіозной вѣры возможно истинно братское единеніе людей. Только вѣра и подвигъ во имя вѣры заставляютъ русскаго простаго человѣка понять и полюбить стоящаго выше его по положенію, когда этотъ послѣдній, ставъ выше словесныхъ предразсудковъ, предпринялъ бы подвигъ самоотверженной дѣятельности на пользу низшей братіи.

Послѣ обѣда на небольшомъ пароходѣ „Николай“ мы отправились живописными проливами въ скитъ Всѣхъ Святыхъ на Скитскомъ островѣ и въ пустыньку Дамаскина. Въ этой пустынькѣ обращаетъ на себя вниманіе келья, куда удалялся для молитвенныхъ подвиговъ неумоимо дѣятельный игуменъ Дамаскинъ, сдѣ-

лавшій такъ много для обители. Въ ней хранится постель-гробъ подвижника, его клобукъ и гравированный портретъ. Съ одного изъ мостиковъ чрезъ заливъ посѣтителѣ скитовъ обыкновенно кормятъ рыбу; здѣсь ея много, берутъ ее отсюда только въ случаѣ крайней нужды.

По пріѣздѣ изъ скита я отправился на кладбище. Церковь новая; вездѣ безукоризненная чистота и даже изящество; повсюду видишь работу иконовъ. Недалеко отъ кладбища каменные кельи игумена Назарія. Въ сторонѣ отъ этихъ зданій сохраняется подъ навѣсомъ, какъ драгоценный памятникъ сѣдой старины, крошечная избушка-келья, сколоченная схимникомъ Николаемъ. Туда вела дверь въ аршинъ высотой и шириною въ двѣ четверти; свѣтъ падаетъ въ нее чрезъ маленькое оконце; дымъ выходилъ, чрезъ отверстіе въ потолокъ; икона св. Николая, шкапикъ подъ ней, деревянный стулъ и доска-постель — вотъ все богатство кельи. Теперь сдѣлана дверь побольше, а старая заложена. Въ этой кельѣ схимникъ принималъ императора Александра Павловича и угощалъ его рѣпой изъ своего огорода. Преданіе говоритъ, что монахъ предсказалъ государю близкую кончину.

28 іюня. Сегодня память преподобныхъ Сергія и Германа — престольный праздникъ. На монастырской площади большое оживленіе. По дорогѣ къ храму толпы нищихъ въ два ряда. Богомольцы сплошной стѣной тянутся между этими рядами, направляясь въ храмъ къ обѣдни и одѣлая „убогихъ“ посильными лептами. За литургіей мы молились въ престольномъ храмѣ. Какъ умирительно величавое въ своей простотѣ монашеское пѣніе! Не ласкаетъ оно слуха художественными переливами голосовъ столичныхъ пѣвчихъ; но какъ умиряюще дѣйствуетъ оно на сердце! Какъ отвлекаетъ отъ всего внѣшняго, настраиваетъ сосредоточенно, духовно! Какъ все здѣсь совершается чинно, истово! Священнодѣйствующій ли произноситъ возгласы, діаконъ ли совершаетъ каженіе, пономарь ли въ мантии выноситъ свѣчу — всѣ отъ перваго до послѣдняго творятъ каждый свое дѣло неспѣша, съ сосредоточеннымъ вниманіемъ и до благоговѣйности скромно. Невольно чувствуешь все величіе священнодѣйствія; душа возносится горѣ, но не засыпая въ гнѣивомъ упоеніи, а какъ бы отрезваясь и бодрствуя. Святые минуты, или лучше, часы, промелькнувшіе минутами! Вотъ гдѣ надобно учиться благоговѣйной молитвѣ!

Послѣ обѣдни праздничная трапеза; впрочемъ это названіе не совсѣмъ соотвѣтствуетъ дѣйствительности: столъ ничѣмъ

почти не отличается отъ обычнаго, будничнаго. Сейчасъ же изъ трапезной церкви идемъ на пристань и на четырехъ большихъ лодкахъ, на буксирѣ у „Сергія“, отправляемся въ дальніе скиты. Сначала направляемся къ острову Александра Свирскаго, гдѣ скитъ во имя его. Издали виднѣется продолговатый скалистый островъ; берега его выступаютъ надъ водой на 30-саженную высоту. Отъ пристани по уступу береговой скалы идетъ спиралью лѣстница. Внизу бездна, — голова кружится, какъ туда взглянешь; вверхъ посмотришь — надъ головой висятъ гранитные утесы. На одной изъ площадокъ лѣстницы — входъ въ узкую пещеру въ скалѣ, высѣченную въ горизонтальномъ направленіи. Въ ней подвизался преп. Александръ Свирскій. Поднявшись еще на нѣсколько ступеней, оканчиваемъ трудное восхожденіе и подходимъ къ церкви, около которой подъ открытымъ небомъ поютъ молебны: церковь не вмѣстила бы всѣхъ богомольцевъ. Направо отъ нея — могила, вырытая самими преподобными для постоянного памятованія о смерти.

Какъ все здѣсь величественно-прекрасно! Представляю, какимъ одинокимъ и безпомощнымъ чувствуетъ себя человѣкъ на этомъ островѣ осенью, когда волны высоко лѣзутъ на утесы, а вѣтеръ рветъ деревья съ корнемъ. Только въ Богѣ утѣшеніе для отшельника.

Островъ пророка Іліи, куда мы теперь направились, не такъ дикъ: здѣсь прекрасный садъ. Одной стороною островъ обращенъ въ открытое озеро. На этой сторонѣ на высокомъ обрывѣ стоитъ келья, куда удалялся для молитвы одинъ изъ скитскихъ отшельниковъ. Изъ нея открывается чудный видъ на озеро. Только что прошла тучка съ дождемъ. Небо безоблачное. На озерѣ едва замѣтная рябь.

29 вечеромъ. День первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла — престольный праздникъ на Валаамѣ. Замолкъ шумъ, прекратилось движеніе. Жаръ лѣтняго дня смѣнился прохладой. Иду на островокъ, оторванный отъ главнаго острова неглубокимъ и узкимъ проливомъ, чрезъ который перекинута доска. Отсюда видъ на открытое безбрежное озеро. Заходящее солнце, кажется, погружается въ воду; вотъ оно отбрасываетъ на поверхность водъ съ чуть замѣтною рябью сіяющій золотомъ столпъ. Озеро отражаетъ всѣ едва уловимые оттѣнки свѣта на небѣ. Солнышко спускается все ниже. Вѣковыя сосны и ели горятъ тѣмъ свѣтомъ, приблизительно точное понятіе о которомъ можетъ дать только кисть художника; здѣсь освѣщены онѣ только въ верхнихъ своихъ частяхъ; тамъ,

повыше, на уступахъ, которыми берегъ спускается къ водѣ, онѣ сверху донизу горятъ. Становится сумрачно, но зеркальныя воды отражаютъ все новыя оттѣнки. Граниты, лѣсъ — все принимаетъ иной видъ. Вотъ уголокъ, гдѣ уже давно стемнѣло: сумрачно здѣсь лоно водъ. Тишина; только слышится вдали звонъ колоколычиковъ у пасущихся на полной свободѣ лошадей, да изрѣдка прошумятъ вѣтвями испуганныя вороны. Раскатилось по берегу и затерялось въ лѣсу эхо. Плеснулась вода подъ весломъ.

Ночная прохлада ложится на островъ. Поднимается туманъ и понемногу начинаетъ закутывать сѣрой холодной пеленой и воду и лѣсъ. Не хочется разставаться съ гранитнымъ обрывомъ, на которомъ я такъ удобно устроился на высотѣ по крайней мѣрѣ 15 аршинъ надъ водою. Наступила бѣлая ночь. Надъ лѣсомъ встаетъ мѣдно-красный мѣсяцъ.

30 июня. Наступили снова рабочіе дни для валаамскихъ подвижниковъ. Я пошелъ къ о. игумену Гавріилу. Это еще не старый и бодрый человѣкъ. Мое желаніе познакомиться съ устройствомъ монастыря онъ исполнилъ очень любезно, назначивъ мнѣ въ провожатые послушника Петра, а для ознакомленія съ исторіей и управленіемъ монастыря далъ мнѣ книгу валаамскаго изданія. О. Петръ съ усердіемъ и очевидною любовью ко всему, что онъ показывалъ, исполнилъ назначенный ему игуменомъ трудъ. Мы посѣтили библіотеку. Она небольшая, но по составу разнообразная: здѣсь и творенія отеческія, и богословскія сочиненія, и духовныя журналы, и газеты; много книгъ по медицинѣ, химіи, механикѣ и агрономіи. Изъ достопримѣчательностей — синодикъ Іоанна Грознаго съ обычной припиской: „ихъ же самъ вѣси, Владыко“. Въ витринѣ хранится посуда, изъ которой кушалъ государь императоръ Александръ II во время посѣщенія монастыря. Зала украшена портретами іерарховъ, дипломами за экспозиты на русскихъ и финляндскихъ сельскохозяйственныхъ выставкахъ. Посѣтили затѣмъ механическую мастерскую, которая устроена стараніемъ бывшаго игумена Іонаана-механика. Отсюда о. Петръ повелъ меня въ больницу и аптеку, гдѣ о. Пантелеймонъ приводилъ все въ порядокъ: во время праздниковъ 28 и 29 многіе изъ богомольцевъ обращались къ нему; лѣкарства даются бесплатно. Побывали и въ иконописной, которую завѣдуетъ о. Алипій изъ воспитанниковъ Академіи художествъ...

Свистокъ парохода. Подходить „Александръ“, на которомъ я долженъ отправиться въ Сердоболь. Пароходъ тѣсный, грязный,

для русскаго тѣмъ болѣе неудобный, что прислуга плохо понимаетъ русскую рѣчь. Опять потянулись знакомые утесы, вотъ скитъ св. Николая, вотъ маякъ. Выходимъ въ открытое озеро. Группа валаамскихъ острововъ постепенно уходитъ вдаль. Едва виднѣется гранитная громада острова Александра Свирскаго. Отсюда издали болѣе замѣтно, какъ надъ группой острововъ царить Валаамъ съ его золотыми крестами. Вотъ скрылся и крестъ на колокольнѣ новаго собора. Позади едва-едва замѣтная синева на горизонтѣ — валаамскіе лѣса, впереди все отчетливѣе вырисовываются берега Финляндіи.

Прощай, Валаамъ, съ твоей величественной красотой! Прощайте гиганты духа — неусыпные молитвенники и труженики — оплотъ православной вѣры и русской народности на финскомъ сѣверѣ! Приведетъ ли Богъ видѣть снова эти края, поклониться мощамъ Сергія и Германа, воспользоваться вашимъ гостепріимствомъ?... Въ тяжелую] годину упадка вѣры и благочестія, нареканій на монашество, какъ на отжившее свой вѣкъ явленіе, какъ на вещь, которая должна быть сдана въ архивъ, вы самымъ дѣломъ показываете, что монашество живетъ, потому что живъ въ русскомъ народѣ старый духъ, что продолжаетъ онъ изъ своей среды выдвигать аскетовъ, безкорыстныхъ и самоотверженныхъ тружениковъ для пользы ближнихъ. Дай Богъ, чтобы начала, которыми теперь живетъ Валаамскій монастырь, и впредь изъ вѣка въ вѣкъ переходили неизмѣнными, чтобы ихъ не постигла участь многихъ подобныхъ славныхъ, но отошедшихъ въ область сѣдой старины порядковъ, чтобы эти начала, во славу русскаго православнаго монашества, нашли себѣ пріютъ и въ другихъ монастыряхъ!...

М. Д.

СТРАНИЧКА ИЗЪ ЖИЗНИ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ 50 ЛѢТЪ ТОМУ НАЗАДЪ.

(Письмо студента Г. П. Смирнова-Платонова къ о. І. С. Маргаритову).

16 февраля исполнилось два года со дня кончины выдающагося церковно-общественнаго дѣятеля, московскаго протоіерея Григорія Петровича Смирнова-Платонова. Располагая нѣкоторыми интересными матеріалами, относящимися къ молодымъ годамъ его жизни, мы по поводу 2-й годовщины со дня его кончины помѣщаемъ ниже письмо, написанное имъ въ 1849 году, въ бытность студентомъ старшаго курса Московской духовной академіи, къ своему родственнику, священнику (впослѣдствіи протоіереемъ) Московской Воскресенской, въ Кадашевѣ, церкви І. С. Маргаритову, женатому на родной сестрѣ Гр. П—ча, Вѣрѣ Петровнѣ (по смерти этой послѣдней, — † 6 сентября 1899 г., — ровно черезъ 50 лѣтъ послѣ своего написанія, оно и попало въ наши руки). Письмо это — прежде всего фамиліаго характера: въ немъ виденъ добрый и признательный родственникъ и почтительный сынъ (сообщенія письма рассчитаны на передачу ихъ и родителямъ Гр. П—ча). Но интересъ этого письма далеко выходитъ за предѣлы семьи: оно все почти наполнено сообщеніями объ академическихъ новостяхъ (по преимуществу литературнаго характера), и въ этомъ именно смыслъ представляетъ „страничку изъ жизни Московской духовной академіи 50 лѣтъ тому назадъ“, почему мы и сочли не лишнимъ сообщить его въ печати. Оно или подтверждаетъ и повторяетъ, или же дополняетъ нѣкоторые частные, уже изданные прежде матеріалы, относящіеся къ 1849 году въ жизни Московской академіи, — напр. относительно литературной новости того времени, диссертациі „Св. Димитрій, митрополитъ Ростовскій“, и относительно тогда еще только составлявшейся диссертациі самого автора письма „О литургіи преждеосвященныхъ Даровъ“. Извѣстно, что объ эти диссертациі писаны подъ руководствомъ проф. А. В. Горскаго и въ значительной степени составляютъ трудъ послѣдняго. О своей диссертациі Гр. П—чъ заявлялъ впослѣдствіи въ своей автобіографіи: „Горскій занимался

ей, какъ своимъ дѣломъ; предметъ, не имѣвшій сначала никакихъ источниковъ, кромѣ небольшой статьи Льва Алляція, постепенно пополнялся новыми, хотя мелкими, матеріалами — по непрерывнымъ указаніямъ Горскаго, содержаніе подбиралось словно мозаика, Горскій одобрилъ планъ, и я былъ только исполнителемъ — *диссертация больше принадлежитъ ему, чѣмъ мнѣ*“ („Дѣтская Помощь“. Къ читателямъ и сотрудникамъ. М. 1885, стр. 37). Совмѣстный трудъ студента и профессора открывается и изъ печатаемаго письма. Гр. П—чъ вообще очень подробно вводитъ своего адресата въ ходъ своей литературной работы. Не безынтересны и прочія „академическія новости“, о которыхъ сообщалось въ письмѣ. Частныя пояснительныя примѣчанія помѣщаемъ мы подъ строккой.

Свящ. С. Страховъ.

Любезнѣйшій Иванъ Степановичъ! Простите, что я можетъ-быть затрудню Васъ полученіемъ съ почты посылки, повѣстка о которой должна придти къ Вамъ вмѣстѣ съ симъ письмомъ. Въ настоящее время въ нашей академіи составляетъ новость только что отпечатанное сочиненіе „Св. Димитрій, Митрополитъ Ростовскій“, авторъ этого сочиненія—первоначально Василій Нечаевъ, студентъ прошлаго курса¹⁾ — тотъ самый, за котораго академія столько хлопотала при опредѣленіи новаго наставника на мѣсто покойника Черткова²⁾, но еще болѣе авторъ сего сочиненія Алекс.

1) Василій Петровичъ Нечаевъ, студентъ XVI курса (1844—48 гг.), за диссертацию о св. Димитріи Ростовскомъ удостоенный степени магистра, — въ то время профессоръ Тульской дух. семинаріи. Нынѣ преосвященный Виссаріонъ, епископъ Костромской и Галичскій. *И. А. Шляпкинъ* въ своемъ трудѣ „Св. Димитрій Ростовскій и его время (1651—1709 гг.)“ о диссертации 1849 г. выражается такъ: „превосходное изслѣдованіе, редактированное, какъ мы слышали, А. В. Горскимъ изъ двухъ студенческихъ сочиненій о Нечаева и Барскаго“ (с. IX). *Смуть* объ участіи Барскаго († протоіереемъ, ректоромъ Ярославской дух. семинаріи) въ составленіи диссертации о св. Димитріи письмомъ Гр. П—ча, который, конечно, долженъ былъ знать исторію диссертации, — не подтверждается. Подробнѣе о сочиненіи „Св. Димитрій, митр. Ростовскій“ см. въ очеркѣ жизни преосв. Виссаріона, составленномъ проф. *И. Н. Корсунскимъ* („Душеполезное Чтеніе“ 1898 г., т. 3, стр. 214 и др.).

2) Это частный фактъ изъ біографіи преосв. Виссаріона, еще неизвѣстный въ печати (ср. указ. біогр. очеркъ *И. Н. Корсунскаго*). Упомянутый Чертковъ (Николай Петровичъ), кандидатъ VIII курса Моск. академіи, былъ наставникомъ въ Московской семинаріи и умеръ на службѣ въ ней въ 1849 г. (см. „Московская дух. семинарія 1814—1889“. М. 1889, с. 17—18 списковъ). О немъ, какъ типичномъ представителѣ старой патріархальной семинаріи, вспоминаеть

Васил. Горскій, какъ бываетъ въ нашей академіи и со всеми разсужденіями, назначаемами въ печать¹⁾. Итакъ — зная вашу любовь къ нашему Духовному просвѣщенію, предполагая, что занимательны для Васъ и успѣхи Московской академіи, не чужой Вамъ²⁾, а болѣе всего желая выразить свою благодарность за Ваше вседашнее расположеніе ко мнѣ, я прошу Васъ благосклонно принять отъ меня экземпляръ означеннаго сочиненія.

На дняхъ же вышла и новая книжка Твореній Св. Отцевъ, въ которой лучшая статья посвъ Словъ Владыки едва ли не о второмъ псалмѣ: это — лекціи молодого Баккалавра по Св. Писанію, отца Федора (Бухарева)³⁾, которыя сданы были студентамъ для про-

Гр. П—чъ въ своей автобіографіи (стр. 23—24). Хлопоты академическаго начальства не увѣнчались успѣхомъ: митрополитъ с.-петербургскій Никаноръ просилъ за своего родственника, А. А. Смирнова, кандидата XV курса Моск. академіи, который въ мартѣ 1849 г. и опредѣленъ былъ на мѣсто Черткова († священникомъ Моск. церкви св. Николая, именуемой „Красный звонъ“). Но академія не перестала хлопотать за В. П. Нечаева, какъ выдающагося своего питомца, котораго могли имѣть въ виду и для академической каведры, и по ея ходатайству въ скоромъ времени (въ ноябрѣ того же 1849 г.) онъ переведенъ былъ изъ Тульской семинаріи въ Введенскую, бывшую для нѣкоторыхъ ученыхъ сѣлъ Моск. академіи какъ бы „академическимъ преддверіемъ“. Въ 1852 году В. П. Нечаевъ перешелъ въ Московскую семинарію, изъ которой и вышелъ на пастырское поприще, приведшее его и къ архипастырству.

1) Таковы еще сочиненія: „Исторія флорентійскаго собора“ И. Остроумова, М. 1847 г., „Св. Левъ, папа римскій“ П. Делицына, М. 1849. Проф. С. Шевыревъ первое сочиненіе прямо приписывалъ Горскому (см. его „Повѣдка въ Кирилло-Бѣловерскій монастырь“, стр. 16—17). Преосвящ. Филаретъ (впослѣдствіи архіеп. Черниговскій) писалъ о немъ Горскому: „Ошибаюсь ли я, думая, что это работа друга моего?“ (Приб. къ твор. св. отцевъ, ч. 36, стр. 121), а петербургскій протоіерей І. Кочетовъ, прочитавъ его, сказалъ: „прочитавъ три четвертинки, я былъ увѣренъ, что это не трусливая и колеблющаяся рука студента, а смѣлаго и ловкаго мастера дѣло“ (письмо преосвящ. Евсевія, впослѣдствіи архіеп. Могилевскаго, къ Горскому, — тамъ же, ч. 37, стр. 727). О второмъ сочиненіи преосв. Евсевія писалъ Горскому: „Св. Льва съ удовольствіемъ и назиданіемъ прочиталъ; не легко узнать, какія строки принадлежать студенту“ (тамъ же, стр. 839).

2) І. С. Маргаритовъ — питомецъ Московской же академіи, магистръ ея VIII к. (1823—32 г.). Его „любовь къ духовному просвѣщенію“ дѣйствительно сказывалась въ томъ, что онъ слѣдилъ за современной духовной литературой и приобрѣталъ въ свою бібліотеку наилучшія ея произведенія. Книжный даръ Гр. П—ча, несомнѣнно, былъ весьма пріятенъ для него.

3) Въ то время іеромонахъ, а впослѣдствіи архимандритъ, извѣстный писатель-богословъ. Въ 1863 г. добровольно сложилъ съ себя священный санъ и монашество и принялъ мірское имя Александра Матвѣевича. † 1871 г. Статья его о 2-мъ псалмѣ помѣщена въ 8 ч. „Прибавленій къ твореніямъ св. отцевъ“.

шедшаго публичнаго экзамена, подверглись довольно строгимъ замѣчаніямъ Владыки на экзаменѣ, и однакожь тѣмъ же Владыкой разрѣшены на выходъ въ свѣтъ. Между прочимъ эта статья, напечатанная въ большомъ числѣ отдѣльныхъ брошюръ, раздана всѣмъ студентамъ.

Прошу Васъ передать нашимъ¹⁾, что я слава Богу живъ и здоровъ, какъ говорится, и сердечно ихъ цѣлую. Продолжаю заниматься своимъ дѣломъ, которое однакожь отъ затруднительности розысковъ подвигается впередъ медленно. Между прочимъ у меня теперь въ рукахъ пергаменный Служебникъ Преподобнаго Никона, полученный мною отъ Ризничаго — рукопись очень замѣчательная: лице, которое желаетъ выдать о Литургіи Пржедсеоя., открываетъ изслѣдователю объ оной всѣ книгохранилища, состоящія подъ его вѣдомствомъ²⁾. Это служитъ еще значительнымъ пособіемъ для сочиненія о такомъ предметѣ, какъ сія литургія съ ея судьбами въ Церкви Греческой и Русской. Больше же всею я надѣюсь на библіотеку Синодальную; Александръ Вас., съ которымъ я веду постоянныя сношенія, въ настоящее время находится въ Москвѣ по дѣлу описанія сей библіотеки — онъ обѣщался порыться тамъ для меня и извлечь, чтѣ нужно для того, чтобы мнѣ въ настоящее время не было значительныхъ препятствій въ дѣланіи сочиненія, предоставляя дальнѣйшія и подробнѣйшія извлеченія изъ тамошнихъ

1) Разумѣются родители Гр. П—ча, ѿвѣщ. Моск. Николо-Заяицкой церкви Петръ Ивановичъ Смирновъ и супруга его Надежда Онисимовна.

2) Здѣсь Гр. П—чъ говоритъ о митрополитѣ Филаретѣ, по мысли котораго онъ писалъ свою диссертацию. Ему именно принадлежала мысль, что „литургія Пржедсеоященныхъ восточнаго происхожденія и не можетъ принадлежать Григорію Великому“, — мысль, которая при составленіи диссертации, „оправдалась и подтвердилась неотразимыми фактами“ (см. автобіографію Гр. П—ча стр. 37). Онъ же былъ, по выраженію преосвящ. Евсевія, и „Высшимъ Цензоромъ“ диссертации (Приб. къ тв. св. отцевъ, ч. 37, стр. 854). Отсюда становится понятнымъ, почему владыка Филаретъ такъ содѣйствовалъ успѣшному составленію диссертации и „не только рѣшилъ напечатать ее, но и настоялъ предъ Св. Синодомъ о напечатаніи“ (автобіогр., стр. 37). Весьма любопытны по своей равнохарактерности отзывы современниковъ о диссертации, высказывавшіеся по ея напечатаніи (М. 1850 г.). Такъ преосвящ. Евсевій и др. отнеслись къ сочиненію очень неодобрительно („оно не дѣлаетъ чести введенію“), потому что стояли совсѣмъ не на научной точкѣ зрѣнія, а на нравственно-назидательной (см. письмо его къ Горскому, Приб. къ тв. св. отцевъ, ч. 37, стр. 853—4); напротивъ, ученѣйшій Филаретъ Гумилевскій — вполне оочувственно: „сочиненіе“, писалъ онъ, „чрезвычайно дѣльное; оно и въ здѣшнемъ (Харьковскомъ) университетѣ поправилось и даже вумило свѣдѣніями, столь рѣдкими“ (тамъ же, ч. 36, стр. 422). Автору-студенту оно доставило степень магистра.

рукописей сдать мнѣ самому на святкахъ. Для облегченія его въ семь дѣлъ я, по его наказу, составилъ для него нѣкоторые листы въ родѣ рубрикъ, или бланковъ, на которыхъ ему останется записывать найденное. Что-то привезетъ онъ мнѣ? Особенно настоятельные пункты, для которыхъ требуется болѣе положительное разъясненіе, чѣмъ какое можно сдать на основаніи здѣшнихъ академическихъ источниковъ, это: вопросъ о первоначальномъ образѣ храненія Даровъ Евхаристіи для Лит. Пр. и о происхожденіи существующаго обычая напоенія, и вопросъ о писателѣ (съ положительной его стороны).

Алекс. Васильичъ прислалъ вчера къ Ректору письмо, въ которомъ пишетъ, что Карасевскій¹⁾ находится въ Москвѣ и поѣдетъ вскорѣ, на первыхъ дняхъ сей недѣли, чрезъ Лавру въ Ярославъ и потомъ обратно въ Москву. По этому случаю съ нынѣшняго дня началось у насъ ожиданіе посылителя, сопровождаемое обычными въ такихъ случаяхъ строгостями, которыя не совсѣмъ нравятся студентамъ. Впрочемъ, что касается меня, то послѣ обѣда, чтобы избавиться усталости, которой не минуешь и отъ однихъ утреннихъ классовъ, я удаляюсь на это время въ квартиру Гиляровыхъ, которые въ концѣ прошлой недѣли уѣхали въ Москву и оставили мнѣ свои покои въ надзоръ и распоряженіе²⁾.

Но не пора ли поставить точку? Не записался ли я? Впрочемъ если я и касался подробностей моей жизни, то руководился при семъ Вашимъ расположеніемъ ко мнѣ и тою мыслию, чтобы содержаніе письма могло быть передано и любезнѣйшимъ нашимъ тятинькѣ и маминькѣ. Свидѣтельствую свою память и любовь сестрицъ Вѣрь Петровнѣ, которую прошу потрудиться поцѣловать отъ меня моихъ маленькихъ племянницъ. За симъ, душевно желая Вамъ добраго здоровья (особенно въ такую дурную погоду, какая стоитъ нынѣ), остаюсь любящій и уважающій Васъ

Григорій Смирновъ-Платоновъ.

1849 г. окт. 24 дня,
вечеромъ.

1) Александръ Ивановичъ, директоръ духовно-учебнаго управленія при Св. Синодѣ.

2) Здѣсь разумѣются бакалавръ Никита Петровичъ Гиляровъ-Платоновъ и его супруга, въ домѣ которыхъ Гр. П.—чѣ былъ „долгое время домашнимъ чело-вѣкомъ“ и вѣстѣ съ своимъ другомъ Ильею Вас. Бѣляевымъ († профессо-ромъ Моск. дух. сем.) „проводилъ дни и ночи“, находясь подъ сильнымъ („рѣши-тельнымъ“) вліяніемъ Никиты П.—ча (автобіогр., стр. 39—40).

КАРТИНА-ПАНОРАМА „ГОЛГОВА“ ПОЛЬСКАГО ХУДОЖНИКА ЯНА СТЫКИ ВЪ МОСКВѢ.

Эта грандіозная панорама-гемициклъ выставлена въ одномъ изъ отдѣленій Самотецкаго цирковаго зданія. „Первымъ и основнымъ стремленіемъ художника“, говорится въ объяснительномъ Очеркѣ картины М. Д., „было строгое соотвѣтствіе содержанія картины съ историческою дѣйствительностью“ (стр. 3). Онъ „излѣдовалъ все“ на мѣстѣ—въ самой Палестинѣ въ натурѣ, по прежнимъ и теперешнимъ раскопкамъ и по историческимъ описаніямъ (за исключеніемъ мелкихъ деталей) „съ большимъ стараніемъ и тщательностью, оживленный теплою вѣрою, съ глубокимъ благочестіемъ и почтеніемъ къ своему труду“. И дѣйствительно, картина „Голгова“ представляетъ „выполнѣ самостоятельное, правдивое (вос)произведеніе, — вѣрнѣйшій снимокъ съ безприимчиваго въ исторіи факта“ (стр. 8) въ топографическомъ (всего Іерусалима и его окрестности со всѣми главнѣйшими зданіями и святилищами) и этнографическомъ отношеніяхъ. „Смотря на картину, зритель чувствуетъ себя какъ бы присутствующимъ на этомъ страшномъ и въ то же время дивномъ зрѣлищѣ. Кажется, что стоишь близъ стѣны Іерусалима, гдѣ-нибудь въ окрестности, на какомъ-нибудь возвышенномъ мѣстѣ, напр. на террасѣ загороднаго дома, и прямо противъ васъ развертывается мѣсто казни на „Голгоѣ“... „Глядя на эти то суровыя и жестокія, то мягкія и кроткія страдающія лица и фигуры, зритель видитъ передъ собою истинныхъ участниковъ этой страшной міровой драмы“ („Нива“ № 44 за 99 г.).

Вотъ общій абрисъ картины „Голгова“ по вышеназванному „Очерку“.

Голгова — „Лобное мѣсто“ по сходству этого пустыннаго, обнаженного тогда холма съ черепомъ человѣческой головы — лежитъ къ сѣверо-западу отъ Іерусалима, ограда котораго образуетъ здѣсь уголъ: одна изъ сторонъ угла идетъ отъ башни Иппія и спускается

прямою линіей отъ запада къ востоку до воротъ Геннааы, другая идетъ отъ воротъ Геннааы и направляется прямо на сѣверъ. Въ этомъ четырехугольникѣ, въ 20 шагахъ отъ городскихъ стѣнъ, и находится „Голгоѳа“. Дорога, ведущая изъ Іерусалима на Голгоѳу и пройденная Спасителемъ, была почти та же самая, которую іерусалимскіе христіане называютъ и теперь „Скорбнымъ путемъ“ (*Via dolorosa* — священная 1000 шаговъ). Она пересѣкаетъ весь нижній городъ, или Акру, проходить по Нижней улицѣ, именовавшейся долиною Тиропеонъ, которая отдѣляетъ Акру отъ Гареба, и затѣмъ поднимается по довольно крутымъ склонамъ до самыхъ воротъ Ефраима... Такимъ образомъ, обозрѣвая Іерусалимъ по картинѣ съ сѣверной стороны и идя вдоль стѣны, мы прѣжде всего наткнемся на ворота Ефраима, или Судныя, чрезъ которыя Спаситель вышелъ изъ Іерусалима на Голгоѳу. Вступивъ въ эти ворота, мы видимъ прямо передъ собою Акру или дворецъ Асмонеевъ, построенный еще за 200 лѣтъ до Р. Х. Здѣсь жилъ во время смерти Іисуса Христа Иродъ Агриппа, временно прибывшій въ Іерусалимъ на праздникъ Пасхи. За Акрой тянулася долина Асмонеевъ, составляющая часть долины Тиропеонъ, съ круглымъ зданіемъ цирка (иначе „Гимназіи“) Кмета, построеннымъ первосвященникомъ Язономъ за 150 лѣтъ слишкомъ до Р. Х. За долиною Асмонеевъ помѣщался стоявшій на горѣ Моріа храмъ Соломона, съ различными пристройками. Площадь, занимаемая священными зданіями, представляетъ правильный квадратъ, обнесенный толстыми каменными стѣнами. Въ сѣверо-западномъ углу этого квадрата изъ-за окружающихъ террасъ и колоннадъ выдѣляется четырехугольный бѣломраморный Геронъ, своими золотыми украшеніями на солнцѣ горящій, какъ пламя, и сверкающій, подобно снѣгу. (На картинѣ вокругъ храма видны лѣса, такъ какъ въ это время происходило его исправленіе.) Дымъ, несущійся изъ храма, указываетъ на мѣсто, гдѣ находился алтарь всесоженія. Съ лѣвой стороны къ храму почти примыкаетъ Гавваа (судилище съ каменнымъ помостомъ — *libbostrotor*), а за нею высится грозная башня Антонія — мѣстопребываніе римскихъ легіонеровъ. Идя направо отъ Акры, мы наткнемся на дворецъ Соломона; за нимъ тянется широкою полосой долина Тиропеонъ. За нею ближе къ задней стѣнѣ Іерусалима, почти на одной линіи съ храмомъ, возвышается гора Офель. По другую сторону долины Тиропеонъ, ближе къ зрителю, высоко надъ стѣнами Іерусалима поднимается къ небу Сіонъ, нѣкогда резиденція царей Давида и Соломона; здѣсь

стояли дома первосвященниковъ Анны и Каиафы. Направо отъ послѣдняго находилась гробница Давидова, а еще подалѣе домъ Тайной вечери. Налѣво отъ Сіона, ближе къ зрителю, у самой городской стѣны находится крѣпость Давида и дворецъ Ирода Великаго. Стѣна, около которой они расположены, заканчивается воротами Геннауръ, или Дженнаръ. Наконецъ, около дворца Иродова, за городской стѣной находится прудъ Амидалона, за которымъ тянутся палатки и столы торговцевъ. На заднемъ фонѣ, за Іерусалимомъ, возвышается Елеонская, или Масличная гора, отдѣленная отъ города долиной Іосафата и Кедрона, гдѣ протекаетъ потокъ того же имени, а по склонамъ Масличной горы, обращеннымъ къ Іерусалиму, раскинулся тѣнистый Геосиманскій садъ. Вправо отъ Елеонской горы возвышается хребетъ Абудисъ надъ горами Зависти и Злаго Совѣщанія. Надъ нимъ синѣетъ полоска Мертваго моря, надъ которымъ господствуетъ Моавійское плоскогорье съ вершинами Нево, Фазга, Гилеадъ и Моабъ. Влѣво отъ Елеонской горы печально высится, лишенная растительности, гора Скопусъ, съ которой императоръ Титъ велъ осаду Іерусалима. Еще лѣвѣе въ сторону Самаріи горы все дѣлаются шире и ниже. Между ними и Голгоею тянется обширная, поросшая оливковыми деревьями, равнина. Весь этотъ пейзажъ залитъ апрѣльскимъ солнцемъ, лучи котораго прорываются сквозь надвигающіяся тучи. Тучи медленно ползутъ къ Іерусалиму, и природа какъ бы готовится рядомъ знаменій небесныхъ обратить на путь истины эту жестокосердую, безчиновую толпу, которая осталась глуха къ словамъ мира и любви Божественнаго Страдальца (стр. 16—19)¹⁾.

¹⁾ Намъ пришлось разговаривать о панорамахъ съ художникомъ, бывшимъ въ Іерусалимѣ, и онъ, какъ очевидецъ, свидѣтельствуетъ, что картина съ поразительною точностію воспроизводитъ дѣйствительный видъ мѣстности. Много, конечно, теперь измѣнилось тамъ: такъ на самой Голгоѣ, на мѣстѣ распятія Господа, теперь стоитъ храмъ Воскресенія и вся гора почти покрыта постройками, но ее все же можно узнать по тому отсутствію растительности, которое и теперь поражаетъ зрителя; судныя ворота, чрезъ которыя шелъ Господъ на страданіе и которыя принадлежать теперь Россіи, заняты православнымъ храмомъ, но мѣсто ихъ обозначено на панорамахъ точно, потому что стѣна, въ которой проѣзжаны были они, цѣла и теперь и, замѣчательно, доселѣ сохраняетъ почти тотъ же видъ, какой приданъ ей на картинахъ. Видъ на растительную за потокомъ Кедронскимъ равнину, воспроизведенъ съ поразительною вѣрностію и живостію; живо представляется также гора Елеонская, лежащая на ю.-з. отъ Голгоемы. Даже свѣтовые тоны панорамы, приданные ей электрическимъ освѣщеніемъ, очень живо напоминаютъ собою особенности дневного свѣта въ Палестинѣ.

Въ ближайшемъ, существенномъ смыслѣ центръ картины — панорамы, какъ и слѣдовало ожидать, занимаетъ Христосъ, у ногъ. Котораго лежитъ громадный сосновый крестъ (четыреугольный), гдѣ Ему предназначено было Богомъ Отцомъ принести Свою великую искупительную за всѣхъ насъ жертву, тогда какъ кресты для двухъ разбойниковъ (въ формѣ буквы Т)¹⁾ изображены уже установленными. У подножія креста Христова расположились палачи, приготовляющіе яму для установки его и орудія казни. За палачами, обернувшись спиной къ зрителямъ, стоитъ старый, лысый римскій преторъ, обязательно присутствующій при казни, а рядомъ съ нимъ ликторъ, держащій на плечѣ связку прутьевъ съ воткнутою внутри сѣжирою — знакъ своего достоинства. Далѣе вправо стоитъ группа лицъ наиболѣе близкихъ сердцу Господа: сама Матерь Божія, поддерживаемая любимымъ ученикомъ Его Іоанномъ, семейство Лазаря, нѣкоторые изъ женъ-мученицъ, а немного въ сторонѣ бьющаяся на землѣ отъ слезъ и горя, исторгнутая Спасителемъ изъ бездны грѣха и заблужденія, Марія Магдалинѣ. Далѣе виднѣется облитая солнцемъ фигура сотника на бѣлой лошади — Лонгина, впослѣдствіи увѣровавшаго въ распятаго Христа, — во главѣ когорты, сдерживающей толпу зрителей. Въ толпѣ этой находится и ап. Петръ съ растрепанными волосами и разодранною на груди рубашкой: онъ, видимо, скорбитъ о своемъ отреченіи отъ Божественнаго Учителя и не смѣетъ уже присоединиться къ близкимъ Ему лицамъ; а у ногъ его клюетъ зерна пшутухъ, напоминающій аллегорически объ его отреченіи. Ближе къ стѣнамъ Іерусалима толпы все дѣлаются гуще и окружаютъ кольцомъ мѣсто казни. Подвигаясь еще далѣе отъ толпы іудеевъ на право, наталкиваемся на три фигуры, наблюдающія съ крыши загородной виллы картину происходящаго на Голгоѣѣ. На креслѣ сидитъ старецъ, убѣленный сѣдинами, повидимому, римлянинъ, можетъ-быть, отдавшій конецъ дней своихъ на изученіе древней философіи, съ устремленнымъ на Христа взоромъ, и про себя сочувствующій безвинно Осужденному, какъ и двое молодыхъ людей — римлянинъ и римлянка, расположившіеся на оградѣ по краямъ

1) Притомъ, кресты разбойниковъ — просто круглые необтесанные столбы съ такими же перекладинами, а крестъ Спасителя — четырехгранный изъ чисто выстроганныхъ брусьевъ или досокъ; это различіе крестовъ по формѣ и самой отдѣлкѣ есть уже произвольное предположеніе художника, не согласное съ извѣстнымъ церковнымъ преданіемъ (въ исторіи обрѣтенія креста Господня царицею Еленою) и допущенное имъ, можетъ быть, изъ релігіозныхъ побужденій.

крыши: Обратившись влѣво отъ группы близкихъ Христу лицъ, первую мы встрѣтимъ фигуру колѣнопреклоненнаго чловѣка со сложенными для молитвы руками: это ливіецъ Симонъ Киринаинъ, помогшій Христу нести къ мѣсту казни тяжелый крестъ Его, а подлѣ него стоятъ и сыновья его, Руфъ и Александръ. Около Симона, передъ фронтомъ римской когорты, видна фигура римлянина съ поднятою вверхъ одной рукой и съ пергаментомъ въ другой: это Ктезифонъ, читающій приговоръ римскихъ властей о преданіи Христа смерти чрезъ распятіе. Ближе ко Христу видны двѣ фигуры полуодѣтыхъ людей, съ связанными назадъ руками, — это разбойники Дизма и Гезма¹⁾; на шеяхъ у нихъ повѣшаны дощечки съ надписями объ ихъ преступленіяхъ. За ними также видны толпы народа и рабы, стоящіе съ носилками, на которыхъ прибыли къ мѣсту казни первосвященники. Тутъ же, нѣсколько поодаль отъ народа, стоятъ Никодимъ и Иосифъ Аримаѳейскій, оба члены синагога, тайные ученики Господа; наблюдая отдѣльно отъ синагога предстоящій конецъ своего Учителя, они какъ бы совѣщаются заранѣе о погребеніи Его съ почетомъ, не какъ преступника, въ находившемся близъ Голгофы саду Иосифа (на картинѣ сада однакожь не видно). Ближе къ зрителямъ, около креста одного изъ разбойниковъ, расположились члены синагога, во главѣ съ самими первосвященниками Каиафою и Анною, — эти главные враги Христа, въ злобной ненависти къ Нему соединившіеся между собою, фарисеи — лицемѣрные поклонники закона Моисеева съ саддукеями — скептиками во всемъ, что ихъ не касалось, жаждавшими только спокойной жизни, наслажденія и власти. „Стоитъ взглянуть на лица всѣхъ этихъ членовъ синагога, начальниковъ и книжниковъ, чтобы понять опредѣленіе, данное имъ Христомъ: „внутренность ихъ исполнена хищенія и лукавства“ („Нива“, тамъ же). Отдалившись немного отъ группы начальниковъ іудейскихъ, ведутъ между собою оживленную бесѣду Савлъ съ учителемъ своимъ Гамалиломъ, — Савлъ, впоследствии сдѣлавшійся самымъ ревностнымъ послѣдователемъ Господа! Еще лѣвѣе на террасѣ бѣднаго домика расположился какой-то старикъ съ сыномъ; глаза мальчика прикованы къ Спасителю, — быть можетъ, это тотъ самый слѣпецъ, которому Онъ возвратилъ зрѣніе... Но центръ всей картины, по-

1) Въ Ризноложенской Богородичной въ Московскомъ кремлѣ (подлѣ Успенскаго собора) церкви на сѣверной двери алтаря изображенъ св. „благоразумный“ разбойникъ насимъ, съ крестомъ въ рукѣ и съ именемъ *Ракъ*.

вторяемъ, занимаетъ Самъ Христосъ, стоящій близъ креста Своего. Онъ не испытываетъ еще, еще, такъ сказать, не ощущаетъ на тѣлѣ Своемъ крестныхъ страданій, но Онъ уже *предчувствуетъ* ихъ (какъ и провидѣлъ ихъ). Этотъ крестъ, лежащій у ногъ Его, эти орудія казни и пытки, эти палачи съ звѣрскимъ смѣхомъ, готовые приступить къ своему страшному дѣлу, эти кресты, водруженные для распятія двухъ убійцъ совместно съ Иисусомъ и какъ бы ставящіе Божественнаго Страдальца на одинъ уровень съ этими презрѣнными злодѣями, торжество злорадствующихъ членовъ синедріона и другихъ враговъ Господа, смѣхъ и издѣвательства народной толпы и, наконецъ, безмолвные, беспомощныя страданія Матери Его и близкихъ Ему лицъ — все это должно было уже и въ этотъ моментъ страданія Спасителя — и ранѣ несеніемъ креста и бичеваніями измученнаго физически, не говоря уже о духовныхъ скорбяхъ Его еще въ саду Геесиманскомъ, — довести до высочайшей степени. Такъ должно было быть и конечно было; но вырази́мо ли и тѣмъ болѣе изобрази́мо ли это?.. Христосъ представленъ на картинѣ одѣтымъ въ бѣлый, даже не окровавленный, хитонъ и приподнявшимъ нѣсколько голову Свою, съ очами, устремленными горѣ... Онъ, какъ будто, въ молитвенномъ общеніи съ Отцомъ небеснымъ...

Таковъ сюжетъ картины. Что сказать объ ней?

Можно пожалѣть, что для этой картины-панорамы не нашлось мѣста въ болѣе приличномъ и тепломъ зданіи, гдѣ зрители могли бы оставаться безъ верхняго платья и безъ шапокъ; вынуждаемое теперь крайнею необходимостью стояніе предъ священнымъ изображеніемъ въ шапкахъ претитъ религіозному чувству православнаго русскаго человѣка, и мы видѣли, какъ иные, какъ бы невольно, обнажали голову, когда подходили къ центру картины. Поэтому мы вполне понимаемъ и уважаемъ чувства негодованія въ этомъ отношеніи, какія заявлены были въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ гг. Senex и А. К. (№№ 347 и 348 за минувшій 99 г.); но позволимъ себѣ высказать здѣсь нѣсколько соображеній по этому предмету.

Съ одной — *внѣшней* стороны (главное возраженіе) картины-панорамы по самому свойству композиціи и колоссальнымъ размѣрамъ своимъ требуютъ помѣщенія ихъ, для удобства осмотра, непременно въ кругломъ зданіи, въ срединѣ котораго и находится зритель; при этомъ свѣтъ долженъ падать сверху и притомъ такъ, чтобы источникъ его былъ скрытъ отъ зрителя. Слѣдовательно, подобную „Голгоѣ“ картину-панораму и невозможно было уставить

въ болѣе приличной обстановкѣ какой-либо галлерей или музея. Съ другой — *внутренней* стороны (возраженія вообще противъ выставки — „вынесенія на улицу... для эксплуатаціи народнаго любопытства“, „для наживы“ и т. д. такой картины, какъ панорама „Голгоа“) не надобно забывать, что здѣсь имѣетъ мѣсто не одна лишь *догматика*, но вмѣстѣ и *исторія*.

Явленіе воплотившагося Сына Божія и совершеніе Имъ дѣла нашего искупленія есть, конечно, въ существѣ своемъ, божественная тайна, составляющая для насъ предметъ религіознаго поклоненія и благоговѣйнаго почитанія; но они послѣдовали вѣдь на землѣ — въ извѣстное время и въ извѣстномъ мѣстѣ, въ средѣ даннаго народа и при данной обстановкѣ. И святые Евангелисты всю исторію неправеднаго осужденія и затѣмъ самаго распятія Господа Спасителя нашего на Голгоѣ описываютъ намъ подробно и, такъ сказать, драматически-наглядно, прямо называя то „зрѣлищемъ“ (*θεωρία*), на которое вышло „великое множество народа“ (Лк. XXIII, 27 и 48), отмѣчая насмѣшки и издѣвательства надъ Божественнымъ Страдальцемъ враговъ Его не только изъ народа (съ палачами и воинами), но и самихъ начальниковъ и первосвященниковъ іудейскихъ (какъ возгласы и дѣйствія близкихъ, сострадавшихъ Ему лицъ, или здѣсь только увѣровавшихъ въ Него). Почему же все это историческое, какъ зримое, не можетъ быть воспроизведено кистью художника въ еще болѣе наглядныхъ какъ бы живыхъ образахъ? — Далѣе, въ жизни нашей всякой вещи — свое время и мѣсто, а отсюда свое значеніе и достоинство или цѣнность. Кресты, иконы и другіе предметы, предназначенные для высшаго — молитвеннаго, домашняго ли то, или церковнаго, употребленія, пока не освящены для такого именно употребленія, составляютъ, по значенію своему, одно и то же съ другими предметами, выставляемыми въ мастерскихъ, лавкахъ, на базарахъ, продаваемыми и покупаемыми за деньги; можно ли говорить при этомъ о какой-либо профанации, поруганіи и оскорбленіи святыни? Священнику за совершеніе требъ (таинства) платятся деньги; можно ли говорить опять, что здѣсь продаются и, слѣдовательно, глубоко безчестятся и оскорбляются благодатные дары? Платятъ, конечно, за трудъ, понесенный священникомъ для удовлетворенія духовной потребности прихожанина, какъ платятъ врачу за трудъ тѣлеснаго врачеванія больного: точно такъ же и художникъ, написавшій и выставившій для публики картину, хотя бы и священнаго содержанія и характера, собираетъ при этомъ деньги за трудъ и искусство написанія и за расходы по самой выставкѣ ея.

Присоединимъ и то еще.

Извѣстно, что на Западѣ разыгрывались и теперь разыгрываются различныя мистеріи на евангельскія темы („сюжеты“) съ цѣлю представить въ лицахъ и дѣйствіяхъ то или другое изъ священныхъ событій, напр. даже самое распятіе Христа Спасителя и тѣмъ произвести болѣе сильное, трогательное впечатлѣніе на зрителей¹⁾. У насъ, въ православной Россіи, подобнаго рода религіозныя мистеріи, занесенныя было въ свое время и къ намъ съ того же запада, не нашли себѣ такого сочувствія, какъ тамъ, и очень скоро вывелись изъ употребленія. И это вполне понятно. Всѣ подобнаго рода церемоніи и обряды, равно какъ и вся вообще обстановка римско-католическаго богослуженія, имѣютъ главнымъ предметомъ своимъ, сосредоточивающимъ на себѣ все вниманіе и исполнителей и зрителей или слушателей, самое, такъ сказать, существо изображаемыхъ или воспроизводимыхъ событій и лицъ, — то небесное, божественное, которое выразилось въ этихъ событіяхъ и воплотилось въ этихъ лицахъ, и ставятъ свою цѣлю его именно оживить, олицетворить, воспроизвести въ естественныхъ, доступныхъ воображенію формахъ, иначе — какъ бы опростить и оземлентить (реализовать) самое это небесное, божественное. Не такъ совсѣмъ смотримъ мы на значеніе внѣшне-церковной обрядности и отсюда на значеніе религіознаго искусства. Тогда какъ западная или, точнѣе, римско-католическая обрядность и западное религіозное искусство задается мыслію, какъ бы, выражаясь словами св. ап. Павла, *Христа свести* (Римл. X, 6), т.-е. съ неба на землю, наша православно-церковная обрядность вся направляется къ тому, чтобы самого человѣка — его умъ и сердце возвести ко Христу; такова же должна быть, съ нашей православной точки зрѣнія, задача и религіознаго искусства вообще. Соотвѣтственно такой задачѣ, въ нашей церковной обрядности и частиѣ въ иконописи — Богъ и все божественное составляетъ, конечно, центръ, къ которому должно и сводиться все содержаніе, и направляться все вниманіе, но именно только какъ духовный центръ, идея предмета, цѣль его. Православная икона, поэтому, есть именно *εἰκών*, а не *μορφή* (*μορφή* означаетъ образъ въ смыслѣ внѣшности, наружности, внѣшняго вида вообще, *εἰκών* — образъ, изображеніе, какъ выраженіе идеи, представленія, какъ типъ, сравненіе и даже символъ), и можетъ имѣть, а въ перво-христіанской древности и имѣла преимущественно

1) Такого же рода обряды входятъ тамъ даже въ составъ богослуженія.

символическій характеръ, напр. въ изображеніяхъ Иисуса Христа въ видѣ пастыря, агнца, рыбы и т. п. Вотъ почему православные, дорожа святымъ *иконѣмъ*, главное вниманіе въ смыслѣ украшенія, убранства вишняго вида иконы обращаютъ не на самый ликъ, а на все до него лишь касающееся и къ нему направляющее; таковы, напр., между прочимъ ризы на нашихъ иконахъ, которыя могутъ поражать своею драгоцѣнностью и изяществомъ, но лика собою обыкновенно не покрываютъ. Религіозное искусство и есть какъ бы эта своего рода риза; внесенная въ церковное употребленіе живопись отнюдь не можетъ замѣнить собою иконопись, а лишь, такъ сказать, восполнить и украсить ее собою. Главною задачею ея должно быть, поэтому, художественное воспроизведеніе не самой божественной идеи, а именно тѣхъ образовъ, которые живѣе и сильнѣе могутъ направлять мысль и чувство зрителя къ этому божественному¹⁾. Вотъ почему такъ и несочувствены православному русскому человѣку разнаго рода религіозныя мистеріи и вся вообще обрядность римско-католической церкви, которая хочетъ этимъ способомъ выразить ту или другую божественную идею, воплотить, такъ сказать, ее въ пластически-осязательной формѣ. Православная Церковь не только не допускаетъ поражающаго своею реальностію воспроизведенія въ лицахъ и дѣйствіяхъ страшныхъ голгофскихъ событій, а и въ живописныхъ изображеніяхъ распятія учить воздерживаться отъ усилій выразить, какъ можно реальнѣе, богочеловѣческія страданія Спасителя (поскольку божество Его неотдѣлимо отъ Его человѣческой природы, оно неопишимо).

Мы такъ долго остановились на выясненіи своей точки зрѣнія

¹⁾ „Къ желанію Художественному Обществу добраго успѣха вообще, говоритъ м. Филаретъ въ привѣтственномъ письмѣ своемъ по поводу открытія Московскаго Художественнаго Общества и при немъ Училища живописи и ваянія (въ 1844 г.), присоединяется во мнѣ желаніе художествамъ отечественнаго направленія и въ особенности живописи — направленія къ древле-священному характеру. Высшее начало и цѣль христіанской живописи и преимущественно требующую отъ искусства достойнаго удовлетворенія потребность православной Церкви въ Россіи представляеть — икона“ („Рус. Архивъ“ майск. кн. 1894 г.). Такимъ образомъ, по сужденію приснопамятнаго святителя, иконопись не только есть несомнѣнная отрасль живописи, но даже та ея форма, въ которой живопись должна стремиться, какъ къ своему высшему проявленію. „Въ иконописномъ изображеніи, полнѣе выражаетъ онъ свою глубокую мысль о значеніи иконы въ другомъ мѣстѣ, богумудрые отцы наши представили намъ не только назидательныя воспоминанія прошедшаго и видимаго, но и таинственное созерцаніе невидимаго въ области грядущаго вѣка“ (Слово на день Успенія Божіей Матери, 1846 г.).

на религиозную живопись съ цѣлю еще ближе показать, почему нельзя согласиться съ тѣми, которые склонны вообще осуждать картину-панораму Яна Стыки. Пусть картина эта пришла къ намъ изъ католической Польши; но нельзя отрицать, что она чужда основной тенденціи западно-католическаго искусства. Вѣрно, что главнымъ предметомъ этой картины, какъ мы говорили и выше словами самого художника¹⁾, служить страждущій Спаситель; Его изображеніе — центръ картины; но и — только. Все содержаніе ея заполнено вѣдь не Имъ, а историческою — этнографическою и топографическою обстановкой, при которой совершилось это страданіе. Вѣрно такъ же, что лицо Спасителя занимаетъ на картинѣ центральное положеніе: но нельзя не признать истинно религиозной чуткости художника въ томъ, что онъ выбралъ для своей картины не моментъ самыхъ страданій, а предшествующій ему, когда все уже было готово къ совершенію казни, но она еще не наступила. Художникъ въ благоговѣйномъ чувствѣ предъ этимъ божественнымъ дѣломъ остановился, такъ сказать, у самаго порога его, не дерзая проникать въ это святое святыхъ нашей вѣры. Съ этой точки зрѣнія нельзя иначе, какъ съ похвалою, отнестись и къ тому, что Христосъ Спаситель изображенъ на картинѣ не въ страдальческомъ видѣ, а въ тихомъ молитвенномъ положеніи, которое ничѣмъ особенно не бросается въ глаза. Лишь чуть-чуть замѣтное сіяніе вокругъ Его божественнаго лица даетъ зрителью, что это не простой человѣкъ Иисусъ изъ Назарета, а вмѣстѣ и *o fili*, — Сый, Сущій, Богъ вѣчный, это — Богочеловѣкъ...

Въ такомъ видѣ и смыслѣ картина-панорама Яна Стыки, производящая дивно-цѣлостное и сильное впечатлѣніе, дѣйствительно не только въ высшей степени интересна въ историческомъ и художественномъ отношеніяхъ, но вмѣстѣ и поучительна для сколько-нибудь религиозно настроеннаго зрителя. И мы знаемъ, что многіе не могутъ смотрѣть на эту картину безъ слезъ умиленія.

¹⁾ Т.-е. по „Очерку“ М. Д.

БИБЛЮГРАФІЯ.

Творенія Оригена, учителя Александрійскаго, въ русскомъ переводѣ. Выпускъ I. О началахъ. Изд. Казанской дух. академіи. 1899. Казань. LXVIII + 386 + LXII стр. Цѣна 3 р.

Одинъ изслѣдователь Оригенова сочиненія „Противъ Цельса“, г. Н. Лебедевъ (Москва 1878 г.), дѣлая общую оцѣнку литературной дѣятельности Оригена, говоритъ, что его дѣломъ было „философское раскрытіе христіанскаго ученія, представленіе его въ такой формѣ, чтобы удовлетворяло философски-образованныхъ людей“ (58 стр.). Построеніе зданія христіанской апологетики при руководствѣ философскимъ методомъ и данными философіи и съ цѣлію доказать соотвѣтствіе христіанства высшимъ требованіямъ философіи и образованности — такова была основная задача литературныхъ трудовъ этого знаменитаго учителя Церкви Александрійской, — задача высокая и никогда не лишенная жизненнаго значенія. Съ особенною ясностію эта апологетическая тенденція Оригена выразилась въ его сочиненіи „О началахъ“, хотя она проникаетъ собою и всѣ остальные его произведенія; между тѣмъ на русскомъ языкѣ доселѣ еще не было ни собранія всѣхъ вообще сочиненій Оригена, ни главнѣйшаго изъ нихъ — „О началахъ“. Доселѣ были разные изложенія, изслѣдованія, переводы отдѣльныхъ частей того или иного сочиненія Оригенова, какъ напр. его „Увѣщанія къ мученичеству“, но того, что принято называть „твореніями“ отцовъ или учителей Церкви, этого по отношенію къ Оригену до сихъ поръ у насъ еще нѣтъ. Объясняется это, во-первыхъ, тѣмъ, что Оригенъ все же не „отецъ“ Церкви, а только „учитель“, и его сужденія, слѣдовательно, далеко не такъ авторитетны, какъ сужденія святыхъ отцовъ Церкви. Во-вторыхъ, среди сужденій Оригена есть не мало ошибочныхъ и Церковью не принятыхъ, т.-е. такъ называемыхъ „частныхъ мнѣній“ его; наличность такихъ

сужденій по отдѣльнымъ, частнымъ вопросамъ вѣроученія и правоученія христіанскаго невольно налагаетъ какъ бы нѣкоторую тѣнь подозрѣнія и на всѣ вообще произведенія Оригена. Въ-третьихъ, наконецъ, сочиненія Оригена особенно трудны для издателей; такъ какъ въ подлинномъ своемъ видѣ они до насъ не сохранились, и издателю прежде необходимо сличить различные варианты различныхъ западныхъ издателей и собирателей текста произведеній Оригена, критически разобрать каждое изъ этихъ изданій, противѣрить ихъ, сопоставить, предварительно выработать, такъ сказать, свой собственный текстъ подлинника, и только послѣ этого переводить его на тотъ или иной языкъ; а это, конечно, дѣло чрезвычайно трудное и весьма небезопасное. Для отдѣльнаго лица это пожалуй будетъ дѣло и вовсе непосильное. Вотъ почему у насъ въ Россіи большая часть твореній отцовъ Церкви переводится и издается при духовныхъ академіяхъ, т.-е. коллегіально, при участіи нѣсколькихъ специалистовъ и знатоковъ дѣла. Такъ издаются въ Московской академіи творенія отцовъ Церкви восточной, въ Кіевской — западной, а въ С.-Петербургской — повторяются изданіемъ въ новомъ переводѣ — творенія св. Іоанна Златоустаго. Казанская академія доселѣ занималась изданіемъ „дѣяній“ св. вселенскихъ соборовъ. Но въ послѣднее время и она стала раздѣлять труды своихъ старшихъ сестеръ по изданію свято-отеческихъ твореній, а вмѣстѣ съ тѣмъ и по научнымъ изслѣдованіямъ надъ тѣмъ или инымъ вопросомъ спеціально свято-отеческой литературы. Такъ, въ 1898 г. при Казанской академіи изданъ былъ 1-й выпускъ твореній св. Иполита, еп. Римскаго, содержащій въ себѣ толкованія на книгу пр. Даніила, а въ 1899 г. 2-й выпускъ ихъ — о Христѣ и антихристѣ; нынѣ же какъ видимъ, вышелъ 1 выпускъ твореній Оригена. Нельзя не привѣтствовать этого добровольнаго и желаннаго соучастія Казанской академіи въ трудномъ дѣлѣ изданія свято-отеческихъ твореній на русскомъ языкѣ; въ настоящее время особенно, можетъ-быть, благовременно знакомить православныхъ русскихъ людей именно съ апологетической отеческой литературой. Поэтому смѣло можно говорить, что, взявшись за изданіе твореній Оригена, Казанская духовная академія тѣмъ самымъ оказываетъ крупную услугу духовному просвѣщенію нашего отечества.

Судя по первому выпуску сочиненій Оригена, надо думать, что творенія этого учителя Церкви дождались у насъ образцовыхъ издателей. Во-первыхъ, переводу сочиненія „О началахъ“ предпосланъ обстоятельный и всесторонній „историко-критическій очеркъ“, со-

ставленный очевидно настоящимъ знатокомъ своего дѣла и по всѣмъ правиламъ научныхъ требованій этого рода¹⁾. Во-вторыхъ, въ концѣ книги приложено 130 ученыхъ примѣчаній къ переводу этого сочиненія, имѣющихъ громадное и дѣйствительно цѣнное для уясненія смысла того или иного мѣста книги значеніе; одни эти примѣчанія дѣлають честь ихъ составителю. Наконецъ, въ-третьихъ, въ самомъ текстѣ перевода, сдѣланнаго вообще-то по изданію Миня, сплошь и рядомъ приводятся въ два столбца разночтенія того или иного отдѣльнаго мѣста, особенно по латинскому переводу Руфина. Ясно, что дѣло поставлено на настоящую и вполне научную почву. Конечно, въ научныхъ цѣляхъ можетъ-быть слѣдовало бы приводить параллельно съ русскимъ переводомъ греко-латинскій подлинникъ, но дѣлать этого не приходится прямо таки въ интересахъ общедоступности изданія.

Сочиненіе Оригена „О началахъ“ важно и какъ первый опытъ научно-систематическаго изложенія христіанскаго вѣроученія, т.-е. какъ первый камень въ зданіи науки догматическаго богословія, а съ другой стороны и какъ исповѣдь древне-христіанскаго богослова-мыслителя. Оригенъ писалъ это сочиненіе (около 228—229 г.) для себя самого, а не для читателей; писалъ его въ часы досуга, какъ бы бесѣдуя самъ съ собою, а не поучая кого-либо другого. Сочиненіе это было написано на греческомъ языкѣ, но въ оригиналѣ не сохранилось, такъ какъ „противники Оригена, изъ фанатической ревности къ защитѣ православія отъ нѣкоторыхъ отступленій отъ него со стороны Оригена, истребляли его труды; и только благодаря тому, что одинъ почитатель и защитникъ Оригена, пресвитеръ Руфинъ, перевелъ это сочиненіе (около 397—398 г.) на латинскій языкъ, да благодаря большой извѣстности сочиненія „О началахъ“ и многочисленнымъ выдержкамъ изъ него у другихъ писателей, мы и можемъ читать это сочиненіе Оригена, хотя нѣсколько и видоизмѣненное вольнымъ переводомъ и исправленіями Руфина. Былъ еще латинскій же переводъ сочиненія „О началахъ“, сдѣланный противникомъ Оригена, блж. Іеронимомъ; но отъ него сохранилась лишь часть, и часть тоже видоизмѣненная, хотя уже въ другую, сравнительно съ исправленіями Руфина, сторону. Руфинъ въ своихъ исправленіяхъ исходилъ изъ той доброжелательной, но ошибочной мысли, будто имѣвшійся у него подъ руками текстъ Оригенова

¹⁾ Этимъ очеркомъ мы и воспользуемся при дальнѣйшей рѣчи о сочиненіи Оригена.

сочиненія былъ намѣренно испорченъ еретиками и потому нуждался въ восстановителѣ его первоначальной истинности; Руфинъ и исправилъ текстъ Оригена въ тѣхъ его мѣстахъ, гдѣ у Оригена были уклоненія въ неправословіе, напр. въ ученіи о Троицѣ, о лицѣ Иисуса Христа, объ искупленіи и о воскресеніи мертвыхъ. Исправленія Руфина состояли въ опущеніи того, что ему казалось неправильнымъ, и въ добавленіи того, что онъ считалъ необходимо нужнымъ для существа дѣла по тому или иному вопросу; позволялъ себѣ Руфинъ еще измѣнять отдѣльные слова подлинника въ хорошую сторону. Издатели русскаго перевода, обстоятельно выяснивъ все это по научнымъ трудамъ Делярю, Томазіуса, Фреппеля, Болотова и др., и даютъ возможность русскому читателю ознакомиться съ сочиненіемъ Оригена не только на основаніи перевода Руфинова, но и на основаніи иныхъ, подлинныхъ фрагментовъ и выдержекъ изъ „Началъ“, найденныхъ или въ другихъ сочиненіяхъ самого же Оригена, или у какихъ-либо другихъ авторовъ, его цитовавшихъ. Такимъ образомъ, русскій переводъ является наиболѣе совершеннымъ и безусловно правильнымъ съ научной точки зрѣнія.

Названіе сочиненія „О началахъ“ понимаютъ различно; по болѣе правдоподобному, какъ наиболѣе согласному съ словоупотребленіемъ самого Оригена, пониманію, оно означаетъ „основныя истины христіанскаго вѣроученія“. Задачею своего труда Оригенъ поставилъ въ предисловіи — представить христіанское вѣроученіе въ видѣ связно и стройно изложенной системы.

Все сочиненіе дѣлится на предисловіе и 4 книги.

Въ предисловіи указываются источники христіанскаго вѣроученія, отводится мѣсто научнымъ изысканіямъ въ области религіи и опредѣляется задача труда.

Въ *первой книгѣ* излагается ученіе о Богѣ и Св. Троицѣ, а также указываются личныя свойства каждаго лица Св. Троицы, въ отдѣльности. Взаимоотношеніе лицъ Св. Троицы разсматривается имъ не со стороны внутренней жизни Божества, а со стороны Ихъ отношенія къ міру внѣшнему, тварному. Изложеніе ученія о мірѣ внѣшнемъ и слѣдуетъ у Оригена непосредственно за ученіемъ о Богѣ.

Видимый міръ составляетъ главный предметъ *второй книги*. Въ ней сперва идетъ рѣчь о чувственной, или видимой сторонѣ внѣшняго міра, о матеріи и космосѣ, объ ихъ происхожденіи и будущей судьбѣ, видимомъ устройствѣ и отношеніи къ духу. Затѣмъ Оригенъ вновь

возвращается къ понятію о Богѣ, какъ дѣятелѣ міра въ Вѣтхомъ и Новомъ заветѣ, указываетъ тождество Бога закона и благодати, т.-е. Бога Вѣтхаго и Новаго заветовъ и трактуетъ о воплощеніи Іисуса Христа и особенно подробно — о душѣ Іисуса Христа. Въ заключеніе второй книги Оригенъ касается другого дѣятеля этого міра — человѣка, главнымъ образомъ его духовной стороны и различныхъ взглядовъ на нее.

Третья книга посвящена разсужденію о человѣкѣ, какъ разумно-нравственномъ существѣ; здѣсь опредѣляется сущность и природа свободы, ея существованіе и возраженія противъ ея дѣйствительности. Затѣмъ указывается взаимодѣйствіе свободы и промысла, какъ главнѣйшее условіе нравственной жизни человѣка, и воздѣйствіе злыхъ духовъ на человѣка путемъ внушенія людямъ ложной философіи, ересей и т. п. лжеученій, какъ условіе второстепенное. Третьимъ условіемъ этой жизни является искушеніе чувственности. Начавъ рѣчь о человѣкѣ съ нравственной точки зрѣнія, Оригенъ снова обращается къ разнымъ моментамъ исторической жизни міра, — свободному отъ грѣха или первобытному, грѣховному и возрожденному. Въ концѣ книги излагается Оригеномъ эсхатологія міра (съ нравственной точки зрѣнія), по которой блаженство понимается какъ состояніе полной свободы отъ зла, или состояніе богоподобія. Отсюда, и „последній врагъ“ уничтоженъ будетъ не по субстанціи, но лишь по направленію его воли отъ зла къ добру. Приблизится къ совершенству и все бытіе тварное (одно изъ крайнихъ мнѣній Оригена).

Таково содержаніе первыхъ трехъ книгъ. Слѣдовательно вполне логическій ходъ мыслей автора въ этихъ книгахъ слѣдующій: въ первой главѣ изложено ученіе о бытіи вообще, какъ оно проявилось въ міровой исторіи; тутъ имѣлось въ виду и бытіе измѣняемое и бытіе неизмѣняемое. Вторая книга останавливается уже только на бытіи измѣняемомъ, т.-е. на мірѣ видимомъ, какъ ближайшемъ къ міру человѣческому. Третья книга изслѣдуетъ уже только самого человѣка. Итакъ, сперва все бытіе, затѣмъ этотъ видимый міръ, и наконецъ — человѣкъ; въ такомъ послѣдовательномъ порядкѣ излагается догматическое изъясненіе въ системѣ Оригена. Такой планъ заставилъ Оригена, во-первыхъ, повторяться, и во-вторыхъ — ввести нѣсколько теорій субъективнаго характера, въ родѣ теорій о предсуществованіи душъ, множествѣ міровъ и всеобщемъ возстановленіи. А недостатокъ ясной и непосредственной связи между отдѣльными главами каждой книги порождаетъ въ читателѣ впечатлѣніе эпизодичности повѣствованія, отсутствія вну-

тренней цѣлостности и единства книги, хотя въ дѣйствительности этого у автора и нѣтъ.

Четвертая книга является уже просто приложеніемъ къ тремъ предыдущимъ, а не ихъ непосредственнымъ продолженіемъ. Здѣсь Оригенъ доказываетъ боговдохновенность св. Писанія и приводитъ свою герменевтическую теорію, по которой въ каждомъ текстѣ Писанія надо видѣть 3 смысла: буквальный, нравственно-назидательный и духовный. Въ заключеніи книги, являющемся краткимъ повтореніемъ ея общаго содержанія, приводятся новыя разсужденія о безсмертіи души и опроверженіе взгляда на матерію, какъ на совокупность качествъ безъ субстанціи.

Такимъ образомъ въ сочиненіи Оригена „О началахъ“, какъ въ первоначальной системѣ догматики христіанской, по сравненіи ея съ другими догматическими системами позднѣйшаго времени, много недостаетъ; такъ въ ней нѣтъ ученія о свойствахъ Божіихъ, о Церкви и таинствахъ, объ іерархіи, объ антихристѣ, о второмъ пришествіи и страшномъ сѣдѣ. Но какъ первый опытъ догматической системы христіанства, сочиненіе Оригена является весьма важнымъ источникомъ для правильнаго пониманія всей послѣдующей исторіи догматики. Это именно первый камень въ зданіи догматическаго богословія; подъ влияніемъ этой первой системы несомнѣнно находились всѣ даннѣйшіе догматисты: Григорій Нисскій, блж. Теодоритъ, Іоаннъ Дамаскинъ и др.; для правильной оцѣнки или даже просто вѣрнаго пониманія этихъ послѣдующихъ богослововъ существенно важно познакомиться и съ этой первоначальной системой догматики.

Русское изданіе этого важнаго богословско-апологетическаго сочиненія Оригена, такъ образцово и примѣрно исполненное Казанской духовной академіей, является цѣннымъ вкладомъ въ русскую богословскую науку и дѣлаетъ высокую честь тѣмъ ученымъ труженикамъ, чуткой иниціативѣ, примѣрному трудолюбію и истинной добросовѣстности которыхъ русское общество богослововъ-специалистовъ и богослововъ-любителей обязано появленіемъ этого прекраснаго изданія. Цѣну книги можно признать вполне умѣренной, принимая во вниманіе, помимо обширности еще и добросовѣстность изданія книги въ типографскомъ отношеніи. Нужно желать полнаго успѣха этому изданію и скорѣйшаго окончанія этого образцово-научнаго ознакомленія русскаго общества съ трудами Оригена.

А. П.

Ученіе объ основныхъ истинахъ православной Церкви. (Краткій курсъ богословія, составленный согласно программѣ Закона Божія для преподаванія въ 8-кл. женскихъ гимназій Мин. Нар. Пр., утвержденной Св. Синодомъ 2 окт. 1898 г.) *Свящ. І. Виноградова.* Москва 1900. 110 стр. Ц. 75 к.

Краткій курсъ методики Закона Божія. (Составленъ по той же программѣ.) *Свящ. І. Виноградова.* М. 1900. 73 стр. Ц. 45 к.

Объ эти книжки имѣють цѣлю удовлетворить нужду въ учебникѣ для VIII класса женскихъ гимназій по предмету Закона Божія съ его методикой. Программа этого предмета въ VIII классѣ выработана еще очень недавно, всего одинъ годъ тому назадъ. Мы имѣемъ, стало быть, дѣло съ однимъ изъ первыхъ опытовъ полного учебнаго руководства по Закону Божію для VIII класса женскихъ гимназій. Отмѣченныя въ первой книжкѣ „Вѣры и Церкви“ „Основные начала и главные средства религіознаго воспитанія въ духѣ православной Церкви“ свящ. П. С—ва отвѣчаютъ лишь второй части данной программы, и то не всей, не имѣя въ виду „ученія объ основныхъ истинахъ православной Церкви“ или краткаго курса по богословію. Естественно, поэтому, ожидать, что многіе оо. законоучители поспѣдять пріобрѣтеніемъ выписанныхъ нами книжекъ о. Виноградова, и едва ли останутся довольны ими.

Справедливость прежде всего требуетъ признать, что на всѣ поставленные въ программѣ вопросы въ книжкахъ даются въ общемъ правильные отвѣты, и никакихъ неправильныхъ или невѣрныхъ по существу мыслей въ нихъ не сообщается; тѣмъ не менѣе, во имя той же справедливости, книжки нельзя назвать удовлетворительными. Начнемъ съ первой книжки, т. е. съ краткаго курса по богословію.

Неудовлетворительна эта книжка по своему очень туманному, тяжелому, необработанному и, по мѣстамъ, даже не совсѣмъ правильному изложенію. Въмѣсто простой рѣчи о мудреныхъ вещахъ, авторъ этой книжки какъ бы нарочно старается дать мудренныя (т. е. туманныя) рѣчи и о простыхъ-то вещахъ. Кромѣ того, авторъ часто повторяется, противорѣчитъ самъ себѣ, и не всегда вѣрно понимая суть вопроса, опускаетъ то, о чемъ нужно бы говорить, и говорить о томъ, что можно бы опустить. — Вотъ примѣры. Уже на 2-й страницѣ своей книжки онъ говоритъ не то, что было

сказано на первой: на 1-й было сказано, что „въ религіяхъ всѣхъ исторически извѣстныхъ народовъ Божество понималось какъ личность“ и слово *личность* даже имъ подчеркнуто; а на 2-й страницѣ уже читаемъ: „гдѣ же на мѣсто личнаго Бога поставлялось безличное начало...“ и т. д.; выходитъ, что не всѣ народы понимали Бога какъ личность. На слѣдующей страницѣ авторъ на нѣсколькихъ строкахъ задумалъ вмѣстить всѣ доказательства бытія Божія, сообщая, что о бытіи Божиѣмъ говорить „и логическій законъ, по которому мысль наша стремится свести всѣ разнообразныя явленія къ единству, къ общей міровой достаточной причинѣ всего сущаго“, — и цѣль причинъ, которая безъ идеи Бога „будетъ держаться какъ бы на воздухѣ, т.-е. ни на чемъ“, и „малѣйшее насѣкомое, могущее говорить о мудрости Творца, и каждый лепестокъ, свидѣтельствующій о Его всемогуществѣ“, и то, что вѣра въ Бога „утѣшаетъ человѣка въ несчастіяхъ, по крайней мѣрѣ, тѣмъ, что они происходятъ по допущенію Бога съ невѣдомыми и мудрыми для всѣхъ цѣлями“. Авторъ хотѣлъ сказать въ немногомъ многое и... едва ли успѣлъ въ этомъ. Не уступить сейчасъ приведенному образчику спутанности мыслей и параграфъ о православной Церкви, какъ хранительницѣ истины. Здѣсь говорится, что „Церковь одна, слѣд., одна и даже во всѣ времена“; что всѣ черты ея единства „составляютъ одинъ признакъ, который выражается въ нераздѣльномъ единствѣ Церкви христіанской въ продолженіе ея первыхъ вѣковъ, по крайней мѣрѣ, двухъ главнѣйшихъ ея половинъ“; что отдѣленіе западной половины ея отъ восточной произошло въ IX в. (XI ?); что наша Церковь „есть Церковь православная и въ болѣе глубокомъ смыслѣ правосвѣрія, правильнаго прославленія Бога, вообще правости и цѣлости вѣроученія и всего устройства“ (10). Въ такомъ же родѣ излагается понятіе о „Библии“; особенно см. на стр. 17, строки 15—25. Или вотъ фраза изъ рѣчей о свободѣ человѣка: „Анализируя нравственную свободу, мы видимъ, что свобода предполагаетъ коллизію, или столкновеніе двухъ или нѣсколькихъ побужденій, мотивирующихъ волю человѣка къ той или другой дѣятельности: съ одной стороны, внутренній импульсъ духовной природы, или нравственный законъ, съ другой — стѣсненіе и преграду этому импульсу“, — но такое, впрочемъ, стѣсненіе, которое человѣкъ можетъ, если только захочетъ, преодолѣть силою своей воли* (39 стр.). „Нравственный инстинктъ не служитъ для человѣка необходимымъ и неотразимымъ побужденіемъ, онъ подлежитъ свободѣ, которая можетъ его ослаблять и даже извращать,

вслѣдствіе чего человѣкъ и сознаетъ себя существомъ свободнымъ“ (39 стр.). Едва ли можно согласиться, что воспитанники гимназій легко и скоро поймутъ смыслъ этихъ словъ. Но въ книжкѣ есть мѣста и еще того страннѣе; напр. въ параграфѣ „о приготовленіи языческаго міра къ принятію христіанства“ (56-стр.), между прочимъ, говорится: „Если бы языческій міръ совершенно былъ покинутъ Богомъ, то въ истребительной борьбѣ эгоистическихъ страстей, злой, порожденной грѣхомъ, воли, онъ погибъ бы безвозвратно физически и духовно въ борьбѣ безпощаднаго самоистребленія“. Въ этой фразѣ, думается, трудно разобраться и не воспитанницѣ гимназіи. Вообще нужно сказать, что яснаго и строго-логическаго развитія одной основной мысли въ рядѣ послѣдующихъ, ее объясняющихъ, у нашего автора нѣтъ; даже стоящій въ началѣ какого-нибудь отдѣла заголовокъ изъ программы не всегда почитается имъ за руководственное для него положеніе: то онъ наговоритъ много лишняго и къ дѣлу не идущаго, а то опуститъ совершенно необходимое. Много, наприм., лишняго въ отдѣлѣ о Богѣ, какъ Творцѣ; излишня вся 77 стр.; многословна рѣчь о таинствахъ, о Богѣ, какъ Судіи и др. Но еще хуже то, что на многое или совсѣмъ не дано отвѣта, или данъ отвѣтъ не совсѣмъ полный и обстоятельный. Такъ, очень плохо опредѣлено понятіе о Преданіи, какъ источникѣ вѣроученія (15—16 стр.); вмѣсто голаго перечня библейскихъ книгъ, надо бы указать хотя краткое, но основное содержаніе ихъ; совсѣмъ не дано отвѣта на вопросъ „о дѣйствительности св. Преданія по ученію самого Писанія“ (25 стр.); въ изложеніи ученія о троичности Божества не приведено очень многихъ важныхъ и необходимыхъ свидѣтельствъ объ этомъ въ ветхомъ завѣтѣ (31 стр.); вмѣсто однихъ ссылокъ на ветхозавѣтные пророчества о Мессіи, слѣдовало бы кратко привести самое содержаніе хотя главнѣйшихъ изъ нихъ; совсѣмъ неправильно, кажется, понять авторомъ вопросъ о „дѣйствіяхъ благодати“ (82—83). „Главныя дѣйствія благодати въ людяхъ“, говоритъ онъ, „это правда, миръ и радость о Духѣ Святомъ“. Авторъ ссылается при этомъ на 17 ст. 14 гл. посл. къ Римл. Но дѣло въ томъ, что это *плоды* дѣйствія благодати, какъ объ этомъ прямо и читается въ 22—23 ст. 5 гл. Гал.: „Плодъ же духовный есть любви, радость, миръ, долготерпѣніе, благость, милосердіе, вѣра, кротость, воздержаніе“. И почему же указаны только 3 добродѣтели, а не всѣ 8? Очевидно, что все это сказано довольно произвольно и не, совсѣмъ, какъ говорится,

на тему; надо было, намъ думается, говорить о томъ, что благодать, во-первыхъ, предваряетъ наше спасеніе, во-вторыхъ, возвращаетъ въ насъ ею же начатую духовную жизнь и, въ-третьихъ, совершаетъ ее, т.-е. доводитъ насъ до совершенства. Въ рѣчи объ оправданіи можно бы упомянуть и о плодахъ его, но ими одними исчерпывать весь вопросъ о дѣйствіяхъ благодати никакъ не слѣдовало.

Сказаннаго, думаемъ, вполне достаточно для того, чтобы оправдать собою наше мнѣніе о первой книжкѣ, какъ не совсѣмъ удовлетворительной. Чувствуется большая небрежность въ отношеніи къ дѣлу; даже тексты св. Писанія не цитируются однообразно, но то по-славянски, то по-русски, а то такъ и своими словами.

Переходимъ къ другой книжкѣ нашего автора. Она много лучше первой со стороны содержанія и изложенія и была бы совсѣмъ хорошей, если бы мѣстами о. Виноградовъ не портилъ списываемаго имъ матеріала у другихъ авторовъ собственными добавками въ духѣ первой своей книжки. Читая ее и сравнивая съ первымъ произведеніемъ того же автора, вы удивляетесь, что одинъ и тотъ же авторъ издаетъ двѣ такъ различныя книжки, и невольно является подозрѣніе въ подлинности одной изъ нихъ. При чтеніи второй книжки у насъ подъ руками были „Краткая методика Закона Божія“ Н. Страхова (М. 1891) и „Способы православно-христіанскаго воспитанія дѣтей въ семьѣ и обученія ихъ Закону Божию въ начальной школѣ“ прот. Платонова (Черниговъ, 1890), и мы вздумали сличить ее съ этими книгами: это сличеніе вполне подтвердило справедливость нашего подозрѣнія.

Не распространяясь много, укажемъ на главное. Почти вся вторая половина брошюры о. Виноградова (такъ называемая „религіозная дидактика“) есть болѣе или менѣе дословная перепечатка книгъ Страхова и Платонова. Такъ 45—46 стр. Виноградова = 31—32 стр. Страхова; 51—53 Виноградова = 48, 49 и 51 Страхова; 60—62 Виноградова = 69, 70, 71 и 72 стр. (съ размѣтками) Страхова; 63—65 мозаически составлены изъ 132—134 Платонова и 63, 68 Страхова; 66—67 Виноградова — перифразъ 84—85 Страхова; 68 = 76—77 Страхова; 71—72 = 140 Платонова и перифр. 81 Страхова. Первая часть также имѣетъ выписки изъ указанныхъ книжекъ; стр. 25 списана изъ проповѣди архіеп. Амвросія, ст 14 стр. Страхова и съ 64 стр. Платонова; 26 — перифразъ 67 Платонова. Мы не имѣли, повторяемъ, другихъ книжекъ по методикѣ Закона Божія, но судя по обращенію о. Виноградова съ этими двумя „источниками“, можно заключить объ однородности обра-

щенія его и съ иными „пособіями“; но ни объ одномъ изъ нихъ, нужно замѣтить, у него нигдѣ и ни однимъ словомъ не помянуто, ни въ примѣчаніи, ни въ текстѣ. На обложкѣ же его книги не сказано, что „изложилъ“ о. Виноградовъ (т.-е. по другимъ авторамъ), а обычно: „Краткій курсъ методики Закона Божія свящ. І. Виноградова, законоучителя такой-то гимназіи.

Кромѣ выписокъ изъ чужого въ брошюрѣ о. Виноградова, несомнѣнно, есть и свое, хотя, повидимому, очень, немногое. На стр. 9 читаемъ: „Семейную жизнь первые хрістіане старались устроить на подобіе храма Божія“. Это, навѣрное, свое, а если и чужое, то въ собственной обработкѣ. Собственной же обработкѣ о. Виноградова, несомнѣнно, подвергся параграфъ о „методѣ поступательномъ“, такъ какъ на 47 стр. утверждается, что преподаваніе по этой системѣ идетъ отъ легкаго къ трудному, а на 48-й—въ числѣ недостатковъ этого же метода приводится то, что „онъ ставитъ преподающаго въ затруднительное положеніе относительно соблюденія педагогическаго правила—переходить... отъ легкаго къ трудному“. Одно съ другимъ, очевидно, не вяжется и, навѣрное, объясняется обычаемъ автора мозаически составлять отвѣты на вопросы по трудамъ другихъ; въ данномъ случаѣ попали труды одинъ съ другимъ несходные; согласовать ихъ въ спѣшеѣ поскорѣе выпустить полный учебникъ нашему автору, очевидно, было некогда; оттого и получилось такое явное противорѣчіе.

Въ общемъ во второй книжкѣ больше хорошаго, чѣмъ худого, въ противоположность первой, гдѣ больше худого, чѣмъ хорошаго; но это хорошее цѣликомъ взято изъ чужихъ, и притомъ такихъ трудовъ, которые являются, безусловно, лучшими ихъ новѣйшей передѣлки. Равнымъ образомъ, брошюру о. Виноградова и сравнивать нельзя съ обстоятельной и добросовѣстно составленной книгой о. П. С—ва, о которой былъ нами сдѣланъ отчетъ въ 1-й книжкѣ „Вѣры и Церкви“. Одинъ воодушевленный и прочувствованный тонъ книги о. С—ва можетъ вдохновить воспитанницъ, тогда какъ тяжелое, сухое и казенное изложеніе брошюры о. Виноградова, гдѣ онъ проявляетъ свою самостоятельность, можетъ только отвращать учащихся отъ любви къ предмету.

Неудобны книжки о. Виноградова еще и потому, что объ онѣ въ общемъ составляютъ 183 стр., а на Законъ Божій въ VIII классѣ женскихъ гимназій отведено всего лишь 2 урока въ недѣлю, или около 40—50 уроковъ въ годъ; выходитъ по 5 почти страницъ на каждый урокъ; выучить же 5 страницъ съ фразами,

въ родѣ выше приведенныхъ нами изъ первой книжки о. Виноградова — это трудъ, несомнѣнно, тяжкій и во многихъ случаяхъ неблагодарный. — И стоятъ обѣ книжки сравнительно очень дорого ($75 + 45 = 1$ р. 20 к. за 183 стр.); изданы же онѣ очень небрежно: въ нихъ масса опечатокъ и притомъ нерѣдко такихъ, которыя искажаютъ самый смыслъ и ужъ, конечно, затемняютъ его.

Если книжкамъ о. Виноградова суждено будетъ увидѣть второе изданіе, на нихъ авторѣ лежитъ непремѣнная обязанность радикальной переработки первой изъ нихъ и добросовѣстной цитации во второй.

А. П.

В. Ладыженскій. О книгахъ и сочинителяхъ. Выпускъ I. Съ древнѣйшихъ временъ до Петра Великаго. Чтеніе для школъ и народа. Изданіе автора. М. 1899. 2+130 стр. Ц. 30 коп.

Книжка раздѣлена на 12 главъ, въ которыхъ простыми и понятнымъ языкомъ изложены первоначальныя свѣдѣнія: о сказкахъ и пѣсняхъ русскаго народа; о былинахъ; о происхожденіи славяно-русской азбуки, о грамотности въ древней Руси, о лѣтописи Нестора, словѣ о полку Игоревѣ; о духовныхъ стихахъ и легендахъ; о пѣсняхъ про татарщину, пѣсняхъ Московскаго царства и семейныхъ; о малороссійскихъ думахъ и пѣсняхъ; о пословицахъ, загадкахъ и заговорахъ; о запрещенныхъ Церковью книгахъ, ложныхъ молитвахъ и книгахъ гадательныхъ; о житіяхъ святыхъ; о законодательныхъ сборникахъ; о сказкахъ про Ерша и Шемякинъ судъ, о Стоглавѣ и Домостроѣ; о раскольниковыхъ стихахъ; о пѣсняхъ разбойничьихъ и солдатскихъ.

Мѣстами пересказъ оживляется приведеніемъ подлинныхъ выдержекъ изъ произведеній нашей старинной полуцерковной письменности и народной словесности. Книжка снабжена четырьмя рисунками, случайно попавшимися автору-издателю, и снимками съ Остромирова евангелія и первопечатной псалтири. Издана она чисто, цѣна ея не особенно высока, и поэтому она могла бы служить матеріаломъ для внѣкласснаго чтенія въ школахъ.

Въ слѣдующемъ изданіи слѣдуетъ исправить вкрапившіяся въ книжку неточности, обмолвки и опечатки. Такъ, на стр. 78 напечатано: „въ Болгаріи была раскольниковъ секта *Богомоловъ*“; конечно, нужно читать: Богумиловъ. На стр. 92 читаемъ: „Явились у насъ сборники съ житіями св. отцовъ Церкви. Звали эти сборники *Пате-*

риками (патеръ, по-латыни значить отецъ)“. Первая фраза довольно двусмысленна, ибо даетъ поводъ къ неправильной мысли, будто патерики суть сборники житій *только* отцовъ Церкви, а пояснительная ссылка на латинское слово *pater* при греческомъ словѣ *Патерикъ* (*Πατερικόν*, отъ *πατέρες*) неумѣства. На стр. 109 авторъ сообщаетъ, что „лучшей жизнью въ то время (въ XVI в.) считалась жизнь монашеская“. Какъ будто въ наше время она перестала считаться таковою! Конечно, насколько монашеская жизнь осуществлялась и осуществляется въ жизни христіанскаго общества, это вопросъ другой; но, во всякомъ случаѣ, „ангелъ земный и небесный человѣкъ“ всегда привлекалъ и будетъ привлекать къ себѣ сердца и мысли всѣхъ истинно-вѣрующихъ христіанъ.

Подобныя погрѣшности можно замѣтить и въ другихъ мѣстахъ книжки, что особенно не допустимо въ ней, какъ въ „чтеніи для школъ и народа“. Произведенія, написанныя съ цѣлью просвѣщать *темныхъ людей* (выраженіе автора, см. стр. 89), должны отличаться какъ безукоризненностью и ясностью рѣчи, такъ зрѣлостью и обдуманностью сужденія и трезвостью взглядовъ, которые не должны носить на себѣ тенденціозной окраски.

Д.



НОВЫЯ КНИГИ.

—Смирновъ, П., прот. *Грозная туча на западѣ Европы*. С.-Пб. 1900. 1—140 стр.

—Булацель, П. Ф. *Самоубійство съ древнѣйшихъ временъ до нашихъ дней*. Историческій очеркъ философскихъ воззрѣній и законодательствъ о самоубійствѣ. Ц. 2 р.

Гессманъ, Т. В. *Спиритизмъ и его исторія*. Популярное изложеніе. Перев. съ нѣм. М. Э. Гюнсбурга. Ц. 20 к.

Блѣтинъ, А., свящ. *Итоги XIX вѣка*. 1900. Ц. 30 коп.

Дроздовъ, И. Н. *Очерки по всеобщей церковной исторіи*. Вып. I. Съ основанія Церкви до эдикта св. Константина Великаго 313 г. Иркутскъ. 1899. Ц. 1 р.

Витаалі (Гречукинъ), еп. *Историческій порядокъ Евангелія*. Сводъ воедино всѣхъ четырехъ Евангелій. Изъ подробнаго сравнительнаго обзора четвероевангелія. Сѣдлецъ 1900.

— *Дневникъ семинаристовъ за время летней поѣздки въ Соловки*. (153 стр. съ иллюстр.) Самара 1899. Цѣна 50 коп.

Барбаринъ, В., свящ. *Хлыстовщина*. Разборъ двѣнадцати заповѣдей основателя хлыстовщины Данилы Филипповича. Изд. Воронежскаго пр. братства свв. Митрофана и Тихона. Цѣна 30 коп.

Вогдановичъ, Савва, свящ. *Краткія религіозно-нравственныя размышленія и наставленія*. Кіевъ 1899 г. Цѣна 5 коп.

Троицкій, Н. И. *Сто лѣтъ бытія Тульскаго епархіи*. Историческій взглядъ на епархіальную жизнь съ 1799 по 1899 годъ. Стр. 1—27. Тула 1899.

Манасевичъ М. *Основы воспитанія съ первыхъ лѣтъ жизни до полного окончанія университетскаго курса*. Вып. 5 — А. Ц. 2 р. 50 коп.

Каталогъ учебныхъ руководствъ и пособій, рекомендованныхъ, одобренныхъ и допущенныхъ для употребленія въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ вѣдомства Министерства Народнаго Просвѣщенія. С.-Пб. 1899 г. Ц. 40 к.

ОБЪЯВЛЕНИЯ.

Въ редакціи „Православнаго Собесѣдника“ (въ Казанской дух. академіи)

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПСКА

НА ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

епископа Антонія (ректора Академіи),

имѣющее выйти въ продолженіе января и марта въ 3 томахъ, свыше 25 печ. листовъ каждый томъ. Въ 1-й т. войдутъ проповѣди преосвященнаго, во 2-й — статьи догматическаго содержанія и чтенія по пастырскому богословію, каковы: а) Нравственная идея догмата Пр. Троицы, Значеніе вѣры въ І. Христа, какъ Бога, Нравств. идея догмата о Св. Духѣ; б) Письма къ пастырямъ, Значеніе молитвы пастыря и церкви и пр.; въ 3-й — статьи философско-критическаго содержанія (Разборъ религ.-философскихъ воззрѣній гр. Л. Толстого, Вл. Соловьева, Достоевскаго. Магистерская диссертация автора — О свободѣ воли и нравственной отвѣтственности и проч.). Чистая прибыль отъ продажи сочиненій, за покрытіемъ всѣхъ расходовъ, имѣетъ поступить въ пользу «Общества вспоможенія недостаточнымъ студентамъ Казанской духовной академіи».

Цѣна по подпискѣ за 3 тома имѣетъ — 4 руб., за каждый томъ въ отдѣльности — 1 р. 50 к.; гг. студентамъ 25% уступки.

Епископъ Антоній.

НОВАЯ КНИГА:

Пророческія книги Ветхаго Заветъа. Вып. 1-й (книги 12 малыхъ пророковъ и пророка Исаіи). По программѣ IV класса духовныхъ семинарій составилъ *Ал. Ежовъ*. Архангельскъ, 1900 г. 1—219 стр. Цѣна 60 коп., съ перес. 75 коп.

Сочиненіе въ рукописи одобрено Учебнымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Синодѣ къ употребленію въ IV классѣ духовныхъ семинарій въ качествѣ учебнаго пособия по священному Писанію.

Святѣйшимъ Синодомъ (опред. 23 января — 7 февраля 1899 г.) удостоено половинной преміи преосвященнаго Макарія, митрополита Московскаго, присуждаемой за лучшіе учебники и учебныя пособия по предметамъ семинарскаго образованія.

Съ требованіями обращаться: г. Архангельскъ, преподавателю семинаріи А. Д. Ежову.

Открыта подписка на 1900 годъ

НА ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ

ЗАДУШЕВНОЕ СЛОВО

ДЛЯ ДѢТЕЙ СТАРШАГО ВОЗРАСТА,

основанный С. М. Макаровскій

и издаваемый съ участіемъ извѣстныхъ русскихъ писателей,
педагоговъ и художниковъ,

подъ редакціей Н. Х. ВЕССЕЛЯ.

ПОДПИСНОЙ ГОДЪ СЪ 1 НОЯБРЯ 1899 ГОДА.

ЖУРНАЛЪ ВЫХОДИТЪ ПО ВОСКРЕСЕНЬЯМЪ.



Быть товарищемъ, собесѣдникомъ и руководителемъ молодыхъ читателей, давать имъ разумное, полезное и, вмѣстѣ съ тѣмъ, интересное и самое разнообразное чтеніе, расширять кругъ ихъ знаній, содѣйствовать развитію у нихъ любознательности и пытливости, развлекать ихъ, поучая, дополнять, освѣжать и оживлять работу школы и доводить возможные пробѣлы въ школьномъ образованіи — вотъ цѣль „ЗАДУШЕВНАГО СЛОВА“. Эту цѣль оно преслѣдовало строго въ теченіе 24-лѣтняго своего существованія и намѣрено преслѣдовать и впредь и въ новомъ подписномъ году изданія



„ЗАДУШЕВНОЕ СЛОВО ДЛЯ ДѢТЕЙ СТАРШАГО ВОЗРАСТА“

помѣщаетъ большіе рассказы со множествомъ рисунковъ, повѣсти, путешествія и приключенія на сушѣ и на морѣ, рассказы изъ жизни отдѣльных народовъ, историческіе рассказы и біографія замѣчательныхъ людей, рассказы изъ географіи и естественныхъ наукъ, популярныя, занимательно и живо написанныя статьи по всѣмъ отраслямъ наукъ и знаній, стихотворенія, театральныя пьесы, игры и заглавія на всѣ времена года, загадки, ребусы, загадки, анекдоты и т. п., ноты, особыя задачи на премію и т. д.

ВСѢ СТАТЬИ БОГАТО ИЛЛЮСТРИРОВАННЫ.

Въ теченіе 1900 года каждый годовой подписчикъ „ЗАДУШЕВНАГО СЛОВА для дѣтей старшаго возраста“ получитъ съ доставкою и пересылкою еженедѣльнаго, богато иллюстрированнаго журнала „ЗАДУШЕВНОЕ СЛОВО“ и

ЧЕТЫРЕ РОСКОШНЫЯ БЕСПЛАТНЫЯ ПРЕМІИ:

I. „РУССКІЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАНТЕОНЪ“. Исторія родной словесности въ классическихъ образцахъ и примѣрахъ. Составилъ Н. Х. Вессель въ трехъ частяхъ, съ портретами писателей.

II. „РУССКІЕ ПИСАТЕЛИ въ краткихъ характеристикахъ“. Съ очеркомъ постепеннаго развитія русскаго языка и объяснительными примѣчаніями въ классическимъ образцамъ русской словесности. Составилъ М. М. Бродовскій.

III. 16 выпусковъ „БИБЛИОТЕКИ знаменитыхъ писателей для юношества“ съ иллюстраціями.

IV. „КАЛЕНДАРЬ для русской учащейся молодежи на 1899/1900 уч. г., въ изящномъ переплетѣ съ приложеніемъ „Справочника для учащихся“.

Кромѣ того, всѣ подписчики будутъ получать въ теченіе 1900 года

ДВА ЖУРНАЛА ДЛЯ РОДИТЕЛЕЙ и ВОСПИТАТЕЛЕЙ:

„ДѢТСКІЯ МОДЫ ЗАДУШЕВНАГО СЛОВА“ съ иллюстраціями дѣтскихъ платьевъ, работъ и проч.

„ПЕДАГОГИЧЕСКІЙ ЛИСТОКЪ ЗАДУШЕВНАГО СЛОВА“ въ видѣ самостоятельныхъ отдѣльныхъ книжекъ.

Годовая подписная цѣна журналу „Задушевное Слово для дѣтей старшаго возраста“ со всѣми преміями и приложеніями на годъ съ доставкою и пересылкою.....

6 Р.

ЗА ГРАНИЦУ 8 руб.

Допускается разсрочка: при подпискѣ не менѣе двухъ рублей и затѣмъ черезъ каждые два мѣсяца не менѣе одного рубля, до уплаты всѣхъ шести рублей. Гг. подписчикамъ съ разсрочкою бесплатныя преміи высылаются по уплатѣ послѣдняго взноса.

Кромѣ журнала для дѣтей старшаго возраста, издается еженедѣльный журналъ „Задушевное Слово для дѣтей младшаго возраста“ (отъ 5 до 8 лѣтъ), подписная цѣна которому, со всѣми преміями и приложеніями, съ доставкою и пересылкою, также шесть рублей. Разсрочка платежа на тѣхъ же условіяхъ.

Объявленія для помѣщенія въ журналѣ „Задушевное Слово для дѣтей старшаго возраста“ и въ приложеніи „Дѣтскія Моды“ принимаются съ платою за строку nonpareil, шириною въ 4½ сантиметра: въ журналѣ по 16 коп. и въ „Дѣтскихъ Модахъ“ по 20 коп. Передъ текстомъ „Дѣтскихъ Модъ“ плата за такую же строку 30 коп.

Подписка на „Задушевное Слово“ и объявленія принимаются въ конторахъ журнала, при книжныхъ магазинахъ Т-ва М. О. Вольфъ: *О.-Петербургъ, Гостиный дворъ, № 18, и Москва, Кузнецкій Мостъ, № 12, а также въ ред. „Задушевнаго Слова“, С.-Пб., В. О., 16-я линия, № 5.*

Годъ третій.

1900 г.

О ПОДПИСКѢ НА ЖУРНАЛЪ „ТРУДОВАЯ ПОМОЩЬ“,

издаваемый состоящимъ подъ августѣйшимъ покровительствомъ

ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ

АЛЕКСАНДРЫ ѲЕОДОРОВНЫ

Попечительствомъ о домахъ трудолюбія и рабочихъ домахъ.

Журналъ имѣетъ свою задачу теоретическую и особенно практическую разработку вопросовъ трудовой помощи бѣднымъ въ различныхъ формахъ ея, а также и другихъ вопросовъ общественного призрѣнія и благотворительности въ широкомъ смыслѣ.

Программа журнала: 1) Указанія и распоряженія правительства по вопросамъ общественного призрѣнія и благотворительности. 2) Журналъ Комитета Попечительства о домахъ трудолюбія, періодическія сообщенія о положеніи дѣлъ Попечительства, о новыхъ членахъ его, о пожертвованіяхъ и пр. Сообщенія о командировкахъ членовъ Попечительства для осмотра домовъ трудолюбія и результатахъ такихъ командировокъ. 3) Извѣщенія изъ отчетовъ отдѣльных домовъ трудолюбія. Сводныя данныя о дѣятельности домовъ трудолюбія. 4) Вопросы и отвѣты по различнымъ сторонамъ устройства и дѣятельности домовъ трудолюбія и другихъ учреждений трудовой помощи. 5) Статьи и замѣтки по вопросамъ трудовой помощи. 6) Статьи и замѣтки по другимъ отраслямъ общественного призрѣнія и благотворительности. 7) Статьи и замѣтки по вопросамъ, сопрягающимся съ общественною благотворительностью. 8) Хроника. Обзоръ дѣятельности земствъ, городовъ, частныхъ обществъ и отдѣльных лицъ въ сферѣ вспоможенія бѣднымъ, преимущественно въ области трудовой помощи. Извѣстія о возникновеніи новыхъ благотворительныхъ предпріятій, о пожертвованіяхъ и т. п. 9) Иностранный отдѣлъ. Обзоръ иностраннаго законодательства по вопросамъ общественного призрѣнія и благотворительности. Хроника дѣятельности иностранныхъ учреждений трудовой помощи и другихъ предпріятій въ области благотворительности. 10) Литературное обозрѣніе (русскія и иностранныя книги, брошюры и періодическія изданія).

Въ случаѣ надобности, въ видѣ особнхъ приложений къ журналу, будутъ печататься оригинальныя и переводныя труды по предметамъ, входящимъ въ программу журнала.

Журналъ выходитъ безъ предварительной цензуры *еже-мѣсячно*, за исключеніемъ іюля и августа, книгами около 7 листовъ.

Подписная плата ТРИ РУБЛЯ въ годъ съ доставкою и пересылкою. За границу — пять рублей.

Отдѣльныя книги журнала продаются по 50 коп.

Для лицъ, состоящихъ на службѣ въ государственныхъ и общественныхъ учрежденіяхъ, при подпискѣ на журналъ черезъ казначеевъ, а для прочихъ подписчиковъ при подпискѣ черезъ контору журнала допускается разсрочка на слѣдующихъ условіяхъ: при подпискѣ уплачивается 1 руб. 50 коп., остальная же сумма вносится ежемѣсячными платежами по 50 коп. каждый разъ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:

Въ С.-Петербургѣ: 1) въ конторѣ журнала «Трудовая Помощь», при книжномъ магазинѣ А. Ф. Цинзерлинга, бывш. Мелье и К^о (Невскій, 20, у Поляцкаго моста); 2) въ книжныхъ магазинахъ А. С. Суворина (Невскій, 38), М. М. Стасюлевича (Вас. остр., 5-я линія, 28), Н. П. Карбасникова (Литейная, 46), фирмѣ «Издатель» (Невскій, 68).

Въ Москвѣ: въ книжныхъ магазинахъ А. С. Суворина (Неглиннй проездъ) и Н. П. Карбасникова (Моховая, противъ университета).

Иногородные и заграничные подписчики благоволятъ обращаться въ контору журнала (книжный магазинъ Цинзерлинга, Невскій, 20).

Адресъ редаціи: С.-Петербургъ, Инженерная ул., д. 4.

Экземпляры журнала „Трудовая Помощь“ за 1898 и 1899 гг. продаются по ТРИ рубля съ пересылкою въ конторѣ журнала (С.-Пб., Невскій, 20, книжный магазинъ А. Ф. Цинзерлинга).

Редакторъ В. Ф. Дерюжинскій.

НОВАЯ КНИГА:

СЕРАФИМЪ.

Изъ монастырскихъ впечатлѣній. Повѣсть Л. Денисова. Москва 1899 г. Цѣна 30 коп.

Продается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ Москвы и Петербурга.

Подписка на 1900 годъ на журналъ „ДѢЯТЕЛЪ“.

(Пятый годъ изданія.)

Въ качествѣ сотрудниковъ принимаютъ участіе профессоръ: А. И. Александровъ, Е. О. Будде, Л. О. Даркшевичъ, И. М. Догель, Г. О. Дормидонтовъ, В. Ф. Залѣвскій, Н. О. Катановъ, О. Г. Мищенко, Н. В. Сорокинъ, Е. П. Янишевскій, А. И. Подбѣльскій и, кромѣ того, Б. Н. Агаѣоновъ, Я. Посадскій, Р. В. Рязположенскій, С. М. Смирновъ, В. А. Никитская, М. Д. Закревская, М. А. Готвальдъ и др.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА СЛѢДУЮЩАЯ:

1) Правительственныя распоряженія. 2) Статьи литературнаго, экономическаго, гигиеническаго, педагогическаго и медицинскаго содержанія. 3) Повѣсти, рассказы, стихотворенія и другія статьи бытоваго, нравственнаго и историческаго содержанія. 4) Письма изъ провинціи. 5) Свѣдѣнія, полезныя въ жизни. 6) Изъ жизни и печати. 7) Свѣдѣнія о дѣятельности благотворительныхъ учрежденій. 8) Борьба съ пьянствомъ въ Россіи и другихъ странахъ. 9) Свѣдѣнія о дѣятельности общества трезвости въ Россіи и за границею. 10) Протоколы Каванскаго Общества Трезвости. 11) Критика и библіографія. 12) Объявленія.

Подписная цѣна за годъ 2 рубля.

Журналъ за 1897 годъ допущенъ Ученымъ Комитетомъ Министерства Народн. Просвѣщ. въ безплатныя народныя библіотекы и читальни.

Выписывающіе за 1897, 1898 и 1899 годы платятъ 6 руб.

Полугодовая подписка не принимается.

Адресъ редакціи: Казань, почтамту извѣстенъ.

Редакторъ-издатель А. Соловьевъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1900 ГОДЪ
на дѣтскій иллюстрированный журналъ

„ИГРУШЕЧКА“

ДЛЯ МЛАДШАГО ВОЗРАСТА.

(Годъ изданія 21-й).

Журналъ „Игрушечка“ допущенъ Учебнымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Синодѣ, Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія и Комит. Собственной Е. И. В. канцеляріи по учрежденіямъ Императрицы Маріи къ приобретенію въ библіотеки.

„Игрушечка“, вступая въ двадцать первый годъ изданія, будетъ выходить по прежней программѣ и при участіи тѣхъ же сотрудниковъ и художниковъ.

Въ „Игрушечкѣ“ помѣщаются статьи научнаго содержанія изъ жизни природы, историческіе очерки, біографіи, путешествія, повѣсти и рассказы оригинальные и переводные, стихотворенія и сказки, описаніе ремеселъ и проч. Въ журналѣ помѣщаются также рассказы на французскомъ и нѣмецкомъ языкахъ съ русскимъ переводомъ. Редакція журнала „Игрушечка“ съ 1879 года, не увеличивая платы за журналъ, даетъ своимъ подписчикамъ въ видѣ безплатнаго приложенія шесть иллюстрированныхъ томиковъ подъ общимъ названіемъ „БИБЛИОТЕЧКА-ИГРУШЕЧКА“.

При журналѣ „Игрушечка“ существуетъ особый отдѣлъ

„ДЛЯ МАЛЮТОКЪ“

(до 8-лѣтняго возраста).

ГОДЪ ХІ.

Задача этого отдѣла — дать дѣтямъ занимательное чтеніе. Статьи печатаются крупнымъ шрифтомъ, со многими рисунками. Особой подписки на отдѣлъ „Для Малютокъ“ нѣтъ.

Подписчики „Игрушечки“ съ отдѣломъ „Для Малютокъ“, кромѣ шести книжечекъ, получаютъ еще особое приложеніе, приуроченное къ этому возрасту.

ГODOВАЯ ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

съ доставкой и пересылкою въ Россіи: за границу:

„Игрушечка“ съ шестью томиками „БИБЛИОТЕЧКА-ИГРУШЕЧКА“	3 р.	5 р.
„Игрушечка“ съ отдѣломъ „ДЛЯ МАЛЮТОКЪ“ и двумя преміями	5 р.	7 р.
„Игрушечка“ съ педагогическимъ изданіемъ „НА ПОМОЩЬ МАТЕРЯМЪ“	5 р.	7 р.
„Игрушечка“ съ отдѣломъ „ДЛЯ МАЛЮТОКЪ“, двумя преміями и педагогическимъ изданіемъ „НА ПОМОЩЬ МАТЕРЯМЪ“	7 р.	9 р.
„НА ПОМОЩЬ МАТЕРЯМЪ“ отдѣльно	3 р.	5 р.

Адресъ: С.-Петербургъ, Гончарная, д. 10, кв. 1.

Редакторъ-издательница А. Н. Пышкова-Толмачева.

Открыта подписка на 1900 г.

(XI ГОДЪ ИЗД.)

ПРИРОДА И ЛЮДИ,

ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ

для семейнаго чтенія.

Въ теченіе года подписчики получаютъ **52** иллюстрированныхъ №№, въ которыхъ будутъ помѣщаться всѣ выдающіеся событія всего міра, очерки и рассказы изъ исторіи науки, путешествій и изобрѣтеній, описаніе чудесъ Парижской всемірной вист. 1900 г., обзоръ XIX вѣка, романы и повѣсти съ массою иллюстрацій.

Безплатно **12** томовъ, подъ общимъ заглавіемъ „БИБЛИОТЕКА РОМАНОВЪ“ (приключенія на сушѣ и на морѣ), которые будутъ заключать въ себѣ произведенія вѣстныхъ писателей:

3 тома, составляющихъ полную серію сочин. **Фалькенгорста**: **АФРИКАНСКІЙ КОЖАНЫЙ ЧУЛОКЪ**: томъ I — Нѣжное сердце, II — Танганайскій лѣвъ, III — Корсаръ пустыни.

9 томовъ, составляющихъ полное собраніе сочиненій **А. Лори**, въ которыхъ въ увлекательномъ изложеніи описываются путешествія и приключенія на сушѣ и на морѣ. Томъ I — Капитанъ Трафальгаръ, II — Радамехскій парлисъ, III — Изгнанники земли, IV — Искатели золота, V — Атлантида, VI — Рубинъ великаго ланга, VII — Тайна мага, VIII — Черезъ океанъ, IX — Наслѣдники Робинзона.

Кромѣ того, безплатно **12** иллюстр. выпуски.

„ВСЕМІРНАГО ПУТЕШЕСТВЕННИКА“,

въ которыхъ будетъ помѣщено описаніе знаменитыхъ путешествій во всѣхъ частяхъ свѣта, съ массою иллюстрацій, рисунковъ и портретовъ.

На годъ безъ доставки въ С.-Пб. пять руб., съ дост. въ С.-Пб. и перес. по всей Россіи шесть руб. За границу 8 руб. съ пер.

Допускается разсрочка: при подлинкѣ 2 руб., въ 1 марта 1 руб., въ 1 мая 1 руб. и въ 1 июля остальна.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Стремянная, № 12, собств. д.

Редакторъ Ф. С. Груздевъ. Издатель П. И. Сойкинъ.

Подробное объявленіе высылается безплатно.

Открыта подписка на 1900 годъ

НА ЖУРНАЛЬ

ПОЛИТИКИ, ЛИТЕРАТУРЫ и ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

РОДНАЯ РѢЧЬ.

Въ предстоящемъ 1900 г. подписчики журнала «Родная Рѣчь» получать **24 КНИГИ**, каждая равнѣромъ отъ 5—10 печатныхъ листовъ или 100—150 страницъ текста, состоящаго изъ передовыхъ статей по вопросамъ внутренней общественной жизни и по обзорнѣю вышнихъ политическихъ сношеній, журнальнаго и газетнаго обзора, статей по сельскохозяйственной и фабрично-промышленной дѣятельности, научныхъ новѣстей, театально-музыкальной хроники, романовъ, повѣстей, рассказовъ, очерковъ, стихотвореній и т. д., при постоянномъ участіи новѣстныхъ русскихъ писателей и публицистовъ. Въ числѣ 24 книгъ

2 книги будутъ заключать **ПОЛНОЕ** собраніе **СОЧИНЕНІЙ**

М. Ю. ЛЕРМОНТОВА,

1 книга — **ПОЛНОЕ** собраніе **ВАСЕНЬ**

И. А. КРЫЛОВА,

1 книга — новѣйшее сочиненіе

графа Л. Н. ТОЛСТОГО:

„**ВОСКРЕСЕНІЕ**“, романъ въ трехъ частяхъ.

Такимъ образомъ подписчики «Родной Рѣчи» за баснословно дешевую цѣну, всего **3 руб.**, получаютъ помимо массы интереснаго общепубликальнаго матеріала полныя собранія двухъ великихъ писателей, какъ **М. Ю. Лермонтовъ** и **И. А. Крыловъ**, а также новѣйшее, только что законченное сочиненіе великаго современнаго русскаго писателя **графа Л. Н. Толстого**.

Книги будутъ печататься на лучшей бумагѣ новѣйшими шрифтами и будутъ представлять собой цѣнное приобрѣтеніе для самыхъ дорогихъ библиотекъ.

Подписная цѣна за годъ съ пересылкой во всѣ города Россійской имперіи **3 руб.**

Подписку просимъ адресовать въ главную контору журнала: Москва, Варсонофьевскій пер., домъ Кудрявцева.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1900 Г.

на педагогическое изданіе,

посвященное вопросам воспитанія и самообразованія,

„НА ПОМОЩЬ МАТЕРЯМЪ“,

ГОДЪ ИЗДАНІЯ VII.

ЦѢНА (отдѣльно) 8 руб.

Вступая въ 7-й годъ изданія, мы будемъ пользоваться сотрудничествомъ тѣхъ же лицъ, которые въ продолженіе шести лѣтъ способствовали успѣху этого изданія. Наша главная задача — помочь женщинамъ-матери разобраться въ вопросахъ, которые ежедневно предъявляетъ ей жизнь.

Программа изданія слѣдующая: 1) Гигіена беременности. 2) Уходъ за новорожденными. 3) Физическое и нравственное воспитаніе дѣтей. 4) Статьи по психологіи, гигиенѣ и популярно-медицинскія. 5) Обученіе отстающихъ дѣтей. 6) Ручной трудъ. Различныя отрасли искусства и хозяйства. 7) Обзоръ новыхъ книгъ; извлеченія изъ педагогическихъ и общихъ журналовъ, относящіяся не только къ воспитанію дѣтей, но и къ самообразованію; дѣятельность педагогическихъ и другихъ обществъ, родительскихъ кружковъ, дѣтскихъ садовъ, приютовъ, аслей у насъ и за границей. 8) Гигіеническая одежда женщинъ и дѣтей. 9) Этника развлеченій. 10) Совѣты по подготовкѣ дѣтей въ учебныя заведенія. 11) Разныя виды женскаго спорта. 12) Полезныя совѣты. 13) Смѣсь. 14) Объявленія. Желая прійти на помощь родителямъ и воспитателямъ, живущимъ въ провинціи, редакція съ удовольствіемъ будетъ отвѣчать на всѣ ихъ запросы. Изданіе „На помощь Матерямъ“ выходитъ 9 разъ въ годъ (кромя лѣтнихъ мѣсяцевъ).

Годовая подписная цѣна: съ доставкой и перес. 3 р. За границу 5 р.

Подписчики журнала „Игрушка“ получаютъ изданіе „На помощь Матерямъ“ за два рубля.

Подписка принимается въ С.-Петербургѣ, въ главной конторѣ и редакціи „Игрушка“ и педагогическаго изданія „На помощь Матерямъ“, Гончарная, 10, и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ. Въ Москвѣ: въ книжныхъ магазинахъ „Новое Время“, Карбасникова и въ конторѣ г-жи Печковской (Петровскія линіи). Гг. иногороднихъ подписчиковъ и книгопродавцевъ просятъ обращаться исключительно въ главную контору: С.-Петербургъ, Гончарная, 10, кв. 1.

Редакторъ-издательница А. Н. Пышкова-Толицырова.

Христосъ Спаситель нашъ знаменіе пререкаемое¹⁾.

Друзья мои! Я хочу побесѣдовать съ вами о предметѣ великой важности.

Въ чтенномъ сегодня Евангеліи слышали вы предреченныя Симеономъ Богопріимцемъ о Спасителѣ нашемъ Господѣ Иисусѣ Христѣ слова: *се лежитъ Сей на паденіе и на восстаніе многимъ во Израили и въ знаменіе пререкаемо* (Лук. 2, 34). По смыслу этихъ словъ, Онъ, Христосъ Спаситель нашъ, есть знаменіе пререкаемое — предметъ противорѣчія людей между собою вслѣдствіе различнаго до противоположности, противорѣчиваго отношенія ихъ къ Нему — къ Его ученію. Между тѣмъ какъ одни — вѣрующіе въ Него, любящіе Его и слѣдующіе за Нимъ, *востаютъ* — спасаются Имъ, другіе не вѣрують въ Него, не любятъ Его, не слѣдуютъ за Нимъ, прекословятъ, противорѣчатъ Ему, гонятъ Его, а во имя Его и всѣхъ вѣрующихъ въ Него и... *падаютъ* — погибають... Христосъ для этихъ послѣднихъ есть поэтому камень преткнанія и соблазна, какъ для вѣрующихъ — камень спасенія.

Такъ было всегда, такъ есть и теперь, такъ будетъ и впредь.

Уже въ ликѣ апостольскомъ былъ одинъ, который преткнулся и палъ — погибъ безвозвратно: это — предатель

¹⁾ Слово, произнесенное въ храмѣ Императорскаго лица въ память Цесаревича Николая, 3 февраля 1900 г.

Господа, нераскаянный Іуда. Претыканія о Господѣ, прекословія Ему, погрѣшности противъ Него бывали со стороны и другихъ апостоловъ: св. ап. Петръ въ бесѣдахъ съ Господомъ не разъ противорѣчилъ Ему и даже трижды отрекся; но онъ, по отреченіи, *исшедъ вонъ, плакася горько* — искренно раскаялся и, осудивъ себя, отвергшись себя, снова пошелъ за Христомъ, куда Онъ велѣлъ, отдалъ Ему душу свою, умеръ за Него и, увѣнчанный вѣнцомъ мученическимъ, пребываетъ въ славѣ Его, въ царствіи небесномъ.

По воскресеніи Господа изъ мертвыхъ это пререканіе людское изъ-за Него не прекратилось, а усилилось, умножилось и такъ *до сего дне*.

Вы знаете, какъ погибъ не увѣровавшій во Христа народъ іудейскій: святой городъ Іерусалимъ — столица ихъ царства — разрушенъ былъ римлянами до основанія и іудеи, какъ прахъ и пепелъ, разсѣяны по лицу всей земли. То же было и въ другой половинѣ тогдашняго міра — языческой: между тѣмъ какъ многіе изъ язычниковъ, въ самомъ Римѣ, увѣровали во Христа, другіе воспротивились Ему. Римскіе императоры и всѣ слѣдовавшіе по стопамъ ихъ не хотѣли познать въ Іисусѣ Бога Спасителя и, возненавидѣвъ Его, стали гнать и преслѣдовать всѣхъ увѣровавшихъ въ Него. Жестокостямъ этихъ гоненій, казалось, не было конца; вы, изучившіе и изучающіе исторію христіанской Церкви, знаете эти ужасы, равно какъ и то, чѣмъ они окончились. Язычество пало и вѣра христіанская объявлена была общепризнанною; христіане, гонимые дотолѣ, теперь не только могли свободно исповѣдывать имя Христово, но и получили все то, что отнято было у нихъ язычниками.

Настали мирныя времена для Церкви Христовой, но мирныя только съ внѣшней стороны. Не стало язычниковъ-гонителей, явились сыны противленія въ самой Церкви Божіей, въ лицѣ еретиковъ и раскольниковъ разнаго рода. Явились Аріій, Македоній, Несторій, Евтихій, иконоборцы съ цѣлыми скопи-

щами своихъ послѣдователей, и всѣ они на разные лады, каждый по-своему, искажали евангельское ученіе Господа нашего Иисуса Христа, противорѣчили Ему, отвергали Его Божество, Богочеловѣчество, хулили Духа Святаго, попирали благодать Его въ Церкви Божіей — въ ея святыхъ иконахъ и другихъ установленіяхъ, неистово упорствовали въ этомъ прекословіи и... пали, а всѣ истинно вѣрующіе, твердо и неизмѣнно хранившіе ученіе апостольское и не отдѣлявшіеся отъ Церкви апостольской утвердились и предали сохраненную ими вѣру вѣкамъ грядущимъ, и вотъ она до сихъ поръ въ неизмѣнной чистотѣ и крѣпости хранится въ нашей православной Церкви.

Твердо и непоколебимо стоять и до конца вѣковъ останется неодолимою истинная Церковь Христова, и всѣ истинно вѣрующіе во Христа, неизмѣнно исповѣдующіе Его ученіе и неуклонно слѣдующіе стопамъ Его, осѣняемые и освящаемые Духомъ Святымъ, составляютъ единое царство Христово и спасаются; не то представляютъ собою и доселѣ искажающіе ученіе Христово и попирающіе Его священные завѣты. Сколько было такихъ среди философовъ и ученыхъ разнаго рода! Сколько усилій употреблено было и бываетъ ими, чтобы поколебать истину православной вѣры, которою спасались угодники Божіи и спасаются всѣ истинно вѣрующіе! И все напрасно. А какъ извращали и доселѣ извращаютъ эту истину отторгшіеся отъ единенія съ апостольской Церковію западные христіане! Самыя очевидно истинныя заповѣди евангельскія доселѣ для многихъ изъ таковыхъ служатъ предметомъ претыканія и паденія. Вотъ евангельская заповѣдь о цѣломудріи. Какъ проста и очевидна она въ своей истинности для вѣрующаго во Христа! А о ней говорятъ, что она неудобноисполнима и даже несогласна съ природой человѣка. Нѣтъ, и эта заповѣдь, какъ и всѣ вообще евангельскія истины, хранимыя св. Церковію, служатъ единственнымъ отвѣтомъ на самыя насущныя потребности духа человѣческаго. Оттого и выходитъ, что не слѣдующіе

этими заповѣдямъ и отвергающіе эти истины обыкновенно полны смятенія и недовольства, чужды мира и спокойствія, и чѣмъ больше заботятся объ удовлетвореніи своему самолюбію и сластолюбію, о своемъ благоденствіи, тѣмъ скорѣе идутъ къ смерти, а люди, съ покорной кротостію слѣдующіе заповѣдямъ Спасителя и чтущіе Его святое ученіе, носятъ въ себѣ миръ и радость о Духѣ Святомъ, благодатію Божіею избавляются отъ бѣдъ и скорбей. Мудрствующіе лукаво падаютъ и погибаютъ, а благочестно пребывающіе въ вѣрѣ Христовой отъ самыхъ глубокихъ паденій встаютъ и спасаются.

Такъ Христосъ и Спаситель нашъ всегда былъ, есть и будетъ знаменіемъ пререкаемымъ, и всѣ противляющіеся Его истинѣ падаютъ и погибаютъ, а утверждающіеся на Христѣ, какъ на божественномъ камнѣ вѣры, спасаются.

Прот. *Іоаннз Серіевъ.*

О взаимныхъ отношеніяхъ христіанской вѣры и знанія.

Въ евангельской исторіи мы находимъ три типичныхъ рода учениковъ Христовыхъ и вмѣстѣ три прототипа христіанъ всѣхъ послѣдующихъ вѣковъ христіанства до нашего вѣка, до нашихъ дней. Одни изъ нихъ, хотя и охотно стремятся къ познанію откровенной истины, имѣя въ сердцѣ своемъ начатокъ вѣры въ Сына Божія, но, по пристрастію своему къ земному и преходящему, дѣлають попытки измѣрять тайны царствія Божія законами чувственнаго міра и, встрѣчаясь въ ученіи Христовомъ съ истинами непостижимыми, тѣмъ не менѣе домогаются ихъ философскаго изъясненія и полного естественнаго ихъ уразумѣнія. Первымъ представителемъ этого типа христіанъ справедливо можно признать іерусалимскаго Никодима, ночью приходившаго къ Іисусу Христу послушать Его ученія. Когда Господь въ уединенной бесѣдѣ съ нимъ преподавалъ ему урокъ о благодатномъ возрожденіи человѣка, тогда, наклонный разсуждать о предметахъ вѣры по понятіямъ тѣлеснаго только міра, учитель израилевъ возразилъ: „Какъ можетъ человѣкъ родиться, будучи старъ? неужели можетъ онъ въ другой разъ войти въ утробу матери своей и родиться (Іоан. III, 4)? А послѣ того, какъ столь грубо-плотское представленіе исправлено было мыслию о рожденіи водою и Духомъ, о рожденіи вышнемъ и таинственномъ, онъ потребовалъ себѣ объясненія запросомъ: какъ это можетъ быть? — Другіе, подобно первымъ, пристрастные къ чувственнымъ воззрѣніямъ на все существующее, въ дѣлѣ познанія религіозной истины, помимо рѣшеній собственнаго ума, не признають никакого высшаго авторитета, и, отрицая всякое просвѣтительное значеніе вѣры, все непостижимое и чудесное въ словѣ Божіемъ

объявляютъ лишь плодомъ живого воображенія, человѣческимъ произведеніемъ, недостойнымъ научно-просвѣщеннаго вниманія, и тѣмъ самымъ духовно удаляются отъ всемогущаго Чудотворца и Начальника вѣры — Иисуса Христа. Первоначальниками этого рода мудрователей были тѣ ученики Христовы, о которыхъ евангелистъ Іоаннъ упоминаетъ вслѣдъ за разсказомъ о чудесномъ насыщеніи Господомъ въ окрестностяхъ Тиверіады пяти тысячъ людей пятью ячменными хлѣбами и двумя рыбами. Выслушавъ обращенную къ нимъ рѣчь Спасителя о необходимости вкушенія плоти и крови Его для спасенія и вѣчной жизни человѣка и суемудренно понявъ ее въ простомъ и грубомъ смыслѣ человѣкожденія, они говорили: какія странныя слова: кто можетъ это слушать (Іоан. VI, 60)? Съ этого времени, по замѣчанію евангелиста, они отошли отъ Него и уже не ходили съ Нимъ (гл. та же, 66 ст.). — Наконецъ, есть еще люди, совершенно отличные отъ указанныхъ выше, люди высокаго рода и, можно сказать, Божественнаго происхожденія, потому что они не отъ крови, ни отъ хотѣнія плоти, ни отъ хотѣнія мужа, но отъ Бога родились. Слово Божіе они приѣмлютъ, какъ источникъ небеснаго свѣта, какъ сокровищницу истинъ, необходимыхъ для стяжанія живота вѣчнаго, и съ такою силою прилѣпляются къ Господу, что во всякое время готовы бываютъ жертвовать ради Его всѣми земными благами, сколь бы ни были онѣ дороги и вождельны для нихъ, не отступая отъ Него среди всякихъ искушеній и напастей житейскихъ. А если они иногда и претыкаются нравственно, то скоро слезами омываютъ грѣхъ свой и чрезъ покаяніе содѣлываются чистыми благодатнымъ дѣйствіемъ Св. Духа. Родоначалникомъ такихъ исповѣдниковъ вѣры въ Церкви Христовой былъ, какъ извѣстно, первоверховный апостолъ Петръ. Послѣ невозвратнаго удаленія многихъ учениковъ Христовыхъ, не захотѣвшихъ принять вѣрою несообразнаго съ ихъ естественными понятіями ученія Спасителя о таинствѣ Его тѣла и крови, Онъ обратился къ избраннымъ двѣнадцати ученикамъ Своимъ и спросилъ: не хотятъ ли и они отойти отъ Него? Тогда Петръ съ свойственною ему живостію, воскликнулъ: Господи! къ кому намъ итти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни. И мы увѣровали и познали, что ты Христосъ, Сынъ Бога живаго (Іоан. VI, 68 и 69).

Что было тогда, въ блаженные дни посѣщенія Господомъ израиля, то въ существѣ своемъ происходило во всѣ протекшіе вѣка христіанства, то собственными очами мы видимъ нынѣ, то же самое не перестанетъ раскрываться и до скончанія міра.

Безспорно, во всякое время находились на землѣ прежде и, безъ сомнѣнія, всегда будутъ потомъ приверженцы и ревнители Христовой вѣры, никогда не исчезнуть на ней и пристрастные поборники собственныхъ горделивыхъ мудрованій. Но много ли видѣла земля смѣлыхъ, непоколебимыхъ и самоотверженныхъ исповѣдниковъ откровенной истины? Не носила ли она на себѣ больше всего чувственныхъ, недоумѣвающихъ, посягающихъ на непостижимыя тайны вѣры, не укрѣпившихся въ ней, Никодимовъ? Наконецъ, развѣ мало на ней и такихъ людей, которые, похваляясь новѣйшими успѣхами человѣческаго разума, все сверхъестественное въ словѣ Божіемъ считаютъ страннымъ и даже фантастичнымъ? Развѣ мало на свѣтѣ людей, признающихъ необходимость религіозной вѣры только на низшей ступени историческаго развитія, будто бы безповоротно уже пройденной лучшею частію человѣчества по вступленіи на новый путь разумаго и научнаго прогресса? Ихъ особенно, какъ будто много стало въ наши дни, преимущественно въ образованныхъ классахъ европейскаго, а за нимъ и нашего общества.

Гдѣ же искать причину такого ненормальнаго состоянія умовъ? Чѣмъ объяснить столь удивительное ослѣпленіе во имя науки? Отъ чего происходитъ одностороннее и пристрастное предпочтеніе знанія вѣрѣ, которой по праву слѣдовало бы первенствовать въ общемъ сознаніи человѣческаго рода? Причины такого грустнаго явленія можно было бы указать не мало; но христіанинъ наибольшее вниманіе долженъ обратить на ближайшую изъ нихъ, именно на смутное и неясное пониманіе огромнымъ большинствомъ людей вѣры и знанія и взаимныхъ отношеній ихъ между собою; вслѣдствіе чего ухищренные софизмы враговъ христіанской религіи многимъ представляются обладающими силою, невольно располагающею къ ихъ принятію. Разсуждать объ этихъ предметахъ съ противниками вѣры, преклоняющимися лишь предъ строгими выводами науки, было бы дѣломъ совершенно бесполезнымъ: они диктаторски порѣшили, что вѣра есть не болѣе, какъ принадлежность людей, далеко отставшихъ въ общемъ раціонально-прогрес-

сивномъ движеніи человѣчества. Къ нимъ вполне приложимы слова пророка Исаи, которыми Спаситель обличалъ іудейскихъ книжниковъ: огрубѣло сердце людей сихъ, и ушами съ трудомъ слышатъ, и очи свои сомкнули (Матѣ. XIII, 15). Что же касается до пытливыхъ Никодимовъ, на устахъ которыхъ всегда готовы тѣ или другіе религіозные вопросы, то бесѣдовать съ ними о предметахъ вѣры и можно и должно: ихъ умъ доступенъ здравымъ убѣжденіямъ, ихъ сердце способно къ воспріятію благодатнаго озаренія.

Что же такое вѣра и какое существенное значеніе знанія?

Вѣра, по словамъ апостола Павла въ посланіи къ Евреямъ, есть осуществленіе ожидаемаго и увѣренность въ невидимомъ (II, 1). Но въ такомъ краткомъ изъясненіи вѣры опредѣляются только два признака, отличающіе ее отъ другихъ жизненныхъ проявленій нашего духа: во-первыхъ, увѣренность, или тотъ внутренній строй духа, которымъ воспріятыя религіозныя истины ненарушимо сохраняются какъ въ сознаніи, такъ и въ самой жизни христіанина; во-вторыхъ, особая область бытія, какой вѣра преимущественно касается, именно ожидаемое или жизнь будущаго вѣка и невидимое или міръ духовный. Очевидно, что опредѣленіе это не исчерпываетъ всей полноты понятія о христіанской вѣрѣ, не указываетъ ни на источникъ, откуда вѣрою обрѣтаются истины христіанства, ни на цѣль, ради которой пріобрѣтеніе ихъ должно признать необходимымъ для каждого человѣка, о чемъ апостолъ упоминаетъ, однако, въ другихъ мѣстахъ своего посланія къ Евреямъ (I, 1 и 2; X, 39). А потому, возможно полное раскрытіе понятія о ней можно выразить въ слѣдующихъ словахъ: христіанская вѣра есть непоколебимая живая увѣренность въ Божественныхъ обѣтованіяхъ и въ открытыхъ Самимъ Богомъ истинахъ о Богѣ Творцѣ, Промыслителѣ и Спасителѣ и объ отношеніяхъ къ Нему разумно-нравственнаго міра и видимой природы, познаніе которыхъ необходимо для спасенія и вѣчной блаженной жизни каждого человѣка.

Напротивъ, другіе элементы входятъ въ составъ понятія о человѣческомъ знаніи въ строгомъ смыслѣ, какъ явленіи нашего духа, рѣзко отличномъ отъ того, что мы называемъ вѣрою. Сравнительно съ послѣднею оно указываетъ на самостоятельное начало въ человѣкѣ и на естественный источникъ

познаій, приобретаемыхъ собственною дѣятельностію нашего ума по законамъ, положеннымъ въ самомъ существѣ его, и въ логическихъ, всегда одинаковыхъ и неизмѣнныхъ общихъ формахъ. Знаніе есть, по даннымъ отъ Бога логическимъ законамъ и формамъ, отображеніе въ нашемъ сознаніи дѣйствительныхъ предметовъ и явленій физическаго или духовнаго міра, получаемое дѣйствіемъ прирожденныхъ силъ чловѣческаго ума, путемъ ли наблюденій и опыта, или при помощи идей разума, и необходимое для поддержанія правильнаго раскрытія и упорядоченія естественной жизни чловѣка.

Не трудно усмотрѣть, что въ содержаніи обоихъ понятій заключаются не однѣ только различныя, но и черты сходныя, показывающія, что между вѣрою и знаніемъ находится близкая внутренняя связь и взаимное соотношеніе. Обстоятельное раскрытіе существенныхъ признаковъ этихъ понятій можетъ привести къ убѣжденію, что въ процессѣ историческаго развитія чловѣчества вѣра и знаніе не только не исключаютъ другъ друга, какъ умствуютъ нѣкоторые мудрецы нашего времени, но должны, напротивъ, помогать другъ другу и дружно вести чловѣка къ достиженію одной и той же высшей цѣли.

Различіе между вѣрою и знаніемъ можно разсматривать съ трехъ характеризующихъ ихъ сторонъ, а именно: по отношенію къ ихъ предметамъ, къ источникамъ истинъ, усвояемыхъ нами естественнымъ, или благодатнымъ способами, и наконецъ по ихъ назначенію и плодотворнымъ дѣйствіямъ въ жизни чловѣка.

I.

Предметомъ знанія служитъ преимущественно міръ видимый, а также, хотя въ гораздо меньшей мѣрѣ, и міръ духовный. Необходимость точнаго познанія видимаго естества опредѣляется тѣснѣйшею существенною связью его съ чловѣкомъ и взаимнымъ неотвратимымъ вліяніемъ ихъ другъ на друга.

Чловѣкъ, по своему положенію во вселенной, составляетъ соединительное звено двухъ, отдѣльно существующихъ и по свойствамъ и качествамъ своимъ противоположныхъ міровъ — духовнаго и тѣлеснаго. Въ составъ его двойственной природы входятъ два разнородныхъ, но сопряженныхъ въ одно цѣлое, элемента: грубое и сложное вещество и, тончайшій не имѣющій

никакой сложности, духъ. Вслѣдствіе неслитнаго совокупленія въ немъ этихъ, неодинаковаго достоинства, элементовъ, они неизбѣжно должны подлежать постоянному вліянію другъ на друга, хотя и далеко не въ равной степени: тѣлесный организмъ и чрезъ него вся матеріальная природа, какъ низшее начало, должны оказывать слабѣйшее вліяніе, а духъ человѣческій, какъ начало высшее, способенъ къ воздѣйствіямъ, хотя и напряженнымъ, но тѣмъ не менѣе сильнѣйшимъ и въ нѣкоторой степени даже царственнымъ (Быт. I, 28). Эти воздѣйствія обыкновенно сводятся къ двумъ главнымъ актамъ психической сознательной дѣятельности человѣка: одинъ изъ нихъ, начинательный и освѣщающій, проявляется въ познаніи, другой болѣе внутренній и строго активный при свѣтѣ знанія осуществляется въ движеніяхъ свободной воли. Отсюда видно, что низшая область бытія — физическая природа — не должна представлять особеннымъ затрудненій при ея изученіи; разнобразныя явленія ея и управляющіе ими законы, напротивъ, должны быть доступны познанію людей во всѣ времена и на всѣхъ ступеняхъ ихъ умственного развитія. Это и подтверждается опытомъ всей исторіи человѣческаго рода. Даже у первобытныхъ дикарей мы находимъ нѣкоторый запасъ положительныхъ свѣдѣній объ окружавшей ихъ природѣ, нѣкоторыя, хотя весьма скудныя, познанія о растительномъ и животномъ царствахъ, достаточныя, впрочемъ, для удовлетворенія ихъ насущныхъ потребностей въ пищѣ, одеждѣ и жилищѣ и для изготовленія простыхъ снарядовъ и орудій, употреблявшихся ими въ звѣроловствѣ и рыбной ловлѣ. Познанія эти, съ теченіемъ времени постепенно умножаясь путемъ непрерывныхъ наблюденій, достигли наконецъ весьма значительныхъ успѣховъ. Еще древніе народы владѣли знаніемъ глубочайшихъ тайнъ природы, дававшимъ имъ возможность дѣлать удивительныя изобрѣтенія, сообщавшія огню способность горѣть въ морской водѣ, и донинѣ, по прошествіи тысячелѣтій, сохраняющія отъ разложенія и совершеннаго истлѣнія набальзамированныя тѣла умершихъ. А въ наше время доступность естествознанія, податливость и легкость изученія физическихъ явленій въ такой степени увлекаютъ и ослѣпляютъ положительные, пристрастные къ вещественному міру умы, что, почивъ на видимой поверхности и непосредственной близости вещества, они не хотятъ или

даже не могутъ возвыситься до уразумѣнія существующаго за нимъ иного, тончайшаго и высшаго міра духовнаго, и въ своемъ воображеніи всю вселенную превращаютъ въ одинъ только зримый и осязаемый фактъ.

Самое бытіе земной планеты обусловлено существованіемъ на ней разумно-нравственнаго существа, безъ котораго она была бы домомъ безъ владыки, храмомъ безъ священнодѣйствующаго, обширнѣйшею пустынею безъ всякой въ ней надобности. Что представляла бы собою земля, если бы на ней совсѣмъ не было человѣка? Не величественную ли картинную галерею, любоваться и восхищаться которою было бы совершенно некому? Не хоромницу ли неистощимыхъ сокровищъ, пользование которыми было бы никому ненужнымъ? Не гармоническій ли и грандіозный гимнъ, отзывъ на который давали бы лишь горное или лѣсное эхо? Но теперь подъ многообразными воздѣйствіями своего богоподобнаго владыки она имѣетъ существенное и важное значеніе, занимая подобающее ей мѣсто въ общемъ мудромъ порядкѣ вселенной. Истина не скрывается бесплодно въ глубокихъ тайникахъ видимаго естества, но переходитъ въ сознаніе людей и наполняетъ безчисленные томы научныхъ произведеній; неисчислимыя продукты природы не остаются сокровищами, безъ употребленія истлѣвающимъ въ заповѣдныхъ хранилищахъ скупца, но щедро предлагаются для всеобщаго разумнаго пользованія ими; красоты и чудный строй земли и неба не уподобляются дорогой картинѣ, на вѣки вѣчныя брошенной на дно морское, но своею гармоническою силою трогаютъ душу человѣка и порождаютъ въ немъ живыя чувства высокихъ наслажденій; премудрость и благодѣтельность Божіи, запечатлѣнныя по всему лицу физическаго бытія, не положены въ немъ безцѣльно, какъ кладъ, глубоко зарытый въ землѣ и втунѣ въ ней лежащій, но, излаголанныя для тѣмъ тѣмъ разумныхъ существъ, проникаютъ въ сердца ихъ и побуждаютъ непрестанно славословить Того, Кто въ пространствѣ вселенной повѣсилъ землю и голубымъ шатромъ раскинулъ надъ нею небо. При такой ближайшей зависимости матеріальнаго бытія отъ бытія духовно-нравственнаго, историческія судьбы нашей земной планеты естественно должны находиться въ тѣснѣйшей и неразрывной связи съ судьбами обитающаго на ней человѣка. Священная исторія сохранила намъ поучительные примѣры

того, что окружающая насъ природа пользуется благосостояніемъ и наслаждается жизнію по мѣрѣ того, какъ люди своимъ благочестіемъ и правдою привлекаютъ къ себѣ благоволеніе Божіе, напротивъ мятется и страдаетъ, когда нечестіемъ и своими грѣхами они навлекаютъ на себя праведный гнѣвъ Божій. Когда Адамъ и Ева, нарушившіе заповѣдь Божію вкушеніемъ запрещеннаго плода, въ наказаніе за грѣхъ свой осуждены были на страданія и смерть, тогда поражена была проклятіемъ отъ Бога и вся земля со всѣми живущими на ней тварями. Допотопные люди, глубоко развратившись, погрязли въ злодѣніяхъ и совершенно забыли Бога: тогда вода покрыла всѣ высокія горы и потопила всякую плоть, двигавшуюся по землѣ, и все, что имѣло дыханіе духа жизни въ ноздрахъ своихъ на сушѣ, померло (Быт. VII, 19—23). Жители Содомской и Гоморрской областей нечестіемъ и развратомъ достигли крайней степени своихъ беззаконій: ниспавшій съ небесъ сѣрный и огненный дождь истребилъ всю окрестность Содома и Гоморры, всѣхъ жителей городовъ тѣхъ и всѣ земныя произрастенія. Наконецъ, нынѣшнія небеса и земля, по слову Божію, сберегаются огню на день суда и гибели нечестивыхъ человѣковъ, когда, по исполненіи мѣры долготерпѣнія Божія къ нечестію и людскимъ неправдамъ, небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи, разгорѣвшись, разрушатся, земля и всѣ дѣла на ней сгорятъ (II Петр. III, 7. 10). Если же видимая природа по ближайшей цѣли бытія своего и по своимъ историческимъ судьбамъ находится въ столь тѣсной зависимости отъ человѣка, если онъ въ этомъ отношеніи составляетъ ея живую душу, ея жизненный нервъ: то не слѣдуетъ ли отсюда, что она должна быть достаточно открытою какъ для воздѣйствій на нее духа человѣческаго вообще, такъ и для умственной дѣятельности его въ частности: что умъ человѣка, пребывая въ ближайшей и непосредственной связи съ нею, долженъ свободно и безпрепятственно познавать ея силы, ея разнообразныя свойства и законы? Другими словами: видимый міръ, по самому своему ближайшему назначенію, долженъ составлять преимущественный предметъ нашего знанія.

Но и духъ человѣческій не можетъ обойтись безъ видимой природы и, подлежа ея вліянію, имѣетъ настоящую нужду въ такихъ ея услугахъ, безъ которыхъ невозможно было бы

самое временное пребываніе его на земной планетѣ. Она образуетъ его внѣшній покровъ и доставляетъ ему жилище, воспринимаетъ и воплощаетъ въ себѣ его внутреннюю идеальную жизнь и наконецъ содѣйствуетъ ему въ достиженіи имъ религіозно-нравственныхъ цѣлей,

Вслѣдствіе сопряженія съ тѣлеснымъ организмомъ въ одно цѣлое существо, духъ человѣческій въ настоящемъ своемъ состояніи находится въ весьма значительной зависимости отъ грубаго вещества, которое при извѣстныхъ условіяхъ не только часто нарушаетъ его покой, но и стѣсняетъ и подавляетъ, а иногда даже пріостанавливаетъ его разумно-свободную дѣятельность. Поэтому какихъ тяжкихъ заботъ, какихъ напряженныхъ усилій постоянно требуютъ отъ людей поддержаніе и предохраненіе отъ всего тлетворнаго ихъ смертной, взятой изъ земли, плоти! Съ первыхъ минутъ борьбы дикарей за свое существованіе съ лѣсными звѣрями вплоть до послѣдняго, просвѣщеннаго времени, когда уже чуть ли не всякъ злакъ поступилъ на дѣйствительную службу человѣку, сколько потрачено человѣкомъ умственныхъ силъ, сколько истощено наблюдательности и разныхъ соображеній для того, чтобы изъ нѣдръ видимой природы въ потребномъ количествѣ добыть себѣ пригодную одежду, извлечь здоровую вкусную пищу! Кромѣ зоологіи, полевого хозяйства и огородничества, какъ много другихъ отраслей положительнаго знанія, предлагающихъ свои услуги къ удовлетворенію всегда алчущаго и жаждущаго человѣческаго чрева! Еще большія усилія ума, еще большее напряженіе его потребны для неустанной борьбы людей съ враждебными дѣйствіями стихій видимаго міра: вода, воздухъ и прочія стихіи во всякое время способны произвести разстройство въ тѣлѣ человѣка и непрестанно угрожаютъ его жизни. Физика, химія, медицина, строительное искусство и фабричная производительность полагаютъ свои главные практическія задачи въ предотвращеніи болѣзней, въ возстановленіи поврежденнаго здоровья, въ защитѣ отъ холода, зноя и отъ всякаго рода вредныхъ газообразныхъ веществъ, въ предохраненіи и избавленіи отъ тѣхъ многочисленныхъ микроскопическихъ враговъ, которые извѣстны подъ общимъ именемъ микробовъ. Но что бы было, если бы глубокая тайна лежала на всемъ окружающемъ человѣка? что бы было, если бы люди утратили способность къ непосред-

ственному и точному познанію благотворныхъ и вредныхъ силъ и свойствъ физической природы? Безъ такого познанія люди не умѣли бы изъ грубаго вещества извлекать для себя существенную пользу и, встрѣчаясь на каждомъ шагу съ разнаго рода опасностями, были бы неспособны дать имъ надлежащую оцѣнку, предусмотрѣть ихъ печальныя послѣдствія и, подвергаясь имъ, неминуемо погибали бы беззащитно жертвою своего незнанія. Безъ него человѣчество не только не могло бы постепенно приращаться въ составѣ населенія на земномъ шарѣ, но и не въ силахъ было бы сохранить свое жалкое и темное существованіе.

Нуждаясь въ содѣйствіи благотворныхъ физическихъ силъ и матеріи для поддержанія и благосостоянія своего вещественнаго покрова, своей плоти, духъ человѣческій постоянно стремится къ удовлетворенію другой существенной и настоящей потребности, именно — потребности выражать себя въ разнообразныхъ формахъ послушнаго ему вещества, впечатлѣвать въ нихъ свои заветныя идеи, чувства и желанія, воплощать въ нихъ свою идеальную жизнь. Такого рода стремленія столь всеобщы и настойчивы, что они оставили глубокіе слѣды на всей исторіи человѣчества, начиная съ самой сѣдой древности до послѣднихъ дней нашего времени. Люди самыхъ отдаленныхъ эпохъ язычества, при всемъ своемъ жалкомъ развитіи, по свидѣтельству исторіи, дѣлали попытки осуществлять свои смутные и скудные идеалы въ вещественныхъ формахъ, хотя и странныхъ или даже крайне уродливыхъ, какъ было у древнихъ индійцевъ въ Азіи и у египтянъ въ Африкѣ. Въ позднѣйшее же время, когда язычники достигли наибольшей, возможной для нихъ, цивилизаціи, греки свой внутренній идеальный міръ стали передавать матеріи преимущественно чрезъ пластику, съ такимъ совершенствомъ, что люди, одаренные вкусомъ, и теперь, спустя тысячи лѣтъ, любятъ и дорожатъ ихъ, дышащими изяществомъ, уцѣлѣвшими статуями и найденными въ развалинахъ обломками ихъ великолѣпныхъ общественныхъ зданій. Въ мірѣ христіанскомъ духъ человѣка находитъ для себя преимущественное выраженіе въ другого рода творческихъ произведеніяхъ, способныхъ къ большей вмѣстимости идеальнаго содержанія, а именно въ разнородныхъ и разнообразныхъ художественныхъ созданіяхъ живописи и музыки. Каждое изъ

этихъ искусствъ владѣть наибольшими сравнительно съ пластикой художественными средствами, воспользоваться которыми язычество не имѣло возможности по самой своей сущности, по своему глубоко чувственному и плотскому настроенію. И музыка и живопись, располагая безконечно разнообразными сочетаніями звуковъ и красокъ, являются способными къ неистощимой при помощи ихъ передачѣ всевозможныхъ переливовъ различныхъ состояній нашего духа, драматическихъ положеній отдѣльныхъ лицъ и, въ нѣкоторыхъ предѣлахъ, къ изображенію даже историческихъ міровыхъ событій. Но если бы физическія силы и разнородные элементы природы не были непосредственно открыты человеку, могъ ли бы онъ создаваемые имъ идеалы творчески облекать въ соотвѣтственные имъ формы вещества? Возможно ли было бы тогда услажденіе зрѣнія и слуха и удовлетвореніе эстетическаго вкуса изящными произведеніями искусства? Безъ опытнаго и точнаго познанія законовъ и свойствъ природы не бывать бы высокимъ твореніямъ Фидіаса, Рафаэля, Моцарта и множества другихъ гениальныхъ творцовъ, своими созданіями украсившихъ всѣ послѣдующіе вѣка всемірной исторіи; безъ прямого и непосредственнаго знанія физическаго естества едва ли когда появились бы на свѣтъ даже простой шатеръ кочевника, несложная свирѣль пастуха и грубая лубочная картинка какого-либо простеца въ живописномъ искусствѣ.

Наконецъ, чувственная природа имѣетъ для духа человѣческаго другое высокое, религіозно-нравственное значеніе, потому что при внимательномъ разсматриваніи ея цѣлесообразнаго устройства онъ не можетъ не созерцать проявляющихся въ ней Божественныхъ совершенствъ и повсюдной безпредѣльной славы Божіей. Во всей полнотѣ своего состава она носитъ для всѣхъ открытій отблескъ высочайшей премудрости и благодати Божіей, начертанныхъ какъ въ грандіозныхъ и поразительныхъ ея явленіяхъ, такъ и въ мельчайшихъ тваряхъ, невидимыхъ для простого, невооруженнаго глаза. Даже грубые и невѣжественные язычники, обращая взоры свои на необъятный сводъ неба, на изумительное разнообразіе произведеній земли и ея дивныя, а иногда и грозныя, потрясающіе сердца ихъ, феномены, не могутъ не возноситься мыслію къ Творцу вселенной и не признавать явно отражаю-

щихся въ ней всемогущей силы и величія Божества. Апостолъ не обинуясь свидѣтельствуеъ о язычникахъ, что имъ открыто все, что можно знать о Богѣ путемъ естественнаго вѣдѣнія. Ибо невидимое Его, говоритъ онъ, вѣчная сила Его и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы, такъ что они безотвѣтны (Рим. I, 20). Великолѣпіе звѣзднаго неба, стройное теченіе свѣтилъ небесныхъ, послѣдовательныя и благотворныя перемены сутокъ и года, неисчислимыя и необозримыя щедроты Творца, тьмами темъ разсыпанныя повсюду, по всѣмъ царствамъ видимаго естества, составляютъ такіе величавые глаголы о славѣ Божіей, которые, подобно непрерывному благовѣсту могучаго колокола, неумолчно гудящаго на весь міръ, непрестанно призываютъ всѣхъ людей къ молитвѣ и прославленію Господа, все премудростію сотворившаго и зѣло возвеличившагося въ чудныхъ дѣлахъ Своихъ. Возвышенный духъ царя-псалмопѣвца исповѣдуетъ, что небеса проповѣдуютъ славу Божію, и о дѣлахъ рукъ Его вѣщаетъ твердь. День дню переливаетъ слово, и ночь ночи открываетъ познаніе. Нѣтъ языка, и нѣтъ нарѣчія, на которомъ бы не былъ слышанъ голосъ ихъ. Звукъ ихъ проходитъ по всей землѣ, и слова ихъ до предѣла вселенной (Псал. 18, 2—5). Такимъ образомъ, при помощи внимательнаго изслѣдованія существенныхъ свойствъ вещества и постоянныхъ законовъ дѣятельности физическихъ силъ, человѣкъ уясняетъ и раскрываетъ глубоко заложенную въ умъ его идею о Богѣ и Его высочайшихъ совершенствахъ. Но возможно ли достаточно полное достиженіе этой цѣли безъ вѣрнаго и обстоятельнаго познанія видимаго міра? Безъ основательнаго знанія строенія и жизни большихъ и малыхъ тварей, населяющихъ землю, возможно ли ясно видѣть въ нихъ премудрость и величіе Вседержителя, всемогущаго Творца земли и неба?

Все сказанное о естественномъ преобладаніи духовной силы надъ матеріею, ближайшей цѣли существованія земныхъ тварей, попеченіи духа о своей земной оболочкѣ и объ удовлетвореніи его потребностей идеальныхъ и религіозныхъ приводитъ къ тому несомнѣнному заключенію, что окружающая насъ матеріальная среда составляетъ преимущественный предметъ положительнаго и точнаго знанія, доступнаго всѣмъ людямъ, необходимаго какъ для лицъ научно-образованныхъ,

такъ и для всякаго неграмотнаго простолюдина. Но чело-
вѣку дано еще другое высшее вѣдѣніе — о мірѣ духовномъ,
безъ котораго видимая природа была бы тѣломъ безъ души,
призракомъ безъ смысла, случайною игрою безъ всякой твер-
дой основы и безъ всякой цѣли своего существованія.

Въ разумности и самосознаніи, — отличительныхъ свой-
ствахъ нашего духа, лежитъ необходимое условіе съ одной
стороны къ научному знанію видимаго міра и къ познанію
нашей внутренней природы, а съ другой — къ естественному
посильному разумѣнію міра другого, существующаго за пре-
дѣлами вещества, — невидимаго, духовнаго.

Въ самосознаніи человѣкъ почерпаетъ твердое убѣжденіе
въ томъ, что живущая и дѣйствующая въ его тѣлѣ сила
есть особая духовная сила. Если бы въ составъ человѣче-
скаго естества не входило духовное и разумное начало, тогда
всѣ воспріятія впечатлѣній, получаемыхъ человѣкомъ отъ
внѣшняго реальнаго бытія, не объединяясь въ познаніе ихъ,
лишены были бы твердой устойчивости, и, по возникновеніи
въ душѣ его, не могли бы неизмѣнно въ ней сохраняться и
составлять всегдашняго неотъемлемаго ея достоянія. Если бы
человѣкъ не обладалъ высшею познавательною способно-
стію — разумомъ, не былъ одаренъ самосознаніемъ; въ душѣ
его происходила бы непрестанная смѣна воспринимаемыхъ
ею чувственныхъ образовъ, которые, по удовлетвореніи воз-
бужденныхъ ими инстинктивныхъ стремленій, скоро исче-
зали бы въ непрерывномъ потокѣ все новыхъ и новыхъ
представленій, вызванныхъ воздѣйствіями реальныхъ предме-
товъ на нервную систему тѣлеснаго организма. Не имѣй
человѣкъ исключительно свойственныхъ его духу умствен-
ныхъ процессовъ; для него совершенно закрыты были бы
общіе и всегда одинаковые свойства и законы вещей; въ умѣ
его не могли бы возникать родовыя и видовыя понятія; не-
мыслима была бы ихъ стройная систематизація въ ученыхъ
трактатахъ; не существовали бы управляемые одною главною
идеею логическія построенія, однимъ словомъ — не было бы
науки. Въ темномъ царствѣ неразумныхъ животныхъ, перво-
начально вызванныхъ къ бытію изъ общей жизнедѣятель-
ности производительныхъ силъ земной планеты (Быт. I, 24),
живущимъ по ея неотвратимымъ законамъ и, по разрушеніи
своего организма, возвращающихся къ своему первобытному

источнику, нѣтъ и не можетъ быть ни самопознанія, ни прогрессивнаго развитія, ни ученыхъ естествовѣдовъ. Такимъ образомъ человѣкъ болѣе или менѣе ясно сознаетъ въ самомъ себѣ особенную силу, отличающую его отъ всѣхъ земныхъ тварей, имѣетъ внутреннюю увѣренность, что въ немъ дѣйствуетъ духовно-нравственное начало, возвышающее его надъ всѣми, не обладающими разумностію и даромъ слова, животными. Это сознаніе столь глубоко и сильно въ людяхъ, что они въ теченіе многихъ вѣковъ усердно трудились надъ рѣшеніемъ вопросовъ о существенныхъ свойствахъ своей духовной природы, о законахъ и формахъ дѣятельности своего духа и донинѣ неустанно продолжаютъ обогащать и уяснять научное содержаніе психологій.

Съ другой стороны, въ самопознаніи человѣка лежитъ глубочайшее основаніе къ познанію имъ другого, внѣ его существующаго, духовнаго міра. Человѣкъ непосредственно сознаетъ себя отдѣльною и независимою личностію или такою самостоятельною разумно-свободною силою, которая въ своихъ дѣйствіяхъ не влечется какою-либо неотразимою роковою необходимостію, а сама свободно опредѣляетъ ихъ и сознательно направляетъ къ достиженію предположенныхъ ея цѣлей. Если же наукою твердо установлено положеніе, что въ общей экономіи жизни вселенной не можетъ исчезнуть ни одинъ вещественный атомъ, то нужно ли объяснять, почему столь сильна и несокрушима увѣренность людей въ томъ, что личность человѣческая, эта духовная недѣлимая единица въ цѣломъ составѣ человечества, никогда не разрушится и будетъ существовать нескончаемо, во вѣки вѣковъ? Чувство неразрушимости и личнаго безсмертія столь глубоко укоренено въ человѣческомъ сердцѣ, что, строго говоря, нельзя указать времени, когда бы оно совершенно угасло, нельзя найти момента во всемирной исторіи, когда бы совсѣмъ изгладились слѣды его. Безспорно, въ исторической жизни человѣческаго рода мы можемъ видѣть поразительные примѣры утраты людьми этого животворнаго чувства. Но такого рода историческіе примѣры представляютъ собою явленія ненормальныя, сопровождающіяся всегда потрясеніемъ нравственнаго порядка между людьми и происходящія отъ причинъ переходящихъ и случайныхъ: или отъ подавленія истинныхъ потребностей сердца возобладавшими ложными философскими воззрѣніями на все суще-

ствующее, или отъ превратныхъ соотношеній чувственного и духовнаго началъ человѣческой природы, отъ незаконнаго и деспотическаго господства плоти надъ духомъ. Отчего, на-примѣръ, современники Ноя, кромѣ его самого съ семействомъ, всѣ погибли въ водахъ потопа, какъ не оттого, что своею скотоподобною жизнію совершенно заглушили въ себѣ всѣ высшія стремленія сердца и окончательно поработили духъ свой грубой чувственности, такъ что предъ очами Божиими, по сказанію книги Бытія, они стали плотію (Быт. VI, 3)? Отчего въ эпоху разложенія римской имперіи въ сознаніи большинства римскихъ гражданъ сокрушены были всѣ общечеловѣческіе идеалы, если не отъ ихъ расточительной роскоши, необузданнѣйшаго сластолюбія и грубѣйшаго разврата? Въ чемъ другомъ надо искать главную причину утраты въ современномъ образованномъ классѣ людей идеи о загробной жизни, какъ не въ усвоеніи ими значительно распространившихся матеріалистическихъ воззрѣній, какъ не въ усилившемся подслѣпомъ утилитаризмѣ, ограничивающемъ все благо человѣческаго существованія лишь удобствами и услажденіемъ земной жизни? Но чей умъ не опутанъ матеріалистическими и утилитарными софизмами, чей духъ не погрязъ въ тинѣ плотскихъ удовольствій, тотъ носитъ въ себѣ предощущеніе будущей жизни, въ томъ живо и дѣйственно чувство личнаго безсмертія и свѣтится идея грядущаго вѣка. Еще у дикарей-язычниковъ было смутное предчувствіе продолженія настоящей жизни человѣка по ту сторону гроба. Такъ, соблюдавшійся у нихъ обычай—въ могилу подлѣ трупа ставить любимыя яства и вещи умершаго, какой иной смыслъ заключалъ въ себѣ, если не своеобразное представленіе существованія людей и послѣ ихъ смерти? И какъ могла бы возникнуть у нихъ мысль о загробной жизни, если бы въ ихъ простой и не поработченной никакими стихійными теоріями душъ не было глубоко насажденнаго чувства, которому противно совершенное уничтоженіе бытія человѣческой личности? Если же чувство нескончаемаго личнаго бытія не могло угаснуть въ продолженіе всей исторической жизни человѣчества, не могло быть поглощено грубѣйшимъ плотоугодіемъ нѣкоторыхъ эпохъ, совершенно подавлено кичливымъ суетимудріемъ, но во всей силѣ сохранилось въ людяхъ доннынѣ: то не потому ли, что оно составляетъ существенную и не-

отъемлемую принадлежность человѣческаго духа? Не потому ли, что Творческою десницею возжено въ немъ при самомъ его созданіи? А составляя существенный элементъ духовной природы человѣка, это чувство, естественно должно отражаться и во всей дѣятельности ума его, должно возбуждать въ немъ представленіе о мірѣ иномъ, существующемъ за предѣлами видимаго естества, куда люди неминуемо отходятъ по разлученіи съ своимъ тѣлеснымъ организмомъ. Очевидно, люди имѣютъ возможность и въ извѣстныхъ границахъ владѣютъ способами къ естественному познанію духовнаго міра. Объ этомъ свидѣлствуетъ вся исторія человѣческаго рода. Здѣсь едва ли настоятъ надобность въ раскрытіи той общеизвѣстной истины, что всѣ языческіе народы признавали бытіе Божества, какъ Верховной Силы, господствующей не только на землѣ, но и на небѣ. Наше вниманіе будетъ обращено на то, что представляетъ намъ исторія относительно естественнаго познанія людьми тварнаго міра, существующаго за видимостію вещества и за явленіями дѣйствующихъ въ немъ силъ природы.

Мысль о недовѣдомой странѣ, куда всѣ люди путемъ смерти переселяются съ земной планеты, была присуща сознанію язычниковъ еще глубокой древности и подлежала постепенному историческому раскрытію, сообразно со степенями умственнаго развитія языческихъ народовъ. У древнѣйшихъ грубыхъ язычниковъ было смутное представленіе о какомъ-то невидимомъ и непостижимомъ пространствѣ, куда невооруженно уходятъ всѣ люди послѣ смерти, гдѣ находятся тѣни ихъ умершихъ предковъ, и откуда, по ихъ суевѣрному соображенію, иногда являются живущимъ на землѣ приводящіе ихъ въ смятеніе и трепетъ страшныя привидѣнія. Позднѣе, у культурныхъ народовъ древности мы находимъ болѣе опредѣленные представленія о другомъ мірѣ, закрытомъ для чувственныхъ взоровъ людей, но населенномъ живыми и разумными существами. Персидская религія за чертою видимой природы полагаетъ невидимую область, наполняемую свѣтлыми и мрачными духами, гдѣ люди добрые наслаждаются свѣтомъ и радуются, а злые опредѣленное время будутъ страдать и мучиться въ аду, а также предрекаетъ всеобщій судъ надъ людьми, который нѣкогда будетъ произведенъ высшимъ началомъ добра и свѣта — Ормуздомъ. Въ древнемъ Китаѣ народная вѣра, создавъ безчисленное

множество духовъ, имѣющихъ большое вліяніе на землю и дѣла людскія, внушаетъ людямъ глубокое почитаніе душъ умершихъ предковъ и славныхъ въ китайской исторіи лицъ — мудрецовъ и властителей, и въ благоговѣнную память ихъ предписываетъ совершать обширную религіозную обрядность. Съ древнѣйшихъ временъ китайцы въ честь и память ихъ строятъ храмы (напр. многочисленные храмы Конфуція) и приносятъ жертвы, а также обращаются къ нимъ съ молитвами о ниспосланіи имъ помощи и дарованіи совѣта. Одаренные художественною фантазією греки міръ, лежащій за рубежомъ здѣшней жизни, представляли себѣ въ видѣ какого-то отдаленнаго царства безжизненныхъ тѣней, куда неумолимый Харонъ чрезъ Лету — рѣку забвенія, перевозитъ души всѣхъ умершихъ, съ тѣмъ, чтобы изъ этой недовѣдомой дали они никогда уже потомъ не возвращались на покинутую ими землю. Наконецъ, греческая философія въ своихъ воззрѣніяхъ на вѣкъ грядущій возвысилась до такой степени, какая только можетъ быть доступною для человѣческаго ума, помогающаго постигнуть истину своими естественными и ограниченными силами. При Сократѣ и Платонѣ, въ своемъ цвѣтущемъ состояніи, философская мысль, признавъ въ душѣ человѣческой богоподобіе, провозгласила безсмертіе человѣка и возможность его вѣчнаго блаженнаго единенія съ Богомъ. Оба философа оставили ясные слѣды своего убѣжденія, что главное назначеніе жизни и бытія человѣка состоятъ въ уподобленіи его Богу добрыми дѣлами, и что существуетъ высшій невидимый міръ, гдѣ добродѣтельные блаженствуютъ въ союзѣ съ Божествомъ, а порочные и злые блуждаютъ въ удаленіи отъ Него и, не находя себѣ покоя, тяжело страдаютъ. На этихъ представленіяхъ о загробной жизни и остановилась философствующая мысль язычниковъ: итти дальше ей было уже не по силамъ. Едва ли представляется какая-либо надобность указывать здѣсь на сужденія объ этомъ предметѣ новѣйшей философіи, потому что всѣ они выросли на почвѣ христіанской, возникли въ сознаніи мыслителей, предварительно ознакомившихся съ истинами евангельскаго ученія. Во времена христіанства, по словамъ одного изъ знаменитѣйшихъ іерарховъ русской Церкви, легко было разуму зажечь многіе фокусы естественнаго знанія при солнцѣ Божественнаго откровенія. (Слово митрополита Филарета въ день Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы).

Но познанія о сверхчувственномъ мірѣ, въ теченіе многихъ вѣковъ приобрѣтенныя естественными усиліями ума человѣческаго, очень скудны, неопредѣленны, шатки и неспособны освѣтить человѣку истинный путь, ведущій его къ блаженной жизни на небѣ. По своей тончайшей и совершеннѣйшей природѣ этотъ міръ такъ высокъ, по настоящему нравственному состоянію людей онъ такъ далекъ, что постигается ими преимущественно чрезъ вѣру и притомъ только при содѣйствіи Св. Духа.

Нѣтъ сомнѣнія, что первые люди въ своемъ невинномъ состояніи установленный для нихъ отъ Бога духовно-нравственный порядкомъ могли воспринять и сохранить только чрезъ вѣру. Въ книгѣ Бытія мы находимъ ясное указаніе того, что только религіозная вѣра могла охранять истинныя религіозно-нравственныя отношенія къ Богу первыхъ людей въ ихъ райскомъ первобытномъ состояніи. Въ данной имъ отъ Бога заповѣди заключалось не одно лишь предостереженіе отъ угрожавшей смерти, но и обѣтованіе имъ вѣчной жизни, блаженного безсмертія. Въ обращенныхъ къ Адаму словахъ ея: если вкусишь отъ плода съ древа познанія добра и зла, то смертію умрешь, сверхъ буквально открытой мысли о смертоносныхъ послѣдствіяхъ по вкушеніи запрещеннаго плода, необходимо предполагается другая, ей противоположная, именно та, что онъ навсегда пребудетъ въ блаженномъ состояніи, никакъ не уменьшѣмъ того, въ какомъ находился въ моментъ изреченія заповѣди, если только она не будетъ имъ нарушена.

Господь человѣколюбиво приподнялъ завѣсу, скрывавшую отъ Адама его будущую двоякую участь, предоставивъ ему полную свободу — сознательно и добровольно избрать себѣ ту или другую. Но какимъ способомъ сознаніе его могло усвоить то, что показано было изъ-подъ этой завѣсы? путемъ ли естественнаго познанія, или чрезъ вѣру? Знанію въ строгомъ смыслѣ, знанію точному, вполне доступны только настоящее, и въ предѣлахъ историческаго движенія жизни людей и природы — прошедшее, и по естественной закономерной послѣдовательности дѣйствующихъ причинъ и послѣдствій — частію даже и будущее. Но будущее безконечное по необходимости остается сокровеннымъ и можетъ быть познаваемо по той лишь мѣрѣ, въ какой оно постепенно въ каждое мгновеніе переходитъ въ настоящее и вслѣдъ за тѣмъ становится

прошедшимъ. На этомъ основаніи первые люди, сохраняя свое первобытное совершенство, не могли личнымъ опытомъ знать ни губительной смерти, которая, по заповѣди Господней, должна была навсегда скрыться для нихъ въ запечатанной безднѣ будущаго, ни блаженнаго безсмертія, которое въ своемъ непрерывномъ теченіи равняется всему, не имѣющему конца, продолженію бытія въ будущемъ. Та и другая истины: предстоявшая нескончаемость ихъ ничѣмъ не возмутимой жизни въ союзѣ съ Богомъ, а по расторженіи его — неминуетность смерти со всѣми ужасными ея послѣдствіями могли войти въ ихъ сознаніе только посредствомъ вѣры, чрезъ Божественное откровеніе, которое поэтому и дано было имъ вскорѣ послѣ ихъ сотворенія. Вѣра предохраняла невиннаго человѣка отъ паденія; вѣра была для него вѣрнѣйшимъ залогомъ жизни вѣчной; кратко сказать, она стояла настражѣ установленнаго Богомъ райскаго духовно-нравственнаго порядка. Судя по исключительному нравственно-испытательному состоянію Адама и Евы, можно полагать, что и невидимый рай, горнія обители блаженныхъ духовъ пока были закрыты для нихъ, были недоступны для ихъ непосредственнаго и опытнаго познанія. Если же они что и знали объ этомъ высшемъ мірѣ, то не путемъ непосредственнаго сношенія съ нимъ, а развѣ чрезъ особое откровеніе отъ Бога. Невидимое духовное небо, безъ сомнѣнія, скоро отверзлось бы для нихъ и сдѣлалось бы столь же явнымъ, какъ и видимая природа, если бы они въ предстоявшемъ имъ искушеніи подчинили свой естественный умъ Высочайшему Разуму или, что то же, спасительной вѣрѣ и свою волю на всю вѣчность покорили всесвѣтой волѣ Божіей. Тогда ангелы приступили бы къ нимъ, подобно тому, какъ они приступили къ Спасителю міра послѣ сорокадневнаго поста Его въ пустынѣ и побѣдоносно отраженнаго Имъ искушенія отъ діавола. Да и въ самыхъ небесахъ не все постигается знаніемъ: вѣра, безъ которой не могли обойтись первобытные люди, необходима и тамъ. Напримѣръ, какой серафимъ можетъ объять своимъ ограниченнымъ разумомъ тріипостасное Божество, живущее во свѣтѣ непреступномъ (1 Тим. 6, 16)? какой архангелъ силенъ изъяснить тайну нисхожденія на землю и воплощенія Единороднаго Сына Божія?... По общему признанію гѣніальныхъ представителей науки, видимая природа заключаетъ въ себѣ много загадочнаго и нераз-

рѣшимаго для пытливаго ума человѣческаго: сколько же непроницаемыхъ тайнъ скрываетъ въ себѣ духовное небо, которое должно быть тѣмъ таинственнѣе, чѣмъ оно выше и совершеннѣе низшей области бытія — видимаго физическаго естества!

Если же познаніе духовнаго царства и его нравственныхъ законовъ безъ религіозной вѣры было не достаточно для вѣчнаго блаженства человѣка, еще не падшаго, то еще болѣе оно не достаточно для спасенія людей въ ихъ настоящемъ, грѣхомъ поврежденномъ состояніи, которое продлится на землѣ до послѣдняго конца временъ, до вселенскаго звука трубы архангела. Стремленіемъ къ независимости и своеволю, утративъ вѣру и нарушивъ единеніе съ Богомъ, Адамъ съ высоты своего первобытнаго совершенства ниспалъ въ низшую область бытія, въ глубину омрачающей душу чувственности и, заглушивъ въ себѣ потребности духа, прилѣпился къ грубому веществу, къ видимымъ чувственнымъ предметамъ. Съ теченіемъ времени люди, пристрастившись къ землѣ и ея временнымъ благамъ, столь глубоко погрязли въ тинѣ плотскихъ вожделѣній и нравственныхъ золъ, что міръ духовный сталъ казаться имъ какою-то слишкомъ отъ нихъ далекою и туманною страной, даже какимъ-то призрачнымъ, праздно воображаемымъ царствомъ. Эту истину подтверждаетъ весь историческій ходъ жизни человѣчества. Чтобы ясно видѣть ее, достаточно обратить вниманіе на нѣкоторые только моменты въ общемъ вѣковомъ движеніи человѣческой жизни, какъ во времена ветхозавѣтныя, такъ и въ нѣдрахъ христіанства, именно въ современномъ, гордящемся своимъ знаніемъ, образованномъ обществѣ.

Начало помраченія ума людей и полного затменія для нихъ духовныхъ сферъ бытія мы видимъ еще въ раю, въ самыя первыя минуты послѣ грѣхопаденія нашихъ прародителей, когда Господь нѣкоторымъ особеннымъ образомъ проявилъ имъ Свое присутствіе въ саду Едемскомъ: Услышавъ гласъ Господа, ходящаго въ раю, уличаемые совѣстію преступники, въ страхѣ и смятеніи поспѣшили укрыться отъ Него между райскими деревьями, какъ будто имъ совсѣмъ невѣдомо было, что всевѣдѣніе вездѣсущаго Творца проникаетъ всѣ глубины и широты видимаго и невидимаго міра. Въ ихъ сознаніи затмилась та простая истина, что ни без-

донныя земныя пропасти, ни дно неизмѣримаго океана, ни мрачныя нѣдра величайшихъ горъ, ни даже какой-либо отдаленнѣйшій уголь во вселенной не могли скрыть ихъ отъ всевидящаго ока. Потомъ, когда Богъ, призывая ихъ къ покаянію, спросилъ Адама, гдѣ же онъ, если не можетъ съ сыновнимъ дерзновеніемъ встрѣтить Творца своего, какъ было дотолѣ? и далъ ему понять, что постигшая его нагота и испытываемый имъ страхъ могли произойти отъ вкушенія имъ запрещеннаго плода съ древа познанія добра и зла; тогда прародители, вмѣсто искренняго и полнаго исповѣданія грѣха своего, поспѣшили сложить съ себя часть виновности въ немъ, мужъ на свою жену, давшую ему заповѣдный плодъ, а жена на прельстившаго ее змѣя. Такое отношеніе ихъ къ собственной виновности, очевидно, избличаетъ въ нихъ потемнѣніе нравственнаго чувства, отсутствіе сознанія въ самихъ себѣ достоинства разумно-свободныхъ существъ и утрату представленія о полной вмѣняемости своихъ дѣйствій, не исторгнутыхъ насильственно какою-либо роковою силою, но истекшихъ изъ непринужденнаго согласія на нихъ свободной воли. А это показываетъ, что первые люди, прельстившись независимымъ познаніемъ и отвергнувъ вѣру, помрачили въ себѣ разумнѣе установленнаго Богомъ духовно-нравственнаго порядка и его законовъ, вполнѣ усвояемыхъ только вѣрою. И вотъ почему Господь, высочайшій источникъ свѣта и истины, вслѣдъ за грѣхопаденіемъ прародителей, снова обращаетъ ихъ къ вѣрѣ, пріоткрывая имъ еще въ отдаленныхъ временахъ грядущее духовное царство Сѣмени жены, Которое нѣкогда сотретъ главу змѣя. Потомъ возобладавшая надъ духомъ первозданныхъ людей чувственность въ теченіе многихъ столѣтій, постепенно усиливаясь, возросла наконецъ до такой ужасающей силы, что люди, спустя двѣ тысячи лѣтъ по сотвореніи человѣка, при полномъ равнодушіи къ Богу, загробному міру и назначенію своего бытія, въ круговоротѣ чувственныхъ наслажденій потопили всѣ высшія идеальныя стремленія своего духа, возвышающіяся надъ преходящими интересами дня и суетными заботами объ удобствахъ и пріятностяхъ планетной жизни. Всѣ потребности ихъ едва ли чѣмъ отличались отъ инстинктивныхъ влеченій неразумныхъ животныхъ: они только ѣли, пили, веселились и посягали. Такъ было около времени всемірнаго потопа. — Болѣе ли отрадное

зрѣлище представляютъ намъ книжные мудрецы и высокомѣрные еврейскіе старцы во дни земной жизни Иисуса Христа, пришедшаго на землю водворить между людьми вѣру и чрезъ нее спасти все человѣчество? Если Никодимъ, признавшій Божественное посланничество Христа, не могъ отрѣшиться отъ чувственныхъ представлений, слушая ученіе Господа о духовномъ возрожденіи человѣка, то во сколько кратъ менѣе способны были понять принесенныя съ неба истины самоумнительные книжники, почивавшіе на буквѣ закона и на одной внѣшности религіозныхъ обрядовъ? Царство Мессіи они воображали могущественнѣйшею и блистательною политическою державою; Спасителя міра истолковали въ смыслѣ побѣдоноснаго завоевателя и покорителя всѣхъ народовъ; самихъ же себя возвели въ достоинство мудрѣйшихъ праведниковъ, способныхъ и достойныхъ занять первыя мѣста подлѣ Царя - Мессіи и быть высшими сановниками и ближайшими Его совѣтниками; Церковь Христову, долженствующую исполниться разнообразныхъ даровъ Духа Святого, представляли счастливейшимъ обществомъ людей израиля, которымъ пришедшимъ къ нимъ Мессіею будетъ дарована безконечная земная жизнь, изобильная неизобразимыми и неистощимыми благами видимой природы. За облагавшею ихъ густою мглою грубой чувственности они не могли видѣть яркаго свѣта небесной истины; скользя умомъ своимъ по наружному покрову религіи, они не въ силахъ были проникнуть во внутреннее существо ея, потому что только одна вѣра отверзаетъ небо людямъ, только чрезъ нее одну возжигается въ сердцахъ ихъ духовная и благодатная жизнь наитіемъ и дѣйствіемъ Св. Духа. — Не подобны ли явленія мы наблюдаемъ и въ современномъ образованномъ обществѣ Европы? Не обуялъ ли людей нынѣшняго вѣка духъ корыстолюбія и жажды чувственныхъ наслажденій? Не слишкомъ ли прилѣпилось сердце ихъ къ земнымъ и временнымъ благамъ? Порабощенные крайнимъ пристрастіемъ ко всему видимому и матеріальному, они совсѣмъ смежили свои очи и упорно не хотятъ признать духовнаго бытія, лукаво ссылаясь на то, что природа, будто бы, не дала людямъ иного органа къ познанію, кромѣ того, которымъ они познають предметы видимаго и осязаемаго міра. А мыслители нашего времени въ области естествовѣдѣнія и философіи? а представители современной науки? Положи-

тельная неспособность многихъ изъ нихъ къ познанію высшаго бытія собственными силами всего ярче обнаруживается или въ ихъ противовѣрчивыхъ и безуспѣшныхъ попыткахъ свести все существующее на силы и явленія сложнаго и гиблющаго вещества, или въ рѣшительномъ исключеніи ими вопросовъ о Богѣ и духовномъ мірѣ изъ предѣловъ научнаго изслѣдованія, какъ что-то совершенно чуждое знанію, принадлежащее безплодному вѣдомству праздныхъ умовъ. Такъ вся исторія человѣческаго рода достовѣрно свидѣтельствуетъ о томъ, что естественныя познанія людей, касающіяся какъ духа человѣческаго въ частности, такъ и всего духовнаго міра вообще, очень скудны и далеко не достаточны безъ содѣйствія благодатной вѣры.

За всѣмъ тѣмъ и самое изслѣдованіе видимой природы не можетъ обойтись безъ пособія вѣры тамъ, гдѣ оно неминуемо должно коснуться высшей идеальной сферы бытія, напр. по вопросамъ о первоначальномъ происхожденіи физическаго міра, о внутреннемъ глубокомъ значеніи и конечной цѣли его существованія. Область въ строгомъ смыслѣ положительнаго и точнаго знанія ограничивается, какъ извѣстно, слишкомъ тѣсными предѣлами бытія; вполне доступнымъ предметомъ такого знанія служатъ: текущая послѣдовательность физическихъ явленій и постоянныя, управляющіе ими законы. Сопровождаемое обобщеніями и логическими выводами, правильное изученіе подлежащихъ чувствамъ предметовъ и неизмѣнныхъ законовъ жизни видимаго естества нисколько не превышаетъ естественныхъ способностей и силъ человѣческаго ума; а потому Божественная премудрость признала за благо въ откровеніи Своемъ умолчать объ этой части естествовѣдѣнія, вполне предоставивъ посильное познаніе ея какъ наблюденіямъ и разсудочной дѣятельности всѣхъ вообще людей, такъ въ особенности научнымъ трудамъ и усиліямъ нѣкоторыхъ избранныхъ лицъ и систематическихъ мыслителей. По той же причинѣ и православная вѣра не касается феноменальныхъ сторонъ естествознанія и не позволяетъ себѣ вмѣшиваться въ результаты научныхъ изслѣдованій, а напротивъ сама охотно пользуется ими для своихъ религіозныхъ цѣлей, въ той мѣрѣ, въ какой они раскрываютъ слѣды премудрости и благодати Божіей, которыми запечатлѣны всѣ царства природы. Заодно съ наукою стремясь къ постиженію

истины, вѣра по этому самому не можетъ возставать противъ истиннаго знанія, основаннаго на опытѣ или умозрѣніи; она ополчается только противъ враждебныхъ религіи воззрѣній, какъ напр. противъ построенныхъ на шаткихъ предположеніяхъ суемудрыхъ теорій о безначальномъ саморазвитіи вселенной или же о случайныхъ, не оправдываемыхъ разумомъ, вѣковыхъ переломахъ на земной планетѣ и огромнѣйшихъ ледяныхъ періодахъ смерти до появленія на ней человѣка, какъ будто вызвавшая его къ жизни Сила, только послѣ многихъ неудачныхъ опытовъ Своего творчества, наконецъ додумалась до сотворенія высшаго на землѣ существа, одареннаго разумомъ и свободою. Иное дѣло — вопросы глубочайшаго и духовнаго значенія, вопросы о первоначальномъ происхожденіи и послѣдней судьбѣ видимаго міра. Разрѣшеніе ихъ, очевидно, лежитъ внѣ предѣловъ чувственнаго опыта. Ибо какой естествовѣдъ могъ наблюдать первое возникновеніе вещества и сопряженныхъ съ нимъ силъ? въ которой изъ четырехъ стихій нашей планеты хранится ключъ къ уразумѣнію внутренняго смысла, оправдывающаго существованіе матеріи? изъ какихъ явленій ученые могли бы сдѣлать положительныя выводы о послѣдней судьбѣ міровой жизни? Постигненіе глубочайшихъ сторонъ физическаго бытія безусловно невозможно на основаніи однихъ только чувственныхъ воспріятій; но оно невозможно также и для естественныхъ усилій человѣческаго разума. По неложному свидѣтельству исторіи всемірной цивилизаціи, и умозрѣніе всегда было безсильно достаточно освѣтить человѣку какъ первоначальную причину вещества, такъ и цѣль, для чего оно существуетъ. Предоставленный самому себѣ умъ мыслящихъ людей много вѣковъ трудился надъ рѣшеніемъ этой, ускользавшей отъ его проникаемости, загадки. При своихъ попыткахъ болѣе или менѣе удовлетворительно разрѣшить ее, онъ никакъ не могъ освободиться отъ грубыхъ заблужденій; и всѣ его предположенія, направленные къ достиженію этой цѣли, представляютъ лишь рядъ діалектическихъ построеній, обличающихъ его немощь и заключающихъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Одни изъ свободныхъ мыслителей (дуалисты) приписывали веществу самостоятельное и абсолютно независимое бытіе и представляли его самобытнымъ, совершенно равнымъ Божеству, началомъ, не успѣвъ даже додуматься до той

простой истины, что совмѣстное существованіе двухъ отдѣльныхъ сомобытныхъ началъ логически немислимо, и что подобная мысль составляетъ чистѣйшую нелѣпость. Другіе (пантеисты) нашли возможнымъ грубую и разрушаемую матерію отождествить съ Самимъ Божествомъ и въ ея разнообразныхъ и преходящихъ явленіяхъ признать обнаруженіе Божественной сущности, нисколько не стѣсняясь, неминуемо вытекающимъ отсюда, логическимъ выводомъ о принадлежности Богу всѣхъ недостатковъ и несовершенствъ, замѣчаемыхъ нами въ видимой природѣ. Наконецъ, въ наше горделивое знаніемъ и провозглашаемое наиболѣе просвѣщеннымъ время замѣтно распространилось ученіе о матеріальности всего сущаго (матеріалисты), о безначальномъ самообразованіи и безконечномъ саморазвитіи вселенной (эволюціонисты), — такое ученіе, которое само себя опровергаетъ въ своихъ основныхъ, противорѣчащихъ другъ другу, понятіяхъ. Если вещество самобытно: то ему, какъ обладающему всею полнотою бытія, возможно ли приписать постепенную процессуальную дѣятельность и послѣдовательное раскрытіе жизни? Два противоположныя свойства — полнота бытія и поступательное движеніе къ ней въ одномъ и томъ же существѣ логически несомѣстимы и потому немислимы. Если вещество самобытно и слѣд. составляетъ единственную норму всего существующаго, то возможна ли для него усовершенствованность, такое свойство, которое, по самому своему понятію, предполагаетъ лишь стремленіе къ верховной нормѣ, лишь длительное восхожденіе къ ней, какъ къ послѣднему высочайшему идеалу? Очевидно, вся исторія независимой мысли представляетъ убѣдительное доказательство безсилія человѣческаго разума въ изясненіи истиннаго смысла и дѣйствительнаго происхожденія видимаго міра. Эти истины не по силамъ были не только сильнѣйшимъ умамъ древнихъ языческихъ временъ, но и отрицающимъ всякую просвѣтительную помощь свыше крупнымъ талантамъ временъ новѣйшихъ. Между тѣмъ еще въ глубокой древности они открыты были сознанію вѣрующихъ всѣхъ грядущихъ вѣковъ чрезъ Моисея, который, по вдохновенію отъ Бога, со всею простотою и ясностію изложилъ въ книгѣ Бытія порядокъ шестидневнаго сотворенія міра и указалъ тѣсную связь судебъ земной планеты съ такимъ или другимъ религіозно-нравствен-

нымъ состояніемъ ея владыки — человѣка. Открытіе ихъ необходимо было именно потому, что человѣческій умъ неспособенъ домыслиться до нихъ своими естественными силами безъ благодатнаго озаренія свыше. Только чрезъ благодатную вѣру люди могутъ усвоить себѣ истинное знаніе о томъ, откуда и какъ произошелъ міръ, какая цѣль существованія природы и какой послѣдній конецъ ея.

II.

Знаніе и вѣра, различаясь между собою по своимъ предметамъ, въ то же время различаются и по тѣмъ источникамъ, откуда они почерпаютъ содержимыя ими истины. Знаніе дѣйствіемъ прирожденныхъ силъ ума обыкновенно приобрѣтаетъ ихъ путемъ опыта или умозрѣнія; а вѣра при содѣйствіи благодати Божіей заимствуетъ ихъ изъ Божественнаго откровенія.

Между мудрыми давно уже признана неоспоримою та истина, что человѣкъ, по сложному составу своей природы, есть малый, какъ бы сокращенный міръ. Явившись совмѣстителемъ непостижимо сопряженныхъ въ существѣ его двухъ совершенно разнородныхъ сферъ вселенной: матеріи и духа, онъ по необходимости вступаетъ въ тѣснѣйшую связь и въ ближайшія соотношенія съ каждымъ изъ обоихъ видовъ всего сущаго. Эта связь человѣка, какъ разумнаго существа, съ вышнимъ бытіемъ по сю и по ту сторону его личнаго существованія прежде всего проявляется въ познаніи имъ физической природы и духовнаго міра. Вдохнувъ въ перваго человѣка дыханіе жизни, Господь вмѣстѣ съ тѣмъ засвѣтилъ въ душѣ его свѣточъ ума, какъ отблескъ Своего высочайшаго разума, для того, чтобы онъ могъ познавать и достойно чтить Творца своего и былъ способенъ къ господству надъ всѣми тварями, живущими на землѣ, а также и къ сознательному общенію съ безгрѣшными и блаженными духами горняго міра. Эту познавательную силу ума онъ получилъ отъ Бога, какъ даръ, навсегда усвоенный его природѣ, какъ неотъемлемое и вѣчное достояніе, принадлежащее его личности, которое путемъ рожденія онъ долженъ былъ передать въ наслѣдство своему грядущему потомству всѣхъ отдаленнѣйшихъ временъ. Унаслѣдывая такимъ образомъ всѣ способности ума, съ которыми каждый человѣкъ

рождается и живетъ весь свой вѣкъ, люди естественно признаютъ добытое ими знаніе своею законною собственностію, приобрѣтеніемъ самостоятельнымъ, свободнымъ отъ какихъ-либо указаній высшаго авторитета. По двойственному составу своей природы человѣкъ надѣленъ двумя совершенно различными органами познанія: чувственностію съ ея единичными, отрывочными и слѣдовательно смутными элементами знанія, извѣстными подъ именемъ ощущеній и представленій, и разумомъ съ его слишкомъ общими, а потому, при первомъ возникновеніи ихъ въ нашемъ сознаніи, далеко не достаточно ясными идеями. Ощущенія и представленія, по своей неизмѣримой дробности, идеи, по своей необъятной общности, не могли бы дать намъ яснаго пониманія подлежащей дѣйствительности, если бы въ этомъ дѣлѣ не было участія разсудка съ его мышленіемъ, который объясняетъ и обобщаетъ частичное и разрозненное, съ одной стороны, раздѣляетъ и расчленяетъ смутное и неопредѣленное — съ другой. Совокупность чувственныхъ воспріятій, въ первоначальномъ ли ихъ видѣ, или обобщенныхъ дѣйствіемъ и по законамъ разсудка, относится къ области опыта, а всѣ идеальныя познанія — къ области умозрѣнія. Такимъ образомъ личный cadaго человѣка, или историческій общечеловѣческій опытъ, обыденное или научное умозрѣніе — вотъ два главныхъ источника, изъ которыхъ почерпается знаніе въ строгомъ смыслѣ слова, то знаніе, которымъ дорожитъ и гордится человѣчество, какъ своимъ трудовымъ, добытымъ вѣками, достояніемъ, какъ плодомъ своей умственной самодѣятельности, проявившейся въ различнаго рода научныхъ системахъ.

Пока губительный грѣхъ не повредилъ и не осквернилъ обоихъ источниковъ знанія, изъ нихъ могла истекать одна только святая истина. Одаренный чистымъ и свѣтлымъ умомъ, первый человѣкъ способенъ былъ путемъ простыхъ наблюденій безъ всякихъ усилій познавать явленія и законы видимой природы такъ глубоко, какъ позволяло его первобытное совершенство и какъ требовало господство его надъ всею подчиненною ему землею. Что же касается міра духовнаго, то есть основаніе думать, что онъ, какъ уже сказано нами выше, не могъ быть открытъ ему столь же явно, какъ міръ явленій, подлежащихъ нашимъ внѣшнимъ чувствамъ. Владыкамъ земныхъ тварей, до испытанія ихъ въ вѣрности Богу,

не могло быть отверсто духовное небо, гдѣ пребывали уже утвердившіеся въ добръ и, при благодатномъ дѣйствіи въ нихъ Св. Духа, непреклонные къ злу святые небожители. Не потому ли, между прочимъ, Богъ Самъ непосредственно общалъ Адаму Свою волю, непостижимо выступая изъ безпредѣльности существа Своего и являясь ему въ человѣкообразныхъ формахъ? Такимъ образомъ поверхность измѣряемой земли со всѣми ея произведеніями и происходящими на ней безчисленными явленіями была доступна понятію еще не согрѣшившаго Адама болѣе, нежели неизмѣримая глубина духовнаго неба съ его недомыслимыми чудесами и неизреченными благами, дивное величіе которыхъ неспособно представить себѣ никакое творческое воображеніе земного человѣка. По отпаденіи же человѣка отъ Бога нарушеніемъ Его святой воли и низринутіемъ его съ высоты духовной жизни въ низшую область грубой чувственности, изученіе видимой природы стало приобрѣтаться уже съ большимъ трудомъ, а естественное познаніе духовнаго міра сдѣлалось столь слабымъ и недостаточнымъ, что явилось настоятельной потребностью въ Божественномъ откровеніи и въ просвѣщеніи людей свѣтомъ благодатной вѣры.

Для животворнаго озаренія свѣтомъ спасительныхъ истинъ, подаваемыхъ людямъ свыше, необходимы: во-первыхъ, откровеніе ихъ отъ Бога, во-вторыхъ—воспріятіе и полное усвоеніе ихъ всѣмъ сердцемъ человѣка.

Первое естественное откровеніе дано было человѣку, можно сказать, въ самомъ актѣ его сотворенія: вдохнувъ въ него разумную душу, Богъ въ то же время засвѣтилъ въ ней идею о Самомъ Себѣ, какъ о Творцѣ и Промыслителѣ всего міра, и вложилъ въ нее способность къ познанію видимой природы. При чемъ, по самому тварному существу своему, онъ поставленъ былъ въ нѣкоторыя ограничительныя условія. Призванный къ бытію изъ ничтожества, онъ не могъ изъ ничего создать для себя какое бы то ни было знаніе; для того, чтобы оно возникло, онъ долженъ былъ воспользоваться готовымъ матеріаломъ, полученнымъ отъ впечатлѣній ли внѣшней природы, чрезъ свое ли внутреннее чувство, или чрезъ непосредственное воздѣйствіе отъ Бога. Съ другой стороны, знаніе истины вообще, въ особенности же богопознаніе, есть одно изъ условій, необходимыхъ для духовно-нравственнаго самоусовер-

пленствованія разумныхъ существъ или, другими словами, для тѣснѣйшаго и блаженнаго единенія ихъ съ Богомъ. Но прогрессивное движеніе по этому пути ума и прочихъ духовныхъ силъ перваго человѣка не могло обойтись безъ непрерывнаго воздѣйствія на нихъ всемогущей воли Творца, дающаго жизнь и силу всякой твари. Въ противномъ случаѣ пришлось бы допустить противорѣчащую самой себѣ мысль, что сотворенное существо, во всѣхъ моментахъ и во всей полнотѣ своего бытія вполне зависящее отъ дѣйствій Творческаго всемогущества, можетъ съ безусловною независимостію изводить всю свою дѣятельность изъ своей внутренней сущности и только собственною могучею энергіею безконечно раздвигать установленныя для него границы и постепенно возвышаться въ уподобленіи Богу. Свѣтъ, возсіявшій въ умѣ первозданнаго въ первую минуту бытія его, долженъ былъ возрастать и расширяться по движенію его воли, но и при помощи вѣчнаго не созданнаго Свѣта. Пребывая въ свободномъ и неразрывномъ союзѣ и единеніи съ Богомъ, онъ именно по тому самому долженъ былъ непремѣнно находиться подъ просвѣтительнымъ воздѣйствіемъ на духъ его высочайшей премудрости и Божественнаго всевѣдѣнія. Всѣ познанія, пріобрѣтенныя при такихъ условіяхъ первымъ человѣкомъ, составляли неоспоримое достояніе его духа и были такимъ его естественнымъ знаніемъ, какое обыкновенно противоплагается вѣрѣ. Но хотя Адамъ и обладалъ знаніемъ, усвоеннымъ дѣйствіемъ дарованныхъ ему способностей, въ то же время нуждался въ иномъ познаніи, превышавшемъ естественныя силы ума его и требовавшемъ особаго, чрезвычайнаго откровенія. Для Божественнаго всевѣдѣнія и высочайшей премудрости нѣтъ ни прошедшаго ни будущаго; безпредѣльный умъ объемлетъ все отъ вѣчности въ единый нераздѣльный моментъ настоящаго: все внутреннее и внѣшнее, необходимое и случайное, дѣйствительное и возможное. Вѣдомы Богу отъ вѣчности всѣ дѣла Его (Дѣян. 14, 18). Совершенно иное представляетъ намъ дѣятельность ограниченнаго ума человѣческаго: онъ можетъ познавать предметы лишь въ полной зависимости отъ неизбѣжныхъ законовъ времени. Какъ уже раскрыто нами прежде, человѣкъ способенъ въ достаточной мѣрѣ познавать лишь настоящее и пережитое имъ прошедшее и только частію догадываться о явленіяхъ давно минувшей жизни и га-

дать о будущихъ событіяхъ. Но вся безконечная даль вѣковъ грядущихъ закрыта для него непроницаемою завѣсою, недоступна для знанія въ строгомъ смыслѣ слова. Если же для познанія сокровеннаго первые люди нуждались въ Божественномъ откровеніи и тогда, когда были еще невинными, тѣмъ большая и настоятельнѣйшая потребность въ сверхъестественной помощи явилась послѣ ихъ нравственнаго паденія, когда они восчувствовали наготу свою и сознали утрату прежняго могущества всѣхъ силъ, дарованныхъ имъ отъ Бога. Въ эти минуты ихъ прошедшее было для нихъ невозвратно, ихъ настоящее бѣдственно, а будущее слишкомъ мрачно; а потому они могли бы впасть въ совершенное отчаяніе и невозвратно погибнуть, если бы безпредѣльно милосердный Творецъ не озарилъ омраченнаго сердца ихъ лучомъ откровеннаго свѣта и не возбудилъ въ нихъ бодрости и надежды на незаслуженную ими помощь. Господь открываетъ имъ, что Сѣмя жены сотретъ главу змѣя, т.-е. что среди потомковъ ихъ нѣкогда явится Побѣдитель и Сокрушитель ихъ искушителя и Спаситель всего человѣческаго рода. Съ того момента сверхъестественное откровеніе стало для людей животнымъ хлѣбомъ, безъ котораго они должны были бы умереть, вѣчною духовною смертію, благодатнымъ воздухомъ, безъ котораго они не могли бы дышать и жить духовною жизнію, стало силою, необходимою для ихъ спасенія и вѣчнаго блаженства. Свѣтъ этого откровенія озарялъ и оживлялъ всѣ времена ветхаго завѣта. Тайна искупленія и спасенія человѣческаго рода, въ теченіе вѣковъ постепенно раскрываясь и выясняясь для вѣрующихъ, была надеждою и утѣхою израиля, а въ концѣ ветхозавѣтныхъ временъ — и чаяніемъ языковъ. Она съ такою ясностію была открыта еще отцу вѣрующихъ — Аврааму, что онъ, по свидѣтельству Спасителя, видѣлъ день Его, и возрадовался (Іоан. VIII, 56). Боговидецъ Мойсей, безъ сомнѣнія, ясно прозиралъ ее, послѣ того какъ получилъ отъ Бога обѣтованіе, что Онъ воздвигнетъ по немъ подобнаго ему пророка. Творецъ священныхъ псалмовъ — царь Давидъ — какъ бы видѣлъ предъ собою равнаго Богу Сына Божія, Властителя царей и народовъ и Обладателя благословеннымъ царствомъ, которому не должно быть конца. Эта тайна вдохновляла богопросвѣщенныхъ пророковъ и въ такой степени изоощрала ихъ сверхъестественную про-

зорливость, что величайшій изъ нихъ пророкъ Исаія, изъ отдаленнѣйшихъ временъ созерцая духомъ страданія Христовы въ Іерусалимѣ, въ 53 главѣ своей книги изобразилъ ихъ столь яркими и живыми чертами, какъ будто бы своими чувственными очами непосредственно видѣлъ весь искупительный и крестный путь Господа. Нѣкоторые лучи откровеннаго свѣта падали и на древній міръ погрязавшихъ въ суетѣ и развратѣ язычниковъ, предоставленныхъ дѣйствию законовъ естественнаго развитія и ходившихъ во тьмѣ и сѣни смертной. Извѣстно, что около времени рожденія Іисуса Христа среди нихъ распространилась мысль о происхожденіи отъ іудеевъ всеобщаго избавленія людей отъ удручавшихъ ихъ скорбей и бѣдствій: но какой языческій геній или философъ, по соображеніямъ собственнаго разума, могъ додуматься, что Спаситель погибавшаго во злѣ человѣчества явится на востокѣ и произойдетъ именно изъ среды еврейскаго народа? Очевидно, откровеніе, въ первый разъ данное Адаму, составляло душу и средоточіе всей ветхозавѣтной исторіи. Имъ дышалъ и жилъ избранный Богомъ народъ еврейскій; ради него соблюдались и къ воспріятію его подготавливались, оставленные на время ходить въ путяхъ своихъ, языческіе народы. Наконецъ, по совершеніи временъ сѣни и гаданій, возсіялъ на землѣ истинный свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка, грядущаго въ міръ, — явился во плоти Христосъ Господь. Вступивъ въ открытое служеніе спасенію рода человѣческаго, Онъ постоянно училъ людей тому, что, по Его же свидѣтельству, Онъ принялъ отъ Отца Своего (Іоан. VIII, 26), требуя, чтобы они не сомнѣваясь вѣрили словамъ Его, заключающимъ въ себѣ одну лишь непререкаемую истину. Свою общественную проповѣдь людямъ Онъ началъ внушеніемъ имъ покаянія и вѣры (Мар. I, 15); а въ концѣ Своего земного поприща, по воскресеніи изъ мертвыхъ, Онъ рѣшительно сказалъ, что тотъ только спасется, кто увѣруетъ и крестится (Мар. XVI, 16). Вѣрные заповѣди своего Божественнаго Учителя — проповѣдать евангеліе всѣмъ народамъ (Матѣ. XXVIII, 19), св. апостолы, облеченные силою свыше, пронесли во всѣ концы земные преподаваемое имъ Христомъ и проясненное Духомъ Святымъ ученіе новаго завѣта, повсюду насаждая и утверждая христіанскую вѣру. Богооткровенныя истины этого ученія,

уясненные и опредѣленные на семи вселенскихъ соборахъ, чрезъ посредство священныхъ книгъ и живого преданія вѣрующихъ, во всей чистотѣ и неприкосновенности доселѣ сохраняются въ православной греко-восточной церкви и будутъ хранимы въ ней вовѣки, до того грознаго момента, когда пробьетъ послѣдній часъ нынѣшней землѣ и нынѣшнимъ небесамъ. Свѣтъ этихъ истинъ неугасимо свѣтитъ среди густой тьмы заблужденій и лжи непримиримыхъ враговъ Христовой вѣры и различныхъ христіанскихъ сектантовъ. Никакія ереси, никакіе расколы не сильны нарушить ихъ первоначальную чистоту, измѣнить и исказить ихъ подлинный апостольскій смыслъ. Ибо хранительница ихъ, святая Церковь, непоколебимо стоитъ на краеугольномъ камнѣ; камень же этотъ есть Христосъ. Всѣ такого рода размышленія приводятъ къ вѣрному заключенію, что благодатное откровеніе или слово Божіе есть единственный чистѣйшій и никогда не оскудѣвающій источникъ религіозныхъ истинъ, — живой воды, текущей въ животъ вѣчный; есть незыблемое основаніе православной вѣры. Какъ призывать Того, въ Кого не увѣровали? какъ вѣровать въ Того, о Комъ не слышали? какъ слышать безъ проповѣдующаго (Рим. 10, 14)? Итакъ вѣра — отъ слышанія, а слышаніе — отъ слова Божія (10, 17).

Но если въ Божественномъ откровеніи лежитъ источникъ начало вѣры или въ немъ заключается благодатная, возбуждающая ее, сила, безъ которой невозможно было бы самое ея возникновеніе, то, съ другой стороны, должна быть и добрая почва, въ которой сѣмя ея могло бы укорениться, чтобы потомъ произрасти и принести плодъ во спасеніе. Такою почвою можетъ быть только духъ человѣческій, добровольно и охотно воспріимлющій вѣру.

(Окончаніе будетъ.)

Новѣйшій спекулятивный теизмъ¹⁾.

Новѣйшій спекулятивный теизмъ почти во всѣхъ своихъ существенныхъ особенностяхъ представляетъ то самое религіозное направленіе, которое въ восемнадцатомъ столѣтіи было извѣстно подъ именемъ деизма, просвѣщенія. Въ этой новѣйшей системѣ мы видимъ то же отрицаніе Откровенія, то же сведеніе религіи къ немногимъ элементарнымъ вѣрованіямъ, доступнымъ всѣмъ при свѣтѣ природы, тотъ же оптимистическій взглядъ на міръ, то же натуралистическое пониманіе отношенія Бога къ міру, и то же скептическое отношеніе къ чудесному во всякомъ видѣ и формѣ. Однако главные представители этого направленія всѣ силы употребляютъ на то, чтобы ихъ не смѣшивали съ деистами. Отсюда, они и назвали себя теистами, хотя, съ точки зрѣнія этимологіи, это слово означаетъ одно и то же, что и деисты, съ тѣмъ только различіемъ, что первое произошло отъ греческаго слова *Theos*—Богъ, а второе—отъ латинскаго—*Deus*. Одинъ англійскій представитель новой школы указываетъ такое различіе между новымъ теизмомъ и старымъ деизмомъ: „деизмъ прошлаго столѣтія съ его холоднымъ и черствымъ отрицаніемъ христіанства исчезъ навсегда и уступилъ мѣсто теизму, который въ сочиненіи Ньюмана и Теодора Паркера можетъ соперничать своей одухотворенностью и теплотой религіоз-

¹⁾ Литература вопроса: F. Newman, *The Soul and Phases of Faith*; Theodore Parker's works, особенно *A Discourse on Religion*, v. I и *Of Speculative Theism*, v. XI; Miss Cobbe, *Broken Lights* и *Darwinism in Morals and other Essays*; W. Greg, *Creed of Christendom* и *Enigma of Life*; Pecaut, *Le Christ et la Conscience* и *sur l'avenir du Theisme Chretienne*; Schwartz, *Zur Geschichte der neuesten Theologie*; Pfleiderer, *Die Religion*; Martineau, *et Study of Religion*; Aub. Moore, *Science and the Faith*.

наго чувства съ какой угодно религіей міра. Богъ пересталъ для насъ быть Великой Первопричиной, открываемой длиннымъ рядомъ индуктивныхъ доказательствъ и обитающей гдѣ-то далеко въ недосыгаемомъ величіи, куда къ Нему могутъ доходить только наше благоговѣніе и почтеніе, но не наши молитвы и любовь. Онъ — нашъ Отецъ въ небесахъ Богъ, который ежечасно открывается нашему уму и нашему сердцу, который ближе и дороже намъ всякаго земного пріятеля, въ которомъ мы желаемъ сознательно жить и двигаться и существовать, въ любви котораго мы надѣемся получить безсмертіе“¹⁾.

Американскій проповѣдникъ теизма опредѣляетъ отличіе своей системы отъ деизма въ такихъ выраженіяхъ: „Я употребляю слово теизмъ, какъ отличное отъ деизма, который хотя и имѣетъ о Богѣ представленіе, чуждое грубаго характера популярнаго богословія, однако ведетъ свое начало отъ сенсуализма и граничитъ съ матеріализмомъ, производя свою идею о Богѣ только индуктивнымъ путемъ изъ явленій матеріальной природы или человѣческой исторіи; и такъ какъ онъ получаетъ свою идею о Богѣ только изъ внѣшняго наблюденія, а не изъ внутренняго сознанія, то поэтому и представлялъ Бога ограниченнымъ и несовершеннымъ“²⁾.

Различіе между новѣйшимъ теизмомъ и деизмомъ заключается скорѣе въ тонѣ, чѣмъ въ принципѣ. Эта новая система отличается, такъ сказать, большей пылкостью своего темперамента. Это отражается въ литературѣ новаго направленія: вездѣ, гдѣ рѣчь идетъ о священномъ Писаніи, о Христѣ, теисты говорятъ возвышеннымъ слогомъ, чего мы не встрѣчаемъ въ произведеніяхъ деистовъ. Не признавая Библии божественнымъ Откровеніемъ въ исключительномъ смыслѣ и считая ее произведеніемъ обыкновеннаго религіознаго вдохновенія, новѣйшіе теисты обильно расточаютъ похвалы священнымъ книгамъ, какъ самымъ лучшимъ изъ всѣхъ извѣстныхъ произведеній человѣческаго генія въ области религіи. Отрицая также божественность Іисуса Христа, не признавая даже Его безусловнаго нравственнаго совершен-

¹⁾ Miss Cobbe, Broken Lights, p. 175.

²⁾ „Of Speculative Theism regarded as a theory of the Universe“ Works XI, 105.

ства, они благоговѣнно Его почитаютъ, какъ человѣка, превосходящаго всѣхъ мудростью и благостью. Отсюда они претендуютъ на имя христіанъ и называютъ себя христіанскими теистами. Болѣе того, они признаютъ за собой больше правъ на это имя, чѣмъ тѣ, которые исповѣдуютъ истинное христіанство, являющееся, съ ихъ точки зрѣнія, чудовищнымъ извращеніемъ ученія Иисуса Христа.

Краткое указаніе характеристическихъ особенностей этого направленія и критическій разборъ ихъ укажутъ вѣрующему христіанину, какъ нужно смотрѣть и какъ нужно относиться къ этому современному движенію религіозной мысли. Нельзя сказать, чтобы поставленная нами задача была легка. Дѣло въ томъ, что представители этого направленія, признавая одинъ и тотъ же источникъ своего вдохновенія — моральное сознаніе — далеко не сходятся въ своихъ мысляхъ. Чтò одни утверждаютъ, то другіе отрицаютъ. Этимъ сильно затрудняется изложеніе того ученія, которое признавалось бы всѣми теистами¹⁾.

Самымъ интереснымъ вопросомъ теистическаго ученія является вопросъ объ отношеніи Бога къ міру. Въ рѣшеніи этого вопроса теизмъ новаго типа рѣзко отличается отъ деизма, первый признаетъ Бога по отношенію къ міру имманентнымъ, а второй — трансцендентнымъ. Эти философскіе термины, еще недавно вошедшіе въ употребленіе въ области философской мысли, совершенно непонятны для умовъ, непривыкшихъ къ ихъ употребленію. Переводя ихъ на популярный языкъ, можно сказать, что различіе между ними то же, что между понятіями: внутри и внѣ. Имманентный Богъ — это Богъ, обитающій въ самомъ мірѣ; трансцендентный Богъ — это Богъ, находящійся внѣ, выше міра. Выражаясь образно, можно сказать, что имманентное Божество заключено самимъ Своимъ существомъ въ мірѣ, а трансцендентное — удалено отъ міра. Имманентный Богъ есть именно Богъ новѣйшаго теизма, а трансцендентный — Богъ деизма. Делить, имѣя въ виду, главнымъ образомъ, нѣмецкихъ представителей теизма, такъ опредѣляетъ различіе между ними: „въ то время какъ спекулятивный теизмъ односто-

1) Главнѣйшими представителями новѣйшаго спекулятивнаго теизма можно назвать: Теодора Паркера, Грега, Мартино, Коббъ, Ньюмана и др.

ронне утверждаетъ имманентность Божества, старый деизмъ съ подобной же односторонностью утверждаетъ Его трансцендентность. Первый видитъ въ Богѣ живую основу для развитія міра согласно естественнымъ законамъ, которые независимы отъ Него, и отъ которыхъ, въ свою очередь, Онъ зависимъ; второй — помѣщаетъ Его выше *perpetuum mobile* универса и дѣлаетъ Его простымъ зрителемъ человѣческой исторіи. Оба они согласны въ томъ, что нѣтъ необходимости и мѣста для сверхъестественнаго вмѣшательства Бога въ естественный ходъ мірового развитія. И оба они не признаютъ во Христѣ новаго зиждительнаго начала и всего того, что пришло вмѣстѣ съ Нимъ¹⁾.

Оба эти воззрѣнія, будучи по существу своему крайне односторонни, должны быть нами отвергнуты. Деистическое пониманіе Бога, какъ художника, создавшаго много лѣтъ тому назадъ совершенную машину и затѣмъ предоставившаго твореніе рукъ Своихъ его самодовлѣющимъ силамъ, въ настоящее время не выдерживаетъ никакой критики. Механическое пониманіе міра уступило мѣсто въ новѣйшей мысли органическому, а вмѣстѣ съ этимъ измѣнился взглядъ на отношеніе Бога къ міру. Это отношеніе, по аналогіи, стали понимать какъ отношеніе души къ тѣлу. Подъ вліяніемъ духа времени, господствующаго во всѣхъ областяхъ человѣческаго знанія, идея эволюціи находитъ себѣ общее признаніе. Вотъ эта именно идея и была усвоена новѣйшимъ спекулятивнымъ теизмомъ. Главной особенностью теистическаго воззрѣнія является то, что хотя Богъ и не смѣшивается съ міромъ, какъ въ пантеизмѣ, однако Онъ настолько неразрывно связанъ съ нимъ, что дѣятельность Его строго ограничивается естественнымъ теченіемъ природы. Вся разлитая въ мірѣ энергія есть Его энергія, и въ этомъ заключается Его имманентность; отсюда въ Немъ нѣтъ такой дѣятельности, которая бы не открывалась въ матеріальномъ или духовномъ мірѣ согласно законамъ того или другого. Въ конечномъ результатѣ такое воззрѣніе приводитъ къ отрицанію трансцендентности Божества, а вмѣстѣ съ этимъ и къ пантеизму. Несмотря на это, Теодоръ Паркеръ, англійскій представитель этой школы, стремится доказать, что

¹⁾ System der Christlichen Apologetik, p. 157.

теистическая имманентность не одно и то же, что и пантеистическая. Онъ такъ разграничиваетъ теистическое учение отъ пантеистическаго: „Если Богъ безконеченъ, то Онъ долженъ быть имманентнымъ, совершенно и всецѣло открываться въ природѣ и духѣ. Итакъ, нѣтъ ни одной части пространства, ни одного атома матеріи, гдѣ бы не было Бога; ни одной части духа, ни одного атома души, гдѣ бы не присутствовалъ Богъ. Однако и конечная матерія и конечный духъ не обнимаютъ Бога. Онъ трансцендентенъ по отношенію къ міру матеріальному и духовному и въ силу этой трансцендентности, Онъ всегда усовершенствуетъ матеріальный и духовный міръ. Такъ здѣсь есть дѣйствительный прогрессъ въ проявленіи Бога, а не прогрессъ, проявляющійся въ Богѣ. Мысленно вы можете уничтожить міръ матеріальный и человѣческій; но мысленно вы никогда не сможете уничтожить Безконечнаго Бога. Въ мысли вы можете удвоить міръ матеріальный и человѣческій; но вы не удвоите мысленно Существа Безконечнаго Бога. Вотъ, что я разумѣю, когда говорю, что Богъ безконеченъ и трансцендентенъ по отношенію къ матеріи и къ духу и отличенъ по природѣ отъ конечнаго міра“¹⁾).

Учение о трансцендентности и имманентности Божества есть чисто христіанское ученіе, и мы, естественно, должны были бы ожидать, что Паркеръ, высказавшій такое воззрѣніе, дастъ въ своей системѣ мѣсто сверхъестественной божественной дѣятельности. Однако мы этого далеко не находимъ въ его мысляхъ. Его ученіе о чудесномъ таково: „нѣтъ каприза въ Богѣ, поэтому нѣтъ чуда въ природѣ. Законы природы являются образами Самого Бога, который есть единственно истинная причина и единственно истинная сила, и такъ какъ Онъ безконеченъ, неизмѣнно совершенъ и совершенно неизмѣненъ, то и Его образъ дѣйствія постояненъ и универсаленъ; такъ что не можетъ быть такой вещи, которая являлась бы насиліемъ постоянного образа дѣйствія Бога“²⁾).

Имманентность Божества по отношенію къ человѣческому духу утверждаетъ Паркеромъ съ такой же туманной неопре-

¹⁾ „Of Speculative Theism regarded as a theory of the Universe“ Works, IX, 108.

²⁾ Works, XI, 114.

дѣленностью, какъ и по отношенію къ матеріальному міру. Всякая человѣческая мысль и всякое человѣческое дѣйствіе, съ его точки зрѣнія, есть, въ сущности, мысль и дѣйствіе Божества. Онъ признаетъ божественное вдохновеніе во всѣхъ проявленіяхъ человѣческаго ума. „Оно есть свѣтъ всего нашего существа, — внутренняя основа всѣхъ человѣческихъ способностей, — единственный источникъ нашего знанія о томъ, что невидимо и неосвязаемо, — логическое условіе всякаго чувственного знанія, — наша большая дорога къ міру духовному“ ¹⁾. Это вдохновеніе присуще всѣмъ людямъ въ различной степени, пропорціонально ихъ духовнымъ силамъ. Оно открывается въ разнообразныхъ формахъ по различію даровъ, дѣлая одного философомъ, другого — поэтомъ, третьяго — музыкантомъ и четвертаго — пророкомъ. Въ сверхъестественной формѣ или абсолютной степени это вдохновеніе не присуще никому изъ людей, даже не было оно присуще Христу; ибо абсолютное вдохновеніе было бы чудомъ. Утверждать то, что утверждаютъ теисты, это значить сводить умъ человѣка къ уму Божію.

Поглощеніе человѣческой воли божественной утверждается этимъ авторомъ съ такой же выразительностью и при томъ — не столько на спекулятивныхъ основаніяхъ, сколько въ интересахъ своего оптимизма. Утверждая, что Богъ не только хочетъ, но и обязанъ спасти всѣхъ людей, Онъ этимъ самымъ приносить въ жертву человѣческую свободу во избѣжаніе всякаго риска. „Въ той части міра, которая не одарена животной жизнью, нѣтъ мѣста для колебаній; и вы можете знать, гдѣ будетъ луна сегодняшней ночью и гдѣ она будетъ тысячу лѣтъ спустя“. „Въ животномъ мірѣ возможны незначительныя уклоненія, но вы почти увѣренно можете предугадать дѣйствія животныхъ. Одинъ человѣкъ имѣетъ извѣстную долю свободы, гдѣ возможны уклоненія то въ одну, то въ другую сторону“. Не можетъ ли это говорить противъ того, что всѣ люди должны спастись? Нѣтъ. „Совершенная причина должна знать послѣдствія своего собственного творенія. Зная причину и слѣдствія ея, какъ совершенное провидѣніе, и дѣйствуя по совершенному мотиву, для совершенной цѣли, съ совершеннымъ матеріаломъ и со-

1) „A Discourse on Religion“ Works, I, 141.

вершенными средствами, Богъ такъ устроилъ всѣ предметы, что они оказываются годными для послѣдняго блаженства“¹⁾. Проще говоря, всѣ люди должны быть спасены безъ исключенія. Этимъ будетъ оправдана благодѣтельность Божія.

Теизмъ этого типа до безконечности близко соприкасается съ пантеизмомъ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что Паркеръ затрудняется приписывать Богу личность. „Какъ абсолютная Причина, Богъ долженъ заключать въ Себѣ потенциально начало сознательности и личности и вмѣстѣ съ этимъ начало безсознательнаго и безличнаго. Но прилагать эти свойства къ Нему — это значить напрасно стремиться изслѣдовать глубину Божества“²⁾. Другіе члены новой школы въ этомъ вопросѣ склоняются болѣе къ теистическому, чѣмъ къ пантеистическому воззрѣнію. Пылкій темпераментъ новыхъ теистовъ, вопреки философскимъ стремленіямъ, побуждаетъ ихъ утверждать съ большей или меньшей ясностью личность Бога. По этой же самой причинѣ, они любятъ представлять Бога въ образѣ Отца. Миссъ Коббъ полагаетъ, что истинная сущность новаго теизма, отличающая его отъ всякой другой религіи міра, заключается въ томъ, что онъ признаетъ абсолютно отеческую благодѣтельность Бога. „Отрицательно онъ (теизмъ) отбрасываетъ атеистическія и пантеистическія ученія одной рукой и множественность божественныхъ лицъ — другой. Положительно онъ утверждаетъ не только единство, и вѣчность, и мудрость, и праведность Божію, но прежде всего благодѣтельность Его, имѣющую отношеніе къ намъ“³⁾.

Если Богъ есть Отецъ, а мы Его дѣти, то мы можемъ обращаться къ Нему съ своими нуждами. Но какое мѣсто можетъ быть для молитвы въ той системѣ, которая ограничиваетъ божественную дѣятельность опредѣленнымъ теченіемъ природы? Это противорѣчіе ясно сознается теистами. Тотъ путь, по которому они идутъ для его уничтоженія, весьма поучителенъ. Въ этомъ вопросѣ представители новой теистической школы отличаются отъ старой деистической школы, представитель которой Руссо такъ говорилъ: „я благословляю Бога, но не молю Ему“. Наоборотъ, теисты съ особенной

1) Works, XI, 116—119.

2) Works, I, 104.

3) Broken Lights, p. 157.

настойчивостью утверждаютъ значеніе молитвы, желая найти для себя въ этомъ защиту отъ полнаго впаденія въ пантеизмъ. „Для того, чтобы теизмъ былъ совершенной религіей, а не философіей, заканчивающейся пантеизмомъ, онъ долженъ быть религіей молитвы“¹⁾. „Если мы отвергнемъ молитву, то личность Бога скроется во мракъ отдаленія. Мы станемъ думать о Богѣ, какъ Творческой Силѣ, Мировомъ Духѣ, Демиургѣ, — Совокупности вещей“. Такое искреннее признаніе является слѣдствіемъ сознанія той опасности, которой угрожаетъ пантеизмъ. Молитва является для теизма средствомъ, предотвращающимъ его поглощеніе пантеизмомъ. Но склонность и любовь къ молитвѣ никогда не можетъ выработаться при такомъ воззрѣніи на нее. Искренно молиться можетъ только тотъ, кто твердо вѣритъ въ возможность полученія того, чего онъ проситъ. Но такая вѣра совместима ли съ ученіемъ, что божественная дѣятельность строго ограничивается и, въ сущности, отождествляется съ разъ навсегда установленнымъ теченіемъ природы? Теисты, защищающіе разумность и полезность просительныхъ молитвъ, на этотъ вопросъ даютъ такой отвѣтъ: никогда не нужно забывать различія между физическимъ и духовнымъ міромъ и молитва должна ограничиваться послѣднимъ, какъ своей единственно-законной сферой. Поэтому, молитва является неразумной, когда предметомъ ея прошеній служатъ физическія блага — здоровье, богатство, хорошая погода; но когда наши прошенія направляются на духовныя блага, то она является умѣстной и разумной. „Не нечестиво просить, чтобы Богъ совершилъ Свою волю въ насъ, ту волю, которая, мы знаемъ, есть наше освященіе, наше очищеніе отъ всякаго грѣха, наше возвышеніе къ духовному благу и славѣ“²⁾. Дѣйствительно, это не можетъ быть нечестиво; но вотъ вопросъ, не есть ли это излишне въ ученіи, проповѣдующемъ имманентность подобно тому, какъ и въ ученіи, проповѣдующемъ трансцендентность? Въ этомъ послѣднемъ божественная дѣятельность совершенно исключается изъ области человѣческаго духа, и Богъ, какъ Руссо училъ, можетъ только смотрѣть на то, какъ человѣкъ, пользуясь своей

1) Broken Lights, pp. 179, 180.

2) Broken Lights, p. 177.

свободой, исполняетъ свой долгъ или не исполняетъ. Съ другой стороны, въ первомъ ученіи божественная дѣятельность отождествляется съ дѣятельностью человѣческаго духа. Самъ Богъ мыслить, дѣйствуетъ и борется со зломъ, сущимъ въ насъ, и Онъ совершаетъ все это не по свободному произволенію, но по той же самой необходимости, по какой Онъ дѣйствуетъ въ законѣ тяготѣнія. Итакъ, крайнія теистическія и пантеистическія воззрѣнія сходятся въ общемъ отрицаніи молитвы. Для оправданія молитвы даже въ духовной области необходимо соединить въ понятіи объ отношеніи Бога къ нашему духу двѣ противоположныя идеи: имманентность и трансцендентность. Съ точки зрѣнія теизма, является страннымъ и непонятнымъ утвержденіе, что Богъ совершенно имманентенъ въ физической сферѣ, гдѣ Онъ только можетъ дѣйствовать въ формѣ неизмѣннаго закона, и наоборотъ, въ духовной сферѣ Онъ трансцендентенъ, гдѣ Онъ можетъ дѣйствовать сверхъестественно, какъ „свободная причина“, сообщая Свою милость просящему¹⁾. Истиннымъ будетъ то воззрѣніе, которое признаетъ Его вмѣстѣ имманентнымъ и трансцендентнымъ во всѣхъ сферахъ бытія.

Новѣйшій теизмъ измѣняетъ своему близкому родству съ старымъ деизмомъ въ своихъ оптимистическихъ воззрѣніяхъ на жизнь. Паркеръ и здѣсь является самымъ характернымъ представителемъ этой школы. По его оптимистическому воззрѣнію, все создано именно для блага людей и вмѣстѣ для блага живыхъ всѣхъ существъ. „Воробей, издыхающій сегодня, не издыхаетъ для разрушенія, но для конечнаго блаженства. Хотя мы и не знаемъ этого, однако долженъ быть другой міръ для воробья, какъ и для человѣка“²⁾. Здѣсь дѣло не только въ фактѣ, но и въ правѣ. Всякое созданіе по праву вызвано къ бытію для совершенной цѣли. Это право присуще самому творчеству; оно не зависитъ отъ того положенія, какое занимаетъ отдѣльное существо въ ряду другихъ тварей, и потому оно одинаково для всѣхъ. Само собой понятно, что при такомъ взглядѣ физическое и моральное зло не существуетъ. Какъ то, такъ и другое является только временнымъ бѣдствіемъ, направлен-

¹⁾ A Study of Religion, II, 191—194, Martineau.

²⁾ Works, XI, 115.

нымъ къ совершенію высшаго блага для человѣка и для животныхъ въ этой или будущей жизни. Въ этомъ пунктѣ новѣйшій теизмъ рѣзко расходится съ пантеизмомъ; ибо въ то время какъ послѣдній не признаетъ важнаго значенія въ мірѣ даже за человѣкомъ, первый требуетъ признанія вѣчнаго значенія за самой незначительной земной тварью.

Критикуя это новое движеніе религіозной мысли, мы укажемъ два пункта, особенно рельефно показывающіе его несостоятельность. Во-первыхъ, это крайне неопредѣленное и неустойчивое ученіе. Съ одной стороны, теизмъ приближается къ пантеизму, а съ другой — къ деизму. Это не стройная, логически продуманная теорія міра, а эклектическая система, заимствовавшая свои элементы то изъ пантеизма, то изъ деизма, то, наконецъ, изъ христіанства. Отсюда мы въ теизмѣ постоянно замѣчаемъ уклоненіе то въ ту, то въ другую сторону. Во-вторыхъ, эта система и съ религіозной стороны едва ли является болѣе удовлетворительной, чѣмъ и съ спекулятивной. Отдаленный, трансцендентный Богъ деизма ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть предметомъ вѣры и поклоненія. Но можетъ ли быть такимъ имманентное Божество теизма? Можетъ ли Божество, вѣчно заключенное въ мірѣ, идти на встрѣчу потребностямъ нашей религіозной природы? Какое можно указать существенное различіе между этимъ имманентнымъ Богомъ и *natura naturans* Спинозы? Въ отвѣтъ на это возражаютъ, что этотъ Богъ есть личный, самосознающій творецъ міра. Хорошо; но откуда мы узнаемъ это? Изъ моральнаго сознанія. Сердце требуетъ такого Бога; другого доказательства Его существованія здѣсь нѣтъ. Но удовлетворяется ли этимъ сердце? Если мы слушаемся голоса сердца, то мы должны слушать все, что оно говоритъ намъ. Не требуетъ ли сердце не только личнаго Бога, но и свободного, — Бога, который можетъ слышать молитву во всѣхъ сферахъ, который постоянно промышляетъ надъ міромъ, который совершаетъ чудеса, который, наконецъ, сдѣлался человѣкомъ для того, чтобы проявить Свою любовь въ высочайшемъ дѣлѣ искупленія?

Наконецъ эта система совершенно не можетъ удовлетворить стремленія нашего ума къ религіозной истинѣ. Моральное сознаніе служить для новѣйшихъ теистовъ исключительнымъ органомъ откровенія. Исключая историческое

откровеніе, какъ невозможное и даже бесполезное, теизмъ ищетъ свѣта внутри сознанія, въ духовной природѣ чело-
вѣка. Совершенно вѣрно, если бы мы не имѣли другого
свѣта, кромѣ того, который дается нашимъ духомъ, то есте-
ственно мы его считали бы самымъ совершеннымъ. Отри-
цать этотъ свѣтъ никто не станетъ, ибо Богъ открывается
и въ человѣческомъ духѣ — *conscilutia naturaliter Chri-
stiana*, сказалъ Тертуліанъ. Но безъ всякаго колебанія
мы можемъ сказать, что одного внутренняго свѣта далеко
недостаточно для человѣка. Необходимо еще другое Откро-
веніе, которое передавало бы намъ слова Самого Бога, и
такимъ является для насъ св. Писаніе, написанное по не-
посредственному божественному вдохновенію. Вотъ именно
этого Откровенія и не хотятъ признавать теисты. Для того,
чтобы показать ихъ несостоятельность, достаточно указать на
тѣ крайніе выводы, къ которымъ приходили всѣ почерпавшіе
свое религіозное вдохновеніе въ человѣческомъ духѣ. Нѣтъ
ни одного болѣе важнаго религіознаго вопроса, въ которомъ
теисты были бы согласны. Такъ напр. Миссъ Коббъ съ увѣ-
ренностью приписываетъ личность Божеству, Грегъ утвер-
ждаетъ это довольно робко, а Теодоръ Паркеръ почти со-
вершенно отрицаетъ это. Всѣ эти различныя воззрѣнія
основаны на одномъ и томъ же авторитетѣ моральнаго со-
знанія. Ту же разногласицу мы встрѣчаемъ и въ рѣшеніи
вопроса о будущей жизни. Паркеръ вѣритъ въ будущую
жизнь, имѣющую открыться на небѣ для человѣка, животныхъ
и птицъ. Онъ вѣритъ въ абсолютно всеобщее спасеніе отъ
грѣха и бѣдствій. Такое утѣшительное вѣрованіе недоступно
Грегу. Будущее для него — „великая загадка“. Умъ можетъ
представить его, но онъ никогда не сможетъ доказать его.
„Духъ“ одинъ только можетъ открывать это. Такое откro-
веніе есть чисто личное дѣло. Если мой духъ не говоритъ
мнѣ, то напрасно духъ другого человѣка будетъ говорить
ему; это нисколько не поможетъ дѣлу. Въ рѣшеніи вопроса
о молитвѣ теисты разногласятъ не меньше. Миссъ Коббъ
признаетъ молитву вмѣстѣ законной и полезной въ духовной
сферѣ и незаконной и бесполезной въ физической. Грегъ
признаетъ молитву теоретически несостоятельной во всѣхъ
сферахъ. Для тѣхъ, которые обладаютъ истиннымъ разумѣ-
ніемъ вещей, она невозможна, но она позволительна и без-

вредна для слабыхъ и невѣждъ. Къ какимъ нелѣпымъ выводамъ можетъ приводить этотъ основной принципъ теизма, объ этомъ ясно говоритъ исторія религиозныхъ сектъ. Къ какимъ чудовищнымъ, безсмысленнымъ, а подчасъ и безнравственнымъ вѣрованіямъ приходили тѣ секты, которыя признавали единственнымъ источникомъ божественнаго Откровенія одно внутреннее сознаніе! Вспомнимъ анабаптистовъ, шведенборгіанъ или нашихъ молоканъ, хлыстовъ и т. п.

Говоря все это мы, конечно, нисколько не думаемъ умалять того важнаго значенія, какое можетъ имѣть моральное сознаніе въ дѣлѣ религіи. Мы только желаемъ сказать, что внутренній свѣтъ не есть солнце, но только луна, не свѣтильникъ, но зеркало, отражающее лучи, падающіе на него изъ другихъ источниковъ. Платонъ, употреблявшій всѣ старанія на то, чтобы сдѣлать возможно лучшее употребленіе этого свѣта, созналъ его тусклость, и вздыхалъ по болѣе истинномъ словѣ касательно судьбы человѣка, чѣмъ его собственные догадки. Это истинное Слово пришло, и чрезъ Него весь міръ получилъ спасеніе. Теисты, твердо вѣря въ силу своего внутреннего откровенія, не хотятъ признавать внѣшняго божественнаго Откровенія, хотя послѣднее, въ сущности, является дѣйствительнымъ источникомъ перваго. Ни за Церковью, ни за Библіей они не признаютъ авторитета въ религіи. По ихъ мнѣнію, даже на Іисуса Христа нельзя смотрѣть какъ на свѣтъ міра. Его исторія покрыта туманомъ неизвѣстности, и мы теперь не можемъ истинно познать Сына человѣческаго. Но это, говорятъ теисты, не такъ важно; ибо мы имѣемъ внутри себя свѣтъ, которому можемъ смѣло довѣряться. Въ духовномъ созерцаніи Богъ открывается непосредственно всякому вѣрующему духу. Это есть единственно истинное, авторитетное откровеніе¹⁾. Какое грубое самообольщеніе! Голосъ нашего внутреннего откровенія, въ силу испорченности и грѣховности человѣческой природы, можетъ быть слышенъ и правильно изъясненъ только при свѣтѣ божественнаго Откровенія.

Константинъ Воблій.

¹⁾ См. The Seat of Authority in Religion, кн. III и V.

Христіанскій постъ ¹⁾.

Противъ поста, какъ особаго церковнаго установленія, въ настоящее время все громче и громче раздаются голоса людей, которые или вовсе отвергають его значеніе, называя постъ учрежденіемъ отжившимъ, несовременнымъ, или утверждаютъ, что постъ мыслимъ только для простого народа, который не умѣетъ отличить въ религіи важнаго отъ неважнаго, несущественнаго, и поэтому живетъ и удовлетворяется одной внѣшней религіозной стороной. Думаю, что для многихъ изъ насъ такіе голоса не безразличны. Къ религіознымъ вопросамъ, къ предметамъ вѣры, къ вѣковымъ установленіямъ Церкви равнодушнымъ быть нельзя. Вѣдь постъ, какъ установленіе церковное, имѣетъ начало отъ Христа и отъ апостоловъ. Неужели же онъ теперь только сталъ ненуженъ? Или мы, современные христіане, больше развились и усовершенствовались въ христіанской жизни, чѣмъ христіане первыхъ вѣковъ? Сомнительно.

Таковы побужденія, вызвавшія собою настоящее чтеніе и опредѣляющія собою и задачу его и характеръ содержанія.

Несомнѣнно извѣстно, что древніе евреи до пришествія Господа содержали много постовъ. Были у нихъ посты періодическіе, въ извѣстное время года, какъ и у насъ, были посты особенные, которые устанавливались по случаю народныхъ бѣдствій — порабощенія иноплемениками, войны, голода, мора. Фарисеи, еврейская секта, содержали свои посты, особенные по своей строгости. Какъ же Господь отнесся къ еврейскимъ постамъ? Уничтожилъ ли ихъ, за-

¹⁾ Публичное чтеніе въ Новоторжскомъ духовномъ училищѣ марта 19, 1898 г.
Вѣра и Церковь. Кн. III.

мѣнили ли ихъ чѣмъ, называлъ ли необязательными? Нѣтъ, Онъ не сдѣлалъ ни того, ни другого, ни третьяго.

Однажды, обличая фарисеевъ за ихъ лживый, лицемерный постъ, особенно за то, что во время своихъ постовъ они строили печальныя лица, стараясь заявить предъ другими о своемъ благочестивомъ подвигѣ, Господь сказалъ окружающему народу: *ты, когда постишься, помажь голову и лицо твое умой* (Мѡ. 6, 17), т.-е. не давай понять другимъ о своемъ постѣ, напротивъ, всѣми мѣрами старайся, чтобы объ этомъ не зналъ никто, кромѣ Отца Небеснаго, умой лицо твое, кажись людямъ радостнымъ, праздничнымъ, веселымъ.

Въ другой разъ, говоря о тѣхъ духовныхъ средствахъ, которыми апостолы и всѣ вѣрующіе могутъ изгонять бѣсовъ изъ людей, Господь добавилъ: *сей родъ, т.-е. бѣсовскій, ничѣмъ не можетъ быть изнанъ, только молитвою и постомъ* (Мѡ. 17, 21).

Еще разъ, когда фарисеи вздумали обличить учениковъ Христовыхъ за то, что они не соблюдаютъ положенныхъ по закону постовъ, Господь сказалъ: *придутъ дни, когда отнимется у нихъ женихъ и тогда будутъ постиаться въ тѣ дни* (Мѡ. 9, 15), а въ слѣдующихъ за этими словами притчахъ о новой заплатѣ на старой одеждѣ и новомъ винѣ въ старыхъ мѣхахъ Онъ предуказалъ, что постъ этотъ будетъ такой строгій, какого апостолы при жизни Господа, не обновленные еще силою Духа Святаго, и вынести не могли.

Такъ говорилъ и училъ Господь, когда Ему случалось говорить о постѣ. Слово Его никогда не расходилось съ дѣломъ. Предъ выступленіемъ на проповѣдь Онъ постился 40 дней. Кромѣ того, все заставляетъ думать, что Господь во время Своей земной жизни соблюдалъ и другіе древніе еврейскіе посты, потому что Онъ ни на іоту не отступалъ отъ всего, что написано въ законѣ.

Согласно ученію и примѣру Господа Іисуса Христа, святая Церковь еще въ лицѣ свв. апостоловъ установила посты. По крайней мѣрѣ, несомнѣнно извѣстно, что настоящій Великій постъ, равно посты въ среду и пятницу, ведутъ свое начало отъ апостоловъ. Объ этомъ говорятъ апостольскія правила (напр. 69) и другія преданія, свято хранимыя Церковію съ древнѣйшихъ временъ. Исполнилось слово Господне: „когда отнимется у нихъ женихъ, тогда постятся въ тѣ дни“.

Въ настоящіе великіе дни мы постимся, готовясь къ воспоминанію страстей Господнихъ. Среда и пятница постоянно напоминаютъ намъ о томъ же, т.-е. о страданіяхъ Господа, первая какъ день преданія, вторая какъ день страданій и смерти Господа нашего. Такую же почтенную давность имѣютъ за собою и другіе посты Церкви христіанской. Всѣ они установлены не позднѣе II вѣка послѣ Рождества Христова и всѣ имѣютъ одну и ту же добрую цѣль дать возможность человѣку-христіанину быть господиномъ надъ своими тѣлесными и духовными недугами, которые развиваются и поддерживаются въ человѣкѣ невоздержаніемъ въ пищѣ и питьѣ.

Это неоспоримая истина, что разъ человѣкъ захотѣлъ исправить себя, онъ долженъ начать съ тѣлеснаго воздержанія, долженъ меньше ѣсть и пить, долженъ ограничивать свои потребности, умѣрять свой аппетитъ. Съ этимъ согласны всѣ, кто проповѣдуетъ, учитъ людей исправлять жизнь. Даже языческія религіи и тѣ требуютъ отъ своихъ послѣдователей по временамъ строгаго воздержанія. Магометане во время своего поста „рамазанъ“ не ѣдятъ ничего отъ восхода до заката солнца. Индійскіе факиры приучаютъ себя не ѣсть по нѣскольку дней. Словомъ, постъ — учрежденіе общеловѣческое, потому что требуется здравымъ человѣческимъ смысломъ. Христіанская Церковь только узаконила то, что для cadaго ясно безъ всякихъ доказательствъ.

Но понимать постъ христіанскій только какъ воздержаніе въ пищѣ — слишкомъ узко и несправедливо. Св. Церковь не такъ понимаетъ постъ. Она учитъ, по примѣру Господа, апостоловъ и всѣхъ свв. мужей, что одна пища насъ предъ Богомъ не поставитъ, не вмѣнитъ намъ въ особенную заслугу. И фарисеи постились, однако были люди гордые, лукавые, грабители, — жестокіе люди. Церковь христіанская учитъ и разумно учитъ, что пища, тѣлесное воздержаніе есть только одно изъ лучшихъ средствъ для обузданія и низшихъ половыхъ инстинктовъ и духовныхъ страстей: гнѣва, гордости, зависти и проч., ихъ же въ человѣкѣ нѣсть числа. Если христіанинъ во время поста воздерживается отъ этихъ пороковъ и страстей, — онъ постится въ лучшемъ смыслѣ этого слова. Но и этого мало по ученію церковному. Христіанское понятіе о постѣ гораздо шире.

Постящемуся христіанину Церковь предписываетъ — сколько возможно дѣлать добро: помогать бѣдному, потому что сказано: „милуяй нища взаимы даетъ Самому Богу“, „блаженни милостивіи, яко тѣ помиловани будутъ“, — прощать обиды врагамъ по примѣру Господа, Который на крестѣ молился за Своихъ враговъ. Такой только постъ — истинный христіанскій постъ. Онъ ведетъ христіанина къ совершенству, помогаетъ достигать христіанскаго идеала.

Къ сожалѣнію, теперь такое время, что ни одно церковное учрежденіе не остается безъ критики, т.-е. безъ осужденія со стороны христіанъ же.

Взглядовъ и мнѣній касательно постовъ христіанской Церкви появилось нынѣ такъ много, что трудно въ нихъ и разобратъ. Но всѣ противныя мнѣнія сходятся въ одномъ общемъ, что Церкви не слѣдовало воспрещать виды пищи, не слѣдовало налагать запрещеніе напр. на мясо, потому что мясо само по себѣ не грѣшно. Въ постъ нужно употреблять его меньше — и только. Дѣло не въ качествѣ, а въ количествѣ съѣдаемой пищи. Такого мнѣнія держится большинство людей образованныхъ.

Но справедливо ли это? Справедливо ли Церковь налагаетъ запрещеніе на качество пищи, не дозволяя ѣсть въ постъ именно мясо? Раскроемъ св. Библію и прослѣдимъ ее съ самаго начала.

По сотвореніи первыхъ людей, Адама и Евы, Богъ сказалъ: *„Вотъ Я далъ вамъ всякую траву, стьющую стѣмъ, какая есть на всей землѣ, и всякое дерево, у котораго плодъ древесный, стьющій стѣмъ: вамъ сіе да будетъ въ пищу“*. А касательно животныхъ, птицъ и рыбъ Богъ сказалъ только, чтобы человѣкъ обладалъ ими, но не сказалъ, чтобы они употреблялись въ пищу (Быт. 1, 28—29). И люди до потопа, болѣе 2200 лѣтъ, мяса не ѣли. Послѣ потопа Богъ дозволилъ людямъ ѣсть и мясо, но только дозволилъ, а не повелѣлъ. Сказалъ Богъ Ною: *все, что живетъ и движется, даю вамъ въ пищу, какъ зелень травную даю вамъ все* (Быт. 9, 3). Это только дозволеніе, снисхожденіе Божіе, но никакъ не заповѣдь. Вѣдь для того, чтобы добыть себѣ мясную пищу, человѣку приходится убивать животныхъ, мучить ихъ, проливать ихъ кровь, тогда какъ и они живое созданіе Божіе и они чувствуютъ и по-своему наслаждаются

жизнью. Несомнѣнно, что по этому самому Богъ не далъ первымъ людямъ въ пищу мясо. Но послѣ грѣхопаденія человѣкъ настолько успѣлъ развратиться, ослабить свои силы и здоровье, что для него оказалось не подъ силу бороться съ природой, добывая себѣ хлѣбъ, и Богъ дозволилъ человѣку ѣсть мясо животныхъ. Такимъ образомъ та растительная пища, которую ѣдятъ въ настоящіе дни Великаго поста всѣ добрые христіане, повинуюсь уставу церковному, — эта пища дана человѣку первоначальною заповѣдію Божіею.

„Говорятъ еще, такъ разсуждаетъ въ Бозѣ почившій Никаноръ, архіепископъ херсонскій (въ I т. его соч.), будто посты вредятъ народному здоровью, что они губительны для дѣтей, которыя не выносятъ постной растительной пищи, утверждаютъ, что вообще для человѣка мясо — пища самая здоровая и питательная. Такихъ мнѣній держатся многіе, не признающіе постовъ. Но они становятся въ противорѣчіе съ фактами дѣйствительности. Простой народъ, для котораго почти круглый годъ Великій постъ, потому что онъ почти круглый годъ ѣсть растительную пищу, всего рѣже заболѣваетъ желудочными болѣзнями. Напротивъ, люди, употребляющіе круглый годъ мясо, лѣчатся всего больше отъ желудочныхъ заболѣваній. А въ простомъ народѣ, особенно у дѣтей, желудочныя, а лѣтомъ даже повальные болѣзни происходятъ отъ массы причинъ, въ основѣ которыхъ лежитъ не растительная пища, всего чаще ими употребляемая, а бѣдность и невѣжество простого народа; совершенное отсутствіе въ немъ знанія такъ называемой гигиѣны, науки о сохраненіи здоровья, да и крайняя скудость, почти невозможность соблюдать правила этой науки въ простомъ сельскомъ быту. Посмотрите за ребенкомъ въ домѣ простолюдина. Родился онъ или на холоду въ клѣтѣ, или даже въ полѣ, если лѣтомъ. Прикрытъ какой-нибудь грязной ветошью, положенъ въ колыбель на груди немытыхъ тряпокъ. У него и нянька — какая-нибудь его же пятилѣтняя сестра. Растутъ деревенскія дѣти или въ грязи улицъ и дворовъ лѣтомъ, или въ курныхъ, холодныхъ, вонючихъ избахъ зимой, часто вмѣстѣ со скотомъ. Зимой и лѣтомъ ползаютъ и бѣгаютъ чуть не нагія. Пьютъ воду, какую Богъ послалъ, конечно, всегда сырую, часто гнилую, болотную, часто ледяную. Грызутъ всякій сырой овощъ, благо Богъ посылаетъ. Словомъ, ѣдятъ все то же,

что въ деревнѣ ѣдятъ и взрослые. Вотъ гдѣ причины болѣзней народныхъ, а вовсе не въ растительной пищѣ“.

Нѣтъ, растительная пища простаго человѣка вполне удовлетворяетъ, и онъ благодарилъ бы Бога и былъ бы совершенно здоровъ, если бы Богъ посылалъ ему чистый хлѣбъ въ достаточномъ количествѣ.

Насколько это мнѣніе, что растительная, постная пища непригодна для человѣка, неосновательно, это видно уже изъ одного того, что въ настоящее время среди образованнаго класса происходятъ по этому поводу споры и разногласіе. На Западѣ и у насъ явилось много сторонниковъ такъ называемаго вегетаріанства, т. е. необходимости для человѣка одной растительной пищи. Нѣкоторые даже научно доказываютъ, что напр. въ горохѣ и бобахъ не менѣе питательныхъ веществъ, чѣмъ въ мясѣ.

Но сторонники вегетаріанства главныхъ образомъ ссылаются на побужденіе болѣе высшаго нравственнаго порядка. „По ихъ мнѣнію, говоритъ архіепископъ Никаноръ ¹⁾, мясная пища способствуетъ развитію въ человѣческомъ обществѣ грубости нравовъ. Люди до того привыкаютъ ѣсть или видѣть, какъ ѣдятъ мясо, что имъ при этомъ и на мысль не приходитъ объ убійствѣ тѣхъ животныхъ, куски которыхъ лежатъ на столѣ. Имъ и на мысль не приходитъ, что тамъ, гдѣ-то за городомъ, есть бойня, отвратительное, смрадное, кровавое мѣсто, гдѣ рѣжутъ, дерутъ, рубятъ и цѣдятъ кровь изъ жилъ“.

Такимъ образомъ это новое вѣяніе среди современныхъ передовыхъ людей противъ мясной пищи всего лучше подтверждаетъ разумность и цѣлесообразность христіанскихъ постовъ. А если сказать правду, то новѣйшій взглядъ на мясную пищу повторяетъ то, что давно извѣстно изъ ученія Церкви. Вѣдь и Церковь всѣми своими постовыми уставами говоритъ, что для человѣка необходима только растительная пища, какъ самая нормальная. Самое запрещеніе мяса во время постовъ говоритъ объ этомъ. Монашескій уставъ, въ которомъ монаху никогда не разрѣшается мясо, говоритъ о томъ же. Наконецъ, несомнѣнно извѣстно, что древніе христіанскіе пустыножители, отличавшіеся необыкновеннымъ постничествомъ и святостью жизни, не ѣли мяса никакого

¹⁾ См. въ 1 т. статью о вегетаріанствѣ.

и никогда. Такіе примѣры встрѣчаются даже и теперь между ревнителями благочестивой христіанской жизни. И всѣ подобныя подвиги Церковію не только никогда не осуждались и не осуждаются, напротивъ всегда поощрялись и поощряются.

Многіе думаютъ избавить себя отъ соблюденія постовъ и такими соображеніями. Посты перешли къ намъ вмѣстѣ съ христіанствомъ, а христіанство началось на югѣ въ такихъ странахъ, гдѣ богато-одаренная природа давала возможность человѣку быть сытымъ одними плодами и овощами. Жители холодныхъ странъ не могутъ довольствоваться такою пищею. Чѣмъ ближе къ полюсу, тѣмъ природа бѣднѣе растеніями и тѣмъ болѣе нужды въ животной пищѣ. Какой же можно предписать постъ напр. лопарямъ или самоѣдамъ, весь промыселъ которыхъ — охота за тюленями, и вся пища которыхъ — тюленье мясо и жиръ? Эта пища ихъ не столько питаетъ, сколько согрѣваетъ, помогаетъ организму бороться съ холодомъ, дѣлаетъ его малочувствительнымъ къ ужаснымъ морозамъ, господствующимъ на сѣверѣ болѣе большую половину года.

Такого рода соображенія имѣли бы вѣсъ лишь въ томъ случаѣ, если бы Церковь весь смыслъ поста полагала въ качествѣ пищи. Смыслъ поста, какъ мы старались выяснитъ раньше, вовсе не въ томъ, чтобы ѣсть то-то и то-то и не ѣсть другого, противоположнаго. Но тѣмъ, кто думаетъ вышеприведенными соображеніями доказать, что человѣку, живущему въ различныхъ климатахъ, свойственна различная пища, мы указали бы на неосновательность ихъ доводовъ. Жители крайняго сѣвера питаются тюленьимъ жиромъ вовсе не потому, что только эта пища имъ и свойственна, а потому, что другой у нихъ нѣтъ. Намъ кажется, одна необходимость заставила ихъ приучить свой организмъ къ такого рода пищѣ. Нѣтъ хлѣба, нѣтъ плодовъ, — поневолѣ будешь питаться тюленьимъ мясомъ. Это доказываетъ только, что человѣческій организмъ имѣетъ великую способность приспосабливаться ко всякой пищѣ, и больше ничего. Если бы была возможность на сѣверѣ такъ культивировать почву, что она за короткое время успѣвала бы давать достаточное количество хлѣба и другихъ растительныхъ продуктовъ, то еще вопросъ, чтó предпочелъ бы сѣверянинъ, мясную или растительную пищу. Напрасно указываютъ и на то, что одни

монахи восточныхъ и южныхъ монастырей имѣли строгіе уставы о пищѣ и могли выполнять ихъ. Нашъ Соловецкій монастырь руководится не менѣе строгимъ уставомъ, и монахи его исполняютъ посты, несмотря на суровую природу и неплодородную почву сѣвера.

Нерѣдко можно слышать и такое мнѣніе, что не въ воздержаніи отъ пищи заключается постъ, а въ воздержаніи отъ духовныхъ недуговъ. Мнѣніе справедливое, но только повидимому. Справедливо, что постная пища есть только средство къ подавленію въ человѣкѣ низкихъ страстей. Человѣкъ постащійся, но гордый, сварливый, скупой нисколько не заслужитъ предъ Богомъ. Не менѣе однако справедливо и то, что безъ воздержанія въ пищѣ не можетъ быть и поста духовнаго. Человѣкъ пресыщенный не сочувствуетъ страданіямъ голоднаго, потому что не знаетъ этихъ страданій. Онъ скорѣе склоненъ къ удовлетворенію своихъ страстей. Онъ не будетъ служить другимъ. Онъ любитъ себя одного. Люди утверждающіе, что необходимъ одинъ духовный постъ, совсѣмъ не знаютъ человѣческой природы. Они никогда не вдумывались въ состояніе человѣка, когда онъ не чувствуетъ ни въ чемъ нужды и всегда ѣстъ до пресыщенія. Иначе они не стали бы утверждать, что нуженъ только духовный постъ. Они не стали бы утверждать этого еще и потому, что Церковь не смотритъ на свои уставы о пищѣ, какъ на нѣчто обязательное, которое не должно быть никогда и никѣмъ нарушаемо. Вопросъ о пищѣ Церковію не рѣшается какъ вопросъ догматическій, не подлежащій измѣненію. Какой же духовникъ когда не разрѣшалъ во время поста больному молоко или мясо, если это необходимо для его здоровья, или этого требуетъ врачъ? Когда и гдѣ узаконялъ церковный уставъ, чтобы и малыя дѣти непременно говѣли такъ же, какъ и взрослые? Нигдѣ и никогда. Церковь чужда узкаго, суроваго ригоризма въ вопросѣ о пищѣ, и если она требуетъ совершеннаго говѣнья, то требуетъ этого отъ вполне здоровыхъ, взрослыхъ людей. Она знаетъ, что для такихъ постъ и говѣнье не принесутъ вреда, не убавятъ, не сократятъ жизни. Напротивъ, принесутъ несомнѣнную пользу даже для тѣлеснаго здоровья и умножатъ число дней человѣческихъ.

Архіепископъ Никаноръ, слова котораго мы приводили выше, въ одномъ изъ своихъ поученій изобразившій, какъ

проводили четыредесятницу древніе монахи восточныхъ монастырей, съ сердечнымъ сокращеніемъ восклицаетъ: „Гдѣ теперь подобныя примѣры христіанской жизни? Гдѣ эти люди, полные несокрушимой христіанской мощи, необыкновенной силы воли, которымъ ничего не значило подавить въ себѣ не только человѣческія страсти, но даже естественныя потребности ради подражанія Христу? Все это когда-то было, жило, цвѣло, да увяло, да прошло, кануло въ вѣчность, отошло въ область дорогихъ для вѣрующаго сердца преданій. Мы состарѣлись, одряхлѣли, охладѣли до того, что и поститься намъ стало не подъ силу, и мы даже сомнѣваемся въ томъ, нужны ли посты и зачѣмъ они? Сомнѣваться и разсуждать намъ надо бы не объ этомъ, а о томъ, что въ нашей жизни осталось христіанскаго, свѣтлаго, чистаго, идеальнаго, а еще лучше безъ всякихъ сомнѣній и возраженій безпрекословно повиноваться уставамъ Церкви о постахъ, ея увѣщаніямъ поститься постомъ пріятнымъ, Богу угоднымъ“ ¹⁾).

Священникъ *Іаковъ Іалаховъ*.

¹⁾ Поуч. Никанора, т. I, стр. 287.

По вопросу о согласованіи предполагаемаго исправленія нашего календаря съ каноническими постановленіями православной Церкви.

Настоящій 1900-й годъ особенно замѣчателенъ въ томъ отношеніи, что въ нашемъ лѣтосчисленіи онъ является високоснымъ, т.-е. состоящимъ изъ 366 дней, а въ лѣтосчисленіи западныхъ христіанъ — простымъ, т.-е. состоящимъ изъ 365 дней. Благодаря этому обстоятельству, мы, отстававшіе до сихъ поръ въ счетѣ времени отъ западныхъ народовъ на 12 дней, съ 29 февраля нынѣшняго года отстаемъ уже на 13 дней. Въ виду ошибочности нашего календаря и неудобствъ, связанныхъ съ отличіемъ нашего стиля отъ принятаго на Западѣ, уже не разъ поднимался вопросъ объ исправленіи и согласованіи нашего счета времени съ западнымъ, григоріанскимъ, и въ такой критическій годъ, какъ нынѣшній, весьма понятно и естественно возникновеніе вновь этого вопроса. И дѣйствительно, за послѣднее время и въ періодической печати не мало писалось по этому трудно разрѣшимуому вопросу о перемѣнѣ стиля; занялись имъ и ученые общества. При Русскомъ Астрономическомъ Обществѣ была образована особая комиссія для разработки этого вопроса, подъ предсѣдательствомъ профессора Глазенапа, которая уже и покончила свои занятія; по крайней мѣрѣ, по газетнымъ извѣстіямъ, Общество признало ошибки григоріанскаго календаря, и, вмѣсто принятаго въ немъ уменьшенія числа годовъ високосныхъ въ началѣ трехъ столѣтій, избираетъ совсѣмъ другой, предложенный астрономомъ Медлеромъ, способъ, по которому въ ста двадцати восьми годахъ одинъ високосъ обращается въ простой годъ. Но Общество желаетъ все-таки перемѣны стиля, хотя на болѣе разумныхъ основаніяхъ сравнительно съ тѣми, какія были у составителей григоріанскаго

календаря (см. „Московскія Вѣдомости“ за 1900 годъ, № 54, четвергъ 24 февраля, стр. 5, столбцы 1—3).

Относительно этого послѣдняго обстоятельства должно замѣтить, что предполагаемая перемѣна стиля привела бы къ большимъ измѣненіямъ въ нашей пасхалии, основанія которой имѣютъ каноническое значеніе, какъ постановленіе вселенскаго собора. Да и вообще вопросъ о перемѣнѣ стиля — вопросъ важный въ церковномъ отношеніи, — онъ захватываетъ многія стороны церковной жизни; до сихъ поръ она была прямо приурочена къ старому, юліанскому стилю, и всякія перемѣны въ немъ отзвучатъ перемѣнами въ ней.

Въ виду всего этого, мы предлагаемъ познакомить читателей, въ возможно простой и краткой формѣ съ основами лѣтосчисления, съ историческимъ ходомъ развитія его правилъ и съ замѣчательно простымъ, не требующимъ перемѣны стиля, планомъ исправленія нашего календаря, предложеннымъ профессоромъ Московской духовной академіи Д. Θ. Голубинскимъ въ его статьѣ „Вопросъ объ уравниеніи года гражданскаго съ астрономическимъ“¹⁾. Главное достоинство этого плана въ согласіи его съ каноническими постановленіями перваго вселенскаго собора о времени празднованія Пасхи.

I.

Время измѣряется тремя главными единицами — годомъ, мѣсяцемъ и сутками (и долями сутокъ — часами, минутами и секундами). Изъ нихъ мѣсяцъ въ нашемъ исчисленіи времени никакого особенно существеннаго значенія не имѣетъ: эта единица, представляющая въ среднемъ время обращенія луны около земли (и то приблизительно) имѣетъ весьма важное значеніе въ лунныхъ календаряхъ, какъ напр. еврейскомъ, а у насъ является случайной исторической прибавкой къ счету времени — случайнымъ подраздѣленіемъ года. Что же касается двухъ остальныхъ главныхъ единицъ — сутокъ (время обращенія земли вокругъ оси) и года (время обращенія земли вокругъ солнца), то онѣ имѣютъ существенно важное зна-

¹⁾ „Московскія Вѣдомости“ за прошлый годъ съ № 300 и далѣе, и затѣмъ въ отдѣльной книжкѣ, страницы которой мы и будемъ цитировать.

ченіе въ человѣческой жизни, потому что все наше время-препровожденіе, вся наша жизнь — семейная, гражданская, церковная — все неразрывно и крѣпко связано съ этими двумя единицами.

Точныя астрономическія наблюденія и вычисленія показали, что годъ и сутки несоизмѣримы, т.-е. въ году не содержится цѣлое число сутокъ, и сутки не могутъ выразиться въ точныхъ доляхъ года, и приблизительно годъ содержитъ въ себѣ 365 сутокъ 5 часовъ 48 минутъ и отъ 45 до 48 $\frac{1}{4}$ секундъ (будемъ для простоты принимать 45 сек.). Благодаря этому обстоятельству, точно отсчитывать года практически неудобно, потому что, въ самомъ дѣлѣ, если въ какомъ-нибудь году мы примемъ за начало года 12 часовъ ночи 31 декабря, то, имѣя въ виду точность счета, слѣдующій годъ должны будемъ начинать не въ 12 час. ночи, а въ 5 час. 48 мин. 45 сек. утра, — въ жизни такое преслѣдованіе точности совершенно невозможно. Если же мы будемъ отбрасывать эти лишніе 5 час. 48 мин. 45 сек. и такимъ образомъ считать годъ состоящимъ изъ цѣлаго числа 365 сутокъ, то мы, дѣлая эту ошибку, будемъ ежегодно уходить въ счетѣ впередъ на этотъ излишекъ, составляющій $\frac{11}{128}$ долю сутокъ (почти $\frac{1}{4}$ сутокъ): назначая началомъ года 12 час. ночи, мы забѣгаемъ впередъ, предворяемъ новый годъ — онъ еще только начнется въ 6 часу утра. При такомъ счетѣ въ одинъ годъ мы уйдемъ впередъ на $\frac{11}{128}$ долю сутокъ, въ два — на $2\frac{11}{128}$ и т. д., и такимъ образомъ черезъ 128 лѣтъ уйдемъ впередъ ровно на 31 день, т.-е. на цѣлый и притомъ самый долгій мѣсяцъ. Это значитъ, что черезъ 128 лѣтъ январь займетъ то время года, которое теперь занимаетъ декабрь, а черезъ шесть такихъ 128-лѣтнихъ періодовъ, т.-е. черезъ 768 лѣтъ совершенно измѣнится общій характеръ года: зимніе мѣсяцы (декабрь, январь, февраль) перейдутъ на лѣто и, наоборотъ, лѣтніе (іюнь, іюль, августъ) сдѣлаются зимними.

Чтобы избѣжать такой перемѣны года, принимая его все-таки состоящимъ изъ цѣлаго числа сутокъ, нужно, считая его вообще въ 365 сутокъ, отъ поры до времени дѣлать соотвѣтствующія поправки въ счетѣ, а для этой цѣли удлинять нѣкоторые выбранные въ извѣстномъ порядкѣ годы и считать ихъ состоящими напр. изъ 366 дней. Но въ этомъ отношеніи должны быть выработаны и даны ясныя и точныя

правила, потому что произволъ въ способахъ исправленія счета можетъ повести къ тѣмъ же послѣдствіямъ; исторія представляетъ намъ примѣръ, подтверждающій сказанное.

У древнихъ римлянъ не было ясныхъ и точныхъ правилъ. Годичное распредѣленіе гражданскихъ и религіозныхъ празднествъ у нихъ производилось передъ началомъ каждого года распоряженіемъ главнаго жреца. Главные жрецы за 700-лѣтній періодъ веденія ими календаря нерѣдко злоупотребляли своею властію составлять календарь наступающаго года: они, вслѣдствіе подкуповъ и личныхъ пристрастныхъ отношеній, произвольно укорачивали и удлинляли года съ цѣлью удалить или приблизить сроки правленія выборныхъ властей, сроки денежныхъ обязательствъ нужныхъ имъ лицъ, дни религіозныхъ празднествъ и т. п. Такъ дѣло велось почти съ основанія Рима, и къ 45 году до Рождества Христова обнаружилось явное несоотвѣтствіе годичныхъ празднествъ съ временами года: празднества, связанныя съ лѣтними событіями, напр. съ жатвой, или съ осенними, напр. съ сборомъ винограда, оказались перешедшими на зиму и на весну.

Главнымъ жрецомъ (*pontifex maximus*) въ 45 году до Р. Х. былъ Юлій Цезарь. Несоотвѣтствіе календаря съ временами года уже воѣмъ въ то время рѣзко бросалось въ глаза, и потому онъ рѣшилъ измѣнить весь порядокъ лѣтосчисленія — исправить всѣ накопившіяся ошибки и устранить на будущее время возможность новыхъ. Съ этою цѣлью онъ удлинилъ 45-й годъ до 445 дней (и поэтому этотъ годъ въ исторіи извѣстенъ подъ именемъ „послѣдняго года безпорядкамъ“ — *annus confusionis ultimus*) и для устраненія будущихъ погрѣшностей обратился за содѣйствіемъ къ александрійскому астроному, греку Созигену. Мы сейчасъ увидимъ, какъ имъ удалось осуществить это намѣреніе.

II.

Самымъ вѣрнымъ и точнымъ, „идеальнымъ“, календаремъ мы должны признавать такой, въ которомъ какое-нибудь ежегодно повторяющееся событіе приходится на одно и то же число какого-нибудь опредѣленнаго мѣсяца. За такое событіе можно, напр., принять весеннее равноденствіе. Мѣсяцъ, въ которомъ оно случается, у римлянъ, а потомъ и у христіанъ

считался начальнымъ мѣсяцемъ въ году, и самый годъ до сихъ поръ опредѣляется, какъ „промежутокъ времени, протекшій отъ одного весенняго равноденствія до слѣдующаго“. По правиламъ пасхалии за первый день лѣтосчисления отъ созданія міра принимается пятница, т.-е. день сотворенія человѣка, и этотъ день, по вычисленіямъ пасхалии, былъ днемъ весенняго равноденствія, а потому христіане долго мартъ мѣсяць считали начальнымъ мѣсяцемъ года и только съ переводомъ начала лѣтосчисления отъ созданія міра къ Рождеству Христову перенесли и начало года ко времени дня Рождества, т.-е. стали принимать за начальный мѣсяць январь. У насъ въ Россіи эта перемѣна случилась по повелѣнію Петра Великаго.

Точныя изслѣдованія показали, что весеннее равноденствіе ежегодно предваряется на нѣсколько секундъ, т.-е. годъ не захватываетъ всего промежутка времени обращенія земли вокругъ солнца (этотъ годъ называется „тропическимъ“ въ отличіе отъ полнаго „звѣзднаго“). Но это предвареніе равноденствій не можетъ вызвать никакихъ практическихъ неудобствъ въ исчисленіи времени, потому что и всѣ прочія годовыя событія (осеннее равноденствіе, зимнее и лѣтнее солнцестоянія) перемѣщаются соотвѣтственнымъ же образомъ; измѣняется отъ этого только положеніе солнца между звѣздами въ опредѣленное время года, что, повидимому, не оказываетъ никакого даже самаго ничтожнаго вліянія на человѣческую дѣятельность и жизнь.

Какъ во времена Юлія Цезаря, такъ и теперь день весенняго равноденствія постоянно приходится на мартъ мѣсяць, но числа, на которыя онъ приходился, мѣнялись, все ближе и ближе придвигаясь къ началу мѣсяца. Передвиженіе это объясняется несовершенствомъ календаря, установленнаго Юліемъ Цезаремъ. Дѣло въ томъ, что въ идеальномъ календарѣ этотъ день долженъ неподвижно задержаться и укрѣпиться за однимъ и тѣмъ же числомъ марта мѣсяца; между тѣмъ годъ и сутки, какъ мы сказали, несоизмѣримы. Втекающій отсюда излишекъ времени каждаго года составляетъ $\frac{1}{128}$ долю сутокъ; дробь эта довольно сложная; поэтому обыкновенно въ практическихъ вопросахъ вмѣсто этой сложной дроби берутъ ея приближенные значенія (подходящія дроби). Одинъ изъ приѣмовъ находитъ приближенія къ сложнымъ дробямъ

состоить въ томъ, что ее обращаютъ въ непрерывную и указаннымъ въ ариметикѣ весьма простымъ способомъ находятъ подходящія дроби этой непрерывной. Эти приближенія для данной дроби будутъ $\frac{1}{4}$, $\frac{7}{20}$, $\frac{8}{25}$ и наконецъ уже сама дробь $\frac{81}{225}$. Юлію Цезарю и его сотруднику Созигену невольно пришлось остановиться на первомъ приближеніи, потому что, при тогдашнемъ состояніи астрономическихъ знаній и при несовершенствѣ измѣреній, излишекъ истиннаго года не могъ быть принятъ точнѣе $\frac{1}{4}$ сутокъ. И потому Юлій Цезарь исправилъ исчисленіе времени слѣдующимъ образомъ: 1) онъ, какъ сказано выше, удлинилъ годъ реформы съ цѣлью возвратить празднествамъ подобающее имъ въ году мѣсто; 2) приказалъ на будущее время три года подъ рядъ считать состоящими изъ 365 дней, а за ними слѣдующій четвертый — изъ 366 дней. Сдѣлано это на основаніи слѣдующихъ соображеній: отбрасывая каждый годъ по $\frac{1}{4}$ сутокъ, мы уйдемъ впередъ ровно на сутки, и чтобы исправить погрѣшность, мы должны въ четвертомъ году задержаться на одинъ день, т.-е. удлинитъ его, сдѣлать состоящимъ изъ 366 дней. Это приказаніе осуществилось на дѣлѣ такимъ образомъ, что въ четвертомъ удлинненномъ году въ февралѣ мѣсяцъ за шесть дней до начала марта стали вводить лишній день, и такъ какъ римляне считали дни иначе, чѣмъ мы — не отъ начала къ концу мѣсяца, а отъ конца къ началу, то этотъ день они называли *bis-sextus* (дважды-шестой), въ цѣляхъ сокрытія этого дня отъ боговъ, потому что, по мнѣнію жрецовъ, февраль мѣсяцъ долженъ состоять изъ 28 дней, и лишній день нужно, во избѣжаніе гнѣва боговъ, скрыть (скрыли между 6 и 7 февраля). Это слово „*bis-sextus*“ испортилось и перешло въ „високосъ“, и потому-то годъ въ 366 дней называется у насъ „високоснымъ“.

Итакъ, по установленію Юлія Цезаря, принявшаго въ основаніе первое самое грубое приближеніе, года должны разбиваться на четырехлѣтніе циклы, въ которыхъ первые три года должны считаться простыми, а послѣдній, четвертый — високоснымъ.

Точнѣе было бы въ основаніе лѣтосчисленія принять второе приближеніе $\frac{1}{20}$; въ такомъ случаѣ время пришлось бы разбить на 29-лѣтніе циклы, состоящіе изъ 22 лѣтъ простыхъ и 7 високосныхъ. Третье приближеніе $\frac{8}{25}$ даетъ еще болѣе

точное исчисленіе, въ которомъ циклы состоятъ изъ 33 лѣтъ — 25 простыхъ и 8 високосныхъ. Стиль григоріанскій, принятый на Западѣ, какъ мы увидимъ, близко подходитъ къ этому третьему приближенію. Наконецъ, четвертый, самый точный, способъ установить календарь принимается въ основаніе 128-лѣтніе циклы, и каждый такой цикл долженъ состоятъ изъ 97 лѣтъ простыхъ и 31 високоснаго года. Погрѣшность послѣдняго способа весьма ничтожна: самое наибольшее значеніе этой погрѣшности, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, достигаетъ величины сутокъ въ 50.000 лѣтъ, а по мнѣнію другихъ, въ 100.000 лѣтъ, и происходитъ единственно отъ нѣсколькихъ секундъ годового излишка, въ точности которыхъ поручиться нельзя и тѣмъ болѣе для такой весьма отдаленной эпохи.

Такая крайняя точность послѣдняго способа вызвала одобреніе знаменитаго астронома Медлера, и онъ именно его рекомендовалъ ввести въ Россіи. Въ вышеупомянутой своей статьѣ г. Голубинскій также высказывается за этотъ способъ и предлагаетъ, если ужъ будетъ признана неотложность исправленія нашего календаря, именно остановиться на немъ, а никакъ не на григоріанскомъ, который по своей точности подходитъ только къ третьему приближенію, и введеніе котораго у насъ можетъ произвести большія запутанности въ церковномъ годовомъ счетѣ.

III.

По принятому и утвержденному отцами Церкви преданію, Іисусъ Христосъ родился въ високосномъ году¹⁾, а потому первый годъ по Его Рождествѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и первый нашего лѣтосчисленія, а затѣмъ второй и третій годы были простые, четвертый — високосный; затѣмъ високосными, при такомъ случайномъ совпаденіи, оказались годы: 8-й, 12-й, 16-й и т. д., т.-е. високосными оказались годы, цифра которыхъ безъ остатка дѣлится на 4.

¹⁾ Собственно говоря, этотъ годъ долженъ былъ-бы быть високоснымъ, но на самомъ дѣлѣ, послѣ смерти Юлія Цезаря, жрецы опять перепутали счетъ и для исправленія его снова пришлось годъ начала нашей эры (а также и слѣдующій 4-й) считать простымъ.

Исчисленіе времени по юліанскому календарю, какъ выше объяснено, представляетъ первое приближеніе къ истинному; погрѣшность его составляетъ $11\frac{1}{4}$ минутъ въ годъ, и именно юліанскій годъ длиннѣе истиннаго на $11\frac{1}{4}$ мин. Изъ этого обстоятельства вытекають слѣдующія слѣдствія: полагая начало года въ 12 часовъ 31 декабря, нельзя принимать за начало слѣдующаго года тоже 12 часовъ, на самомъ дѣлѣ оно случится на $11\frac{1}{4}$ минутъ раньше, т.-е. въ 11 часовъ $48\frac{3}{4}$ минуты вечера 31 декабря. Такимъ образомъ, ежегодно запаздывая на $11\frac{1}{4}$ минутъ, мы запоздаемъ въ 128 лѣтъ на сутки; черезъ каждыя 128 лѣтъ день весенняго равноденствія будетъ передвигаться на одинъ день по числамъ, приближаясь къ началу мѣсяца марта. Во времена Никейскаго собора въ 325 году этотъ день приходился на 21 марта; передвигаясь съ каждымъ 128-лѣтнимъ періодомъ, онъ въ наши дни перешелъ на 7—8 марта.

Отставая въ 128 лѣтъ на одинъ день, въ 3840 лѣтъ (128.30) мы отстанемъ на одинъ мѣсяць, такъ что весеннее равноденствіе черезъ этотъ промежутокъ времени перейдетъ съ марта на февраль, а черезъ шесть такихъ промежутковъ будетъ случаться въ сентябрѣ, и тогда всѣ зимніе мѣсяцы сдѣлаются лѣтними и наоборотъ. То же самое произойдетъ и съ неподвижными церковными праздниками, связанными съ числами и мѣсяцами.

Разумѣется, періодъ времени въ 23.040 лѣтъ, потребный для такихъ перестановокъ, страшно великъ, и мы не знаемъ, просуществуетъ ли до тѣхъ поръ міръ и потому слѣдуетъ ли намъ беспокоиться объ этихъ вопросахъ отдаленной будущности? Для отвѣта на этотъ вопросъ позволимъ себѣ сдѣлать слѣдующую выписку изъ статьи г. Голубинскаго.

„Христіанинъ съ большою осторожностью долженъ разсуждать о томъ, что еще не наступило, а только ожидается. Опасно и неразумно было бы строить легкомысленныя предположенія о будущихъ временахъ, столѣтіяхъ и тысячелѣтіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, время кончины міра есть великая тайна, сокрытая отъ насъ. Далеко или близко день страшнаго суда — этого мы не знаемъ. И можетъ-быть онъ приблизился настолько, что наши заботы о правильности счета времени окажутся напрасными... Однакоже, *имѣя въ виду обстоятельное изслѣдованіе предмета, мы не лишаемся права предложить слѣ-*

дующій вопросъ: что будетъ, если существованіе міра продолжится еще на многія столѣтія, а между тѣмъ счетъ времени юліанскими годами будетъ продолжаться попрежнему?“

IV.

На измѣненіе календаря, вызываемое передвиженіемъ дня весенняго равноденствія, въ первый разъ было обращено вниманіе еще въ XIV столѣтіи въ Византіи, и уже тогда былъ поднятъ вопросъ объ исправленіи стили, но императоръ Андроникъ отклонилъ его, боясь церковныхъ смуть. На Западѣ первый обратилъ вниманіе на ошибки лѣтосчисленія папа Сикстъ IV, и онъ даже поручилъ знаменитому ученому Региомонтану придумать способъ къ ихъ исправленію, но Региомонтанъ умеръ, не успѣвъ выполнить возложеннаго на него порученія. Наконецъ въ 1582 году папа Григорій XIII рѣшилъ приступить къ реформѣ календаря. Къ этому времени день весенняго равноденствія перемѣстился уже съ 21 марта на 11-е.

Послѣ довольно продолжительныхъ разсужденій и совѣщаній съ дворами различныхъ католическихъ государствъ онъ обнародовалъ буллу, въ которой приказалъ всѣмъ католикамъ: 1) Послѣ 4 октября 1582 года, приходившагося въ этомъ году на четвергъ, слѣдующій день, пятницу, считать не 5 октября, а 15 октября — так. обр. опустить и выбросить изъ счета 10 дней. 2) Принимая ошибку юліанскаго календаря для болѣе удобнаго счета равной тремъ суткамъ въ четыреста лѣтъ (на самомъ дѣлѣ юліанскій календарь отстаетъ на трое сутокъ въ 3.128 = 384 года), для устраненія ея на будущее время онъ приказалъ въ теченіе 400 лѣтъ три високосныхъ года принимать за простые. По совѣту нѣкоего Луиджи Лилія, за такіе года вѣдно принимать тѣ, цифра которыхъ, оканчиваясь на два нуля и, слѣдовательно, дѣлясь на 4, въ то же время не раздѣлится на 4 безъ остатка, если отбросить отъ нея эти два нуля. Послѣ 1582 года годами, о которыхъ идетъ рѣчь, были 1600-й, 1700-й, 1800-й и нынѣшній 1900-й; изъ нихъ 1600-й, какъ не подходящій подъ это правило, остался високоснымъ; годы же 1700-й, 1800-й и 1900-й, вслѣдствіе этого приказанія, оказались простыми. Поэтому народы, принявшіе стиль Григорія XIII, ушли въ счетъ времени впередъ сравнительно съ нами, оставшимися при старомъ стилѣ, на десять дней, въ XVIII и XIX

столѣтіяхъ къ этой разницѣ прибавилось еще по одному дню и наконецъ съ 29 февраля нынѣшняго года они уже будутъ впереди насъ на 13 дней. Пропустить десять дней въ счетѣ времени и для XVI вѣка представляло большія затрудненія, хотя условія жизни того времени во всѣхъ отношеніяхъ — и въ общественномъ, и въ гражданскомъ, и въ торговомъ — были гораздо проще, чѣмъ въ настоящее время. И только большая власть папы Григорія XIII надъ государями того времени и благоговѣніе католиковъ передъ папскимъ авторитетомъ, который они ставили выше вселенскихъ соборовъ, позволили ему осуществить эту реформу. Да и то вначалѣ она была принята не во всѣхъ даже католическихъ странахъ; введеніе ея производилось съ большими затрудненіями и смутами. Протестантскія страны присоединились къ ней значительно позднѣе и съ нѣкоторыми оговорками — Англія, напр., только въ прошломъ столѣтіи (въ 1752 г.).

Переходимъ къ изложенію тѣхъ соображеній, которыя заставляютъ г. Голубинскаго признать григоріанскій стиль ошибочнымъ и совершенно не пригоднымъ для введенія у насъ. Но предварительно изложимъ постановленіе Никейскаго собора о времени празднованіи св. Пасхи.

У.

На первомъ вселенскомъ соборѣ, происходившемъ въ Никее въ 325 году отъ Р. Х., кромѣ осужденія ереси Арія, былъ рѣшенъ также и другой вопросъ, крайне жгучій въ то время, — вопросъ о времени празднованія св. Пасхи. Дѣло въ томъ, что среди христіанъ мало-азійскихъ церквей обнаружались рѣзкія несогласія и споры о томъ, когда праздновать Пасху — съ іудеями или послѣ нихъ и во всякій ли день недѣли, какъ іудеи, или нѣтъ. Одни рѣшали въ одномъ смыслѣ, другіе — въ другомъ и вслѣдствіе самостоятельности отдѣльныхъ церквей праздновали сообразно съ своимъ рѣшеніемъ. И потому когда въ одномъ городѣ уже успѣвали отпраздновать пасхальные дни, въ сосѣднемъ еще только начиналась Страстная недѣля. Такое различіе во времени празднованія великихъ для христіанина дней служило предметомъ ожесточенныхъ споровъ и распрей *не менѣе чѣмъ ересь Арія*; дѣло доходило до взаимныхъ отлученій отъ Церкви и христіанскаго общенія.

Отцы Никейскаго собора не могли не обратить вниманія на эти несогласія и незанятія умиротвореніемъ церквей въ этомъ спорѣ.

Къ сожалѣнію, въ 20 правилахъ Никейскаго собора, дошедшихъ до насъ, нѣтъ никакого указанія на постановленія собора по этому предмету, но что они были, это признано и находится въ всякихъ сомнѣній: сохранились свидѣтельства современниковъ собора — св. Аѳанасія Александрійскаго, Константина Великаго и Евсевія; сохранилось кромѣ того слѣдующее постановленіе помѣстнаго Антиохійскаго собора, происходившаго вскорѣ послѣ Никейскаго — именно въ 341 году: „Всѣ дерзающіе нарушати опредѣленіе святаго и великаго собора, въ Никее бывшаго, въ присутствіи благочестивѣйшаго и боголюбивѣйшаго царя Константина о святомъ праздникѣ спасительныхъ Пасхи, да будутъ отлучены отъ общенія и отвержены отъ Церкви, аще продолжать любопрительно возставати противу добраго установленія. И сіе речено о мірянахъ. Аще кто изъ предстоятелей Церкви, епископъ или пресвитеръ, или діаконъ послѣ сего опредѣленія дерзнетъ къ развращенію людей и къ возмущенію церквей, особитися и со іудеями совершати Пасху: таковаго святой соборъ отнынѣ уже осуждаетъ быти чуждымъ Церкви, яко содѣлавшагося не токмо виною грѣха для самого себя, но и виною разстройства и развращенія многихъ“.

Хотя самый текстъ постановленія Никейскаго собора относительно времени празднованія Пасхи и не дошелъ до насъ, но, судя по тѣмъ установленіямъ дня празднованія, которыя были приняты послѣ собора, оно можетъ быть выражено въ слѣдующихъ двухъ правилахъ: 1) христіане должны непремѣнно праздновать Пасху *послѣ* іудеевъ; 2) празднованіе должно совершаться въ день, слѣдующій за субботой (т.-е. *въ воскресенье*), а не въ какой-либо другой день недѣли.

Эти правила и были тѣми единственными правилами, за нарушение которыхъ Антиохійскій соборъ назначилъ такую суровую кару, какъ отлученіе отъ Церкви — для мірянъ и низверженіе изъ сана — для епископовъ, пресвитеровъ и клириковъ. Весьма понятны соображенія, вызвавшія это постановленіе: христіанская Пасха должна праздноваться въ тотъ день, въ который случилось воскресеніе Христова, а оно совершилось въ день слѣдующій за субботой; затѣмъ Іисусъ Христосъ былъ распятъ и воскресъ послѣ іудейской пасхи, а потому

праздновать Пасху послѣ іудеевъ и именно въ воскресенье требовала послѣдовательность событій, излагаемая въ Евангеліи. Кромѣ того, вообще не желательно было въ такіе радостные дни, какъ пасхальные, какъ бы раздѣлять радостное праздничное настроеніе съ іудеями, врагами христіанъ, что могло бы случиться, если бы празднованіе было одновременное. Наконецъ и правила апостольскія требовали празднованія Пасхи послѣ іудеевъ.

Далѣе извѣстно, что единства въ празднованіи Пасхи между всѣми христіанами въ теченіе еще нѣсколькихъ столѣтій добиться было нельзя; еще и послѣ Никейскаго собора замѣчалось разнообразіе во времени, но оно не считалось нарушеніемъ соборнаго постановленія, если только при назначеніи дня Пасхи были соблюдены вышеуказанныя правила. Такъ западная римская церковь, въ то время согласная съ восточной, праздновала Пасху, руководясь еще дошедшимъ до нея, по преданію, правиломъ апостола Петра — не праздновать Пасху позднѣе 21 апрѣля. Это правило соблюдалось затѣмъ, чтобы избѣжать совпаденія Пасхи съ языческими празднествами дня основанія Рима (*dies natalis Romae*), празднествами, сопровождаемыми неудобными и непристойными для христіанъ языческими зрѣлищами. И потому римскимъ христіанамъ позволялось въ тѣ годы, когда у восточныхъ христіанъ Пасха приходилась на время послѣ 21 апрѣля, праздновать ее раньше недѣлю, двумя и даже болѣе. Кромѣ того извѣстны случаи уклоненія отъ общаго дня празднованія и у другихъ христіанъ, и эти уклоненія также не считались нарушеніемъ постановленія Никейскаго собора, потому что при всѣхъ этихъ уклоненіяхъ Пасха праздновалась позднѣе іудейской и праздновалась въ воскресенье. А потому и слѣдуетъ эти правила признать единственными обязательными для христіанъ правилами и положить что никакихъ другихъ не было.

Между тѣмъ въ послѣдующихъ сочиненіяхъ и въ особенности у западныхъ писателей Никейскому собору приписывается такая формула постановленія: „праздновать Пасху въ первое воскресенье, приходящееся послѣ весенняго полнолунія“, т.-е. того полнолунія, которое случается въ день весенняго равноденствія или вскорѣ послѣ него.

Есть основаніе сомнѣваться въ справедливости этой формулы. Въ самомъ дѣлѣ, по закону іудеевъ празднованіе пасхи

должно совершаться въ первый день послѣ мартовскаго полнолунія, если только это полнолуніе случается во второй половинѣ марта, въ противномъ случаѣ время празднованія переносится за апрѣльское полнолуніе. Такъ какъ во времена Никейскаго собора день весенняго равноденствія приходился на 21 марта, то христіанское пасхальное полнолуніе вообще совпадало съ іудейскимъ, и празднованіе христіанской Пасхи совершалось по этой формулѣ, т.-е. въ ближайшее къ полнолунію воскресенье; но уже и въ тѣ времена бывали годы, когда празднованіе совершалось не по этой формулѣ: это именно тѣ годы, когда ближайшій къ полнолунію воскресный день приходился въ первый день іудейской пасхи; оказывается, въ такомъ случаѣ христіане переносили празднество Пасхи на недѣлю позже. Далѣе, съ теченіемъ времени ошибочность юліанскаго календаря не замедлила обнаружиться — день весенняго равноденствія передвинулся и перешелъ въ первую половину марта. Полнолунія, случающіяся между 15 и 22 марта, іудеи продолжали считать пасхальными, между тѣмъ христіане какъ восточные, такъ и западные не рѣшались праздновать Пасху ранѣе 22 марта и въ такихъ случаяхъ за пасхальныя полнолунія стали считать слѣдующія, апрѣльскія. Эти случаи ясно указываютъ на то, что формула „праздновать Пасху въ первое воскресенье послѣ весенняго полнолунія“ приписывается Никейскому собору совершенно неправильно: ея не было и быть не могло.

Въ настоящее время, чтобы при происшедшихъ въ нашемъ календарѣ измѣненіяхъ выполнить требованія Никейскаго собора, нужно соблюдать слѣдующія три правила: 1) праздновать Пасху въ первое воскресенье послѣ мартовскаго полнолунія, если это полнолуніе случится не ранѣе 19 марта; 2) если же ранѣе, то пасхальнымъ полнолуніемъ считать апрѣльское; 3) если эти полнолунія случатся въ пятницу, субботу или воскресенье, то перенести празднованіе на недѣлю позднѣе. Послѣднее правило соблюдается затѣмъ, чтобы празднованіе не пришлось въ одинъ день съ іудеями.

IV.

Мы уже видѣли, что календарь папы Григорія XIII не изъ самыхъ точныхъ: по своей точности онъ близокъ къ третьему приближенію и значительно уступаетъ четвертому; въ самомъ

дѣлѣ, его погрѣшность достигаетъ сутокъ въ 3300 лѣтъ, въ то время какъ погрѣшность четвертаго равняется суткамъ въ 50.000 лѣтъ. Кромѣ того, ближайшее разсмотрѣніе его особенностей и отношеніе его къ церковнымъ постановленіямъ приводитъ г. Голубинскаго къ заключенію, что при введеніи новаго стиля папа Григорій допустилъ рядъ грубыхъ ошибокъ и нарушилъ постановленіе Никейскаго собора относительно времени празднованія Пасхи.

Исключивъ 10 дней въ счетъ времени, Григорій XIII вернулъ день весенняго равноденствія къ 21 марта, т.-е. къ тому дню, въ который оно случалось во времена Никейскаго собора, и тѣмъ какъ бы „исправилъ“ истинный счетъ времени; но почему же этотъ счетъ былъ правильнымъ только во времена Никейскаго собора, а не въ какое-либо другое время? почему исправленіе не отнесено къ болѣе важному для насъ времени — началу нашего лѣтосчисленія, т.-е. времени Рождества Христова? Почему, наконецъ исправлены числа, а не исправлены годы? — Въ самомъ дѣлѣ, точными изслѣдованіями доказано, что Рождество Іисуса Христа случилось нѣсколькими годами ранѣе начальнаго года нашего лѣтосчисленія (по мнѣнію Іоанна Златоустаго — на 5 лѣтъ). И въ такомъ случаѣ, папѣ Григорію пришлось бы годъ, слѣдующій за реформой, считать не 1583-мъ, а 1588-мъ (стр. 53).

Эти соображенія заставляютъ думать, что не погоня за истиннымъ счетомъ времени заставила Григорія XIII пропустить 10 дней. Главнымъ побужденіемъ для Григорія XIII и его совѣтниковъ, по словамъ г. Голубинскаго, было въ данномъ случаѣ, вслѣдствіе невѣрно истолкованнаго ими постановленія Никейскаго собора, желаніе первое полнолуніе послѣ весенняго равноденствія непременно считать пасхальнымъ. Выше было сказано, что, хотя весеннее равноденствіе и передвигалось къ началу марта, но христіане не рѣшались праздновать Пасху ранѣе 22 марта, хотя бы весеннее полнолуніе и случилось ранѣе, — въ такомъ случаѣ за пасхальное полнолуніе они принимали слѣдующее — апрѣльское. Пропускомъ 10 дней Григорію удалось совершенно устранить вопросъ о возможности праздновать Пасху раньше 22 марта, но вмѣстѣ съ тѣмъ, принимая первое полнолуніе послѣ весенняго равноденствія за непременно-пасхальное, онъ долженъ былъ прійти къ нарушенію постановленія Никейскаго собора.

Такъ (стр. 57): „положимъ, напримѣръ, что въ какомъ-либо изъ годовъ XVII столѣтія полнолуніе наступило 11 марта по старому стилю, а если считать по новому—21-го, въ субботу. Тогда Пасха по новому стилю должна праздноваться 22 марта, а по старому 12-го—раньше еврейской на мѣсяцъ. Ибо евреи, празднуя Пасху во время весеннихъ полнолуній, только тѣ изъ нихъ признаютъ пасхальными, которыя бываютъ не ранѣе 14 марта по старому стилю; въ противномъ случаѣ отлагаютъ празднованіе до апрѣльскаго полнолунія. Съ теченіемъ времени случаи, когда Пасха христіанъ Запада предваряетъ еврейскую, стали чаще повторяться. Такъ было въ 1891 г. и въ 1894. Періодъ времени отъ 1851 по 1950 годъ представляетъ пятнадцать случаевъ такого предваренія“.

Опуская подробное изложеніе и еще другихъ ошибокъ григоріанскаго календаря и отсылая интересующихся къ статьѣ г. Голубинскаго (стр. 58, 59 и д.), укажемъ только на то, что Григоріемъ составлены пасхальныя таблицы, ошибочныя уже въ силу указанной перемѣны; но ошибочность ихъ увеличилась еще оттого, что были высчитаны для нѣкоторыхъ годовъ невѣрно времена полнолуній (ранѣе чѣмъ слѣдуетъ), и благодаря этому обстоятельству въ нѣкоторые годы, какъ напр. въ 1602, 1609 и въ 1825 гг. католики праздновали Пасху въ одинъ день съ евреями; то же самое повторится у нихъ въ 1903, 1923 и въ 1927 годахъ (стр. 60). На это обстоятельство обратили вниманіе протестанты и, при введеніи у нихъ григоріанскаго стиля, заявили требованія, чтобы полнолунія были опредѣляемы не по таблицамъ Григорія, а астрономическимъ путемъ.

VII.

Теперь мы переходимъ къ вопросу: можетъ ли быть введенъ у насъ григоріанскій стиль? Изъ только что изложенныхъ соображеній видно, что о введеніи его во всемъ цѣломъ, съ распредѣленіемъ годовыхъ праздниковъ, съ пасхальными таблицами, составленными Григоріемъ, у насъ, вѣрныхъ духу церковныхъ правилъ, твердо держащихся постановленій вселенскихъ соборовъ, *не можетъ быть и рѣчи*. Посмотримъ затѣмъ, нельзя ли, принявъ григоріанскій стиль, сдѣлать въ немъ поправки и перемѣны, чтобы сохранилось наше, согласное съ церковными постановленіями, празднованіе Пасхи.

Чтобы сравняться въ счетѣ, мы должны будемъ пропустить 13 дней, и, слѣдовательно, Пасха, празднуемая нынѣ по нашимъ таблицамъ въ предѣлахъ отъ 22 марта по 25 апрѣля, при новомъ стилѣ будетъ праздноваться въ предѣлахъ отъ 4 апрѣля по 8 мая; сообразно съ этимъ и всѣ подвижные праздники передвинутся впередъ на 13 дней, между тѣмъ какъ неподвижные останутся на своихъ мѣстахъ по числамъ и мѣсяцамъ. Рѣзкость этой перемѣны въ особенности обозначится ярко въ тѣ годы, когда случится поздняя Пасха; можно сказать, что всѣ наши церковные порядки, утверждавшіеся столѣтіями, совершенно нарушатся и потребуются коренная ломка церковнаго устава, что г. Голубинскій поясняетъ цѣлымъ рядомъ примѣровъ. Выпишемъ одинъ изъ нихъ (стр. 71).

По пасхальнымъ таблицамъ въ 1983 г. главные подвижные праздники располагаются такъ: рождественскій мясоѣдъ содержитъ 9 недѣль и 3 дня; начало тріоди — 14 февраля; сыропустъ — 7 марта; Благовѣщеніе въ четвергъ на третьей недѣлѣ; Пасха — 25 апрѣля; Пятидесятница — 13 іюня; Петровъ мясопустъ — 20 іюня, а самый постъ продолжится одну недѣлю и одинъ день. Передвинувъ все это на 13 дней, получимъ: рождественскій мясоѣдъ продолжится одиннадцать недѣль и два дня; начало тріоди — 27 февраля; сыропустъ — 20 марта; Благовѣщеніе — въ пятницу на первой недѣлѣ, Пасха 8 мая; Пятидесятница — 26 іюня, а для Петрова поста *вовсе не останется времени*, потому что онъ наступаетъ только послѣ воскресенья всѣхъ святыхъ.

Изъ этого и другихъ примѣровъ, приводимыхъ профессоромъ, „очевидно открывается, что ежели у насъ будетъ принятъ счетъ времени по новому стилю, то нарушится черезъ это древній порядокъ нашихъ празднованій, а вмѣстѣ потребуются многія и затруднительныя перемѣны въ церковномъ уставѣ“ (стр. 72).

VIII.

Во II и III главахъ настоящей статьи мы видѣли, что юліанскій календарь, къ которому приурочено годовое теченіе всего круга нашихъ церковныхъ празднествъ, представляетъ собою первое по своей точности приближеніе къ истинному исчисленію времени; мы видѣли далѣе, что вслѣдствіе погрѣшности этого календаря весеннее равноденствіе уже

передвинулось назадъ почти на половину мѣсяца сравнительно съ временемъ Никейскаго собора и ровно на половину мѣсяца относительно Рождества Христова и продолжаетъ передвигаться; и такое передвиженіе въ будущемъ, хотя и очень отдаленномъ, влечетъ за собою нарушеніе порядка временъ года, т.-е. переходъ зимнихъ мѣсяцевъ на лѣто, и обратно. Затѣмъ мы видѣли, что григоріанскій календарь, который теперь предлагаютъ ввести въ цѣляхъ общаго счета времени съ западными народами, уступая въ своей точности способу Медлера, рѣшительно несовмѣстимъ съ нашимъ церковнымъ исчисленіемъ времени и не можетъ быть введенъ у насъ въ полномъ видѣ, съ католическимъ церковнымъ кругомъ, какъ противный постановленіямъ вселенскаго собора; измѣненный — какъ нарушающій наши вѣками установленные церковные порядки. Какъ же однако быть?

Авторъ „Уравненія года“ предлагаетъ въ рѣшеніи этого вопроса быть крайне осторожными и осмотрительными; пропускъ нѣсколькихъ дней ни къ какому истинному счету не приводитъ и можетъ только возстановить единство счета съ западными народами. „Но, — справедливо говоритъ авторъ (стр. 63), — кто же нарушилъ бывшее прежде единство? Конечно, они, а не мы. И потому отчасти справедливымъ представляется такое требованіе: нарушившіе должны и возстановить, т.-е. принять нашъ счетъ времени. А намъ зачѣмъ же принимать чужія ошибки, а чрезъ то и отвѣтственность за нихъ?“

Да и неудобства отъ различія времени, вообще говоря, преувеличены и легко устраняются обозначеніемъ двухъ датъ чиселъ при актахъ международныхъ сношеній. Поэтому о переводѣ нашего счета чиселъ къ западному совершенно излишне беспокоиться, а слѣдуетъ намъ только позаботиться, въ видахъ исправленія нашего календаря, о закрѣпленіи дня весенняго равноденствія за тѣмъ днемъ, въ который оно случается въ наше время, т.-е. 7—8 марта, — нужно ввести такую поправку въ наше исчисленіе времени, чтобы на будущее время прекратилось передвиженіе этого дня къ началу мѣсяца.

Самый простой, точный и производящій сравнительно незначительныя измѣненія въ пасхалии путь представляетъ введеніе въ нашъ календарь медлеровскихъ 128-лѣтнихъ цикловъ; на немъ-то и останавливается авторъ. Въ самомъ дѣлѣ, введеніе этихъ цикловъ сводится къ тому, что въ 128-лѣтнемъ

періодъ времени мы должны принимать не 32 високоса, какъ это слѣдуетъ по юліанскому календарю, а 31, слѣдовательно одинъ високосъ выбросить, считать его за простой. Возникаетъ вопросъ, какой же именно високосный годъ считать простымъ въ ряду этихъ 128 лѣтъ? Прежде чѣмъ отвѣтить на этотъ вопросъ мы должны сказать нѣсколько словъ относительно пасхальныхъ таблицъ и о значеніи ихъ въ народѣ.

Пасхальныя таблицы, т.-е таблицы годичнаго распредѣленія пасхи и всего круга церковныхъ подвижныхъ празднествъ, составлены и обнародованы заранѣе на цѣлыя столѣтія впередъ. Дѣло въ томъ, что расположеніе Пасхи и подвижныхъ праздниковъ, а также дней недѣли по числамъ и временъ полнолуній повторяется періодически черезъ каждые 532 года. Такъ все распредѣленіе нынѣшняго 1900 года во всѣхъ своихъ подробностяхъ повторится черезъ 532 года, т.-е. въ 2432 году и въ свою очередь служить повтореніемъ того, что было въ 1368 году, т.-е. 532 года тому назадъ. Поэтому пасхальныя таблицы, составленныя для 532-лѣтнаго періода, въ той же самой послѣдовательности примѣняются и къ слѣдующему 532-лѣтному періоду. Отсюда видно, какое важное значеніе въ церковномъ исчисленіи имѣетъ этотъ 532-лѣтній періодъ; онъ носитъ особое названіе — „великій индиктіонъ“ или „пасхальный кругъ“. Въ церковномъ исчисленіи все время отъ созданія міра разбивается на индиктіонъ; въ настоящее время идетъ 14-й великій индиктіонъ и окончится онъ въ 1940 году. Пасхальныя таблицы уже составлены на весь 14-й великій индиктіонъ. Съ 1941 года начнется 15-й великій индиктіонъ и таблицы 14-го останутся вѣрными для него, измѣнятся только цифры годовъ, вслѣдствіе прибавленія къ нимъ числа 532.

Но малѣйшее измѣненіе календаря, переводъ, напримѣръ, одного високоса въ простой годъ, произведетъ измѣненія въ пасхальномъ кругѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ нарушитъ и самый счетъ времени по великимъ индиктіонамъ, о чемъ, разумѣется, слѣдуетъ пожалѣть, потому что такое исчисленіе даетъ рядъ весьма простыхъ и стройныхъ формулъ и драгоценно для рѣшенія вопросовъ хронологическаго характера.

Выписи изъ пасхальнаго круга печатаются въ годичныхъ календаряхъ, „мѣсяцесловахъ“, обыкновенно на нѣсколько десятилѣтій впередъ, и простой народъ, а въ особенности старо-

обрядцы и раскольники, не могут не обратить вниманія на перемѣны, происходящія отъ перевода високоса въ простой годъ и весьма возможно, что многіе отнесутся къ нимъ неодобрительно; словомъ, откроется поле для церковныхъ сомнѣній и смущеній. Поэтому торопиться съ такой перемѣной вообще не слѣдуетъ, да и нѣтъ побудительной причины: весеннее равноденствіе цѣлыхъ 128 лѣтъ будетъ неподвижно стоять на 7—8 марта и при старомъ счетѣ. Авторъ совѣтуетъ вообще до конца 14-го великаго индиктіона, т.-е. до 1940 года, не дѣлать никакихъ перемѣнъ и употребить это время на распространеніе въ народѣ сознанія необходимости исправленія календаря и на разъясненіе народу, что порча пасхальныхъ таблицъ не противорѣчитъ постановленіямъ вселенскихъ соборовъ и никакого отступленія отъ духа православія не представляетъ, — для того, чтобы эта мысль укоренилась въ народѣ, разумѣется потребуетъ не малое время. Затѣмъ въ наступившемъ 15-мъ индиктіонѣ нужно будетъ избрать въ періодъ первыхъ 128 лѣтъ такой годъ (и мы добавимъ: дать какое-нибудь ясное, точное и простое правило повторенія его въ слѣдующихъ 128-лѣтіяхъ, подобное правилу Луиджи Лилія въ григоріанскомъ стилѣ). Избрать этотъ годъ можно будетъ въ первой или второй половинѣ 128-лѣтія. Авторъ склоняется къ тому, чтобы годъ былъ избранъ во второй половинѣ, т.-е. позднѣе 2000 года. Въ этомъ мы съ нимъ не совсѣмъ согласны; намъ кажется, что въ случаѣ если предложеніе автора будетъ одобрено и принято и будетъ рѣшено отнести годъ, о которомъ идетъ рѣчь, ко второй половинѣ, то дѣло исправленія будетъ поставлено не совсѣмъ прочно: вѣдь, въ сущности говоря, въ такомъ случаѣ все останется по-старому до 21-го столѣтія, и потому можетъ вновь возникнуть и перерѣшиться вопросъ объ исправленіи календаря — все это будетъ зависѣть отъ духа и вѣяній среди послѣдующихъ поколѣній. И потому, намъ кажется, чѣмъ скорѣе будетъ назначенъ годъ, переводящій нашъ календарь на медлеровскій, тѣмъ дѣло реформы будетъ крѣпче, и мы стоимъ за то, чтобы годъ реформы былъ избранъ вблизи 1940-го или даже нѣсколько ранѣе¹⁾.

¹⁾ Съ этимъ согласенъ и предлагаемый Русскимъ Астрономическимъ Обществомъ проектъ („Моск. Вѣд.“ 1900 г., № 54). Въ немъ замѣчательно стремленіе къ тому, чтобы перемѣна високоса въ простой годъ поставлена была на

IX.

Наша статья была уже написана и уже почти приготовлена къ печати, какъ во всѣхъ газетахъ появились сообщенія о проектѣ измѣненія календаря комиссіи Русскаго Астрономическаго Общества, составленной изъ членовъ этого Общества, представителей отъ всѣхъ министерствъ, Св. Синода и Вольно-экономическаго, Географическаго и Техническаго Обществъ. 24 февраля профессоръ Глазенапъ, въ засѣданіи Астрономическаго Общества, отъ имени комиссіи, какъ ея предсѣдатель, сообщилъ докладъ о реформѣ календаря, основанія которой (опуская подробности и останавливаясь на томъ, что имѣетъ отношеніе къ настоящей статьѣ) состоятъ въ слѣдующемъ.

Комиссія предлагаетъ: 1) въ виду неточности обоихъ календарей — юліанскаго и григоріанскаго, оба ихъ отмѣнить и во всѣхъ странахъ міра ввести самый точный, изъ придуманныхъ до сихъ поръ, т.-е. медлеровскій съ 128-лѣтнимъ цикломъ; 2) за начало эры продолжать считать тотъ годъ, который ошибочно принять за годъ Рождества Христова, и, не дѣлая поправокъ относительно истиннаго счета годовъ въ примѣненіи къ этой эрѣ, сдѣлать поправки съ цѣлью прійти къ счету чиселъ эпохи Рождества Христова. Для этого комиссія предлагаетъ странамъ, придерживающимся юліанскаго календаря, къ 1920 году исключить изъ счета 15 дней, а странамъ, слѣдующимъ григоріанскому календарю — 2 дня, потому что григоріане отнесли свой счетъ чиселъ только къ эпохѣ Никейскаго собора, а не времени Рождества Христова, а между тѣмъ разница между этими двумя эпохами равна двумъ днямъ; 3) при дальнѣйшемъ исчисленіи годовъ считать простые года состоящими изъ 365 дней, а високосные изъ 366 дней; за високосные принимать тѣ, которые дѣлятся на 4, но не дѣлятся на 128, — послѣдніе считать

строго математическихъ основаніяхъ. А именно: долженъ обращаться изъ високоснаго въ простой тотъ годъ, котораго цифры дѣлятся на 128 безъ остатка. Таковыми будутъ: въ двадцатомъ столѣтіи 1920 годъ, въ двадцатъ первомъ 2048-й. А за симъ счетъ простыхъ и високосныхъ годовъ будетъ продолжаться попрежнему.

простыми (первый изъ такихъ годовъ будетъ 1920-й, затѣмъ 2048-й и т. д.); 4) предложить представителямъ православной Церкви и государствъ обсудить вопросъ о принятіи Церковью этого календаря и объ измѣненіяхъ въ зависимости отъ этого православной Пасхи.

Въ настоящей статьѣ мы, главнымъ образомъ, имѣли въ виду, повторяя доводы г. Голубинскаго, мы старались опровергнуть ходячее до сихъ поръ мнѣніе о необходимости непремѣннаго введенія у насъ григоріанскаго календаря. Весьма пріятно узнать, что и комиссія Русскаго Астрономическаго Общества пришла къ убѣжденію, что григоріанскій стиль вводить у насъ не слѣдуетъ, что слѣдуетъ ввести въ основаніе лѣтосчисленія 128-лѣтніе циклы Медлера.

Но проектъ Астрономическаго Общества, въ своихъ главныхъ основаніяхъ совпадающій съ мнѣніемъ г. Голубинскаго, имѣетъ и существенное отличіе отъ него. Именно: Астрономическое Общество предлагаетъ вернуться къ счету чиселъ эпохи Рождества Христова, для чего требуетъ почти немедленнаго опущенія 15 дней въ счетъ чиселъ, а г. Голубинскій считаетъ возможнымъ остаться при современномъ счетѣ чиселъ и закрѣпить день весенняго равноденствія за 7—8 марта.

Указанное предложеніе Астрономическаго Общества, несомнѣнно, имѣетъ важное достоинство. Ибо ввести истинный счетъ чиселъ эпохи Р. Х., какъ начала нашей эры, всего естественнѣе, и христіанскіе народы иныхъ съ нами исповѣданій охотнѣе и скорѣе примкнутъ къ единству лѣтосчисленія именно на этой почвѣ. Думается намъ, что даже и въ томъ случаѣ, если проектъ Астрономическаго Общества не будетъ у насъ принятъ, — на Западѣ имъ охотно воспользуются, потому что онъ даетъ точное лѣтосчисленіе съ весьма простымъ правиломъ относительно обращенія високоснаго года въ простой и еще потому, что католики, а за ними и протестанты уже нарушили, продолжаютъ и будутъ нарушать постановленіе вселенскаго собора и это ихъ нисколько не стѣснить, ибо свои церковные порядки они устроили на иныхъ началахъ, да имъ и пропустить-то придется только два дня, — такъ что у нихъ не можетъ быть такой коренной ломки при переѣмѣ календаря, какъ у насъ. Мы въ этомъ случаѣ находимся совсѣмъ въ иномъ положеніи. Въ главѣ VII мы

видимъ, какія—важныя неудобства¹⁾ въ кругѣ церковныхъ празднествъ произойдутъ, если будетъ произведенъ сразу пропускъ 13 дней; то, что было сказано тамъ по этому поводу, еще въ болѣе степеніи справедливо въ примѣненіи къ проекту Астрономическаго Общества, потому что въ немъ пропускъ предлагается еще болѣе — 15 дней. Проектъ г. Голубинскаго избавляетъ насъ отъ такой крутой ломки церковной жизни. Конечно, въ будущемъ, хотя и очень отдаленномъ, намъ ея не избѣжать, и при осуществленіи проекта г. Голубинскаго, но, во-первыхъ, возможны частныя поправки и перемѣны, совершаемыя исподоволь и постепенно и нисколько не нарушающія обычнаго теченія церковной жизни, а во-вторыхъ, могутъ сильно измѣниться внѣшнія условія.

Дѣло въ томъ, что еврейскій календарь, съ которымъ мы должны сообразоваться въ силу постановленія вселенскаго собора въ вопросѣ о празднованіи Пасхи, самъ не точенъ и ошибоченъ, и это обстоятельство рано или поздно должно отозваться на нашемъ календарѣ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, посмотримъ на основанія еврейскаго календаря.

По правиламъ еврейскаго лѣтосчисленія все время, начиная отъ начала ихъ эры, т.-е. отъ созданія міра разбивается на 19-лѣтніе циклы. Годы у нихъ лунные, а не солнечные, и потому каждый циклъ состоитъ изъ 12 простыхъ лѣтъ, содержащихъ по 12 лунныхъ синодическихъ мѣсяцевъ и 7 високосныхъ, состоящихъ изъ 13 мѣсяцевъ; за високосные принимаются 3, 6, 8, 11, 14, 17 и 19-й годы цикла. Продолжительность простого года = 354 дн. 8 ч. 48 м. 40 с.; продолжительность високоснаго = 383 дн. 21 ч. 32 м. 43 с., слѣдовательно, продолжительность цѣлаго 19-лѣтняго цикла = $(354 \text{ дн. } 8 \text{ ч. } 48 \text{ м. } 40 \text{ с.}) \times 12 + (383 \text{ дня } 21 \text{ ч. } 32 \text{ м. } 43 \text{ с.}) \times 7 = 6939 \text{ дн. } 16 \text{ ч. } 33 \text{ м. } 3 \text{ с.}$ Между тѣмъ какъ продолжи-

¹⁾ Здѣсь, можетъ-быть, не лишне припомнить, что когда еще въ 1830 году, при императорѣ Николаѣ I, въ Академіи наукъ поднятъ былъ вопросъ о введеніи въ Россіи григоріанскаго календаря, государь отложилъ этотъ проектъ, между прочимъ, вслѣдствіе доклада министра народнаго просвѣщенія кн. Ливена объ опасностяхъ и неудобствахъ перемѣны стиля въ церковной жизни. Такъ, напр., по проекту предполагалось опустить 12 дней во второй половинѣ августа; но въ такомъ случаѣ пришлось бы въ данномъ году не праздновать тѣхъ праздниковъ, которые приходятся на эти числа, а это, по мнѣнію кн. Ливена, могло бы произвести большое смущеніе въ простомъ народѣ.

тельность истиннаго солнечнаго 19-лѣтняго періода $= (365 \text{ дн. } 5 \text{ ч. } 48 \text{ м. } 45 \text{ с.}) \times 19 = 6939 \text{ дн. } 14 \text{ ч. } 26 \text{ м. } 5 \text{ сек.}$

Такимъ образомъ разниа между еврейскимъ и истиннымъ 19-лѣтнимъ цикломъ $= 2 \text{ ч. } 6 \text{ м. } 58 \text{ сек.}$ Не имѣя въ виду особенной точности вычисленія, такъ какъ результаты ясны и безъ нея, и потому отбрасывая минуты и секунды, мы видимъ, что въ каждые 19 лѣтъ евреи уходятъ впередъ на 2 часа, а черезъ 12 такихъ періодовъ т.-е. черезъ 228 лѣтъ уйдутъ ровно на 1 сутки (мы, придерживающіеся юл. кал., напомнимъ, уходимъ на сутки въ 128 лѣтъ, слѣдов. евреи считаютъ года точнѣ насъ).

Во времена Никейскаго собора самая ранняя пасха у евреевъ была 21 марта и слѣдоват. въ то время совпадала съ весеннимъ равноденствіемъ; въ нынѣ идущемъ циклѣ самая ранняя пасха была у нихъ въ 1899 г., именно 14 марта, т.-е. передвинулась впередъ отъ весенняго равноденствія ровно на 6 дней, потому что оно случилось 8 марта. Положимъ, что мы, по проекту г. Голубинскаго, закрѣпили весеннее равноденствіе за 7—8 марта, тогда срокъ самой ранней еврейской пасхи, передвигаясь съ каждымъ 228-лѣтіемъ на сутки, черезъ $228 \times 15 = 3320$ лѣтъ приведетъ насъ въ вопросахъ о теченіи годичнаго церковнаго круга къ такому же положенію, въ какое насъ ставитъ проектъ Астрономическаго Общества теперь.

Но это время — очень отдаленное и къ нему можно подготавливаться постепенно, дѣлая частныя перемѣны въ пасхалии, кромѣ того, и евреи могутъ къ тому времени реформировать свой календарь, потому что удаленіе ранняго срока Пасхи отъ дня весенняго равноденствія находится въ ясномъ противорѣчій съ закономъ Моисея, приказавшаго евреямъ праздновать Пасху въ первое полнолуніе послѣ весенняго равноденствія, и рано или поздно евреи, какъ строгіе законники, обратятъ вниманіе на это обстоятельство и внесутъ поправки въ свой календарь.

Эти соображенія заставляютъ насъ отдать предпочтеніе проекту г. Голубинскаго, вводящему у насъ точное научное лѣтосчисленіе безъ коренной ломки церковной жизни.

Вл. Михайловъ.

РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ИДЕАЛЫ Н. В. ГОГОЛЯ (ПО ЕГО „ПЕРЕПИСКѢ“ И АВТОРСКОЙ ИСПОВѢДИ) ¹⁾.

I.

(Постепенное развитіе религіознаго чувства въ Гоголѣ. — Отношеніе критики къ его „Перепискѣ“. — Цѣль „писемъ“ Гоголя).

„Разгадать духовную жизнь Гоголя весьма трудно, потому что онъ былъ изъ тѣхъ людей, которые не любятъ высказываться и не только берегутъ про себя свои лучшія стремленія и замыслы, но даже подчасъ мистификаторски отводятъ глаза отъ своихъ истинныхъ цѣлей и взглядовъ“²⁾.

„Эта особенность Гоголя такъ велика, что даже интимныя письма не всегда опредѣляютъ его настоящія мысли“.

Такъ отзываются изслѣдователи произведеній Гоголя о трудности опредѣлить его дѣйствительную нравственную фizioномію.

Для современныхъ ему критиковъ, въ родѣ Вѣлинскаго, и большинства читающей публики онъ былъ только главою новой, такъ называемой „натуральной школы русскихъ писателей“, талантливымъ художникомъ, мастерски обличавшимъ и „горькимъ смѣхомъ сквозь слезы“ посмѣявшимся надъ недостатками современнаго ему русскаго общества. Для противниковъ же въ родѣ Булгарина онъ представлялся только забавнымъ, по временамъ неприличнымъ, и вреднымъ шутникомъ, не выше Поль-де-Кока.

Только немногіе, самые близкіе къ писателю, люди знали, какія сокровенныя и прекрасныя мысли и чувства таились въ его душѣ, какой глубоко вѣрующій и убѣжденный христіанинъ соврѣщалъ въ его „сокровенномъ сердца человѣкѣ“.

¹⁾ Публичное богословское чтеніе, произнесенное въ залѣ Синодальнаго училища въ Москвѣ, марта 6 дня.

²⁾ „Особенности творчества Гоголя“. Журн. „Образов.“ 1899 г. Февраль. Ст. Алферова.

„Его религиозное чувство получило жизненность и силу еще въ раннемъ дѣтствѣ и не покидало его затѣмъ всю жизнь. Описавши въ письмѣ къ матери (20 окт. 1833 г.) баловство, которымъ его окружали, онъ пишетъ про свое дѣтство: „Я помню: я ничего сильно не чувствовалъ, я глядѣлъ на все, какъ на вещи, созданныя для того, чтобы угождать мнѣ... Я ходилъ въ церковь потому, что мнѣ приказывали или носили меня... Я крестился потому, что видѣлъ, что всѣ крестятся. Но одинъ разъ, я живо какъ теперь помню этотъ случай: я просилъ васъ рассказать о страшномъ судѣ, и вы мнѣ, ребенку, такъ хорошо, такъ понятно, такъ трогательно рассказали о тѣхъ благахъ, которыя ожидаютъ за добродѣтельную жизнь, и такъ разительно, такъ страшно описали вѣчныя муки грѣшниковъ, что это меня потрясло и разбудило во мнѣ всю чувствительность, это заронило и произвело въ послѣдствіи во мнѣ самыя высокія мысли“.

Можно дѣйствительно повѣрить, говорить г. Алферовъ¹⁾, что этотъ рассказъ о страшномъ судѣ, трогательный и страшный, и заложилъ съ этихъ лѣтъ въ Гоголѣ то пламенное отношеніе къ религіи, которое можно постоянно замѣтить въ его перепискѣ съ матерью и изъ Нѣжина, и изъ С.-Петербурга, и изъ-за границы, и изъ Москвы, отовсюду и во всякомъ возрастѣ. Въ одномъ изъ писемъ, напримѣръ 1829 года, въ 20-лѣтнемъ возрастѣ, онъ говоритъ матери, что „онъ чувствуетъ налегшую на него десницу Всевышняго“, а въ заключеніе письма прибавляетъ: „въ умиленіи я“ призналъ невидимую десницу, пекущуюся обо мнѣ, и благословилъ такъ дивно назначаемый путь мнѣ!“²⁾.

Итакъ, способность отрываться отъ дѣйствительности, отдаваться своимъ думамъ съ жаромъ и страстью — это коренная черта нашего знаменитаго реалиста... „Послѣ долгихъ лѣтъ трудовъ и опытовъ и размышленій, идя видимо впередъ, — пишетъ Гоголь, — я пришелъ къ тому, о чемъ помышлялъ уже во время моего дѣтства“³⁾.

Въ своей „Авторской исповѣди“, въ которой онъ наиболѣе откровенно высказываетъ свои завѣтные идеалы, и вѣрность свѣдѣній которой подтверждается многими лицами, знавшими близко Гоголя, и его собственными замѣчаніями, есть одно цѣнное указаніе, которое свидѣтельствуетъ о единствѣ направленія его духовной

¹⁾ Ibid., февр. кн. 1899 г.

²⁾ Приведено *ibid.*

³⁾ Приведено *ibid.* стр. 122.

жизни. „Отъ ранней юности, — пишетъ онъ, — у меня была одна дорога, по которой иду. Я былъ только скрытень, потому что не былъ глупъ: вотъ и все!“¹⁾).

Этимъ замѣчаніемъ Гоголь совершенно уничтожаетъ предположеніе о какомъ-нибудь поворотѣ въ его личномъ развитіи, которое нерѣдко видѣли и видятъ въ его „Перепискѣ съ друзьями“.

Шумъ и суматоха, вызванные этимъ ясно обозначившимся религіозно-нравственнымъ направленіемъ Гоголя, были дѣйствительно велики.

Quasi-либеральные передовые критики того времени съ величайшею нетерпимостью отнеслись къ тому, что Гоголь, ихъ великій Гоголь, „глава натуральной школы“, осмѣливается вѣровать въ „какого-то Бога“ и писать о религіозно-нравственныхъ вопросахъ. „Горе человѣку“, — писалъ Бѣлинскій²⁾), „котораго сама природа создала художникомъ, — горе ему, если недовольный своею дорогою, онъ ринется въ чуждый ему путь. На этомъ пути ожидаетъ его неминуемое паденіе...“

Большая бѣда,

„Коль пироги начнеть печь сапожникъ,
А сапоги тачать пирожникъ“.

„Можно было бы надѣяться“, писалъ Вяземскій³⁾), „что важность и духовное направленіе книги нѣсколько образумятъ критику нашу. Надежда не сбылась. Все написанное о ней болѣе или менѣе неприлично... Можно не сочувствовать убѣжденіямъ, но надо ихъ уважать“.

И дѣйствительно, Гоголь и его критики говорили на совершенно различныхъ языкахъ.

Для отрицательнаго направленія мысли непонятенъ языкъ религіознаго одушевленія, которымъ былъ проникнутъ Гоголь.

Въ „письмахъ“ Гоголя иные склонны были видѣть „неслыханную гордость, самообольщеніе“ и ханжество. Но онъ только тѣмъ виновать предъ всѣми либеральными критиками, что не мыслить такъ, какъ они“.

„Мы толкуемъ, — прибавляетъ Вяземскій, — о независимости, о свободѣ понятій, а у насъ нѣтъ даже и простой терпимости“⁴⁾).

¹⁾ Ibid.

²⁾ „Современникъ“, 1846 г., № 2. Въ „Сборникъ“ Зелинского, ч. III, стр. 83.

³⁾ „С.-Петербургскія Вѣдом.“, 1847 г., №№ 90—91, въ „Сборникъ“ Зелинского.

⁴⁾ Ibid.

Гоголь въ своихъ письмахъ озираетъ мысленно пройденный путь свой, всю прежнюю свою писательскую дѣятельность, и во многомъ остается ею не удовлетворенъ.

Свое выступленіе на писательское поприще онъ объясняетъ случайностью.

Никогда онъ не думалъ быть сатирикомъ. Хандра и болѣзнь были причиною этого. Чтобы развлечь себя, Гоголь сталъ создавать различные смѣшные характеры и положенія. Но замѣтивъ силу своего смѣха, онъ рѣшилъ, что ее не слѣдуетъ тратить попусту. Тогда Гоголь задумываетъ собрать все дурное, какое только онъ зналъ, и за однимъ разомъ надъ нимъ посмѣяться — вотъ происхождение „Ревизора“. Въ немъ онъ желалъ осмѣять только „самоуправное отступленіе нѣкоторыхъ лицъ отъ форменнаго и узаконеннаго порядка“. Но въ комедіи стали видѣть желаніе осмѣять весь узаконенный порядокъ вещей.

Огорченный этимъ, Гоголь задается цѣлью представить въ одномъ большомъ сочиненіи все, что ни есть и хорошаго и дурного въ русскомъ человѣкѣ... Но на всякомъ шагѣ онъ чувствовалъ, что ему многого недостаетъ. И вотъ онъ съ большими усиліями выпускаетъ въ свѣтъ I часть „Мертвыхъ душъ“, сознавая какъ онъ далекъ еще отъ того, къ чему стремился. Послѣ этого нашло на него „безблагодатное“ состояніе. „Изгрызлось перо, раздражались нервы и силы — и ничего не выходило“¹⁾. Тогда вдругъ болѣзни и тяжкія душевныя состоянія оторвали его разомъ отъ всего, и даже отъ самой мысли объ искусствѣ, обратили къ тому, къ чему еще прежде, чѣмъ сдѣлался писателемъ, уже имѣлъ онъ охоту, — къ наблюденію внутреннему надъ человѣкомъ и надъ душой человѣческой“.

„О, какъ глубже передъ тобой раскрывается это познаніе“, восклицаетъ Гоголь, когда начнешь дѣло съ собственной своей души!“

„На этомъ-то пути поневолѣ ближе встрѣтишься съ Тѣмъ, Который Одинъ изъ всѣхъ, доселѣ бывшихъ на землѣ, показалъ въ Себѣ полное познаніе души человѣческой“²⁾.

И вотъ этотъ переворотъ, случившійся съ нимъ, вновь пробудилъ въ немъ талантъ и вдохнулъ энергію писать; съ этихъ поръ его вниманіе обрѣтилось на внутреннюю сторону души человѣка, на сія идеальныя стремленія.

¹⁾ Соч. Гоголя. Изд. Тихонравова, т. V, стр. 310.

²⁾ Соч. Гоголя. Ред. II. Тихонравова, т. V, стр. 311.

Изданіемъ своей „Переписки“ онъ хотѣлъ въ виду угрожавшей ему смерти и отчета предъ грознымъ Судіей искупить бесполезность всего, доселѣ имъ напечатаннаго¹⁾.

„Онъ обратилъ вниманіе на узнаніе тѣхъ вѣчныхъ законовъ, которыми движется человѣчество. Все, гдѣ только выражалось познаніе людей и души человѣка — отъ исповѣди свѣтскаго человѣка до исповѣди анахорета — его занимало; и по этой дорогѣ нечувствительно, почти самъ не вѣдая какъ, пришелъ ко Христу, увидѣвши, что въ Немъ ключъ къ душѣ человѣка, и что еще никто изъ душезнателей не всходилъ на ту высоту познанія душевнаго, на которой стоялъ Онъ“.

Повѣркой разума повѣрилъ онъ то, что другіе понимаютъ ясною вѣрой, и чему онъ вѣрилъ дотолѣ какъ-то темно и неясно²⁾.

Задумавъ изобразить идеаль совершеннаго человѣка, онъ рѣшилъ, что для того необходимо самому имѣть хотя крупину этихъ совершенствъ. И вотъ Гоголь дѣятельно принимается за свое умственное и нравственное усовершенствованіе.

Результатомъ своихъ трудовъ онъ, какъ писатель, счелъ нужнымъ подѣлиться съ публикой. „Я не считалъ вреднымъ ни для кого открыть публично, — писалъ онъ³⁾, — что я стараюсь быть лучше, чѣмъ я есмь. Я не нахожу соблазнительнымъ томиться и сгорать явно, въ виду всѣхъ, желаніемъ совершенства, если сходилъ за тѣмъ самъ Сынъ Божій, чтобы сказать намъ всѣмъ: „Будьте совершенны такъ, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“.

Идеаль прекраснаго человѣка манилъ его и заставлялъ негодовать на себя, за недостатокъ прекрасныхъ качествъ.

„Предметъ у меня, — говоритъ онъ, — былъ всегда одинъ и тотъ же: предметъ у меня былъ жизнь, а не что другое. Жизнь я преслѣдовалъ въ ея дѣйствительности, а не въ мечтахъ воображенія, и пришелъ къ Тому, Кто есть Источникъ жизни. Отъ малыхъ лѣтъ была во мнѣ страсть замѣчать за человѣкомъ, ловить душу его въ малѣйшихъ чертахъ и движеніяхъ его, которыя пропускаются безъ вниманія людьми — и я пришелъ къ Тому, Который Одинъ полный вѣдатель души и отъ Кого Одного я могъ только полнѣе узнать душу“⁴⁾.

¹⁾ Предисловіе къ „Перепискѣ“.

²⁾ „Авт. исп.“, т. V, стр. 278.

³⁾ Ibid, стр. 279.

⁴⁾ Тамъ V, стр. 281.

Начертавъ въ своемъ умѣ типъ идеальныхъ людей, Гоголь рѣшилъ собрать этюды и наброски съ натуры для своего большого сочиненія (2 ч. „Мертвыхъ душъ“), въ которомъ желалъ изобразить идеальное состояніе общества.

Такъ самъ Гоголь объясняетъ намъ цѣль составленія своей переписки съ друзьями.

Другая причина изданія въ свѣтъ его „Переписки“, какъ онъ пишетъ къ Россети¹⁾, была и та, чтобы поучиться, а не поучить. „А такъ какъ русскаго человѣка по тѣхъ поръ не заставишь говорить, пока не разсердишь его и не выведешь изъ терпѣнія, то онъ поставилъ почти нарочно много тѣхъ мѣстъ, которыя заносчивостью способны задрать за живое!“

Недостатки своей проповѣди Гоголь самъ хорошо сознавалъ. Онъ сознавалъ, что съ искреннимъ сознаніемъ своихъ недостатковъ у него рядомъ встрѣчается высокое мнѣніе о своихъ достоинствахъ; смиреніе — и рядомъ съ нимъ гордость; упреки другимъ въ томъ самомъ, на чемъ поскользнулся самъ.

Онъ сознается, что „горитъ отъ стыда“, вспоминая, какъ заносчиво выразился во многихъ мѣстахъ, почти à la Хлестаковъ²⁾.

Но признавая всѣ эти недостатки, Гоголь утверждаетъ, что его книга „есть вѣрное зеркало человѣка“. Въ ней находится то же, что во всякомъ человѣкѣ: прежде всего желаніе добра, создавшее самую книгу... Словомъ, то же, что въ каждомъ человѣкѣ, съ той только разницей, что здѣсь слетѣли всѣ условія и приличія и все, что таитъ человѣкъ, выступило наружу; ударилося ярче всѣмъ въ глаза какъ въ человѣкѣ, получившемъ намного больше способностей, сравнительно съ другимъ человекомъ³⁾.

Итакъ, цѣль „Переписки“ Гоголя — цѣль прекрасная. Чтеніе этой книги не можетъ остаться для читателя безплоднымъ. „Она, — пишетъ Вяземскій, — должна пробудить интересъ къ вопросамъ, въ которыхъ таится загадка нашей жизни и возможное объясненіе оной“.

Н. В. Гоголь скончался 21 февраля 1852 года; слѣдовательно чрезъ два года исполнится пятидесятилѣтіе со дня кончины его, и тогда творенія его должны будутъ сдѣлаться такимъ же общественнымъ достояніемъ какъ сочиненія Пушкина. Въ Москвѣ готовятся къ постановкѣ памятника Гоголю, какъ есть такой же Пушкину. Въ виду этого уяснить духовный религіозно-нравственный образъ

¹⁾ Томъ V, стр. 245.

²⁾ Томъ V, стр. 246.

³⁾ Ibid., стр. 266.

великаго писателя, указать симптомы внутренней духовной жизни его и отмѣтить строго-нравственные и потому поучительные отзвуки ея въ его „Перепискѣ съ друзьями“ и чрезъ это разсѣять пущенную въ ходъ врагами его изъ лагеря либераловъ легкомысленную болтовню объ его чуть ли не сумасшествіи — можетъ быть, какъ нельзя болѣе благовременно. Значеніе вѣры, характеристика церковной жизни и положеніе пастырей — вотъ вопросы, затронутые Гоголемъ въ его „Перепискѣ“, которые, можетъ быть, особенно поучительно выставить на видъ современнаго общества.

II.

(Мысли Гоголя о современномъ прогрессѣ и нравственномъ состояніи интеллигентнаго общества. Истинная цѣль жизни. Превосходство христіанства предъ философій и наукой. Высокое назначеніе православной Церкви и духовенства. Характерныя особенности русскаго народа и его литературы. Призваніе писателя и цѣль искусства. Призывъ различныхъ классовъ общества къ нравственной дѣятельности. Заключение).

Какъ мы уже замѣтили выше, болѣзни и страданія пробудили тихо тлѣвшую съ дѣтства въ душѣ писателя искру религіознаго чувства, и она вспыхнула въ немъ яркимъ пламенемъ, озарила все его существо, положила неизгладимый отпечатокъ на всѣ его мысли и сужденія. И вотъ, послѣ этого Гоголь всецѣло проникается сознаніемъ высокой цѣли чедовѣческой жизни, высокихъ идеаловъ искусства и назначенія писателя.

Осмѣявши своимъ „горькимъ смѣхомъ“ отрицательныя стороны современной жизни, ея уродливости и зло, которое скрывается подъ покровомъ внѣшнихъ приличныхъ формъ общежитія, нашъ писатель не обольщается блескомъ прогресса и матеріальныхъ усовершенствованій жизни.

„Зачѣмъ эта скорость сообщеній?“ спрашиваетъ онъ. „Что выиграло чедовѣчество чрезъ эти желѣзныя и всякія дороги, что приобрѣло оно во всѣхъ родахъ своего развитія?“ Главное дѣло всякаго чедовѣка, и особенно стоящаго на вершинѣ общественной лѣстницы, — это дѣло нравственнаго развитія. „Угладить многія внутреннія дороги, которыя до сихъ поръ задерживаютъ русскаго чедовѣка въ стремленіи къ полному развитію силъ его, — вотъ дѣло нужнѣйшее“, говоритъ онъ. „О семъ надо помыслить прежде всего“ ¹⁾.

¹⁾ Т. V. Изд. Тихонр. Стр. 166. Пис. XXVIII.

При взглядѣ на современное состояніе общества, нашего писателя болѣе всего поражаетъ упадокъ духовной, нравственной силы, христіанской любви, — упадокъ, прикрытый утопченными формами общежитія.

Умиляясь духомъ на чужбинѣ представленіемъ о томъ, какъ торжественно, какъ радостно и любовно празднуется на Руси день Свѣтлаго Христова Воскресенія, Гоголь съ грустію замѣчаетъ, что и у насъ, подъ вѣншей формой христіанской любви и всепрощенія, остается тотъ же холодный эгоизмъ и гордость, которые разлѣдаютъ человѣческую жизнь на Западѣ.

„Нѣтъ, не въ видимыхъ знакахъ дѣло“, восклицаетъ онъ, „но въ томъ, чтобы въ самомъ дѣлѣ взглянуть въ этотъ день на человѣка, какъ на лучшую свою драгоценность, такъ обнять и прижать его къ себѣ, какъ природнѣйшаго своего брата“.

Въ нашъ вѣкъ, „когда мысли о счастьи человѣчества сдѣлались почти любимыми мыслями всѣхъ; когда многіе только и грезятъ о томъ, какъ преобразовать все человѣчество, какъ возвысить внутреннее достоинство человѣка“, — по мнѣнію Гоголя и слѣдовало бы намъ особенно радостно воспринимать этотъ день Свѣтлаго Воскресенія.

Но на этомъ-то днѣ, какъ на пробномъ камнѣ, и открывается, какъ „блѣдны“ всѣ христіанскія стремленія нашего вѣка и какъ всѣ они въ однѣхъ только мечтахъ и мысляхъ, а не на дѣлѣ.

Современный человѣкъ готовъ „обнять все человѣчество, какъ брата, а брата не обниметь¹⁾“. И достанется его объятіе только тѣмъ, которыхъ онъ никогда не зналъ“.

Главный порокъ настоящаго времени, есть духовная гордость, страшная духовная гордость не физическою силою и превосходствомъ своимъ, или знатностію и богатствомъ, какъ это бывало въ прежнее время, но гордость своею нравственною чистотою, которая заставляетъ человѣка съ презрѣніемъ смотрѣть на падшаго брата своего, гнушаться его духовнымъ безобразіемъ и немилосердно отталкивать его отъ себя.

„Увы“, восклицаетъ Гоголь, „позабылъ бѣдный человѣкъ девятнадцатаго вѣка, что въ тотъ день нѣтъ ни подлыхъ, ни презрѣнныхъ людей, но всѣ люди — братья одной и той же семьи. Позабыто, что онъ самъ можетъ на каждомъ шагѣ сдѣлать то же подлое дѣло, хотя въ другомъ только видѣ... Позабыто имъ то,

1) Ibid. стр. 236—237.

что, можетъ-быть, оттого развелось такъ много подлыхъ и презрѣнныхъ людей, что сурово и безчеловѣчно оттолкнули ихъ лучшіе и прекраснѣйшіе люди и тѣмъ заставили пуще ожесточиться. Все позабыто человѣкомъ XIX вѣка, и отталкиваетъ онъ отъ себя брата, какъ богачъ отталкиваетъ покрытаго гноемъ нищаго отъ великолѣпнаго крыльца своего. Ему нѣтъ дѣла до страданій его; ему бы только не видать гноя ранъ его¹⁾.

Другой видъ гордости, еще сильнѣйшій перваго, — это гордость умомъ своимъ. Современный человѣкъ все можетъ простить, но не простить онъ малѣйшаго сомнѣнія въ умѣ своемъ. „Умъ его для него — святыня. Ничему и ни во что онъ не вѣритъ; только вѣритъ въ одинъ умъ свой: чего не видитъ его умъ, того для него нѣтъ. И тѣнь христіанскаго смиренія не можетъ къ нему прикоснуться изъ-за гордыни его ума“²⁾.

Пугубное вліяніе этой гордыни ума Гоголь наблюдаетъ въ томъ страшномъ озлобленіи, которое порождаетъ различіе мнѣній между различными партіями въ современномъ обществѣ, та вражда изъ-за газетныхъ мнѣній или принциповъ, которая пылаетъ нерѣдко между людьми, никогда другъ друга въ глаза не видавшими.

„Уже одна чистая злоба“, говоритъ онъ, „воцарилась на мѣсто ума... Діаволъ выступилъ „уже безъ маски въ міръ“... Могущество духа зла Гоголь видитъ въ томъ вліяніи, какое оказываютъ на общество законы моды и свѣтскихъ приличій, — „законы, которые нарушить боятся больше, чѣмъ законы нравственные и государственные, чѣмъ первѣйшіе и священнѣйшіе законы Христа, предъ которыми дрожатъ, какъ робкіе мальчишки... Что за странная насмѣшка надъ человѣчествомъ!“³⁾

„Но и одного дня не хочетъ провести (по-христіански) человѣкъ XIX вѣка. И непонятною тоскою уже загорѣлась земля; черствѣе и черствѣе становится жизнь; все мельчаетъ и мелѣетъ, и возрастаетъ только въ виду всѣхъ одинъ исполинскій образъ скуки, достигая съ каждымъ днемъ неизмѣримѣйшаго роста. Все глухо, могила повсюду. Боже! пусто и страшно становится въ Твоемъ мірѣ!“⁴⁾. Среди такого печальнаго состоянія общества и энергія людей упала: „все теперь у насъ расплылось и расшнуровалось,

1) Ibid. стр. 237 и сл.

2) Ibid. стр. 239.

3) Ibid. стр. 241.

4) Стр. 243.

дрянь и тряпка сталъ всякъ человѣкъ, и нѣтъ нигдѣ теперь свободы въ ея истинномъ смыслѣ¹⁾).

Въ такихъ сильныхъ выраженіяхъ нашъ знаменитый писатель характеризуетъ нравственное состояніе современнаго ему общества XIX вѣка. Вышла картина мрачная и потрясающая, и, конечно, очень не по вкусу либеральнымъ критикамъ, чаявшимъ (съ Запада) наступленія чуть ли не золотого вѣка, послѣ освобожденія отъ „всякихъ предразсудковъ“... *Inde ira...*

Но кто, положа руку на сердце, скажетъ, что эта картина невѣрно изображаетъ современную жизнь; что краски чересчуръ густы?... Быстрое распространеніе философіи пессимизма, чрезвычайная популярность мрачныхъ и эгоистичныхъ идей Нитцше и, наконецъ, къ самому концу вѣка, успѣхъ декадентства, — все это прекрасно иллюстрируетъ мрачную картину, подтверждаетъ, что дѣйствительно значительная часть интеллигентнаго общества дошла до печальнаго состоянія, вѣрно подмѣченнаго художественнымъ талантомъ Гоголя еще тогда, когда показывались только первые признаки этого состоянія.

До такого печальнаго состоянія современное культурное общество дошло потому, какъ уже было указано, что оно чересчуръ большое значеніе придаетъ своему уму. „Но умъ“, справедливо разсуждаетъ Гоголь, „не есть высшая въ насъ способность. Онъ самъ находится въ большой зависимости отъ нашихъ различныхъ душевныхъ состояній: „какъ только забушуетъ страсть, онъ уже поступаетъ слѣпо и глупо...²⁾ Есть важная еще способность; ими ей—мудрость, и ее можетъ дать намъ одинъ Христосъ... Она есть... дѣло высшей благодати небесной. Получить эту мудрость можно не иначе, какъ молясь о ней день и ночь, прося и день и ночь ее у Бога, возводя душу свою до голубинаго незлобія и убирая все внутри себя до возможнѣйшей чистоты, чтобы принять эту небесную гостью... Если же она вступить въ домъ, тогда начинается для человѣка небесная жизнь. Все становится для христіанина учителемъ; весь міръ для него учитель: ничтожнѣйшій изъ людей и тотъ можетъ быть для него учитель. Стремленіе къ этой святой мудрости вливаетъ въ истиннаго христіанина силы постоянно итти впередъ. Передъ нимъ всегда открывается лучезарная даль, вѣчно свѣтитъ, какъ солнце, лучезарный идеалъ безконечной святости“.

¹⁾ Стр. 152.

²⁾ Стр. 61.

Вотъ почему онъ, „какъ юноша“, говоритъ Гоголь, „алчетъ жизненной битвы; ему есть съ чѣмъ воевать и гдѣ подвизаться, потому что взгляды его на самого себя, безпрестанно просвѣтляющійся, открываетъ ему новые недостатки въ себѣ самомъ, съ которыми нужно производить новыя битвы. Оттого и всѣ его силы не только не могутъ въ немъ заснуть или ослабѣть, но еще возбуждаются непрестанно“¹⁾.

Оттого истинный христіанинъ всегда „идетъ впередъ“, всегда чувствуетъ энергію и стремится къ идеалу. Оттого его энергія никогда не угасаетъ, запасъ его жизненной силы никогда не изсякаетъ.

Разумъ и наука никогда не могутъ дать человѣку такого запаса силъ безконечной энергіи.

„По обыкновенному, естественному ходу“, говоритъ Гоголь, „человѣкъ достигаетъ полнаго развитія ума своего въ 30 лѣтъ... Самые способные и самые даровитые изъ людей, переваливъ за сорокалѣтній возрастъ, тупѣютъ, устаютъ и слабѣютъ. Перебери всѣхъ философовъ и первѣйшихъ всесвѣтныхъ геніевъ: лучшая пора ихъ была только во время ихъ полнаго мужества; потомъ они уже понемногу выживали изъ своего ума, а въ старости упали даже въ младенчество. Вспомни о Кантѣ, который въ послѣдніе годы обезпамятѣлъ вовсе и умеръ какъ ребенокъ.“

„Но пересмотри жизнь всѣхъ святыхъ: ты увидишь, что они крѣпили въ разумѣ и силахъ духовныхъ по мѣрѣ того, какъ приближались къ дряхлости и смерти... Отчего же это?—Оттого, что у нихъ пребывала всегда та стремящая сила, которая бываетъ у всякаго человѣка только въ лѣта его юности, когда онъ видитъ предъ собою подвиги, за которые наградою — всеобщее рукоплесканіе, когда ему мерещится радужная даль, имѣющая такую заманку для юноши. Угаснула предъ нимъ даль и подвиги,—угаснула и сила стремящая. Но предъ христіаниномъ сіяетъ вѣчно даль, и видятся вѣчные подвиги“²⁾.

Съ великими идеалами Христа въ сердцѣ своемъ, человѣкъ вездѣ найдетъ себѣ подвигъ, вездѣ трудъ его будетъ святъ и плодотворенъ. „Жизнь для него уже не загадка, ибо Христосъ объяснилъ, что такое жизнь“³⁾.

1) Стр. 61.

2) Стр. 60. Письмо XII. „Христіанинъ идетъ впередъ“.

3) Стр. 299.

Этотъ свѣтъ христіанской мудрости, которая одна только можетъ освѣтить мракъ и внести порядокъ въ хаосъ и нестроеніе современной жизни, путаницу современныхъ понятій, сохраняется невредимо въ православной восточной Церкви. Какъ евангельская Марія, эта Церковь смиренно сѣла при стопахъ Спасителя и внимала словамъ Его, отложивъ все попеченія о земномъ; въ то время какъ западная, подобно хлопотливой Марѣѣ, „хлопотала“ около людей, примѣняясь ко всѣмъ обстоятельствамъ времени, духа и привычекъ.

„За то“, говоритъ Гоголь, „въ нашей Церкви сохранилось все, что нужно для просыпающагося нынѣ общества. Въ ней заключено все, что нужно для жизни истинно русской, во всѣхъ ея отношеніяхъ... всему настрой, всему направленіе, всему законная и вѣрная дорога. По мнѣ, безумна и мысль ввести какос-нибудь нововведеніе въ Россію, минуя нашу Церковь, не испросивъ на то благословенія“.

И особенно въ настоящее время, когда запросы человѣчества разрослись и духовныя потребности стали гораздо разнообразнѣе, чѣмъ прежде, западная Церковь „только отталкиваетъ отъ Христа и вноситъ раздоръ, будучи не въ силахъ освѣтить узкимъ свѣтомъ своимъ всякій нынѣшній предметъ со всѣхъ его сторонъ. Полный и всесторонній взглядъ остался на восточной ея половинѣ, видимо, сбереженной для позднѣйшаго и полнѣйшаго образованія человѣка.

Въ ней просторъ не только душѣ и сердцу человѣка, но и разуму во всѣхъ его верховныхъ силахъ. Въ ней дорога и путь, какъ устремить въ человѣкѣ все въ одинъ согласный гимнъ верховному Существу. Самое слово „просвѣщеніе, которое такъ часто повторяютъ теперь, съ его глубокимъ смысломъ, — возвысить, просвѣтить всю природу человѣка, не только умственную, но и нравственную, — и это слово заимствовано у Церкви, и это слово она часто повторяетъ въ своихъ возгласахъ: напр. „свѣтъ Христовъ просвѣщаетъ всѣхъ“.

Вотъ почему православной Церкви Гоголь приписываетъ самое важное значеніе въ настоящемъ и еще болѣе важное — въ будущемъ. Онъ проводитъ ея побѣдное шествіе въ ореолѣ святости и правоты, въ блескѣ величія.

„Уже готовится она“, говоритъ онъ¹⁾, „вдругъ вступить въ пол-

¹⁾ Ibid. стр. 85.

ныя права свои и засіять свѣтомъ на всю землю... Уже ка-кимъ-то невѣдомымъ путемъ наши свѣтскіе люди начинаютъ слы-шать, что есть какое-то сокровище, отъ котораго спасеніе, — ко-торое среди насъ и котораго не видимъ. Блеснетъ сокровище, и на всемъ освѣтится блескъ его“.

Вліяніе Церкви, по мысли Гоголя, должно проникать собою во всѣ житейскія отношенія, смягчать ихъ духомъ любви и уравнивать тамъ, гдѣ нынѣ вмѣшивается въ это гражданскій законъ, порождая смуты и тяжбы¹⁾.

„Въ Европѣ сдѣлать этого невозможно: она обольется кровью, изнеможетъ въ напрасныхъ бореньяхъ, и ничего не успѣетъ. Въ Россіи есть возможность; въ Россіи можетъ это не чувстви-тельно совершиться, а не какими-нибудь нововведеніями, переворо-тами и реформами“.

Гоголь защищаетъ нашу Церковь отъ упрековъ въ безжизнен-ности, утверждая, что „Церковь наша есть сама жизнь“, но само интеллигентное общество наше подало поводъ къ такимъ нарека-ніямъ, удаляясь отъ своей Церкви.

„Эта Церковь“, говоритъ онъ²⁾, „какъ цѣломудренная дѣва, со-хранилась отъ временъ апостольскихъ, она одна въ силахъ разрѣ-шить всѣ вопросы и недоумѣнія наши“.

Такъ разсуждаетъ нашъ знаменитый писатель о великомъ на-значеніи Церкви православной. Прѣикнутый глубоко такими мыс-лями, онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, убѣжденъ и въ томъ сильномъ, благо-творномъ вліяніи на русскій народъ, какое можетъ имѣть и отчасти дѣйствительно имѣетъ православное русское духовенство. Онъ бо-лѣетъ душою о различныхъ недугахъ и нестроеніяхъ русскаго общества, и представляетъ собѣ то цѣлительное и благое дѣйствіе, какое могъ бы имѣть на свою паству просвѣщенный и дѣятельный архипастырь. Онъ желаетъ, чтобы предъ этимъ архипастыремъ былъ открытъ лазаретъ всѣхъ духовныхъ болѣзней, всѣ ихъ при-падки, признаки и явленія. Онъ увѣряетъ, что отъ этого — самая проповѣдь будетъ направляться болѣе и болѣе къ сердцамъ слу-шателей.

Точно такъ же и приходскіе священники имѣютъ важное вліяніе на нравственное состояніе русскаго народа: „дѣло улучшенія на-шего въ ихъ рукахъ, а не въ рукахъ кого-либо другого“, — гово-ритъ Гоголь.

1) Ibid. стр. 186.

2) Ibid. стр. 38.

Нужно только, по его мнѣнію, чтобы нашелся человекъ, который бы умѣлъ ободрить духовенство и помочь ему въ его нуждахъ, не пренебrecь никѣмъ изъ нихъ, несмотря на простоту многихъ; нужно, чтобы пастыри вдохновились сознаніемъ своего высокаго и страшнаго долга; чтобы они имѣли предъ своими очами картину духовнаго состоянія своей паствы, — это какимъ есть, и какимъ долженъ быть. Тогда служеніе ихъ будетъ многоплодно; тогда чрезъ нихъ можно имѣть такъ много вліянія на народъ, что даже и представить нельзя.

А сознанія своего долга, по мнѣнію Гоголя, — въ духовенствѣ больше, чѣмъ въ какомъ-нибудь другомъ сословіи; — духовенство болѣе другихъ интеллигентныхъ классовъ доступно внушенію и увѣщанію.

„Духовный¹⁾“, каковъ бы онъ ни былъ, все-таки болѣе или менѣе чувствуетъ, что ему должно быть всѣхъ смиреннѣе и всѣхъ ниже; при томъ уже въ самомъ ежедневно отправляемомъ имъ служеніи онъ слышитъ себѣ напоминаніе, словомъ — онъ ближе всѣхъ насъ къ возврату на путь свой, а возвратясь на него самъ, можетъ возвратить и всѣхъ насъ²⁾).

Главную причину малой успѣшности современной проповѣди нашъ писатель видитъ въ томъ, что она касается болѣе общихъ мѣстъ и отвлеченныхъ пороковъ. Въ такомъ общемъ и отвлеченномъ изображеніи люди не узнаютъ самихъ себя, и продолжаютъ казаться себѣ чуть не праведниками. Нѣтъ, нужно проповѣднику изобразить конкретную, живую картину того, какъ часто, сами того не замѣчая, люди становятся тяжело преступны, какъ, напр., роскошь въ обстановкѣ, жизнь не по средствамъ, дорогіе дамскіе наряды и проч. — отзываются на общемъ благосостояніи страны, разоряютъ народъ, подаютъ гибельный примѣръ другимъ, — словомъ, наносятъ такой вредъ, какого не могутъ поправить никакія благотворительныя заѣзды богатаго общества.

„Грѣшитъ нынѣшній человекъ“, говоритъ Гоголь, „несравненно больше, нежели когда-либо прежде. Но грѣшитъ не отъ принозобилья собственнаго разврата, не отъ безчувственности и не отъ того, чтобы хотѣлъ грѣшить, но отъ того, что не видитъ грѣховъ своихъ.

Сказать: „не крадѣте, не роскошничайте, не берите взятокъ, молитесь и давайте милостыню неимущимъ“, — теперь ничто, и ничего не сдѣлаетъ.

¹⁾ Стр. 122—124.

²⁾ Ibid. Стр. 123.

Кромѣ того, что всякій скажетъ: „да вѣдь уже это извѣстно“, но еще оправдается передъ самимъ собой и найдетъ себя чуть не святымъ. — Онъ скажетъ: „красть я не краду: положи предо мною часы, червонцы — не возьму ихъ; живу я роскошно, но мнѣ не для кого копить... взятку беру только съ богатаго, и т. д.

„Но, если поднять предъ нимъ завѣсу и показать ему хотя часть тѣхъ ужасовъ, которые онъ производитъ косвенно, а не прямо, тогда онъ заговоритъ другое. Сказать честному, но близорукому богачу, что онъ, убирая свой домъ и заводя у себя все на барскую ногу, вредитъ соблазномъ, поселяя въ другомъ, менѣе богатомъ, такое же точно желаніе, который изъ-за того, чтобы не отстать отъ него, разоряетъ не только собственное, но и чужое имущество, грабить и пускаетъ по міру людей; да велѣдъ за тѣмъ и представить ему одну изъ тѣхъ ужасныхъ картинъ голода внутри Россіи, отъ которыхъ дыбомъ поднимется у него волосъ и которыхъ, можетъ-быть, не случилось бы, если бы не сталъ онъ жить на барскую ногу, да задавать тонъ обществу и кружить головы другимъ... Тогда увидятъ они... что не спасетъ ихъ отъ страшнаго отвѣта предъ Богомъ и деньга, выброшенная нищему, даже и тѣ человѣколюбивыя заведенія, которыя заводятъ въ городахъ на счетъ ограбленныхъ провинцій.

„Нѣтъ, человѣкъ не безчувственъ, человѣкъ подвигнется, если только ему покажешь дѣло, какъ есть. Только слегка приподыми проповѣдникъ завѣсу и укажи ему хотя одно изъ тѣхъ ежеминутныхъ преступленій, которыя онъ совершаетъ, у него уже отнимается духъ хвастать грѣшностью своей“.

Съ такою вѣрою смотреть Гоголь на природу человѣка, и не хотеть вѣрить въ ея неисправимость; такъ ободряетъ онъ и тѣхъ проповѣдниковъ, „которые уныли отъ множества безчинствъ, возникнувшихъ въ послѣднее время, почти увѣрились, что ихъ никто теперь не слушаетъ, что слова и проповѣдь теряются на воздухъ и зло такъ глубоко пустило свои корни, что и нечего думать объ его искорененіи“¹⁾.

До того же времени, пока проповѣдникъ хорошо не присмотрится къ окружающей его средѣ, не изучитъ ея нравовъ, недостатковъ и пороковъ, нашъ писатель не совѣтуетъ ему и выступать съ самостоятельнымъ словомъ. Лучшія мѣста изъ святыхъ отцовъ Церкви, особенно Златоуста, — направленные противъ лю-

¹⁾ Ibid. стр. 109.

дей, принявшихъ только наружное христіанство, — мѣста, заранѣе хорошо прочувствованныя и прочитанныя, могутъ, по его мнѣнію, подѣйствовать на народъ.

Мѣткое, умѣстно сказанное и сильное наставленіе, исповѣдь, проникающая до глубины души, — вотъ могучія средства, которыми священникъ, и помимо проповѣди, можетъ дѣйствовать на душу своихъ прихожанъ. И Гоголь приводитъ примѣръ такого воздѣйствія¹⁾. Но главныя условія плодотворной дѣятельности духовенства — это сочувствіе къ нему со стороны высшихъ классовъ общества, помощь, содѣйствіе совѣтомъ и вниманіемъ, а гдѣ надо — и матеріальная поддержка. (Пис. VIII и IX.) „Никакая семинарія и никакая школа не можетъ такъ воспитать священника (какъ сама жизнь). Если священникъ дурень, то этому почти всегда виноваты помѣщики. Они, на мѣсто того, чтобы призрѣть его у себя въ домѣ, какъ родного, поселить въ немъ желаніе бесѣды лучшей, которая бы могла его чему-нибудь поучить, бросають его среди мужиковъ, молодого и неопытного, когда онъ еще и не знаетъ, что такое мужикъ; поставяють его въ такое положеніе, что онъ еще долженъ потворствовать и угождать имъ... и послѣ этого вопіють, что у нихъ священники дурные... А ты сдѣлай вотъ какъ: заведи, чтобы священникъ обѣдалъ съ тобою всякій день. Читай съ нимъ вмѣстѣ духовныя книги, бери съ собою священника повсюду... Сдѣлай такъ, чтобы онъ не нуждался въ домѣ своемъ, чтобы былъ обезпеченъ относительно собственнаго своего хозяйства²⁾).

Такимъ образомъ, въ пробужденіи и развитіи православно-христіанскаго чувства, подъ руководствомъ св. православной Церкви, Гоголь и находитъ спасеніе отъ всѣхъ нестроений и золъ современной жизни. Онъ убѣжденъ, что христіанское чувство живо въ русскомъ народѣ, что всегда тлѣла и не погасала въ немъ эта искра Божія, что она, при благоприятныхъ обстоятельствахъ, можетъ вспыхнуть въ немъ яркимъ пламенемъ, обновить и очистить его.

„Не умереть“, говоритъ онъ, „изъ нашей страны ни зерно того, что есть въ ней истинно русскаго и что освящено самимъ Христомъ“.

„Есть въ нашей природѣ то, что намъ пророчить это. Уже самое неустройство наше намъ это пророчить. Мы еще растопленный металлъ, не отлившійся въ свою національную форму; еще намъ возможно выбросить, оттолкнуть отъ себя неприличное и внести

1) Стр. 135. Письмо XXII.

2) Стр. 134. Письмо XXII.

въ себя все, что уже невозможно другимъ народамъ, получившимъ форму и закалившимся въ ней“. Доказательство тому, что въ природѣ русскаго человѣка есть многое, сходное закону Христа, Гоголь видитъ въ томъ, „что безъ меча пришелъ къ намъ Христосъ, и приготовленная земля сердець нашихъ призывала сама собою Его слово“, и въ той склонности ко взаимной дружбѣ, къ „побратимству“, которое было такъ распространено у славянъ, и въ отсутствіи сословной розни и вражды, и въ той способности къ нравственному возрожденію и подъему силъ, къ самоотверженнымъ подвигамъ, какую проявляетъ русскій человѣкъ въ критическіе моменты своей исторіи.

Русскій человѣкъ отзывчивъ къ проповѣди примиренія и всепрощенія. Вотъ почему у насъ всегда имѣлъ силу третейскій судъ, вотъ почему у насъ скорѣй, чѣмъ гдѣ-либо, могутъ быть прекращены самыя застарѣлыя ссоры и тяжбы, если только станетъ среди тяжущихся человѣкъ истинно благородный.

„Въ природѣ человѣка, а особенно русскаго“, говоритъ Гоголь, „есть чудное свойство; какъ только замѣтитъ онъ, что другой сколько-нибудь къ нему наклоняется или показываетъ снисхожденіе, онъ самъ уже готовъ чуть не просить прощенія“¹⁾. „Есть въ русскомъ человѣкѣ сокровенныя струны, которыхъ онъ самъ не знаетъ, по которымъ можно такъ ударить, что онъ весь встрепенется“²⁾.

И вотъ тѣхъ, кому дорого нравственное благосостояніе русскаго народа, Гоголь и призываетъ ударить по этимъ струнамъ, несмотря на отталкивающую наружность нѣкоторыхъ, непріятныя замашки, грубость, черствость... и предсказываетъ великій успѣхъ³⁾.

„Въ народѣ нашемъ, въ одномъ изъ всѣхъ народовъ, укоренилась и живетъ чисто христіанская мысль, что нѣтъ человѣка праваго и что правъ одинъ Богъ. Потому и правосудіе у насъ могло бы исполняться лучше, нежели во всѣхъ другихъ государствахъ, гдѣ распространены рыцарски-европейскія понятія о правѣ. Русскій человѣкъ совершенно здраво разсуждаетъ, что если разобрать каждое изъ дѣлъ нашихъ, то, обыкновенно, оба бывають виноваты, т.-е. и обвиняемый и обвинитель“⁴⁾.

1) Стр. 109. Письмо XX.

2) Стр. 125.

3) Стр. 125. Письмо XXI.

4) Стр. 154. Письмо XXV.

Врожденное русскому человѣку стремленіе къ высшему идеалу, чуткій отзывъ ко всему великому и прекрасному, нашъ писатель усматриваетъ и въ той широтѣ и величавости русской природы, которая такъ поражаетъ иностранцевъ, и въ пѣсняхъ народныхъ, въ которыхъ мало привязанности къ жизни и ея предметамъ, но много привязанности къ какому-то безграничному разгулу, къ стремленію какъ бы унести къ куда-то вмѣстѣ со звуками¹⁾).

Струи этого чувства пробиваются и въ пословицахъ нашихъ, въ которыхъ видна необыкновенная полнота народнаго ума; и въ словѣ древне-русскихъ церковныхъ пастырей, — словѣ простомъ, не краснорѣчивомъ, но замѣчательномъ по высокой трезвости духа. Всѣ эти коренныя свойства русскаго народа, въ новѣйшее время, обнаружили въ произведеніяхъ нашихъ поэтовъ, ибо, по выраженію Гоголя, „поэты исходятъ изъ своего народа; это — огни, изъ него же излетѣвшіе, передовые вѣстники силъ его“. Поэтому наши лирическіе поэты, владея тайною прозрѣвать въ зернѣ, почти непримѣтномъ для простыхъ глазъ, будущій великолѣпный плодъ его, выставляли очищеннымъ и возвеличеннымъ всякое свойство наше. Они заботились, чтобы не пропало ничего лучшаго изъ нашей природы. Это лучшее забирали оно отовсюду, гдѣ находили и выносили его на свѣтъ.

„Вотъ почему въ лиризмѣ нашихъ поэтовъ есть что-то такое, чего нѣтъ у поэтовъ другихъ націй“, говоритъ Гоголь, „именно что-то близкое къ библейскому, то высшее состояніе лиризма, которое чуждо увлеченій страстныхъ и есть твердый возлетъ въ свѣтъ разума, верховное торжество духовной трезвости“...

„Наши поэты видѣли всякій высокій предметъ въ его законномъ соприкосновеніи съ верховнымъ источникомъ лиризма — Богомъ, одни — сознательно, другіе — безсознательно, потому что русская душа уже слышитъ это сама собою, неизвѣстно почему“.

„Особенно два предмета вызывали у нашихъ поэтовъ этотъ лиризмъ, близкій къ библейскому. Первый изъ нихъ — это Россія. При одномъ этомъ имени какъ-то вдругъ просвѣтляется взглядъ у нашего поэта, раздвигается дальше его кругозоръ... Временами у нихъ являются какія-то пророчества о Россіи, рождаемыя отъ невольнаго прикосновенія мысли къ верховному Промыслу, который такъ явно слышенъ въ судьбѣ нашего отечества. Слышится у насъ и сокровенный ужасъ, при видѣ тѣхъ событій, которымъ Богъ по-

¹⁾ Стр. 186.

велѣлъ совершиться въ землѣ, назначенной быть нашимъ отечествомъ, прозрѣніе прекраснаго новаго зданія“...

Другой предметъ, возбуждающій высокій лиризмъ нашихъ поэтовъ, это — любовь къ царю, которая звучитъ въ величественныхъ одахъ Державина, благоговѣніе къ царской власти, значеніе которой такъ глубоко понималъ и такъ мѣтко выражалъ, напр., Пушкинъ¹⁾.

Поэты наши провидѣли высокое назначеніе монарховъ — смягчать законы, вносить всюду любовь, быть образомъ Бога на землѣ, какъ это признаетъ чутѣмъ народъ нашъ.

Стремленіе русскаго народа къ высокому идеалу выразилось въ стремленіи Державина начертать образъ какого-то непреклоннаго твердаго мужа въ какомъ-то библейско-исполинскомъ величіи.

Отсюда это свойство „чуткости“, которое въ такой высокой степени обнаружилось въ Пушкинѣ. Отсюда этотъ истинно-русскій умъ, умѣющій найти законную середину всякой вещи, который обнаружился въ Крыловѣ. Отсюда и то глубокое пониманіе всей красоты неалобія и всепрощенія, живущаго въ нашемъ народѣ, — которое мы встрѣчаемъ у Пушкина въ описаніи торжества Петрова, когда онъ „съ подданнымъ мирится, виноватому вину забывая, веселится“²⁾.

Потому-то и наши сатирическіе писатели такъ сильны и мѣтки въ своей сатирѣ. Нося въ душѣ своей, хотя и неясно, идеалъ лучшаго русскаго человѣка, они видѣли яснѣе все дурное и низкое дѣйствительно русскаго человѣка. Сила негодованія благороднаго давала имъ силу выставять ярче тѣ же вещи, нежели какъ ее можетъ увидѣть обыкновенный человѣкъ³⁾. Отсюда и наши лучшіе русскіе поэты, даже тѣ, которые заключали въ себѣ всѣ разнородныя вѣрованія и вопросы своего времени, такъ сбивчивые, такъ отдаляющіе насъ отъ Христа (какъ напр. Пушкинъ), въ лучшія и яснѣйшія минуты своего ясновидѣнія, исповѣдали выше всего высоту христіанскую. Вотъ почему Пушкинъ даже въ тѣ годы, когда увлекался суетою и прелестью свѣта, поражался однимъ видомъ служителя Христова, и говорилъ:

„Твоимъ огнемъ душа палима,
Отвергла прахъ земныхъ суетъ,
И внемлетъ арфѣ серафима
Въ священномъ ужасѣ поэтъ“⁴⁾.

¹⁾ Стр. 47. Письмо X.

²⁾ Стр. 56. Гл. X.

³⁾ Стр. 228. Письмо XXXI.

⁴⁾ Стр. 74. Письмо XIV.

Итакъ, развитіе высокихъ христіанскихъ чувствъ, глубоко заложенныхъ въ душу русскаго народа, столь прекрасно выражаемыхъ въ художественныхъ твореніяхъ нашихъ поэтовъ, — вотъ задача нашей жизни, вотъ нашъ истинный идеалъ, путеводная звѣзда и цѣль, къ которой должна стремиться вся наша дѣятельность, во всѣхъ ея многообразныхъ формахъ и проявленіяхъ.

Все прекрасно и разумно, насколько стремится и достигаетъ этой цѣли; все бесполезно и жалко, насколько уклоняется отъ нея.

Съ этой точки зрѣнія Гоголь рассматриваетъ и назначеніе поэзіи и искусства вообще и всю свою дѣятельность и поприще каждаго человѣка.

Въ своей „Авторской исповѣди“, какъ мы уже указывали въ началѣ этой статьи, Гоголь открываетъ намъ психологическій процессъ, совершившійся въ немъ.

Сознавъ силу своего таланта, потрясшаго людей невидимою грустью сквозь видный міру смѣхъ, онъ рѣшилъ, что надо объяснить себѣ цѣль сочиненій своихъ, ихъ пользу и необходимость. Онъ почувствовалъ и убѣдился, что, творя творенія свои, авторъ долженъ исполнять тотъ долгъ, для котораго онъ призванъ на землю, для котораго именно даны ему способности и силы, и творить — въ поученіе людей. „Владѣя картинной живописью въ словѣ, орлиной силою взгляда, поражающимъ сарказмомъ, онъ долженъ не только клеймить пороки, но и представить идеалъ людей, потребныхъ въ современную эпоху, одѣвъ его портретною живописью, которая дѣлаетъ то, что представленный образъ преслѣдуетъ васъ повсюду такъ, что нельзя и оторваться. Онъ долженъ говорить съ обществомъ, вмѣсто разсужденій, живыми образами, которые, какъ полные хозяева, входятъ въ души людей. Тогда, разумѣется, кто можетъ нынѣ подѣйствовать сильнѣе такого писателя, и кто можетъ быть болѣе его нуженъ нынѣшней эпохѣ?“¹⁾

Итакъ искусство писателя — есть поученіе. Но истинное искусство есть не отрицаніе и насмѣшка, а примиреніе съ жизнью. Оно должно вносить въ душу отраду и порядокъ, а не смущеніе и разстройство. Искусство должно выставить на видъ всѣ доблестныя народныя наши качества, чтобы каждый почувствовалъ ихъ и въ себѣ самомъ и возгорѣлся бы желаніемъ развитъ и взлелѣять ихъ; должно выставить и дурныя наши свойства, чтобы слѣды ихъ каждый отыскалъ прежде въ себѣ самомъ и подумалъ бы, какъ

¹⁾ Стр. 294. Авт. Испов.

прежде всего съ самого себя сбросить все, омрачающее благо-родство природы нашей¹⁾).

Для того, чтобы стихъ поэта быть могучъ и проникалъ до глу-бины души, Гоголь совѣтуетъ ему „разогнуть книгу Ветхаго За-вѣта, проникнуться духомъ библейскимъ, опуститься въ глубины русской старины, отыскать въ минувшемъ событіе, подобное на-стоящему, выставить его ярко, и бить въ прошедшемъ настоящее; попрекнуть сильнымъ упрекомъ умныхъ, но унывшихъ людей; воз-звать къ прекрасному, но дремлющему человѣку; опозорить въ гнѣв-номъ дифирамбѣ новѣйшаго лихоимца и его проклятую роскошь; возвеличить въ торжественномъ гимнѣ незамѣтнаго труженика и ублажить тѣхъ исполиновъ, что выходятъ изъ Русской земли“²⁾).

Къ этому высшему своему назначенію должны быть направлены и всѣ отрасли искусства. Такъ, театръ, осужденный древнею Цер-ковью, какъ прибіжище изгнаннаго язычества и притонъ безчинныхъ его вакханалій, въ настоящее время можетъ сдѣлаться каеэдрою, съ которой можно много сказать міру добра. „И эта каеэдра вовсе не пустая вещь, если принять въ соображеніе, что въ немъ гро-мадная, ни въ чемъ несходная между собою толпа можетъ вдругъ потрястись однимъ потрясеніемъ, зарыдать одними слезами и за-смѣяться однимъ всеобщимъ смѣхомъ“³⁾).

Такую высокую и благородную цѣль ставить искусству великій и благородный художникъ слова. И какъ эта цѣль отлична отъ тѣхъ, которыми ставятся ему разными теоріями „свободнаго“, — ничѣмъ не стѣсненнаго искусства, — до порнографіи включительно!..

По эта дѣятельность художника, понимаемая въ своемъ высшемъ смыслѣ и значеніи, требуетъ отъ него самого надлежащаго воспи-танія и подготовки, налагаетъ на него тяжелую отвѣтственность. Вотъ почему Гоголь сталъ такъ требователенъ къ себѣ и такъ медли-теленъ въ выпускѣ своихъ послѣднихъ твореній. „Позаботься пре-жде о себѣ, а потомъ о другихъ; стань прежде самъ почище ду-шою, а потомъ уже старайся, чтобы другіе были чище“ — вотъ его принципъ⁴⁾).

Если же самъ писатель еще не воспитанъ, какъ гражданинъ земли своей и гражданинъ всемірный, если онъ самъ еще строится и со-

¹⁾ Стр. 313. Пис. Жуковск.

²⁾ Стр. 80. Пис. XV.

³⁾ Стр. 65. Пис. XIV.

⁴⁾ Стр. 82. Пис. XVI.

дается, тогда ему даже опасно выходить на поприще: его вліяніе скорѣе можетъ быть вредно, чѣмъ полезно¹⁾).

Вотъ почему Гоголь благословляетъ и благодаритъ Бога за все, что таѣ или иначе способствовало въ немъ самоуглубленію, развитію христіанскаго чувства смиренія, даже самыя болѣзни и скорби свои, которымъ онъ придаетъ великое значеніе. „Болѣзни и тяжкія душевныя состоянія“, говоритъ онъ, „обратили меня къ наблюденію внутреннему надъ душой человѣческой. „О, какъ глубже передъ тобой раскрывается это познаніе, когда начнешь дѣло съ собственной своей души! На этомъ-то пути поневолѣ ближе встрѣтишься съ Тѣмъ, Кто одинъ показалъ въ Себѣ полное познаніе души человѣческой²⁾“. „О, какъ нужны намъ недуги“, восклицаетъ онъ! „Нынѣ, и среди самыхъ страданій приходятъ ко мнѣ мысли, несравненно лучшія прежнихъ... Теперь все, что выйдетъ изъ-подъ пера моего, будетъ несравненно значительнѣе прежняго“³⁾).

Въ самыхъ литературныхъ произведеніяхъ своихъ, выводя различные типы, Гоголь старался въ лицѣ ихъ преслѣдовать и предавать злой насмѣшкѣ свои дурныя свойства. Для этого онъ надѣлялъ своихъ героевъ, по его словамъ, „сверхъ ихъ собственной гадости, своей собственной дрянью; и старался преслѣдовать ихъ, какъ своихъ смертельныхъ враговъ“⁴⁾).

Пришедши къ познанію истиннаго смысла и цѣли жизни, среди самыхъ скорбей и болѣзней нашедши отраду и свое призваніе, Гоголь и всѣхъ согражданъ своихъ, сыновъ столь горячо имъ любимой Россіи, призываетъ къ дружной совмѣстной работѣ надъ своимъ исправленіемъ и совершенствомъ, надъ исправленіемъ и совершенствомъ своихъ ближнихъ, и надъ благомъ своей дорогой отчизны. И бодрящимъ, освѣжающимъ чувствомъ вѣетъ отъ его вдохновенной проповѣди, и свѣтель, полонъ надежды его взоръ на будущія судьбы Россіи, полонъ онъ вѣры въ возможность воскресить, поднять падшаго брата. Во всѣхъ положеніяхъ, начиная отъ положенія сильнаго вельможи и кончая скромною долею матери семейства, онъ всѣмъ указываетъ на то добро и пользу, которую они могутъ принести ближнимъ, дѣйствуя каждый въ своей сферѣ.

„Если только возлюбить русскій Россію, возлюбить и все, что

1) Стр. 294. Авт. Испов.

2) Стр. 311. Авт. Испов.

3) Стр. 18. Пис. III.

4) Стр. 95. Пис. XVIII.

есть въ Россіи. Къ этой любви насъ ведетъ теперь Самъ Богъ... Состраданіе къ ней есть уже начало любви“.

„Если дѣйствительно полюбите Россію, вы будете рваться служить ей; послѣднее мѣсто возьмете, предпочитая крупцу дѣятельности всей вашей бездѣйственной жизни¹⁾“.

На кораблѣ своей должности, службы долженъ теперь всякъ изъ насъ выноситься изъ омута, глядя на кормщика Небеснаго. Самая затруднительность обстоятельствъ — разбудить способности многихъ“²⁾...

Вельможѣ онъ внушаетъ быть отцомъ всѣмъ своимъ подвластнымъ и каждому помочь свято и честно исполнить должность свою; подать братски руку всякому освободиться отъ его собственныхъ пороковъ и недостатковъ; не заискивать любви себѣ и смотрѣть не на то, любить ли его другіе, но любить ли онъ самъ — другихъ³⁾).

Высшее русское сословіе — дворянство Гоголь призываетъ, какъ мы уже видѣли, къ дружному содѣйствію Церкви и духовенству въ великомъ дѣлѣ христіанскаго воспитанія народа.

Къ своимъ крестьянамъ дворяне должны относиться съ истинною заботою, какъ къ своимъ кровнымъ и роднымъ, какъ отцы къ дѣтямъ. „Симъ только однимъ могутъ они возвести это сословіе въ то состояніе, въ которомъ слѣдуетъ ему пребыть“⁴⁾).

Добрымъ примѣромъ, мѣткимъ словомъ, почтеніемъ къ лучшимъ людямъ, христіанскимъ назиданіемъ, содѣйствіемъ священнику — вотъ чѣмъ помѣщикъ можетъ благотворно дѣйствовать на крестьянъ⁵⁾).

Въ скромномъ положеніи женщины, какъ супруги и матери, Гоголь усматриваетъ также высокое поприще. „Быть воздвижницей насъ на все прямое, благородное и честное⁶⁾“, — имѣть крѣпкую волю, чтобы въ нуждѣ поддержать мужа, быть его помощницей, ободрить и возбудить на все прекрасное“⁷⁾).

Всѣхъ призывая на трудъ, всѣхъ призывая на борьбу со зломъ, нашъ писатель требуетъ мужества и энергіи для этой борьбы, указуя неизреченную и великую награду на небѣ. „Призваны въ міръ мы“, говоритъ онъ, „вовсе не для праздниковъ и пированій,

1) Стр. 104. Пис. XIX.

2) Стр. 158. Пис. XXVI.

3) Стр. 182. Пис. XXVIII.

4) Стр. 178. Пис. XXVIII.

5) Стр. 153—154. Пис. XXV.

6) Стр. 125. Пис. XXI.

7) Стр. 152. Пис. XXIV.

на битву мы сюда призваны; праздновать же побѣду мы будемъ тамъ¹⁾.

Читая избранныя мѣста „Переписки“ Гоголя и его „Исповѣди невольнао удивляешься смѣлости, — если не сказать болѣе, тѣхъ, которые находятъ въ этихъ произведеніяхъ“ признаки упадка духовныхъ силъ писателя, или сознательное лицемѣріе, ханжество... Впрочемъ, чтò можетъ быть общаго, и какъ могутъ понять другъ друга люди, изъ которыхъ одинъ, говоря словами Вяземскаго, „смотря на жизнь со стороны духовной, преклоняется предъ Высшею, не разъяснимою, но сладостно и плодотворно тяготящую надъ нимъ силою, а другіе — признають лишь власть разума и все подчиняють ей?

Но нѣтъ, здѣсь не ханжество, не лицемѣріе! „Здѣсь человѣкъ, страдалецъ, братъ нашъ. Онъ изливаетъ предъ нами сокровеннѣйшія тайны свои: съ духомъ сокрушеннымъ онъ повѣряетъ намъ все, что онъ выстрадалъ, въ надеждѣ, что исповѣдь его можетъ принести пользу его ближнему“. „Въ общемъ, въ отношеніи умозрительномъ, авторъ почти всегда правъ. Въ частности, въ примѣненіи къ дѣйствительности, онъ иногда ошибается... Нерѣдко онъ видитъ новый міръ тамъ, гдѣ просто явленіе отрадное, но отдѣльное... Но и тутъ дѣйствуетъ прекрасное начало: любовь къ ближнему и добру. Когда авторъ преслѣдуетъ порокъ, то больше порока ничего не видитъ... Когда онъ мысль свою устремляетъ на благую цѣль, то не видитъ препятствій и силой любви хочетъ творить чудеса...“

„Но при всей односторонности книги Гоголя, она касается всѣхъ современныхъ ему, животрепещущихъ вопросовъ, и на каждомъ изъ нихъ авторъ зарубаетъ отмѣтку своимъ яснымъ и рѣзкимъ словомъ. Въ цѣломъ его произведеніе, разсмотрѣнное нами, есть чистая, свѣтлая хранина. Строгое и стройное убранство ея успокоиваетъ зрѣніе и душу... Оно призываетъ къ тихому размышленію, изъ нея выходишь съ духомъ умиленнымъ“²⁾.

Слова эти сказаны были 50 лѣтъ тому назадъ, а думы великаго поэта были и еще раньше; но какъ и тѣ и другія жизненно правдивы и теперь!

Свящ. Н. Побѣдинскій.

¹⁾ Стр. 185. Пис. XXX.

²⁾ „С.-Пб. Вѣдомости“. 1847 г. №№ 90 и 91. Ст. П. Вяземскаго. По сборн. Зелинскаго о Гоголѣ, ч. III, стр. 83 и д.

О. ПРОТОПРЕСВИТЕРЪ ІОАННЪ ЛЕОНТЬЕВИЧЪ ЯНЫШЕВЪ И ЕГО БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЕ ТРУДЫ.

(По поводу пятидесятилѣтія церковно-общественнаго служенія его.)

Въ апрѣлѣ мѣсяцѣ исполняется пятидесятилѣтіе церковно-общественнаго служенія духовника Ихъ Императорскихъ Величествъ, о. протопресвитера Іоанна Леонтьевича Янышева. Высоко и дорого всѣмъ православно-русскимъ людямъ это служеніе досточтимаго юбиляра, особенно, если припомнимъ, что пастырское и учительское отношеніе его къ Высочайшимъ Особамъ нашего Царствующаго Дома началось уже 36 лѣтъ тому назадъ и состоитъ не въ церковно-благодатномъ только тайносовершительствѣ, а и въ домашнемъ законоучительствѣ. На ряду съ этимъ имя о. протопресвитера І. Л. Янышева принадлежитъ къ числу дорогихъ и славныхъ имевъ и въ области богословско-апологетической науки. Гдѣ бы ни раздавалось его учительское слово, какъ мужа богословской науки, — на профессорской ли кафедрѣ, сначала въ университетѣ и потомъ въ духовной академіи, или въ печатныхъ произведеніяхъ, и какихъ бы предметовъ въ области богословской науки ни касалось оно, вездѣ и во всемъ оно было словомъ въ защиту непоколебимой истины православія въ противодѣйствіе антирелигіозной и антихристіанской мысли. Вѣнцомъ его апологетическаго богословствованія несомнѣнно служить его „Православно-христіанское ученіе о нравственности“.

Все это дѣлаетъ вполне понятнымъ, почему въ день пятидесятилѣтія церковно-общественнаго служенія о. протопресвитера Янышева искренними привѣтствіями и горячими молитвенными благопожеланіями ему готовятся откликнуться и изъ храмовъ науки христіанской и отъ алтарей Господнихъ; это праздникъ единенія вѣры и науки, церкви и государства. Имѣя своею задачею богословско-апологетическое раскрытіе истины православія въ противодѣйствіе невѣрію и раціонализму, журналъ „Вѣра и Церковь“, присоединяясь къ искреннимъ почитателямъ и благо-

желателямъ о. протопресвитера І. Л. съ своей стороны считаетъ долгомъ совѣсти познакомить читателей съ церковно-общественной дѣятельностью его и преимущественно съ его богословско-апологетическими печатными трудами.

Отецъ І. Л. Янышевъ родомъ Калужской епархіи, гдѣ отецъ его служилъ діаконъ. По окончаніи курса въ мѣстной семинаріи, Іоаннъ Леонтьевичъ былъ посланъ въ С.-Петербургскую духовную академію, гдѣ и окончилъ курсъ первымъ магистромъ (1849 г.). Оставленный при академіи бакалавромъ, онъ чрезъ нѣсколько мѣсяцевъ принялъ священный санъ и получилъ назначеніе въ Висбаденъ. Въ это время, именно въ 1854 г., въ *Христіанскомъ Читеніи* появился первый ученый трудъ о. І. Л. Янышева: „Историческій взглядъ на постепенное отдѣленіе западной Церкви отъ православно-восточной“. Послѣ пятилѣтняго пребыванія Іоанна Леонтьевича за границей онъ снова возвратился въ Петербургъ, будучи приглашенъ профессоромъ богословія и философіи въ Петербургскій университетъ. Здѣсь онъ съ горячей любовью принялся за противо-дѣйствіе тому антихристіанскому направленію, которое съ 40—50-хъ годовъ стало проникать и къ намъ въ Россію. Эти чтенія проф. Янышева были такъ интересны и такъ сочувственно приняты слушателями, что онъ нѣсколько разъ мѣнялъ свои аудиторіи на болѣе обширныя, пока наконецъ ему не былъ отведенъ университетскій актовъ залъ. Къ общему сожалѣнію, однако, служба І. Л. при университетѣ должна была черезъ 2 года прекратиться, такъ какъ усиленные занятія разстроили здоровье молодого богослова, и онъ снова вернулся на постъ посольскаго священника сперва въ Берлинъ, а затѣмъ опять въ Висбаденъ. Здѣсь, съ цѣлью хотя нѣсколько ознакомить „друзей христіанскаго благочестія“ съ православною Церковью, о. Янышевъ издаетъ на нѣмецкомъ языкѣ „Бесѣды объ отношеніи Церкви къ христіанамъ“, составленныя Я. К. Амфитеатровымъ. Въ 1864 году о. Янышеву было дано высокое порученіе — преподавать Законъ Божій и русскій языкъ нынѣ вдовствующей Императрицѣ Маріи Ѳеодоровнѣ (тогда невѣстѣ Наслѣдника и Великаго Князя Александра Александровича), а въ 1866 г. о. Янышевъ былъ назначенъ ректоромъ и профессоромъ С.-Петербургской духовной академіи, въ которой онъ и оставался въ теченіе 17 лѣтъ, т.-е. до 1883 года, когда онъ былъ назначенъ на свой настоящій высокій постъ — духовника Ихъ Императорскихъ Величествъ, законоучителя дѣтей Государа Императора и завѣдывающаго придворнымъ духовенствомъ съ званіемъ протопресвитера.

Время ректорства о. Янышева въ академіи было и временомъ высшего развитія духовныхъ силъ его. Здѣсь-то именно, какъ профессоръ нравственнаго богословія (и временно — педагогики), о. Янышевъ и отдался съ увлеченіемъ научной обработкѣ столь важной отрасли богословія, какъ ученіе о нравственности. И несмотря на то, что въ званіи ректора академіи о. Янышеву пришлось понести очень много и другихъ немаловажныхъ трудовъ и обязанностей, отчасти вообще связанныхъ съ этимъ званіемъ (т.-е. трудовъ по учебной, воспитательной, хозяйственной и административной части академіи), а отчасти вызванныхъ обстоятельствами того времени, — мы разумѣемъ участіе о. Янышева въ работахъ Высочайше учрежденнаго комитета по преобразованію духовныхъ академій, и самое осуществленіе новаго устава академій во вѣренномъ ему заведеніи¹⁾, — несмотря на все это, о. Янышеву удалось блестящимъ образомъ послужить и взятой имъ на себя наукѣ нравственнаго богословія.

Прежде всего, І. Л. производилъ своими глубоко убѣжденными и увлекательными лекціями сильное вліяніе на студентовъ, изъ коихъ впоследствии вышло нѣсколько человекъ, специально занявшихся тѣми или другими, вопросами этики; т.-е. уже одними своими академическими чтеніями І. Л. создавалъ себѣ школу учениковъ. Одинъ изъ этихъ учениковъ, проф. С.-Петербургской академіи А. Бронзовъ, читающій нравственное богословіе, и слѣд. одинъ изъ преемниковъ І. Л., такъ характеризуетъ его какъ профессора: „Никакія печатныя произведенія о. І. Л. не въ состояніи вполнѣ замѣнить устныхъ его бесѣдъ съ нами, студентами, излагавшихся изумительно вдохновенною рѣчью, проникавшею въ самое святилище человѣческой души, заставлявшею трепетать каждый нервъ слушателя и потому безъ труда и навсегда запечатлѣвавшуюся въ умѣ послѣдняго. Охотно признаемся, что рѣдко-рѣдко приходится слушать подобныхъ вдохновенныхъ ораторовъ, которые кромѣ того, при своемъ глубокомъ знакомствѣ съ дѣломъ, были бы такъ горячо преданы послѣднему“ („Христ. Чтеніе“ за 1899 г., окт., „Протопресвитеръ о. І. Л. Янышевъ, какъ профессоръ нравственнаго богословія въ С.-Пб. духовной академіи“ проф. А. Бронзова,

¹⁾ Нельзя умолчать здѣсь и о трудахъ о. І. Л. по расширенію и оживленію академическихъ изданій; насколько можно судить по высказаннымъ въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ историческимъ справкамъ объ его основаніи и первыхъ годахъ существованія (по поводу совершившагося 25-лѣтія его), именно о. І. Л. принадлежала и инициатива этого дѣла и первоначальная его организація.

стр. 568). Кромѣ лекцій, о. Янышевъ велъ со студентами, особенно 4-го курса, спеціальныя занятія по нравственному богословію, еще болѣе заинтересовывая и углубляя студентовъ въ столь важную отрасль богословскаго знанія. Наконецъ, І. Л. скоро сталъ извѣстенъ, какъ знатокъ христіанскаго нравственнаго богословія, и въ стѣнѣ академіи, сперва чрезъ свои литографированныя лекціи, а затѣмъ и чрезъ печатныя сочиненія. Такъ, уже въ 1874 году о. Янышевъ издаетъ первый выпускъ своихъ литографированныхъ лекцій, излагавшій понятіе о нравственности вообще, съ ея формальной стороны и со стороны содержанія. Вскорѣ затѣмъ имъ изданъ былъ второй выпускъ тѣхъ же лекцій, гдѣ выяснялось возрастаніе нравственности подъ вліяніемъ благодати; въ 1877 году появилось и первое печатное изданіе этихъ лекцій о. Янышева подъ названіемъ „Сущность христіанства съ нравственной точки зрѣнія“. Это сочиненіе обратило на себя общее вниманіе всѣхъ интересующихся богословскими вопросами. Въ 1881 году І. Л. Янышевъ издалъ третій выпускъ своихъ лекцій въ видѣ систематическаго изложенія всѣхъ его чтеній и съ приложеніемъ обстоятельнаго обзора ученія Аристотеля о нравственности. Но хотя этотъ выпускъ и былъ названъ лишь „опытомъ“ систематизаціи прежнихъ чтеній, однако онъ заключалъ въ себѣ и нѣсколько новыхъ важныхъ трактатовъ. „Судя по плану, положенному въ основу 3 выпуска“, говоритъ въ своемъ предисловіи къ изданнымъ въ 1887 г. лекціямъ о. Янышева проф. А. Гусевъ¹⁾, „естественно было ожидать, что въ дальнѣйшихъ выпускахъ своихъ чтеній авторъ дастъ читателямъ обстоятельный и отчетливый анализъ ученія о нравственности всѣхъ наиболѣе замѣчательныхъ философовъ древнихъ и новыхъ, основанный на непосредственномъ знакомствѣ съ каждымъ изъ нихъ“. А энергія и полная компетентность автора въ этомъ дѣлѣ давали полное право на надежду, что и этотъ заключительный трудъ не уступитъ прежнимъ въ своихъ научныхъ достоинствахъ. Но переходъ І. Л. Янышева въ протопресвитеры прервалъ профессорскую дѣятельность его, а вмѣстѣ съ тѣмъ помѣшалъ и осуществленію задуманнаго дѣла. Тогда одному признательному и даровитѣйшему изъ учениковъ Янышева, нынѣ проф. Казанской духовной академіи А. Θ. Гусеву пришла счастливая мысль — сдѣлать всеобщимъ достояніемъ (путемъ печати) хотя бы литографированныя академи-

¹⁾ Этими предисловіемъ проф. А. Гусева и „отзывомъ“ его же о сочиненіяхъ протопр. Янышева, помѣщеннымъ въ октябрьской кн. „Правосл. Собес.“ 1899 г. мы и пользуемся въ настоящей своей зашѣлкѣ.

ческія лекціи І. Л. Янышева, если пока еще не суждено автору самому ихъ и докончить и переработать для цѣльнаго и систематическаго курса по нравственному богословію. Испросивъ согласіе І. Л. Янышева на это дѣло, проф. Гусевъ и издалъ въ 1887 году извѣстное „Православно-христіанское ученіе о нравственности“ (Москва, 1887 г., 332 стр.). Нужно упомянуть и о томъ пріятномъ обстоятельстве, что въ своемъ отвѣтѣ проф. Гусеву І. Л. Янышевъ высказалъ надежду, что ему, быть можетъ, удастся докончить начатое дѣло — разработку всего курса нравственнаго богословія. И проф. Гусевъ въ своемъ „отзывѣ“ о сочиненіяхъ протопресв. Янышева сообщаетъ, что „сколько извѣстно, о. І. Л. Янышевъ, несмотря на¹ многосложность и важность теперешнихъ обязательныхъ занятій его, продолжаетъ трудиться и надъ этимъ“ (т.-е. окончаніемъ своего курса) („Прав. Соб.“ 1899 г., окт., 16 стр. отзыва). Впрочемъ, по словамъ того же профессора Гусева, „самое главное и трудное (уже) выполнено о. протопресвитеромъ“ (ibid.). И дѣйствительно, „Православно-христіанское ученіе о нравственности“ является почти полной, истинно научной и единственной въ своемъ родѣ системой православно-христіанскаго нравственнаго богословія. „Въ научномъ отношеніи, по отзыву рецензента, это поистинѣ капитальный трудъ. Тѣ, кому приходилось изучать исторію разработки въ Россіи „нравственнаго богословія“ и уяснять себѣ задачу, содержаніе и планъ системы этой науки, справедливо называли сочиненіе о. протопресвитера „классическимъ трудомъ, долженствующимъ быть настольной книгой для всѣхъ, занимающихся и интересующихся вопросами по христіанской нравственности“... Совѣтъ Казанской духовной академіи поступилъ бы вполне справедливо, если бы почтилъ почетнаго члена ея, о. І. Л. Янышева, присужденіемъ ему ученой степени *доктора богословія*, которой онъ давно и безусловно достоинъ“ (36—37 стр. „отзыва“). Казанская академія вполне согласилась съ отзывомъ своего профессора и 17 марта прошедшаго года единогласно присудила о. Янышеву ученую степень доктора богословія во вниманіе къ высокимъ научнымъ достоинствамъ его сочиненій, а 28 марта Св. Синодъ утвердилъ о. Янышева въ этомъ давно имъ заслуженномъ ученomъ званіи.

Нужно замѣтить, что до сочиненія о. Янышева у насъ вовсе не было научныхъ системъ по нравственному богословію. Существовавшія руководства (еп. Иннокентія, прот. Кочетова, Солярскаго, Фаворова, архим. Гавріила) по этому предмету были скорѣе сборомъ сырого матеріала, расположеннаго по разъ указаннымъ рубрикамъ,

и потому всё они были схоластичны и по существу и по выполнению. Лучшее всего была разработана у насъ, благодаря святоотеческой литературѣ, аскетика, нашедшая себѣ такого, напимѣръ, выдающагося труженика-подвижника, какимъ былъ покойный еп. Теофанъ; трудами послѣдняго, поэтому, пользовался и протопресвитеръ Янышевъ. Но въ другихъ отдѣлахъ этой науки, даже въ самомъ наименованіи ея, въ пониманіи ея задачъ и раздѣленіи ея содержанія царилъ „изумительный хаосъ“. Здѣсь пришлось о. Янышеву быть вполне самостоятельнымъ.

Сдѣлавъ подробный и обстоятельный анализъ различныхъ наименованій науки нравственнаго богословія, о. Янышевъ путемъ строго-логическимъ пришелъ къ выводу, что самое названіе этой науки должно указывать на человѣческую дѣятельность подъ руководствомъ Закона Божія, какъ на центральный предметъ этой науки. Такимъ образомъ въ составъ богословской этики должно входить, по о. Янышеву, не только ученіе о христіанской нравственности, но и о нравственности вообще, о всѣхъ существенныхъ и естественныхъ силахъ, свойствахъ и явленіяхъ нравственной жизни. Разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, нравственность съ формальной стороны будетъ опредѣляться и зависеть отъ нравственнаго чувства, чувства долга, совѣсти и характера; а опредѣляемая со стороны ея наиболее общаго всему человѣчеству содержанія, въ видѣ одного какого-либо нравственнаго принципа, концентрирующаго около себя всё нравственные силы и способности, она можетъ быть сведена къ двумъ основнымъ положеніямъ: господству чловѣка, какъ разумно свободнаго существа, надъ тѣлесными потребностями и внѣшней природой, приводящему къ непрестанному усовершенствованію духовныхъ силъ чловѣка и къ началу любви, соединяющему всё наши силы и раздѣляющему между людьми результаты ихъ совмѣстнаго духовнаго развитія въ такихъ правовыхъ формахъ общежитія, которыя соотвѣтствовали бы духовно-тѣлесной природѣ каждаго изъ нихъ и его индивидуальнымъ особенностямъ. Первое требованіе развиваетъ въ чловѣкѣ аскетическія добродѣтели (мудрость, трудолюбіе, воздержаніе и мужество) и указываетъ ему соотвѣтствующій родъ дѣятельности; отъ выполненія втораго образуются общежительныя добродѣтели: уваженіе чловѣка къ чловѣку, т.-е. правдивость, искренность и справедливость, и, благожелательство въ видѣ состраданія, дружелюбія, великодушія и пр. Союзы и общества, основанныя на этихъ началахъ, являются источниками блага для людей, тогда какъ начала

противоположныя ведутъ къ чувственности и эгоизму. Такъ ясно, строго-послѣдовательно и, главное, вполне естественно отвелъ о. Янышевъ мѣсто и изложилъ ученіе о нравственности человѣка вообще, которой до сихъ поръ удѣлялось мѣста въ нравственныхъ системахъ очень мало и которая излагалась очень искусственно, такъ какъ ее никакъ не умѣли естественнымъ образомъ сочетать съ этикой собственно христіанской.

Переходомъ ко второй части (т.-е. къ ученію о нравственности собственно христіанской) служить у протопресв. Янышева фактъ грѣхопаденія. Если бы духъ человѣческій, какъ сознательно-самоопредѣляющаяся и въ себѣ самой носящая законъ своей дѣятельности личность, развивалась путемъ неотступнаго слѣдованія этому внутреннему закону, духъ человѣческій только приближался бы къ своему Творцу. Но человѣкъ палъ, пойдя превратнымъ путемъ, и потому онъ нуждается въ спасеніи. Можно сказать безъ преувеличенія, что трактатъ о. Янышева о спасеніи и благодати разработанъ имъ съ такою научною самостоятельностью и глубиною, какъ ни у кого изъ его предшественниковъ. Такъ какъ нравственная погибель человѣка состоитъ въ томъ, что онъ потерялъ возможность безъ Божественной помощи быть истинно-нравственнымъ, т.-е. добродѣтельнымъ и блаженнымъ (формальную свободу обратилъ въ реально-злую), то сообразно съ этимъ — спасти человѣка значитъ прежде всего возратить ему возможность добродѣтельной и блаженной жизни, т.-е. дать его естественному нравственному влеченію силу дѣйствительнаго мотива дѣйствій, постоянно превозмогающую надъ чувственными и эгоистическими стремленіями до полного ихъ искорененія въ человѣкѣ, и возратить его совѣсти первобытную чистоту, а съ ними миръ и блаженство нравственнаго чувства, давъ человѣку путемъ этихъ двухъ средствъ возможность ясно сознавать существо добра и зла, возстановивъ формальную свободу въ немъ и при ея участіи обративъ ее въ реально-добрую, т.-е. освободивъ ее (198—199 стр. „Прав.-христ. ученіе о нравственности“). Спасеніе человѣка на землѣ не есть, слѣдовательно, созданіе въ немъ безъ его участія добродѣтели и вѣшняго благополучія, но возстановленіе его самодѣтельности и такого нравственнаго въ немъ настроенія, которыя вели бы его къ цѣлямъ Промысла Божія и будущей загробной блаженной жизни. Достигается это двумя путями: путемъ объективнаго спасенія человѣка Богочеловѣкомъ чрезъ явленіе живого примѣра идеально-нравственной жизни въ лицѣ Спасителя и чрезъ вліяніе Духа Святаго на

нравственную природу человѣка и путемъ субъективнаго усвоенія человѣкомъ дарованнаго ему спасенія. Образъ Спасителя такъ святъ, чистъ и возвышенъ, возжелѣнненъ и безконечно дорогъ людямъ, что онъ производитъ неотразимое впечатлѣніе на человѣчество вообще и отдѣльныхъ людей въ частности. Но помимо вліянія на людей личности Спасителя, имъ дарована еще особая божественная благодать евангельская, которую нужно понимать какъ сверхъестественную силу, совершающую помимо воли человѣка существенныя и благотворныя измѣненія въ его падшей нравственной природѣ, результатомъ каковыхъ измѣненій и бываетъ расположеніе человѣка къ вѣрѣ во Христа и къ покаянію; эти чисто внутреннія измѣненія въ нашей природѣ, вѣдѣтъ взятыя, и составляютъ возстановленіе формальной свободы человѣка (278—279), отъ которой и будетъ такимъ образомъ зависѣть новый выборъ добра или зла. Здѣсь начинается рѣчь о субъективномъ спасеніи человѣка, обнаруживающая въ о. Янышевѣ не только хорошаго богослова-экзегета, но и тонкаго психолога. Сперва въ душѣ падшаго человѣка зарождается чувство нравственнаго безсилія и одиночества. Затѣмъ этотъ внутренній процессъ, подъ вліяніемъ благодати, принимаетъ болѣе отчетливый характеръ въ смыслѣ отвращенія человѣка отъ зла и направленія всего его я со всѣми силами ко Христу и Его дѣлу. Это и есть первый моментъ возрожденія человѣка, или его обращеніе, проявляющееся въ покаяніи и вѣрѣ. Онъ проходитъ нѣсколько предварительныхъ фазисовъ, прежде чѣмъ совершенно завершится. По изображенію евангельской притчи о блудномъ сынѣ, эти фазисы суть: возбужденіе человѣка или какъ бы пробужденіе его отъ грѣховнаго сна („пришелъ въ себя“); затѣмъ склоненіе человѣка къ послѣдованію евангельскому призванію и рѣшимость его отвергнуться своего грѣховнаго я и послѣдовать за Христомъ. Обращеніе завершается оправданіемъ и освященіемъ человѣка въ крещеніи и миропомазаніи. Это и есть первое начало религіозной жизни человѣка и начало земнаго его спасенія. За началомъ должно слѣдовать продолженіе, развитіе и усовершенствованіе человѣка въ избранномъ имъ направленіи. Указать моменты этого роста есть задача аскетики, излагаемой у о. Янышева по трудамъ преосв. Теофана. Основныя требованія здѣсь сводятся: а) къ храненію и питанію въ себѣ духа ревности о жизни по волѣ Божіей, б) упражненію душевно-тѣлесныхъ силъ въ благочестивыхъ подвигахъ разнаго рода и в) къ борьбѣ съ искушающимъ зломъ, находящимся внутри самого человѣка и

въ окружающемъ его внѣшнемъ мірѣ. При соблюденіи этихъ требованій происходитъ постепенный ростъ и укрѣпленіе чловѣка въ религіозно-нравственной жизни, при несоблюденіи — эта послѣдняя, наоборотъ, гложеть, извращается и даже вновь исчезаетъ. Заканчивается система о. протопреса. Янышева разсужденіемъ о предѣлѣ христіанскаго нравственнаго развитія. На землѣ недостижимо идеально-совершенное состояніе чловѣка, т.-е. такое состояніе его силъ и укрѣпленіе ихъ въ добръ, при которомъ былъ бы вовсе немислимъ грѣхъ. Это удѣлъ жизни загробной, гдѣ до извѣстной степени еще могутъ быть осуществлены слова Спасителя: будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный. Съ этимъ нравственнымъ совершенствомъ неотдѣлимо соединяется и понятіе блаженства, которое для лицъ несовершенныхъ иногда изображается, какъ небесная награда за добродѣтельную земную жизнь.

Таково основное содержаніе главнаго ученаго труда о. протопресвитера І. Л. Янышева. И по этому краткому изложенію можно все-таки видѣть, что „Православно-христіанское ученіе о нравственности“ есть дѣйствительно трудъ капитальный и поистинѣ классическій. Самостоятельность автора видна, можно сказать, въ каждой строкѣ его произведенія, даже тамъ, гдѣ онъ (какъ напр. въ отдѣлѣ аскетики) уже имѣлъ достойныхъ предшественниковъ. Кромѣ самостоятельности, сочиненіе о. Янышева отличается глубиной и всесторонностью психологическаго анализа такихъ трудныхъ и отвлеченныхъ нравственныхъ состояній, для которыхъ нужно не одно высокое умственное развитіе, но еще необходима и духовно-аскетическая опытность. Если присоединить ко всему сказанному еще замѣчательную логичность автора, строго-обдуманые и точно сформулированные тезисы его по всякому отдѣльному вопросу и, наконецъ, ясный, сжатый до лаконичности и чуждый всякаго риторическаго и лирическаго элемента языкъ; то надо сказать, что и съ внѣшней стороны сочиненіе о. Янышева можетъ доставить читателю одно лишь истинное и рѣдкое по качеству удовольствіе. Нужно еще помнить, что сочиненіе издано не самимъ авторомъ, а его ученикомъ, и какъ бы послѣдній талантливъ ни былъ, во всякомъ случаѣ онъ не въ состояніи замѣнить собой автора и можетъ невольно допустить себѣ кое-какіе недосмотры и промахи, особенно въ столь трудномъ дѣлѣ, какъ выборъ и окончательная редакція трактатовъ менѣе обработанныхъ.

Кромѣ христіанскаго ученія о нравственности и даже еще прежде его, о. протопресвитеръ занимался и до послѣдняго времени не

перестаетъ заниматься и другими богословскими вопросами и главнымъ образомъ объ отношеніи православія къ инославію. Въ данномъ случаѣ мы разумѣемъ прежде всего еще 45 лѣтъ тому назадъ написанное имъ изслѣдованіе: „Историческій взглядъ на постепенное отдѣленіе западной церкви отъ православно-восточной“; въ этомъ сочиненіи о. Нышневъ развиваетъ ту совершенно вѣрную мысль, что самою главной причиной отпаденія западной церкви отъ восточной было стремленіе римскихъ папъ къ всемірному единовластію и господству. Еще папа Викторъ I (около 190 г.) проявилъ это стремленіе къ абсолютизму, когда дерзнулъ отлучить мало-азійскія церкви за ихъ несогласіе во времени празднованія пасхи съ церковью римской. Такъ же поступаетъ папа Стефанъ (III в.) по вопросу о крещеніи еретиковъ. Заявляли о самовластіи папа Иннокентій (402—417 г.), папскіе легаты на 4 всел. соборѣ и особенно папы во время иконоборческихъ споровъ. Окончательное отпаденіе Запада отъ Востока, поэтому, было лишь заключительнымъ слѣдствіемъ ранѣе установленныхъ и постоянно проводимыхъ папистическихъ стремленій къ абсолютизму. Объясненіе это раздѣляется, напимѣръ, и нынѣшнимъ ученымъ профессоромъ въ московск. университетѣ, по церковной исторіи А. П. Лебедевымъ¹⁾. Такъ истинно ученые труды не теряютъ своей цѣнности и черезъ 45 лѣтъ послѣ своего появленія.

Указанное сочиненіе о. Нышева не было случайнымъ трудомъ его. І. Л. всегда живо интересовался отношеніями западной церкви къ восточной и у него до самаго послѣдняго времени есть работы, посвященныя этому важному вопросу. Мы разумѣемъ цѣлый рядъ его трудовъ по старокатолическому вопросу, такъ близко принятому къ сердцу о. протопресвитеромъ. Сюда относятся: 1) „Письма и заявленія Деллингера о ватиканскихъ декретахъ“, 2) „Руководство къ обученію католической вѣрѣ въ высшихъ школахъ“, изданное по порученію старокатолическаго синода, 3) „Катихизисъ“, изданный въ Боннѣ, по порученію старокатолическаго синода, 4) „Объ отношеніи старокатоликовъ къ православію“, 5) „Къ вопросу о старокатоликахъ“ и 6) „Точно ли вѣроученіе англо-американской церкви есть католическое, православное вѣроученіе“. Первые три сочиненія изъ сейчасъ перечисленныхъ суть переводы, остальные — самостоятельны. „Письма и заявленія Диллингера“ важны, какъ капитальный источникъ для изученія старокатоличества въ моментъ его

¹⁾ См. его новую книгу: „Исторія раздѣленія церквей“. 1899 г.

зарожденія и какъ сводъ научныхъ изысканій Деллингера, такъ самоотверженно заявившаго о своемъ несогласіи съ догматомъ о папской непогрѣшимости. „Катихизисы“ важны въ смыслѣ сужденія о вѣроученіи старокатолицизма въ его отношеніи къ православію. Въ самостоятельныхъ брошюрахъ о. Янышевъ проводитъ ту мысль, что первоначальный старокатолицизмъ, какъ онъ выраженъ въ упомянутыхъ письмахъ Деллингера и катихизисахъ, почти совсѣмъ близокъ съ православіемъ, тогда какъ англиканская церковь сравнительно дальше отъ него, такъ какъ она все еще колеблется между протестантствомъ и католичествомъ.

Таковъ ученый образъ о. Янышева. Мы видимъ, что о. протопресвитеръ „глубоко проникнуть вѣрой въ непобѣдимую силу православной истины“, что вся его 50-лѣтняя ученая дѣятельность была ревностнымъ служеніемъ интересамъ этой непобѣдимой истины, разъясненіемъ основной ея сущности и стремленіемъ показать эту истину во всемъ ея могучемъ величій иновѣрному Западу, съ одной стороны, и отчасти равнодушному, а отчасти и малосвѣдущему въ дѣлѣ вѣры русскому обществу — съ другой. А такъ какъ о. Янышевъ въ теченіе цѣлыхъ 17 лѣтъ стоялъ во главѣ С.-Петербургской духовной академіи, гдѣ его глубоко-ученая дѣятельность не могла не отражаться благотворно и на другихъ членахъ академіи, а чрезъ ея воспитанниковъ и во всей Россіи, то въ лицѣ о. Янышева мы должны чтить не учителя одной лишь академіи, а пастыря-насадителя истиннаго знанія и во всемъ нашемъ обширномъ отечествѣ. Имъ дѣйствительно создана цѣлая школа учениковъ, количество которыхъ нельзя исчислять по признакамъ, обычно соединяемымъ съ понятіемъ „ученикъ“; у о. Янышева есть ученики. вовсе его не слышавшіе и не видавшіе, а лишь воспитанные на его ученыхъ трудахъ и главнымъ, конечно, образомъ на его „Православно-христіанскомъ ученіи о нравственности“. Число такихъ учениковъ, І. Л. конечно никакой статистикѣ подлежать не можетъ, но нѣтъ сомнѣнія, что число это очень и очень не малое... Одно изъ очевидныхъ доказательствъ этого между прочимъ указано было нами въ послѣдней книжкѣ журнала „Вѣра и Церковь“ за прошедшій годъ въ библіографической замѣткѣ о не такъ давно вышедшемъ учебникѣ по нравственному богословію, составленномъ г. Никитскимъ.

НѢСКОЛЬКО ПРАКТИЧЕСКИХЪ СООБРАЖЕНІЙ О ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОМЪ КУРСѢ ЗАКОНА БОЖІЯ ВЪ СРЕДНЕЙ СВѢТСКОЙ ШКОЛѢ.

Въ первой статьѣ по вопросу о религіозно-нравственномъ образованіи въ средней свѣтской школѣ (1-я кн. „В. и Ц.“) была рѣчь о составѣ и распредѣленіи всего вообще курса Закона Божія въ этихъ школахъ; въ настоящій разъ мы хотимъ сказать свое сильное слово о заключительной части этого курса, какъ предмета класснаго преподаванія въ старшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній.

По распоряженію г. Министра Народнаго Просвѣщенія, для полученія аттестата зрѣлости по Закону Божію, требуется нѣкоторая начитанность въ священномъ Писаніи и твердое знаніе главнѣйшихъ основаній догматическаго и нравственнаго ученія вѣры. Въ соотвѣтствіе съ этимъ по программѣ Закона Божія въ мужскихъ гимназіяхъ въ послѣдніе два года полагается пройти догматическое богословіе съ прибавленіемъ нѣкоторыхъ свѣдѣній изъ апологетики и сравнительнаго богословія и богословіе нравственное. Глубокая по своей жизненной правдѣ цѣлесообразность даннаго курса въ его основномъ содержаніи выше всякаго сомнѣнія. Будучи строгологически вытекающимъ заключеніемъ содержанія всѣхъ предшествующихъ курсовъ, курсъ этотъ является какъ нельзя болѣе приспособленнымъ къ потребностямъ его слушателей, во всѣхъ, можно сказать, частяхъ его.

И возрастъ воспитанниковъ и воспитанницъ послѣднихъ классовъ нашихъ средне-учебныхъ заведеній таковъ, что тогда у нихъ естественно возникаютъ разнаго рода религіозные вопросы, недоумѣнія и даже сомнѣнія, и окружающая ихъ среда способна вызывать и поддерживать въ нихъ такого рода сомнѣнія. Нѣтъ нужды скрывать, что не только воспитанникамъ послѣднихъ классовъ среднихъ учебныхъ заведеній всѣхъ наименованій, а и воспитанницамъ и въ будущемъ придется и въ ихъ настоящемъ положеніи

приходится и въ обществѣ встрѣчаться съ такими людьми и въ литературѣ, даже такъ называемой семейной, съ такими взглядами и сужденіями, которые не только не согласуются съ ученіемъ православной Церкви, а и прямо-таки идутъ въ разрѣзъ съ этимъ ученіемъ. И ни для кого не тайна, что и эти люди и эти взгляды своимъ либерализмомъ и кажущеюся раціональніостію сильно обаяютъ и положительно увлекаютъ молодые неискушенные умы. Отсюда нравственный долгъ законоучителя предостеречь своихъ питомцевъ отъ увлеченія этими взглядами, указать ихъ несостоятельность и лживость, защитить противъ нихъ истину православнаго ученія и чрезъ то возбудить въ воспитанникахъ или воспитанницахъ сознательно-убѣжденную привязанность къ православной Церкви и несомнѣнную увѣренность въ истинѣ ея ученія. Другими словами, по самому положенію вещей, въ заключительныхъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній нужно давать положительное изложеніе ученія православной Церкви не въ его частностяхъ и подробностяхъ, а въ его существенныхъ чертахъ съ ихъ достаточнымъ обоснованіемъ, посильнымъ научнымъ раскрытіемъ и защитой этого ученія отъ искаженій и отрицаній со стороны невѣрующихъ, мало вѣрующихъ и инославныхъ. Но вопросъ въ томъ, какъ достигнуть этого, и что въ христіанскомъ вѣро- и право-ученіи нужно считать существенно важнымъ — основоположительнымъ и потому неотъемлемымъ, и что менѣе важнымъ, — такимъ, которое, какъ или общеизвѣстное и элементарное, или логически вытекающее изъ основоположительнаго и потому понятное само собою, безъ ущерба для дѣла можетъ быть опущено и какъ на основаніи такого выбора составить такой курсъ, который былъ бы не сборникомъ отрывочныхъ положеній или свѣдѣній, связанныхъ лишь внѣшне, механически, а представлялъ бы собою стройное, логически-связное цѣлое, въ своемъ родѣ систему.

Обычное въ принятыхъ руководствахъ и пособіяхъ распределеніе указаннаго матеріала заключительнаго курса Закона Божія въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ принаровлено къ системѣ православнаго катихизиса митрополита Филарета, при этомъ введеніе его, трактующее объ источникахъ Христовой вѣры, обыкновенно пополняется вопросами изъ такъ называемаго „основнаго богословія“ — о бытіи Божіемъ, о духовности и безсмертіи души, первая часть — соотвѣтственными отдѣлами изъ догматическаго богословія, а вторая и третья — изъ богословія нравственнаго; въ каждый изъ этихъ трехъ отдѣловъ курса на ряду съ положительнымъ изложеніемъ

входящаго въ составъ его содержанія, въ апологетико-полемическихъ видахъ вводится и элементъ критическій, состоящій въ разборѣ и опроверженіи ученій, не согласныхъ съ ученіемъ православной Церкви. А такъ какъ для прохожденія этого курса полагается всего лишь два года при двухъ недѣльныхъ урокахъ, что въ общей сложности равняется 80—90 урокамъ; то составителямъ руководствъ и пользующимся ими оо. законоучителямъ естественно нужно было сокращать этотъ матеріалъ сравнительно съ тѣмъ, какъ онъ излагается даже въ учебныхъ семинарскихъ напр. руководствахъ. Сокращеніе это и явилось въ томъ смыслѣ, что при изложеніи православнаго ученія о томъ или другомъ догматѣ, или о той или другой заповѣди опускались всѣ церковно-историческія и литургическія подробности, а также излишніе тексты изъ библіи, равно какъ и толкованіе ихъ. Таково, въ общихъ чертахъ, положеніе дѣла; но можно ли имъ удовлетвориться?

Начнемъ съ конца. Справедливо ли дѣлать сокращеніе намѣченнаго курса въ излагаемомъ выше смыслѣ? Можно ли такъ сокращенный курсъ назвать заключительнымъ, логически вытекающимъ изъ курсовъ предшествующихъ и ихъ собою объединяющимъ? Предлагаемое въ такомъ видѣ систематическое изложеніе христіанскаго вѣро- и нравоученія есть систематизація этого ученія лишь въ томъ его видѣ, какъ дано оно въ св. Писаніи; Преданія же, выраженіемъ котораго и должна служить церковная исторія и ученіе о богослуженіи, тутъ нѣтъ; да и самое Писаніе, предлагаемое въ видѣ отрывочныхъ изреченій изъ тѣхъ или другихъ книгъ его, какъ основоположеніе ученія православной Церкви, понимается при такомъ отношеніи къ нему, слишкомъ вышше, буквально, а вѣдь оно по существу своему вовсе не есть какой-то кодексъ метафизическихъ или моральныхъ сентенцій, а живое единое, связанное, стройное Божіе слово о Божьемъ дѣлѣ. Недаромъ преобладающая форма его есть исторія. Въ виду всего этого мы крѣпко настаиваемъ на томъ, чтобы изъ заключительнаго курса Закона Божія въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ не были опускаемы церковно-историческія и литургическія обоснованія его, и данныя Писанія предлагаемы были не въ видѣ отрывочныхъ изреченій, а въ формѣ библейскихъ фактовъ и богооткровенныхъ мыслей. Въ такомъ приблизительно видѣ изложенъ систематическій курсъ Закона Божія въ книжкахъ покойнаго о. Глаголевскаго, которыхъ, къ сожалѣнію, давно, кажется, и въ продажѣ-то ужъ нѣтъ.

Конечно, требованіе это при ограниченномъ количествѣ дан-

наго времени, трудно-выполнимое, пожалуй даже и совсѣмъ не выполнимое, если въ распредѣленіи предлагаемаго матеріала остановиться на принятой у насъ учебной системѣ этого курса; но почему же непременно нужно останавливаться на этой именно системѣ? Нѣтъ сомнѣнія, что система эта имѣетъ безспорныя достоинства и высоконучное значеніе, особенно въ отношеніи къ ясности и раздѣльности ея содержанія, что такъ важно въ учебномъ смыслѣ. Но нельзя не согласиться и съ тѣмъ, что въ цѣломъ своемъ видѣ она имѣетъ нѣкоторыя неудобства въ отношеніи къ логической связности ея содержанія. Говоря это, мы разумѣемъ то, что въ принятой у насъ системѣ обѣ ея части — вѣро- и правоученіе не связаны между собою внутренне, вслѣдствіе чего правоученіе не входитъ въ вѣроученіе какъ его составная часть, какъ другая лишь сторона того же содержанія. Это выдѣленіе христіанскаго правоученія изъ системы вѣроученія и детальное его изображеніе въ сокращенныхъ учебныхъ курсахъ Закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ особенно бросается въ глаза и потому-то, можетъ-быть, такъ и ощутительно въ смыслѣ ослабленія ихъ жизненной дѣйственности. Не входя въ детальное разсмотрѣніе этого вопроса, отмѣтимъ выдающіеся факты. Напримѣръ, ученіе о грѣхахъ противъ заповѣдей Божіихъ дается у насъ совсѣмъ отдѣльно отъ ученія о грѣхѣ и въ частности о грѣхѣ прародительскомъ и первородномъ; а это послѣднее ученіе и объясняетъ и обосновываетъ первое. Другой примѣръ: ученіе о Церкви и таинствахъ предлагается у насъ въ одномъ мѣстѣ, а ученіе о молитвѣ, о почитаніи иконъ, праздниковъ, постовъ и другихъ благодатныхъ установленіяхъ церковныхъ — въ другихъ мѣстахъ катихизиса, совсѣмъ отдѣльно отъ перваго ученія и внѣ всякой связи съ нимъ, хотя связи этой отрицать никоимъ образомъ нельзя. Недаромъ въ церковной, богослужебно-обрядовой жизни тѣ и другія стоятъ въ самой тѣсной и неразрывной связи взаимно, такъ сказать, проникаясь и переплетаясь. Совсѣмъ, поэтому, въ другомъ положеніи въ смыслѣ внутренней объединенности системы христіанскаго вѣро- и правоученія было бы дѣло, если бы основные пункты христіанскаго правоученія ввести въ кругъ вѣроученія — въ тѣ его части, которыя могутъ быть названы ихъ метафизическимъ обоснованіемъ. Тогда, можетъ-быть, и духовно-нравственная значимость не только заповѣдей Господнихъ, а и самыхъ догматовъ христіанскихъ уяснилась бы, и жизненная дѣйственность ихъ укрѣпилась и усилилась до нѣкоторой степени. Мы рады, что въ оправданіе своей

мысли можемъ сослаться на авторитетъ епископа Антонія, который крѣпко настаиваетъ на этомъ въ своихъ замѣчательныхъ статьяхъ о нравственной идеѣ христіанскихъ догматовъ¹⁾.

Такое, по нашему мнѣнію, первое условіе возможности систематическаго изложенія христіанскаго вѣро- и правоученія въ его основныхъ чертахъ съ опущеніемъ менѣе существенныхъ частей его; ибо при показанномъ объединеніи вѣро- и правоученія не должно быть надобности въ изложеніи и раскрытіи въ курсѣ элементарныхъ понятій и свѣдѣній, которыя имѣютъ мѣсто въ теперешнемъ курсѣ лишь ради его систематической стройности. Другое соображеніе, которое на нашъ взглядъ надлежитъ при этомъ имѣть въ виду, касается отношенія нашего православнаго вѣро- и правоученія къ ученію западныхъ инославныхъ вѣроисповѣданій.

Дѣло въ томъ, что наше свѣтское образованное общество иногда очень неразборчиво относится къ православію и инославію. Нѣкоторые, напр., не хотятъ признавать никакого почти различія между книгами религіозно-нравственнаго содержанія православными и инославными; даже больше: книгамъ переводнымъ, т.-е. инославнымъ, въ виду ихъ высокихъ внѣшнихъ достоинствъ, нерѣдко отдаютъ предпочтеніе предъ русскими. Точно то же нужно сказать и относительно церковно-богослужебной обрядности. Въ основѣ такого безразличія, безспорно, лежитъ убѣжденіе, будто между православіемъ и инославіемъ все различіе лишь въ обрядахъ и въ нѣкоторыхъ богословскихъ тонкостяхъ ученія, какъ напр. въ ученіи о *filioque*. Не то мы хотимъ сказать, что эти обряды и богословскія тонкости ничего не значатъ, а то лишь, что не въ нихъ лежитъ центръ тяжести въ отличіи нашего восточнаго православія отъ западнаго инославія. Доказанная истина, что существенныя черты римско-католическаго ученія въ его отличіи отъ православія заключаются въ его пелагіанскомъ воззрѣніи на первородный грѣхъ и его слѣдствія; отсюда его ученіе о сущности грѣха, лишь какъ факта внѣшне-юридической противозаконности, и о добрыхъ дѣлахъ, какъ удовлетворяющихъ правосудію Божию; отсюда — его механическое ученіе о Церкви и таинствахъ, о сверхдолжныхъ дѣлахъ и индульгенціяхъ, а въ связи съ этимъ и о чистилищѣ. Точно такъ же нужно сказать и о протестантствѣ: всѣ его уклоненія отъ православія со стороны внѣшней церковности зависятъ отъ ложнаго отношенія его къ вопросамъ о грѣхѣ и благодати, діаметрально про-

¹⁾ См. объ нихъ ниже, въ отдѣлѣ библіографіи.

тиположнаго римско-католическому пониманію дѣла, т.-е. отъ его крайне августиновскаго ученія. Не зная и не понимая этихъ существенныхъ чертъ западнаго инославія въ его отличіи отъ ученія православной Церкви, наше образованное общество не всегда въ состояніи по достоинству оцѣнить значеніе православной Церкви съ ея благодатными установленіями; оно живетъ убѣжденіемъ, будто все дѣло спасенія зависитъ отъ самого человѣка, правильно понимающаго Христово ученіе, будто въ этомъ ученіи, а не въ благодати посланнаго Христомъ Духа Святаго, способствующей уразумѣнію самаго ученія Христова, существо нашего дѣла спасенія, будто Церковь съ ея богоустановленными благодатными таинствами и богослуженіемъ не есть единая сокровищница этой совершающей наше спасеніе божественной силы и т. п. А отсюда уже такъ легко и естественно помириться и согласиться со всякаго рода философскими ученіями и мнѣніями ученыхъ послѣдняго времени, если не совсѣмъ отвергающими, то существенно искажающими христіанство.

Между тѣмъ безспорная, думаемъ, истина, что въ этихъ именно искажаемыхъ и отвергаемыхъ въ духѣ западнаго инославія, истинахъ лежитъ не только существенное отличіе православнаго пониманія и усвоенія христіанства отъ инославнаго, а и самое, такъ сказать, зерно христіанства; они именно составляютъ то содержаніе св. Писанія и св. Преданія, какъ источниковъ нашей вѣры, которое можетъ быть названо его главнымъ предметомъ. Въ самомъ дѣлѣ, достойно вниманія, что въ библии общепризнаваемые истины о Богѣ въ Его существѣ и въ общемъ отношеніи къ міру, равно какъ и объ отдѣльныхъ добродѣтеляхъ и грѣхахъ говорится, правда, постоянно, но какъ объ общеизвѣстномъ, что, такъ сказать, лишь уясняетъ собою главное содержаніе библии, которое есть собственно ученіе о грѣховности человѣка въ самой природѣ его въ его настоящемъ состояніи и о спасающей насъ о Христѣ божественной силѣ Св. Духа. Какой основной смыслъ всего ветхозавѣтнаго Откровенія, какъ не ученіе о грѣховной поврежденности человѣка, неспособности его возстать собственными силами, необходимости для этого божественной помощи и ея несомнѣнной дѣйствительности, съ постоянными возбужденіями человѣка къ желанію и исканію ея, съ обѣтованіями объ ней и ея предъизображеніями? Точно такъ же и въ новомъ завѣтѣ не въ нагорной только проповѣди Спасителя и вообще не въ Его только нравственномъ ученіи существо дѣла, а и въ словѣ крестномъ; въ немъ, такъ сказать,

зерно Евангелія; крестъ Христовъ — вотъ знаменіе христіанское. Покайтесь и вѣруйте во Евангеліе, — вотъ первое и послѣднее слово Спасителя; всѣ согрѣшили, и безъ благодати Св. Духа, подаваемой въ созданной Христомъ св. Церкви Его никто не можетъ спастись — вотъ основное содержаніе всѣхъ посланій апостольскихъ, а особенно Павловыхъ. Въ ученіи о домостроительствѣ нашего спасенія о Христѣ Иисусѣ благодатию Св. Духа главное содержаніе ученія православной Церкви, утвержденнаго вселенскими соборами и раскрытаго въ святоотеческихъ твореніяхъ; къ выясненію понятія о грѣхѣ и благодати, къ возбужденію сознанія своей грѣховности и покаянія и къ привлеченію человѣка къ благодати Христовой, подаваемой въ святой Церкви, направлены въ своемъ главномъ содержаніи всѣ церковно-обрядовыя установленія и большинство святоотеческихъ твореній. Въ этомъ-то, конечно, и лежитъ основная причина не историческаго только, удовлетворяющаго прежде всего умственной любознательности, а и самого нравственно-практическаго, жизненнаго значенія изученія этихъ именно сторонъ церковно-историческаго и литургическаго матеріала¹⁾.

Таковы, по нашему мнѣнію, исходныя основоположительныя данныя для выдѣленія существеннаго въ христіанскомъ вѣро- и правоученіи отъ несущественнаго, — подлежащаго изученію въ заключительномъ курсѣ Закона Божія въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ отъ того, что, какъ или общепризнанное или общеизвѣстное изъ предыдущихъ курсовъ, безъ ущерба для дѣла можетъ быть опущено, равно какъ и для внутренняго объединенія вѣроученія съ правоученіемъ, а отсюда и для усиленія ихъ жизненной значимости. Эти данныя, на нашъ взглядъ, много могутъ помочь въ опредѣленіи и того, что должно войти въ составъ такъ называемаго основнаго богословія.

Признавая вполне цѣлесообразнымъ, чтобы на первомъ мѣстѣ основнаго богословія предлагалось рациональное раскрытіе основныхъ истинъ религіи: о бытіи Божіемъ, о духовности и безсмертіи души, и, соглашаясь съ мыслию о необходимости критическаго разбора неправыхъ философскихъ ученій объ этихъ истинахъ, въ родѣ деизма, пантеизма, матеріализма и т. п., мы тѣмъ не менѣе думаемъ, что дѣло это требуетъ большой осторожности и умѣлаго его веденія; иначе всѣ такіе разборы ничего кромѣ путаницы не внесутъ въ сознаніе воспитанниковъ, не имѣющихъ ни философской, ни

¹⁾ Ср. Ист. Хр. Церкви, изд. К. П. Побѣдоносцева.

психологической подготовки, да и по самому возрасту своему мало способныхъ къ отвлеченной умственной работѣ. Зато, съ другой стороны, мы крѣпко настаиваемъ на обстоятельномъ восполненіи отдѣла объ источникахъ ученія христіанскаго. Само собою разумѣется, что о дѣйствительномъ, а не о номинальномъ только ознакомленіи воспитанниковъ старшихъ классовъ среднихъ учебныхъ заведеній съ библіею — не только съ ея содержаніемъ по ея переводному тексту, а и со всѣми такъ называемыми исагогическими вопросами о ней, не можетъ быть рѣчи, если изученію библіи отведены будутъ два предшествующіа года, какъ предполагаетъ напр. о. Гобчанскій; но и за всѣмъ тѣмъ здѣсь остается еще добрая половина дѣла по отношенію къ вопросу о священномъ Преданіи. Если воспитанники и воспитанницы свѣтскихъ учебныхъ заведеній мало знакомы съ библіей, то еще меньше они знаютъ о св. Преданіи: не говоря уже о положительномъ содержаніи памятниковъ Преданія, апостольскихъ и соборныхъ правилъ и вѣроопредѣленій, святоотеческихъ твореній и богослужебныхъ пѣснопѣній, самыя такъ называемыя исагогическія свѣдѣнія объ этихъ памятникахъ, объ ихъ важности и сравнительномъ значеніи, воспитанникамъ не знакомы. Между тѣмъ знать все это такъ необходимо для сознательнаго отношенія къ содержащемуся въ немъ ученію православной Церкви въ отличіе отъ ученія римско-католическаго и протестантскаго. Отличіе это основывается между прочимъ и на отличіемъ отъ православія отношенія римско-католиковъ и протестантовъ къ этимъ источникамъ вѣры. Совершенно справедливо, что отдѣлъ о священномъ Преданіи, какъ и о свящ. Писаніи, въ существующихъ курсахъ основнаго богословія въ духовныхъ учебныхъ заведеніяхъ, сокращенъ до *minimum*'а; но тамъ это находитъ свое оправданіе въ томъ, что для изученія памятниковъ свящ. Преданія, равно какъ и свящ. Писанія, въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ существуютъ особыя кафедры съ числомъ уроковъ не меньшимъ того, какое полагается на догматическое и нравственное богословіе.

Предложенныя нами основоположительныя соображенія о составѣ заключительнаго курса Закона Божія въ старшихъ классахъ свѣтскихъ среднихъ учебныхъ заведеній выработались у насъ путемъ долговременнаго педагогическаго опыта¹⁾ и какъ бы ни казался составленный по нимъ курсъ идущимъ въ разрѣзъ съ общепринятой у насъ системой его, онъ не можетъ быть названъ произ-

1) Ср. Прилож. къ циркулярамъ по М. Уч. Окр. за 1898 г.

вольнымъ; онъ имѣетъ для себя церковно-авторитетное оправданіе въ символической книгѣ православной Церкви — въ „Посланіи восточныхъ патріарховъ“. „Посланіе“ это есть отъ лица всей Церкви предлагаемое изложеніе православной вѣры, составленное въ обличеніе претестантскихъ и другихъ инославныхъ новшествъ; поэтому изложеніе это представляется схематически краткимъ въ пунктахъ вѣры, безъ искаженія принимаемыхъ всѣми христіанскими исповѣданіями, и твердо обосновываемымъ, подробнымъ раскрытіемъ тѣхъ пунктовъ, въ которыхъ ученіе православной Церкви отличается отъ инославія. Въ оправданіе же педагогической пѣлесообразности предложенныхъ нами соображеній относительно состава заключительнаго курса Закона Божія въ свѣтскихъ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ да позволено будетъ сослаться на утвержденную Свят. Синодомъ 2 октября 1898 года „Программу Закона Божія въ VIII классѣ женскихъ гимназій“. Въ объяснительной запискѣ, приложенной къ этой программѣ, „существенною частію ученія вѣры и нравственности христіанской“ называется „Ученіе о совершеніи нашего спасенія Господомъ Иисусомъ Христомъ, съ которымъ удобно связуется и ученіе о любви христіанской, какъ главной заповѣди закона“. Въ соотвѣтствіе съ этимъ въ самой программѣ послѣ введенія стоитъ отдѣлъ объ источникахъ ученія православной Церкви, гдѣ идетъ рѣчь объ Откровеніи вообще и въ частности о библіи и свящ. Преданіи, и затѣмъ — второй, главный отдѣлъ объ „основныхъ истинахъ ученія православной Церкви, „гдѣ послѣ небольшой вступительной рѣчи вообще о Тріединомъ Богѣ въ Себѣ Самомъ и въ Его отношеніи къ міру и человѣку, какъ Творца и Промыслителя, главнымъ предметомъ содержанія предлагается подробное раскрытіе православнаго ученія о спасеніи людей воплотившимся Сыномъ Божиимъ. Въ первой главѣ говорится о грѣховности человѣка — о сущности грѣха и его происхожденіи и слѣдствіяхъ этой грѣховности, обусловливающихъ собою возможность спасенія; во второй главѣ, озаглавленной: „Воплощеніе Сына Божія“, сначала — о вѣчномъ предопредѣленіи спасенія, обѣтованіяхъ о Спасителѣ и приготовленіи рода человѣческаго къ принятію Спасителя, затѣмъ — о лицѣ Спасителя міра и образѣ совершенія Имъ нашего спасенія, далѣе — „объ условіяхъ, необходимыхъ со стороны человѣка для усвоенія имъ спасенія“ — о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ, какъ выраженіяхъ любви — основной заповѣди христіанства, и наконецъ — о благодати: ся необходимости и дѣйствіяхъ, о Церкви, какъ сокровищницѣ благодати, о таинствахъ

и другихъ церковно-обрядовыхъ установленій Церкви, какъ орудійъ благодати. Заключеніемъ курса указывается ученіе о Богѣ, какъ Судіи и Мздоводящемъ.

Сравнивая вышеприведенныя слова объяснительной записки къ этой программѣ Закона Божія въ VIII классѣ женскихъ гимназій и самую эту программу съ предложенными нами основоположительными соображеніями о составѣ заключительнаго курса Закона Божія во всѣхъ вообще свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, мы не можемъ не видѣть внутренняго соотвѣтствія между ними. Вполнѣ совпадая въ положительной своей части, эта программа и наши соображенія расходятся между собою въ томъ, что въ программѣ совсѣмъ почти не удѣлено мѣста критической сторонѣ дѣла — разбору и опроверженію несогласныхъ съ ученіемъ православной Церкви объ указанныхъ въ программѣ вопросахъ мнѣній разныхъ философовъ и инославныхъ исповѣданій. Но этотъ существенный пробѣлъ въ указанной программѣ находитъ полное свое объясненіе и оправданіе въ томъ, что для выполненія этой программы въ женскихъ гимназіяхъ назначается всего лишь одинъ недѣльный урокъ въ теченіе одного года или, что то же, половина учебнаго года при двухъ урокахъ, такъ какъ второе полугодіе назначается на „методику Закона Божія“. Въ мужскихъ же среднихъ учебныхъ заведеніяхъ методики Закона Божія, введенной въ VIII такъ называемомъ педагогическомъ классѣ женскихъ гимназій въ практическихъ видахъ, не полагается, и въ нихъ для заключительнаго курса Закона Божія отводятся послѣдніе два года при двухъ недѣльныхъ урокахъ; слѣдовательно въ нихъ на прохожденіе этого курса времени вчетверо больше, чѣмъ въ женскихъ гимназіяхъ. А при такомъ положеніи дѣла для введенія въ означенный курсъ предлагаемой нами критической части есть вполнѣ достаточное время; побужденій же къ этому, какъ думается, нами указано больше чѣмъ достаточно, и сдѣлать это такъ легко и удобно.

Не касаясь первой части программы, объ источникахъ ученія православной Церкви, остановимся на главной — объ основныхъ истинахъ этого ученія. Въ программѣ ученію о самомъ спасеніи предшествуетъ, какъ и слѣдуетъ, ученіе о грѣховности человѣка и ея слѣдствіяхъ; это же ученіе всего естественнѣе начать съ разбора и опроверженія такъ широко нынѣ распространенныхъ неправыхъ мнѣній о грѣхѣ, какъ естественномъ слѣдствіи несовершенства природы человѣка, его чувственности, умственной неразвитости и т. п. Выяснивъ далѣе несомнѣнную истинность православнаго

ученія о грѣхѣ съ положительной стороны, изложивъ библейское сказаніе о происхожденіи грѣха въ родѣ человѣческомъ въ рѣчи о слѣдствіяхъ грѣхопаденія, какъ нельзя болѣе, умѣстно выяснитъ крайности пелагіанскаго и августиновскаго ученій объ этомъ предметѣ не въ ихъ первоначальномъ только видѣ, а и въ томъ, какъ выражаются они у современныхъ представителей этихъ ученій — римско-католиковъ и протестантовъ. Въ главѣ о воплощеніи Сына Божія при изложеніи православнаго ученія о лицѣ Спасителя міра какъ удобно цѣрковно-историческимъ методомъ выяснитъ неправоту разныхъ раціоналистическихъ ученій о лицѣ Спасителя, которыя въ существѣ своемъ суть не иное что, какъ повтореніе вресей, осужденныхъ на вселенскихъ соборахъ, а въ рѣчи объ образѣ совершенія Іисусомъ Христомъ нашего спасенія — несправедливость раціоналистическаго же взгляда на страданія и смерть Спасителя. Третья глава даетъ самый подходящій поводъ для разбора протестантскаго ученія объ исключительномъ значеніи вѣры, римско-католическаго — о должныхъ и сверхдолжныхъ дѣлахъ, и цѣлаго ряда раціоналистическихъ воззрѣній на существо любви, какъ основы нравственности. Намъ кажется, что весьма не лишнее было бы и въ заключительномъ § въ ученіи о Богѣ, какъ Судіи и Мздовоздателя, подвергнуть разбору такъ заманчивое для многихъ ученіе объ универсализмѣ.

Заканчивая свою рѣчь о заключительномъ курсѣ Закона Божія въ среднихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, мы не считаемъ ее безспорною во всѣхъ частяхъ и подробностяхъ; но мы не придаемъ важнаго значенія тому возраженію противъ высказанныхъ нами мыслей и соображеній, будто они неудобопримѣнимы въ виду отсутствія подходящихъ къ намѣчаемой нами программѣ учебныхъ руководствъ и пособій: если намѣчаемая нами программа въ главномъ своемъ содержаніи найдетъ одобреніе въ правящихъ сферахъ и сочувствіе въ обществѣ, то несомнѣнно появятся и руководства и пособія. Гораздо грустнѣе слышать упрекъ въ запоздалости нашего слова.

Святи. І. Соловьевъ.

БИБЛИОГРАФІЯ.

Троицкое Толковое Евангеліе отъ Маттея. Троицкіе Листки по Евангелію отъ Маттея. Духовно-нравственное чтеніе для народа. Т. V. Изданіе Св. Троицкія Сергіевой лавры 1896—1899. Цѣна въ папѣхъ - корешекъ 2 руб., съ пересылкой—2 руб. 50 коп.; въ коленкорѣ 2 р. 50 к., съ пересылкой 3 р.

Больше 25 лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ появилось „Толковое Евангеліе“ архимандрита (послѣ епископа) Михаила; съ перваго же раза обратившее на себя общее вниманіе, оно и доселѣ считается, какъ и долго еще, конечно, будетъ считаться руководственнымъ въ дѣлѣ православнаго разумѣнія святого Евангелія. Въ такомъ смыслѣ имъ пользуются не только въ общедоступныхъ истолковательныхъ и проповѣдническихъ произведеніяхъ нашей духовной литературы, а и въ ученыхъ богословскихъ сочиненіяхъ. И это, конечно, вполне естественно. Преосвященный Михаилъ, написавшій свое „Толковое Евангеліе“ въ руководство „простецамъ вѣры“, по поводу приходившаго тогда къ окончанію перевода Библии на русскій языкъ, болѣе четверти вѣка читалъ лекціи по св. Писанію въ духовныхъ академіяхъ, и его „Толковое Евангеліе“ было поэтому зрѣлымъ плодомъ глубокаго и всесторонняго изученія и знанія и древней святоотеческой и новой научно-богословской (западной) истолковательной литературы по Библии. Такимъ образомъ „Толковое Евангеліе“ незабвеннаго родоначальника „библейской науки“ у насъ въ Россіи есть, и конечно вполне справедливо, авторитетная даже для ученыхъ богослововъ справочная книга въ дѣлѣ праваго разумѣнія слова Божія, хотя, какъ назначенная прежде всего для простецовъ вѣры, она и написана общедоступно. Этимъ значеніемъ его, именно какъ справочной книги, обуславливается и самый характеръ изложенія и расположенія его

материала, именно то, что въ книгѣ, вверху печатается текстъ Евангелія по-славянски и по-русски съ указаніемъ при каждомъ стихѣ параллельныхъ мѣстъ и предъ началомъ каждой главы оглавленіе ея содержанія, а внизу—подъ чертой, въ видѣ отдѣльныхъ и отрывочныхъ примѣчаній—объясненіе евангельскаго текста, изложенное, по большей части, словами свв. отцовъ и учителей Церкви; а тѣмъ и другимъ вмѣстѣ объясняется, разумѣется, и то, что книга преосвящ. Михаила, при всей ея непоколебимой авторитетности даже для ученыхъ богослововъ, не получила такого широкаго распространенія, какое обыкновенно имѣютъ и должны имѣть книги, назначенныя для назидательнаго чтенія.

Къ сожалѣнію, этого не усвоили тѣ изъ нашихъ духовныхъ писателей, которые назначаютъ свои произведенія именно для назидательнаго чтенія. Слыша всюду запросы на общепонятныя назидательныя толкованія св. Евангелія и въ то же время видя, что „Толковое Евангеліе“ архим. Михаила не удовлетворяетъ вопрошающихъ, многіе изъ такихъ писателей сами принялись за изданіе общедоступныхъ толкованій, которыя могли бы замѣнить собою „Толковое Евангеліе“. Совершенно справедливо почитая автора „Толковаго Евангелія“ непоколебимымъ авторитетомъ въ дѣлѣ толкованія слова Божія и усматривая главную причину малораспространенности его книги въ ея, такъ сказать, громоздкости и дороговизнѣ, эти писатели въ своихъ общедоступныхъ толкованіяхъ Евангелія, составленныхъ не только на основаніи, а по образцу „Толковаго Евангелія“, главное вниманіе обратили на уменьшеніе объема и цѣны ихъ, полагая, вѣроятно, въ этомъ именно ихъ общедоступность и общепригодность, и... жестоко ошиблись. Нѣкоторыя изъ такихъ общедоступныхъ толкованій Евангелія, равно какъ и другихъ книгъ свящ. Писанія, преимущественно Псалтири, начавшія было издаваться отдѣльными небольшими выпусками, цѣною въ нѣсколько копеекъ, прекратились даже неоконченными, а другія покойно лежатъ въ книжныхъ складахъ, несмотря на свою подчасъ десятилѣтнюю давность. Лучшимъ изъ всѣхъ трудовъ этого рода, несомнѣнно, нужно назвать появившееся въ прошедшемъ году „Толкованіе на Евангеліе отъ Маттея“ свящ. І. Бухарева; оно преимуществуетъ предъ ними и своею содержательностію и сравнительною, насколько только возможно при принятѣ имъ способъ веденія дѣла, простотою и живостію изложенія, происходящихъ отъ того, что авторъ постоянно иллюстрируетъ предлагаемыя имъ святоотеческія толкованія евангельскаго текста

разными церковно-историческими примѣрами и наглядными указаніями на живые факты. Но и эта книга, при всѣхъ ея достоинствахъ, сравнительно съ другими подобнаго рода, съ внѣшней своей стороны — со стороны приѣмовъ толкованія и расположенія матеріала, является не больше, какъ болѣе или менѣе удачною копіей „Толковаго Евангелія“; самую замѣтную особенность ея, сравнительно съ этимъ послѣднимъ, составляетъ только внѣшняя компактность изданія и дешевизна его: книга въ 300 страницъ стоитъ всего 85 коп. Поэтому, т.-е. потому, что и эта книга по способу построенія своего является лишь копіею „Толковаго Евангелія“ архим. Михаила, главное значеніе котораго въ его справочномъ характерѣ, едва ли можно надѣяться, что она вполне удовлетворитъ собою ищущихъ въ толкованіи Евангелія назидательнаго чтенія.

Не такъ отнесся къ дѣлу общедоступнаго назидательнаго толкованія св. Евангелія, не такъ выполнилъ его и не такіе получаетъ плоды редакторъ извѣстныхъ, конечно, всѣмъ и всюду „чтимыхъ“ „Троицкихъ Листковъ“, о. архим. Никонъ, глубокій знатокъ святоотеческой письменности и опытный *духовный* писатель, вотъ уже 20 лѣтъ съ такимъ небывалымъ успѣхомъ работающій на этой нивѣ Христовой ¹⁾. Вотъ что, между прочимъ, говоритъ онъ о происхожденіи, характерѣ и судьбѣ только что изданнаго имъ въ полномъ видѣ Троицкаго Толковаго Евангелія: „Желая дать своимъ читателямъ такое чтеніе, которое наиболѣе отвѣчало бы ихъ духовнымъ потребностямъ, редакція внимательно прислушивалась къ тому, чего они сами просили въ своихъ письмахъ, коихъ за это время получено ею нѣсколько десятковъ тысячъ“. Въ этихъ письмахъ, между прочимъ, высказывались желанія толкованія на св. Евангеліе, на Псалтирь и другія книги свящ. Писанія, и на указанія редакціи на тѣ или иныя книги, получались отзывы въ такомъ родѣ: „мы выписали такую-то книгу по вашему указанію; спора нѣтъ — книга хорошая, но къ ней не скоро приспособишься; много въ ней для насъ непонятнаго, а главное — *душитъ-то* она ничего не говоритъ“. Въ отвѣтъ на эти-то заявленія о томъ, чтобы толкованіе слова Божія не было только изъясненіемъ священнаго текста въ тѣсномъ смыслѣ, сухимъ, безъ обращенія, по народному выраженію, къ душѣ, а сопровожда-

¹⁾ Съ 1879 года, когда начато было имъ изданіе „Троицкихъ Листковъ“, до сего времени выпущено болѣе 90 миллионовъ оттисковъ ихъ.

лось бесѣдою и назиданіемъ, дающимъ пищу не только уму, но и сердцу, о. Никонъ и надумалъ, наконецъ, предложить такое именно толкованіе Евангелія отъ Маттея, руководствуясь въ этомъ случаѣ, прежде всего, толкованіями святыхъ отцовъ и учителей церковныхъ. Начавъ это дѣло съ одобренія и благословенія „бого-мудраго толковника св. Писанія — въ Брозѣ почившаго святителя Феофана-затворника“, авторъ напередъ печатанія предложилъ первыя главы своего толкованія на судъ такихъ знатоковъ народной жизни, какъ С. А. Рачинскій и др., и получилъ цѣлый рядъ заявленій самыхъ одобрительныхъ. Тогда только авторъ началъ печатаніе своего толкованія, издавая его повременно — еженедѣльными небольшими листками, подъ общимъ заглавіемъ „Троицкихъ Листковъ“. Изданіе началось въ 1896 году, и окончено было въ прошедшемъ 1899 г.; вышло 200 №№ листковъ по Евангелію отъ Маттея, въ которыхъ и содержится полное толкованіе на все это Евангеліе. „Не намъ судить“, говоритъ, между прочимъ, въ томъ же своемъ предисловіи авторъ, „о достоинствахъ своего труда. Скажемъ только, что мы печатали листки по Евангелію отъ Маттея въ количествѣ не менѣе 25.000 экз., издавъ первый выпускъ ихъ въ 1896 году; но въ 1899 году явилась нужда повторить изданіе первой сотни сихъ листковъ; уже одно это показываетъ, какъ велика въ народѣ потребность въ подобномъ изданіи“. Къ этимъ словамъ достопочтеннаго редактора нужно прибавить лишь то, что этотъ фактъ необычайнаго для истолковательныхъ трудовъ по св. Писанію успѣха его книги сравнительно съ тѣмъ, какъ туго расходятся другіе труды этого же рода, свидѣлствуетъ не только о потребности народа, а и о томъ, что книга о. архим. Никона именно вполне удовлетворяетъ этой потребности — представляетъ собою такое именно общедоступное назидательное толкованіе св. Евангелія, какого и ищетъ народъ.

Что же представляетъ собою это толкованіе? Въ чемъ заключаются эти особенности его сравнительно съ другими трудами этого же рода, дѣлающія его такъ желаннымъ народу?

Конечно, очень можетъ статься, что извѣстную долю значенія въ этомъ успѣхѣ труда о. Никона имѣетъ и то обстоятельство, что толкованіе издавалось отдѣльными листками — еженедѣльно въ теченіе четырехъ лѣтъ, чѣмъ давалась возможность приобрести его каждому бѣдняку: ибо „копейка-двѣ въ недѣлю найдется и у нищаго“. Но, съ другой стороны, едва ли справедливо слишкомъ преувеличивать значеніе этого обстоятельства, потому что пріемъ

этотъ не единичный, но у другихъ издательей онъ не приводилъ къ такимъ блестящимъ результатамъ. Много, говорятъ, значило въ этомъ случаѣ и самое имя автора-издателя; но оно несомнѣнно потому именно и значить много, что оно обозначаетъ собою тотъ характеръ и направленіе толкованія, какого ищетъ народъ; ибо о. Никонъ, какъ духовный писатель, и въ своемъ толкованіи Евангелія остался тѣмъ же, чѣмъ является онъ и во всѣхъ другихъ своихъ произведеніяхъ.

Итакъ обратимся къ самой книгѣ.

Вся она состоитъ изъ 200 отдѣльныхъ листковъ, въ 4, 8, 12 и даже 16 страницъ; такъ что всѣхъ страницъ къ книгѣ 804 убористой, но четкой печати. Первый листокъ или № озаглавленный „Предъ чтеніемъ святаго Евангелія“, заключаетъ въ себѣ въ формѣ поученія изложенное наставленіе о важности и значеніи св. Писанія, какъ слова Божія, и необходимости читать его со вниманіемъ и молитвою и понимать согласно ученію свв. отцовъ Церкви. Въ слѣдующемъ листкѣ: „О святомъ апостолѣ и евангелистѣ Матеевѣ и его Евангеліи“, написанномъ въ Бозѣ почившимъ епископомъ Теофаномъ, предлагаются краткія свѣдѣнія о жизни и проповѣдническихъ трудахъ св. евангелиста, о написаніи имъ своего Евангелія и переводѣ его, о значеніи Евангелія отъ Матвея. Съ третьяго № начинается самое толкованіе Евангелія отъ Матвея, занимающее такимъ образомъ 198 номеровъ. Толкованіе ведется не поглавно, какъ это дѣлается обыкновенно, а по особымъ отдѣламъ, соотвѣтствующимъ, по большей части, богослужебнымъ зачаламъ, при чемъ каждый отдѣлъ, заключающій въ себѣ опредѣленное округленное содержаніе, имѣетъ соотвѣтствующее ему заглавіе, а въ подстрочномъ примѣчаніи — указаніе времени церковно-богослужебнаго чтенія. Само собою разумѣется, что невозможно было соблюсти полную внѣшнюю равномерность отдѣловъ и соразмѣрить количество ихъ съ количествомъ листковъ или номеровъ; отъ этого номера листковъ заключаютъ въ себѣ не равное число страницъ; начиная отъ 4 нѣкоторые доходятъ до 16 страницъ. При этомъ отдѣлы съ историческимъ содержаніемъ вмѣщаются иногда по два и по три въ одномъ листкѣ, а заключающіе въ себѣ ученіе Господа, какъ напр. ученіе о блаженствахъ, размѣщаются на два или на три листка или номера. Каждый листокъ или номеръ имѣетъ заставку, на которой помѣщены два изображенія: Св. Троицы и ев. Матвея и слова: *„Азъ есмь свѣтъ міру, путь, истина и животъ, и: Господи, къ кому идемъ? Глаголы живота*

отъчнаго иması. Кромѣ того, въ текстѣ въ разныхъ нумерахъ помѣщено болѣе 60 рисунковъ, взятыхъ изъ древняго рукописнаго Евангелія 1470 года, изъ Псалтири Троицкаго инока Симона Азарьина 1634 года и со стѣнъ Успенскаго собора въ Троицкой Сергіевой Лаврѣ. Такъ какъ предлагаемое „толкованіе писано не для научныхъ справокъ“, не для того только, чтобы объяснить, „что значить то или другое слово или выраженіе, а для *духовной* пользы читателей“, то оно и съ вѣдшей стороны не похоже на обычные толкованія, гдѣ обыкновенно вверху печатается евангельскій текстъ, а внизу, въ видѣ отдѣльныхъ отрывочныхъ примѣчаній, объясненіе непонятныхъ словъ и выраженій. „Оно ведется въ формѣ или историческаго разсказа, или назиданія, чтобы въ душѣ читателя оставалось впечатлѣніе болѣе живое и прочное, чѣмъ какое получается отъ чтенія обычныхъ толкованій. Съ этою цѣлю въ толкованіи священныя слова Евангелія, такъ сказать, вплетаются, какъ золотыя нити, въ толкованіе ихъ, но при этомъ подлинныя толкуемыя слова св. Евангелія выдѣляются славянскимъ шрифтомъ“, такъ что по книгѣ легко прочесть и одинъ лишь текстъ евангельскій. Въ этомъ вѣдшемъ приемѣ толкованія и заключается то существенное отличіе его отъ обычныхъ „справочныхъ“ толкованій и вмѣстѣ драгоцѣнное достоинство его, что оно является такъ же легко и удобочтимымъ, какъ и всякій вообще разсказъ или поучительное разсужденіе. Слова св. Евангелія не стоятъ здѣсь отрывочно, отдѣльно отъ толкованія, хотя приводятся всѣ сполна въ ихъ послѣдовательномъ порядкѣ, сопровождаемыя объясненіями ихъ или въ видѣ простаго перевода, или въ формѣ перифразы съ разнаго рода дополнительными предложеніями и объяснительными замѣчаніями, разсужденіями и заключеніями. Въ итогѣ получается нѣчто цѣльное, стройное, плавное, напоминающее истолковательныя бесѣды св. Златоуста. Предлагаемое толкованіе и составлено по этому, преимущественно на основаніи богомудрыхъ писаній свв. отцовъ и учителей Церкви православной и нерѣдко подлинными словами ихъ; но и эти вставки, нужныя для болѣе сильнаго обоснованія толкованія, дѣлаются такъ кстати и умно, что нисколько не нарушаютъ собою цѣльности и стройности теченія мыслей. При этомъ на поляхъ страницы напечатаны какъ бы подзаглавія, или конспекты главныхъ мыслей толкованія, помѣщенные въ соотвѣтствующихъ имъ мѣстахъ: конспекты эти, существенно важныя для разнаго рода случайныхъ справокъ, или „скараго ради обрѣтенія“, какъ говорили встарину, очень много помогаютъ ясному и раздѣль-

ному усвоенію содержанія предлагаемаго толкованія. На ряду съ писаніями свв. отцовъ и учителей Церкви свв. Іоанна Златоустаго, Тихона Задонскаго, Іоанна Дамаскина, блаж. Августина, Теофилакта и др., въ толкованіи очень часто приводятся подлинныя слова святителя Филарета, митрополита Московскаго изъ его проповѣдей, архіеп. Иннокентія Херсонскаго, архим. Михаила, прот. А. В. Горскаго и другихъ „свѣтилъ“ богословія... Все это дѣлаетъ предлагаемое толкованіе церковно-авторитетнымъ. Съ другой стороны, на основаніи этихъ „источниковъ“ толкованія можно уже гадать и о характерѣ его содержанія: не отказываясь попутно давать, такъ сказать, предметныя объясненія историческаго, археологическаго, географическаго и т. п. содержанія, авторъ главное вниманіе свое останавливаетъ на внутренней, духовной сторонѣ дѣла, стараясь усмотрѣть, насколько, разумѣется, то возможно, пути божественнаго домостроительства и выставляя на видъ, главнымъ образомъ, вѣро- и нравоучительныя истины писанія. Поэтому объясняя, напр., нравоучительныя бесѣды Господа, авторъ нерѣдко приводитъ и примѣры изъ жизни святыхъ Божіихъ „дабы читатель могъ видѣть, какъ понимали и прилагали къ жизни ту или другую истину угодники Божіи“. Несомнѣнно, отраженіе этого святоотеческаго духа нужно признать и въ томъ, что въ толкованіи не встрѣчается почти критическаго элемента. „Тамъ, гдѣ приходилось имѣть дѣло съ разными лжеученіями, искажающими смыслъ св. Писанія, авторъ старается сильнѣе отмѣнить православное пониманіе евангельскихъ истинъ, не вдаваясь въ полемику съ лжеученіемъ, такъ, чтобы читатель, знакомый съ лжеученіемъ, самъ понялъ, что рѣчь клонится къ обличенію лжеученія, а незнакомый — только яснѣе усвоилъ умомъ и сердцемъ святую истину Божію“. Для такихъ читателей, которые любятъ глубже изслѣдовать словеса Господни, на поляхъ, всюду въ обиліи помѣщены указанія параллельныхъ мѣстъ священнаго Писанія.

Само собою разумѣется, что отмѣченныя нами особенности и достоинства „Троицкаго Толковаго Евангелія отъ Маттея“ не дѣлаютъ книгу достопочтеннаго о. Никона не подлежащею уже никакимъ дополненіямъ или исправленіямъ. Многосодержательно предлагаемое имъ объясненіе святаго Евангелія, высоки и глубоки истины, извлекаемыя имъ подъ руководствомъ святоотеческаго разумѣнія изъ этой *книги жизни*, но развѣ можно когда исчерпать всю неизмѣримую и неизслѣдимую глубину этого моря божественнаго ума? Что звѣзды небесныя — истины Евангелія; чѣмъ при-

стальнѣе всматриваешься въ нихъ, тѣмъ ярче свѣтятся онѣ и умножаются въ числѣ. Въ данномъ случаѣ важно установить правильную точку зрѣнія и сумѣть остановить свое вниманіе не на побочномъ и несущественномъ, а на самой, такъ сказать, сути дѣла, — на томъ, что, какъ просто выражаются объ этомъ простые люди, „*душа-то* говорить“. А это именно и есть въ „Троицкомъ Толковомъ Евангеліи“. Точно такъ же безспорно, что найдутся въ книгѣ отдѣльныя мѣста, подлежащія измѣненію или даже исправленію въ слововыраженіи или расположеніи и т. п.; но это такія мелочи, о которыхъ говорить или спорить можетъ только придирчивая критика. Суть дѣла въ той новой въ области общедоступно-истолковательной литературы постановкѣ дѣла, какая дана ему въ книгѣ о. Никона, — въ томъ, что это не механическая мозаика, которая, при всей внутренней цѣльности и стройности расположенія ея частей, все же производитъ впечатлѣніе какой-то дробности, отъ которой рябитъ въ глазахъ, а живая картина, полная самой строгой не только внутренней, а и внѣшней связи — единства; ни одного, можно сказать, лишняго слова, ни одной черты, которая нарушала бы собою эту плавность и стройность теченія мыслей. Въ нѣкоторыхъ и, даже можно сказать, въ очень многихъ мѣстахъ повѣствовательно-объяснительное теченіе мыслей автора переходитъ въ одушевленную до поэтической художественности рѣчь, такъ что, читая, невольно забываешь, что читаешь толкованіе св. Евангелія и увлекаемый живою стройною рѣчью автора, воображаешь себя какъ бы созерцающимъ самыя евангельскія событія и размышляющимъ, — разумно, съ размышленіемъ внимающимъ евангельскому ученію. Съ этой стороны къ книгѣ о. Никона дѣйствительно болѣе, чѣмъ къ другой такого же рода, приложимо названіе „Толковое Евангеліе“¹⁾.

Мы кончили свое библіографическое разсмотрѣніе новой книги достопочтеннаго „троицкаго труженика“. Въ виду сказаннаго выше съ его словъ о томъ, что изданіе первой сотни листковъ, или первой половины книги, разошлось въ количествѣ 25 т. экз., нѣтъ уже нужды толковать о желательности какъ можно большаго распространенія ея: книга, видимо, пришлась по душѣ православнымъ русскимъ людямъ, и безъ всякихъ рекомендацій найдетъ себѣ

¹⁾ Оно не замѣнитъ, да и не имѣетъ конечно въ виду замѣнять собою „Толковаго Евангелія“ архим. Михаила, которое непоколебимо должно занимать первое мѣсто въ ряду русскихъ истолковательныхъ трудовъ по Евангелію, какъ „авторитетный справочникъ“, но оно начинается собою рядъ новыхъ трудовъ этого рода.

радушный пріемъ всюду. Въ заключеніе мы желали бы только, чтобы слѣдующее изданіе книги явилось уже не въ формѣ все-таки сборника отдѣльных листовъ, каждый изъ которыхъ имѣетъ и особую повторяющуюся заставку въ началѣ, и въ концѣ разныя редакціонныя отмѣтки и сообщенія, а именно въ видѣ совершенно самостоятельной и единой книги... Для этого не требуется даже никакой переработки ея. Можетъ-быть, о. Никонъ напелъ бы возможность украсить новое изданіе и новыми рисунками въ дополненіе къ имѣющимся; хотѣлось бы, напр., видѣть въ книгѣ исполненное красками изображеніе св. евангелиста, снимокъ съ какого-либо изображенія въ древнерусскихъ евангеліяхъ. С. С.

Бѣлявскій. Старая и новая вѣра. „Лурдъ“, „Римъ“, „Парижъ“ Эмиля Золя. Спб. 1900. 198 стр. Цѣна 1 р.

Литературное имя Золя популярно среди русской читающей публики; его произведенія читаются во всѣхъ классахъ нашего общества, но особенно обратила вниманіе русскихъ читателей его послѣдняя трилогія городовъ: Лурдъ, Римъ и Парижъ, благодаря затронутому въ нихъ религіозному интересу и своеобразному отношенію автора къ нему. Основная мысль, вложенная въ эти романы, опредѣляется *сомнѣніемъ* и отрицаніемъ старой формы религіознаго сознанія и *замѣной* ея новой. „Религія отжила свой вѣкъ, и будущее принадлежитъ наукѣ и труду, которые водворятъ на землѣ счастье и вернутъ золотой вѣкъ“ — вотъ основныя мысли романовъ Золя, которые съ такимъ увлеченіемъ читаются многими и, къ сожалѣнію, многихъ обольщаютъ, отвращая ихъ отъ плохо понимаемаго ими христіанства и вселяя въ душу пустоту... Доказать неосновательность этихъ основныхъ мыслей романовъ Золя и ставить своею задачею г. Бѣлявскій въ разсматриваемой нами книгѣ своей.

Въ началѣ своего разсужденія онъ говоритъ: „Въ общемъ „три города“ Золя производитъ тяжелое впечатлѣніе; — читатель чувствуетъ, что разрушено и втоптанно въ грязь все, чѣмъ онъ жилъ и на чемъ основывалъ жизнь до сихъ поръ, почва изъ-подъ ногъ его отнята, и взамѣнъ этого не дано ровно ничего; внимательнаго читателя трилогія городовъ наводитъ на тяжелое и серіозное раздумье“. Намъ казалось, что первый вопросъ, который могъ явиться у человѣка, испытывавшаго такое тяжелое впечатлѣніе отъ чтенія романовъ Золя, долженъ быть о силѣ, глубинѣ и правотѣ

проведеннаго въ романахъ сомнѣнія въ старой вѣрѣ, ибо при критическомъ разсмотрѣніи самого сомнѣнія и отрицанія могло бы оказаться, что оно, взятое само по себѣ и освѣщенное свѣтомъ критики, не имѣетъ элементовъ серьезности и есть плодъ закоренѣлаго недоразумѣнія чловѣка, который впервые, можетъ-быть, обратился къ размышленію надъ религіозными вопросами для своихъ какихъ-либо постороннихъ интересовъ.

Въ дѣйствительности, такъ и есть; поднятая Золя тревога по существу неудачная и ничтожная, ибо основана на коренномъ непониманіи или поверхностномъ пониманіи религіозныхъ вопросовъ. Авторъ и начинаетъ свою книгу послѣ краткаго изложенія воззрѣній Золя указаніемъ этой основной ошибки его. Золя въ своей критикѣ христіанскихъ воззрѣній говоритъ объ одномъ лишь римскомъ католицизмѣ, забывая о другихъ христіанскихъ исповѣданіяхъ; но католичество нельзя отождествлять съ христіанствомъ вообще, и паденіе его не означаетъ паденія христіанства. Дѣло въ томъ, что Золя, возставая противъ неправыхъ ученій римскаго католичества, совсѣмъ опустилъ изъ виду основныя идеи христіанства — именно то, что весь міръ во злѣ лежитъ, и, какъ злой по существу, своими собственными силами безъ благодати Христовой перейти отъ дисгармоніи природнаго бытія къ истинному бытію единства и гармоніи не можетъ; а безъ этого основного представленія остается совершенно непонятнымъ центральная христіанская идея Боговоплощенія и учрежденіе на землѣ Церкви, какъ божественной формы возсозиданія, при посредствѣ сверхчувственной благодати, „новой земли и новой твари“. Безъ пониманія же смысла этихъ двухъ коренныхъ христіанскихъ истинъ остается абсолютно непонятнымъ и самое христіанство, какъ вѣра. Чтò же мы видимъ у Золя? Глубокое пониманіе христіанства и столь же глубокое его отрицаніе? Ни чуть не бывало. Онъ даже и не подозреваетъ подлиннаго смысла старой религіи. Для него христіанство — это социальная община, которая вѣритъ въ загробную жизнь послѣ смерти и имѣетъ, но не исполняетъ, законъ любви къ ближнимъ. Степень узкаго пониманія христіанства опредѣлила и степень серьезности сомнѣнія въ немъ. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ оно основано? Оно основано у него на всеобщемъ фактѣ страданій. Присутствіе на землѣ зла и страданій, по мнѣнію Золя, — краснорѣчивый свидѣтель о пустотѣ вверху, на этомъ небѣ, къ которому люди обращаютъ взоры, молящіе о милости и счастіи. „Господи“, восклицаетъ онъ, „сколько безобразія и страданія, — возможно ли все это подъ этимъ лучезарнымъ солн-

цемъ, подъ этимъ яснымъ, радостнымъ небомъ?" Если бы былъ Богъ, то, разсуждаетъ Золя, Онъ чудомъ освободилъ бы своихъ вѣрующихъ отъ страданій. Но чуда нѣтъ, ибо христіанство не есть выставка чудесъ, а прежде всего миръ и любовь, открывающіеся душѣ человѣка. Итакъ, вотъ основная почва для сомнѣнія и отрицанія христіанства — это отсутствіе чуда, „которое бы яснымъ образомъ убѣдило въ существованіи Бога“; а *тѣ* чудеса, о которыхъ разсказываетъ Евангеліе, Золя не считаетъ таковыми, ибо ему кажется, что онъ умѣетъ объяснить ихъ естественнымъ образомъ. Это и составляетъ тему романа „Лурдъ“. И здѣсь нелишне указать одну подробность, характерную для мышленія Золя. Отмѣчая слишкомъ широкое развитіе въ католициствѣ патологическихъ элементовъ религіи — суевѣрія и болѣзненного экстаза, изболѣвая это, какъ ненормальное явленіе, онъ самъ подпадаетъ этой ложной жадѣ — „искать знаменія“, въ которой повинны древнее фарисейство и католицизмъ. Значить, въ основѣ отрицательной мысли Золя лежитъ извращенное понятіе чуда. Съ разсужденія объ этомъ и начинаются замѣчанія автора разбираемой нами книги. Онъ довольно обстоятельно трактуетъ о возможности и достовѣрности евангельскихъ чудесъ, раскрываетъ ихъ смыслъ и значеніе, и даетъ не мало вѣрныхъ и цѣнныхъ замѣчаній, которыя хотя и не новы въ нашей апологетической литературѣ, но заслуживаютъ болѣе частаго напоминанія.

Въ слѣдующей главѣ авторъ книги разбираетъ довольно подробно вопросъ о страданіяхъ, который въ неправильномъ представленіи послужилъ для романиста источникомъ сомнѣнія въ старой вѣрѣ. Авторъ перечисляетъ нѣсколько точекъ зрѣнія на разумность страданія въ мірѣ, и останавливается на педагогической теоріи, имѣющей общее признаніе въ богословіи со временъ великихъ отцовъ и учителей Церкви. По этой теоріи, страданіе есть необходимое условіе нравственнаго прогресса и совершенствованія; при изложеніи этой мысли авторъ не ясенъ, хотя ясности по этому вопросу можно требовать при современномъ довольно высокомъ состояніи отечественной богословской литературы (мы особенно рекомендовали бы статью А. С. Хомякова о страданіяхъ въ 2 т. его сочиненій), и даже впадаетъ въ явные преувеличенія. „Безъ страданія, говоритъ онъ, не было бы состраданія, а состраданіе является если не первичной основой, то канвой, на которой развивается высшій евангельскій законъ любви. Равнымъ образомъ, люди не возвысились бы до высшаго закона любви, если бы не видѣли гора и стра-

данія ближняго, которыя вызываютъ на самоотверженіе“ (ст. 53). Разумѣется, это — преувеличеніе, въ которое, впрочемъ, впадаютъ и болѣе опытные писатели, напр. Вл. Соловьевъ. Нравственный законъ любви коренится въ самой природѣ человѣка, какъ такой, и мыслится совершенно независимо отъ фактической наличности или отсутствія страданій; развѣ первые люди, не вѣдавшіе зла и страданій, не способны были къ любви, даже въ высшемъ и совершеннѣйшемъ ея проявленіи?

Этими двумя главами (о чудѣ и страданіяхъ) авторъ довольно близко входитъ въ непосредственный разборъ специфическихъ воззрѣній Золя; въ слѣдующихъ же главахъ онъ переходитъ на болѣе общую почву защиты стараго идеала отъ всякаго рода отрицаній, пользуясь аргументами, давно опредѣлившимися въ наукѣ апологетическаго богословія.

Онъ прежде всего останавливается на истинѣ бытія Божія. Объяснить міръ матеріалистически — пустая попытка. Ибо приписать матеріи силу — нельзя; начало дѣятельное не можетъ быть принадлежностью бездѣйственной массы. Остается силу возвести въ самостоятельное, трансцендентное начало. Этотъ выводъ подкрѣпляется соображеніями о цѣлесообразности природы и о нравственной природѣ человѣка, которому присуще желаніе стать выше наличной дѣйтельности. „Если предположить, что человѣкъ самъ виновникъ нравственнаго закона, то остается совершенно непонятной его безусловная обязательность, и строгость требованій. Если бы мы были творцами нравственности, то какая нужда была намъ налагать на себя такое тяжелое бремя, ставить себя въ постоянную мучительную коллизію съ нашими собственными низшими чувствами и желаніями?“ Природа и совѣсть человѣка съ убѣдительностью говорятъ намъ о Богѣ.

Дальше авторъ защищаетъ христіанскую идею безсмертія, но аргументація этой истины также не отличается желательной опредѣленностью. Изложивъ не совсѣмъ ясно и даже спутанно такъ называемое кантовское доказательство безсмертія, онъ останавливается въ подтвержденіе той же истины на вѣчности матеріи: въ природѣ ни одинъ атомъ не уничтожается, но вѣчно живетъ въ текучести трансформаціи. „Трудно предположить, чтобы этотъ благодѣтельный для всего вещественнаго законъ природы не касался психическихъ силъ, несомнѣнно болѣе высшихъ, развитыхъ и потому дорогихъ проявленій мірового бытія“ (ст. 88), — и наконецъ ссылается на таинственную область явленій гипнотизма и спиритизма, считая ихъ „смутными извѣстіями того свѣта“.

Въ дальнѣйшихъ главахъ авторъ разбираетъ выставленную Золя вмѣсто религіозной вѣры культурную вѣру въ прогрессъ, создаваемый непрерывнымъ трудомъ человѣка. Человѣчество представилось Золя гигантскимъ котломъ, гдѣ кипитъ составъ изъ драгоценнѣйшаго порошка и всякой мерзости; изъ него долженъ получиться напитокъ любви и вѣчной юности. Несмотря на порочность людей, господство мотивовъ эгоизма и наслажденій, человечество своимъ упорнымъ и медленнымъ шагомъ продолжаетъ идти впередъ безъ остановки. Кто можетъ поручиться, что наука когда-нибудь не утолитъ этой жажды, не проникнетъ въ загробный міръ!

Въ противоположность этимъ мечтаніямъ авторъ совершенно основательно замѣчаетъ, что истинная цивилизація должна состоять въ прогрессѣ нравственной личности, въ развитіи въ немъ любящаго сердца, самостоятельной и крѣпкой воли, что только достижимо при религіозномъ характерѣ цивилизаціи и что совершенно невозможно при безрелигіозной, не проникнутой высшей идеей культурѣ, которая, увеличивая болѣе блага и комфортъ, способна лишь разъединять людей, а не соединять ихъ. Надежда, возлагаемая Золя на культуру, что она сама по себѣ способна возродить міръ, должна быть признана тщетной; спасеніе міра только отъ христіанства, перерождающаго силою божественной благодати сущность человѣка.

Въ связи съ вопросомъ о цѣнности культурнаго идеала авторъ дѣлаетъ замѣчаніе о личномъ идеалѣ счастья, который, по мнѣнію Золя, состоитъ изъ двухъ заповѣдей: трудись и люби женщину. Трудъ — высшій міровой законъ; каждый человѣкъ рождается для того, чтобы внести свою долю труда въ общую сокровищницу человѣческаго блага безъ всякой надежды на подачку за это со стороны судьбы. Надо отдаться знанію и труду, ради самого труда, ради простого долга существовать и внести въ міръ свою долю труда; кто это не дѣлаетъ, тотъ трусь. Заповѣдь труда въ моральномъ катихизисѣ Золя соединяется съ заповѣдью: люби женщину. „Нужно искать счастья въ томъ, что даетъ жизнь, и главнымъ образомъ въ процессѣ творчества жизни, въ любви къ женщинѣ“. Въ трехъ отдѣльныхъ главахъ авторъ слишкомъ подробно, на основаніи многихъ примѣровъ и мудрыхъ изрѣченій, говорить о томъ, къ какимъ негнѣпнымъ послѣдствіямъ приводятъ человѣка эти двѣ заповѣди Золя — труда и чувственной любви безъ внутренняго, духовнаго обоснованія жизни. Опустошенная душа чело-

вѣка, не согрѣтая свѣтомъ божественнаго закона и небесною помощью, подпадаетъ въ трудъ — черствому эгоизму, а въ любви — жалкой чувственности.

Таково содержаніе книги г. Вѣлявскаго и ея характеръ. Въ ней мы не найдемъ углубленнаго пониманія вещей, относительно которыхъ она трактуетъ; но авторъ и самъ не претендуетъ — и исполнѣ основательно — на оригинальность своей книги, называя ее лишь отдѣльными замѣчаніями. И это исполнѣ справедливо и объясняется поставленною авторомъ для себя цѣлю дать простымъ людямъ первоначальную помощь критически отнестись къ моднымъ романамъ и вызвать ихъ на размышленія, болѣе соответствующія истинѣ, чѣмъ воображенію французскаго романиста. Этой цѣли книга исполнѣ удовлетворяетъ, и потому многимъ лицамъ въ сказанномъ отношеніи она, безспорно, полезна, тѣмъ болѣе, что написана она языкомъ яснымъ, простымъ и литературнымъ, издана довольно опрятно, а цѣна ея не высока.

А. Виноградовъ.

Епископъ Антоній. Полное собраніе сочиненій. Томъ II. Казань 1900.

Имя епископа Антонія, какъ писателя, далеко не безызвѣстно въ нашей литературѣ. Его сочиненія, впервые начавшія появляться въ 1885 г., можно встрѣтить на страницахъ не только духовныхъ, но и свѣтскихъ журналовъ. „Христіанское Чтеніе“, „Прибавленія къ твореніямъ свв. отцовъ“, „Богословскій Вѣстникъ“, „Православный Собесѣдникъ“, „Вѣра и Разумъ“, „Чтенія въ Общ. Любителей Дух. Просвѣщенія“, „Странникъ“, „Вопросы философіи и психологіи“, „Миссіонерское Обзорѣніе“, „Руководство для сельскихъ пастырей“, „Церковныя Вѣдомости“, „Церковный Вѣстникъ“, „Холинско-Варшавскія, Московскія, Таврическія и Казанскія Епархіальныя Вѣдомости“, „Извѣстія Славянскаго Общества“, „Вѣстникъ Военнаго Духовенства“, „Православный Благовѣстникъ“, „Русь“ (Аксакова), „Русское Дѣло“, „Московскія Вѣдомости“, „Варшавскій Дневникъ“ и др. журналы и газеты охотно давали въ разное время мѣсто содержательнымъ статьямъ и проповѣдямъ преосвящ. Антонія. Нѣкоторые изъ сочиненій преосвящ. автора, какъ полныя захватывающаго интереса, будучи выпускаемы въ свѣтъ въ качествѣ отдѣльныхъ оттисковъ, быстро расходились и выдерживали по нѣскольку изданій. Нынѣ выходитъ въ свѣтъ собраніе, если не всѣхъ, то, по крайней мѣрѣ, большинства тѣхъ произве-

деній еп. Антонія, которыя разсѣяны на страницахъ выше перечисленныхъ періодическихъ изданій.

Въ настоящее время вышелъ пока 2-й томъ, содержащій въ себѣ статьи еп. Антонія, преимущественно, по догматическому и пастырскому богословію; съ нимъ мы и спѣшимъ познакомить читателей.

Статьи догматическаго характера, вышедшія изъ-подъ пера преосв. Антонія, являются выдающимся явленіемъ въ нашей богословской литературѣ, по ихъ новому, *жизненному* направленію въ области науки о содержимыхъ православною Церковію догматахъ вѣры. Какъ извѣстно, всѣ системы и курсы догматическаго богословія, существующіе въ настоящее время, по своему методу, могутъ быть раздѣлены на два разряда: на системы съ методомъ *схоластическимъ* (таковы, напр., догматики преосв. Макарія, Филарета и др.) и на системы съ методомъ *историческимъ* (такова система преосв. Сильвестра). Но и тѣ и другія системы догматики изучаютъ догматы вѣры, какъ нѣчто внѣшнее въ отношеніи къ человѣку, какъ сухія, отвлеченныя логическія формулы. Вотъ противъ такого-то безжизненнаго изученія догматовъ вѣры и возстаетъ нашъ авторъ въ своихъ сочиненіяхъ. „Не въ томъ бѣда“, говоритъ преосв. авторъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій, направленныхъ противъ графа Л. Н. Толстого, „что существуютъ догматы: всѣ они суть требованія нравственнаго христіанскаго сознанія, какъ уясняется у всѣхъ отцовъ. Зло въ томъ, если изучать эти догматы внѣ ихъ отношенія къ добродѣтели, какъ простыя логическія формулы“¹⁾. Источникъ этого зла, проникшаго въ нашу богословскую науку, преосв. Антоній справедливо видитъ въ зависимости нашихъ богослововъ отъ западныхъ ученыхъ²⁾.

Настаивая на „необходимости основательной переработки нашихъ богословскихъ методовъ, на освобожденіи ихъ отъ заимствованія инославныхъ и ненаучныхъ образцовъ“, преосвященный Антоній самъ первый пробиваетъ дорогу въ новомъ направленіи нашего богословія. Его статьи по догматическому богословію, совершенно свободныя отъ какого-либо инославнаго вліянія, свидѣтельствуютъ, что догматы вѣры являются для нашего автора не просто заученными логическими формулами, но сердечнымъ и сознательнымъ убѣжде-

1) III т. Статья: „О превосходствѣ правосл. пониманія Евангелія“.

2) См. его Слово о духовныхъ дарахъ юности въ Прав. Собес. 1899, кн. IX. Ср. статьи *Старобильскаго* (псевдонимъ) „О специализаціи дух. академіи“. *Впра и Разумъ* 1896 г.

ніемъ и живымъ, и въ тоже время, строго-церковнымъ, міровоззрѣніемъ. Въ своихъ догматическихъ сочиненіяхъ авторъ ставитъ себѣ задачей „раскрыть нравственную цѣнность нашихъ догматическихъ вѣрованій“¹⁾, „показать тѣснѣйшую связь между вѣрными догматическими истинами православной вѣры и добродѣтельной жизнью“²⁾, „раскрыть связь между символомъ вѣры и проповѣдью Христа на горѣ“, „показать не только законность и истинность, но и святость всего того, во что мы вѣримъ и какимъ строимъ духовной жизни мы управляемся“. Этотъ методъ и это направленіе въ изученіи догматовъ вѣры вызывается самою жизнію современнаго общества. „Кто не слышалъ“, говоритъ нашъ авторъ, „если и самъ не произносилъ такихъ или подобныхъ словъ: „что пользы вѣровать такъ или иначе? лишь бы быть хорошимъ человѣкомъ! Признаю нравственную цѣнность евангельскихъ повѣствованій и посланій апостольскихъ, но какая будетъ польза для моей души отъ вѣры въ Троицу, отъ признанія Іисуса Христа Богомъ, Богочеловѣкомъ? Покажите мнѣ, какимъ образомъ я буду усерднѣе исполнять заповѣди и охранять себя отъ сквернъ міра, вѣруя въ исхожденіе Св. Духа отъ Отца и въ двѣ воли въ Іисусѣ Христѣ, нежели отвергая тотъ или другой догматъ?“ „Противопоставленіе добродѣтели догматамъ и нравственное безразличіе послѣднихъ становится, — по словамъ автора, — темой не для писателей только, но и для постоянныхъ разговоровъ въ обществѣ среди учащагося юношества, даже для женщинъ, и при томъ не въ видѣ дерзкаго и настойчиваго запроса“³⁾. Въ виду какъ этихъ „запросовъ непокорныхъ сердецъ, требующихъ раскрытія нравственнаго содержанія догматовъ“, такъ и „ради самой истины святыхъ и божественныхъ Откровеній“, преосв. Антоній въ своихъ догматическихъ сочиненіяхъ старается раскрыть именно *нравственную идею*, содержащуюся въ томъ или иномъ догматѣ. Нравственная идея, по опредѣленію автора, — „это не то, что разумѣется подъ *нравственнымъ приложеніемъ* догматовъ въ нашихъ богословскихъ курсахъ: въ нравственныхъ приложеніяхъ рѣчь идетъ, по преимуществу, о подкрѣпленіи воли къ исполненію уже данныхъ и ясно опредѣленныхъ заповѣдей въ смыслъ правилъ христіанской дѣятельности; когда же говорятъ о *нравственной идее* догмата, то разумѣютъ такую нравственную истину, кото-

1) См. Слово о духовныхъ дарахъ юности.

2) II т. Нравств. идея догмата Пр. Троицы, стр. 7.

3) Ibid., стр. 6.

рая по самому существу своему содержится въ томъ или иномъ догматѣ и безъ него потеряла бы всю значимость, какъ, напр., безъ положенія о свободѣ воли теряется всякое значеніе нравственной отвѣтственности“.

Задачу свою — раскрыть нравственную идею православныхъ догматовъ — нашъ авторъ выполняетъ съ замѣчательнымъ успѣхомъ. Его догматическія сочиненія, жизненные по направленію, глубоки и оригинальны по содержанію, носятъ на себѣ печать творчества. Нельзя не сожалѣть лишь о томъ, что нашъ авторъ коснулся далеко не всѣхъ догматовъ. Но то, что сдѣлано, имъ, сдѣлано какъ нельзя лучше. Его „Нравственная идея догмата Пресв. Троицы“ — этотъ драгоценнѣйшій перлъ среди всѣхъ прочихъ его догматическихъ произведеній — сдѣлала бы честь даже великому гению. Нельзя умолчать о томъ, что названное сочиненіе, несмотря на то, что было напечатано въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ и нѣсколько разъ выходило въ свѣтъ отдѣльною брошюрой и разбиралось читающей публикой нарасхватъ, ни разу не сопровождалось ни одной критической или библиографической замѣткой ни въ какомъ изъ духовныхъ журналовъ. Но если данное произведеніе преосв. Антонія еще не было по достоинству опѣнено нашей литературой, зато оно давно уже опѣнено читателями, интересующимися вопросами вѣры и нравственности, — читателями, изъ которыхъ наиболѣе компетентные, безпристрастные и серіозные справедливо увидѣли въ этомъ сочиненіи новую эру въ исторіи православной догматики. Кромѣ догмата о Троицѣ, преосв. Антоніемъ рассмотрѣны догматы о Божествѣ Иисуса Христа, о Св. Духѣ и др. Всѣ эти статьи весьма цѣнны по своему содержанію и обнаруживаютъ въ авторѣ глубокой, сильный талантъ, способный къ творчеству. Преосвященному Антонію принадлежит честь созданія новаго, жизненнаго направленія въ нашей догматикѣ, и будущій догматистъ XX столѣтія зарекомендуетъ себя слишкомъ отсталымъ ученымъ, если, пиша систему догматическаго богословія, не послѣдуетъ живому направленію, данному наукѣ о догматахъ вѣры преосв. еп. Антоніемъ, имя котораго, несомнѣнно, займетъ видное мѣсто въ исторіи богословской науки. Только тогда, когда, продолжая труды преосв. Антонія, наши ученые богословы, въ его духѣ и направленіи, раскроютъ нравственную идею всѣхъ православныхъ догматовъ, мы будемъ имѣть возможность смѣло сказать предъ лицомъ всѣхъ инославныхъ ученыхъ, что и у насъ на Руси есть своя богословская наука.

Не менѣе жизненны, оригинальны и глубоки по своему содержанию статьи преосв. Антонія и по пастырскому богословію. И въ области этой богословской науки онъ также является *реформаторомъ*. Лучшее изъ его сочиненій по пастырскому богословію („Письма къ пастырямъ“) оставляетъ далеко позади себя труды другихъ духовныхъ писателей, касавшихся вопроса о пастырскомъ служеніи. Прежніе наши духовные писатели, интересовавшіеся вопросомъ о пастырствѣ, говорили, преимущественно, о чисто *внѣшней* дѣятельности пастыря и о чисто внѣшнихъ отношеніяхъ его къ своимъ прихожанамъ, къ сектантамъ и раскольникамъ, къ ино-вѣрцамъ, къ невѣрующимъ и т. д.; преосв. Антоній обращаетъ вниманіе на внутреннюю жизнь священника, на пастырскую *аскетикку*. Правда, и остальные писатели, говоря о пастырствѣ, не оставляли безъ вниманія нравственную сторону жизни священника, многіе изъ нихъ даже очень подробно трактовали о нравственныхъ качествахъ пастырей, но всѣ эти писатели повторяли лишь то, о чемъ говорится въ системахъ нравственнаго богословія и что требуется отъ cadaго христіанина. Специально *пастырскаго же* настроенія они какъ бы не замѣчали и потому, говоря о нравственныхъ качествахъ священника, они не раскрывали тѣсной, существенной связи между внутренней жизнью пастыря и его внѣшней дѣятельностью, почему и весь этотъ отдѣлъ о качествахъ пастырей въ ихъ курсахъ пастырскаго богословія стоятъ совершенно обособленно и внѣ живой связи съ другими отдѣлами. Не то видимъ мы въ сочиненіи преосв. Антонія.

Глубокія по своему содержанию сочиненія высокоталантливаго архипастыря не только раскрываютъ истинное ученіе о пастырствѣ, но являются способными вдохновить, одушевить, ободрить cadaго добраго пастыря, несущаго свой тяжелый пастырскій крестъ. Сочиненія эти тѣмъ болѣе достойны наибольшаго распространенія въ настоящее время, что они направлены противъ современныхъ неправильныхъ взглядовъ на пастырское служеніе, противъ омірщенія священниковъ, противъ стремленія ихъ уподобиться свѣтскимъ чиновникамъ, противъ предпочтенія ими формальныхъ дѣлъ дѣламъ духовнымъ, истинно-пастырскимъ, т.-е. руководству *совѣстію*, душею пасомыхъ, веденію ихъ къ вѣчному спасенію.

Говоря о пасторологическихъ трудахъ преосв. Антонія, мы считаемъ не лишнимъ привести тотъ вполне справедливый отзывъ о его лучшемъ пасторологическомъ сочиненіи, который былъ данъ авторитетнѣйшимъ изъ православныхъ богослововъ, въ Бозѣ по-

чившимъ епископомъ Теофаномъ-затворникомъ. Въ своемъ письмѣ отъ 4 декабря 1891 г. къ одному изъ ученыхъ родственниковъ своихъ этотъ святитель, между прочимъ, писалъ:

„Благодарю за книжку — „Письма къ пастырямъ“. Прочиталъ съ удовольствіемъ. Она достойна всякаго вниманія, и по предметамъ и по направленію. Образъ изложенія мыслей не много неудобенъ. Мысли не на ладонкѣ.

„Если бы г-да студенты, 3—5 изъ большаковъ, разобрали по частямъ книжку и всякій изложилъ бы простою рѣчью содержаніе доставшейся ему части, тогда отчетно увидѣли бы, чего стоитъ сія книжка.

„Надо желать, чтобы кто-нибудь составилъ *пастырское богословіе по нормѣ писемъ сихъ*. Была бы это драгоценная находка для пастырей, давая имъ надлежащее руководство для своей пастырской дѣятельности“.

Обильныя глубокими, новыми, свѣжими мыслями, полныя тонкаго психологическаго анализа и глубокой философіи, сочиненія преосв. Антонія, какъ догматическія, такъ и пасторологическія, не могутъ быть предметомъ легкаго, поспѣшнаго чтенія. Ихъ недостаточно только читать, ихъ нужно *изучать*, и только тотъ, кто посвятитъ болѣе или менѣе значительное время на серіозное, основательное изученіе сочиненій преосв. Антонія, можетъ по достоинству оцѣнить ихъ и усвоить всѣ идеи преосвященнаго автора. А кто пойметъ и усвоитъ эти идеи, тотъ, непременно, проникнется ими и убѣдится въ ихъ истинности, а убѣдившись, непременно, рѣшится осуществить ихъ въ своей жизни. Вотъ чѣмъ отчасти объясняется то загадочное, но поистинѣ отрадное явленіе, что множество близкихъ къ преосв. Антонію молодыхъ ученыхъ и студентовъ его академіи идетъ не только во священники, но принимаетъ даже монашество.

А—скій.

II. Свѣтловъ, Воскресеніе Христово (апологетическій очеркъ). С.-Пб. 1899 г.

Подъ такимъ заглавіемъ выпущена въ свѣтъ брошюра профессора богословія университета св. Владимира П. Я. Свѣтлова. На нашъ взглядъ это не очеркъ, а солидное изслѣдованіе апологетическаго характера, отвѣчающее вполнѣ современнымъ требованіямъ религіознаго броженія въ слояхъ русской интеллигенціи съ ея сектантскими теченіями и пресловутымъ агностицизмомъ.

Впра и Церковь. Кн. III.

30

Въ самомъ дѣлѣ, всего на 57 страницахъ этого изслѣдованія авторъ сумѣлъ соединить все, что требуется отъ апологіи центральнаго святѣйшаго факта христіанства, этого, по выраженію рачіоналиста Штраусса, „центро-центра“ религіи Христа Спасителя. Еще великій апостолъ языковъ писалъ къ Коринѣянамъ, что „если Христосъ не воскресъ, то и проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра ваша. Притомъ мы оказались бы и лжесвидѣтелями о Богѣ, потому что свидѣтельствовали бы о Богѣ, что Онъ воскресилъ Христа, котораго Онъ не воскрешалъ“ (I Кор. 15, 15—16). Безъ всякаго сомнѣнія, и въ настоящее время всякій апологетъ въ основаніе своей защиты дѣйствительности факта воскресенія Христова положить именно эти мысли великаго апостола Христова. Правда, со времени прогрессивнаго развитія естествознанія и особенно медицины и ея отдѣла психіатріи, методы апологетическихъ изслѣдованій по вопросу о воскресеніи Христовомъ должны принять много-различныя направленія и положенія сообразно съ тѣмъ оружіемъ, съ какимъ выступаютъ современный рачіонализмъ и невѣріе противъ величайшаго чуда христіанства. Отсюда само собою уже вытекаетъ то положеніе и требованіе, по которымъ современный апологетъ долженъ обладать солидными знаніями современнаго состоянія естествознанія, медицины и психіатріи. Ему необходимо ориентироваться среди множества, якобы научныхъ, гипотезъ, представляемыхъ современнымъ невѣріемъ противъ факта воскресенія Христова.

Вышеуказанный трудъ профессора Свѣтлова въ этомъ отношеніи вполнѣ удовлетворяетъ самымъ прихотливымъ требованіямъ современной научной критики отрицательныхъ воззрѣній касательно вопроса о воскресеніи Христовомъ.

Въ I главѣ своего изслѣдованія авторъ излагаетъ и разбираетъ гипотезы отрицательной критики, сисящіяся объяснить исчезновеніе тѣла Христова изъ гроба. Передъ нами авторъ раскрываетъ объясненія іудейскія, гипотезу Шольтена, Ревилля, Шлейермахера, Паулюса, Штраусса, Шенкеля. Въ превосходной критикѣ всѣхъ этихъ гипотезъ авторъ оставляетъ въ читателѣ полное убѣжденіе въ несостоятельности всѣхъ этихъ гипотезъ. „Съ признаніемъ дѣйствительности пустого гроба устраняется препятствіе къ вѣрѣ въ воскресеніе“, заканчивая I главу, говоритъ авторъ, „и создается неодолимое препятствіе для отрицательной критики къ отричанію воскресенія. Отрицательная критика должна объяснить происхожденіе пустой могилы; но если этого сдѣлать она не можетъ, то

всѣ ея теоріи теряютъ всякое значеніе, хотя бы даже онѣ и были найдены сами по себѣ удовлетворительными. Пусть, напримѣръ, вѣрна самая крайняя изъ теорій, считающая явленія Христа галлюцинаціями; но что она скажетъ о пустомъ гробѣ кромѣ того, что перечислено выше? Всякія теоріи невѣрія тутъ разбиваются о пустой гробъ Христовъ“...

Во II главѣ своего изслѣдованія авторъ весьма обстоятельно дѣлаетъ обзоръ главныхъ формъ визионерной теоріи. Прежде всего онъ излагаетъ гипотезу *субъективныхъ видѣній* и доказательно ее опровергаетъ. Онъ доказываетъ всѣ недостатки визионерной теоріи въ указаніи физиологическихъ и психологическихъ условій галлюцинацій учениковъ Христовыхъ; онъ доказываетъ невозможность возникновенія такихъ галлюцинацій на психологическихъ основаніяхъ, сличая видѣнія учениковъ съ галлюцинаціями и основательно указывая въ нихъ черты, резко отличающія ихъ отъ галлюцинацій. Основанія къ этому: несоотвѣтствіе видѣній учениковъ съ элементами психического опыта; невозможность пожизненной власти галлюцинацій надъ учениками и непоколебимой увѣренности послѣднихъ въ реальности явленій Воскресшаго съ точки зрѣнія визионерной теоріи; одновременное появленіе однихъ и тѣхъ же „видѣній“ Воскресшаго у многихъ, какъ доказательство ихъ реальности, и ихъ отличіе отъ коллективныхъ галлюцинацій; одновременное и повсемѣстное прекращеніе видѣній, какъ ихъ отличіе отъ галлюцинацій. Въ этой главѣ авторъ обнаружилъ глубокое и основательное знакомство съ современнымъ состояніемъ ученія о галлюцинаціяхъ и иллюзіяхъ въ области психіатріи. Этотъ отдѣлъ медицины послужилъ автору превосходнымъ матеріаломъ для критики, на воплѣ современныхъ научныхъ основаній, всѣхъ визионерныхъ теорій отрицательной критики. Съ особеннымъ удовольствіемъ отмѣчаемъ эту весьма цѣнную сторону изслѣдованія автора.

Въ III главѣ своей работы авторъ обстоятельно излагаетъ и такъ же доказательно критикуетъ гипотезу такъ называемыхъ *объективныхъ видѣній*. Онъ указываетъ на несогласіе этой гипотезы съ евангельскими текстами и недостатокъ ея съ богословской точки зрѣнія. Далѣе онъ указываетъ недостатки гипотезы съ научно-психологической точки зрѣнія, открываемые сравненіемъ явленій Христа ученикамъ съ телепатическими посмертными призраками или видѣніями душъ умершихъ: кажущіяся сходства и существенныя отличія. Въ концѣ этой главы авторъ дѣлаетъ выводъ касающійся какъ гипотезы субъективныхъ видѣній, такъ и объектив-

ныхъ. Онъ говорить, что „1) обѣ гипотезы не объясняютъ намъ пустого гроба и вынуждены искать себѣ опоры въ какой-либо изъ вышерассмотрѣнныхъ и отвергнутыхъ гипотезъ по этому вопросу; 2) обѣ гипотезы съ своей точки зрѣнія и своими средствами не въ силахъ объяснить явленіе Христа Савлу съ послѣдовавшимъ за нимъ обращеніемъ: здѣсь гипотезы имѣютъ дѣло съ явленіемъ Воскресшаго *не своему*, даже ожесточенному врагу христіанства, конечно не желавшему и не ожидавшему воскресенія Распятая, чѣмъ устраняется психологическая возможность галлюцинаціи (субъективной); здѣсь устраняется возможность и объективной телепатической галлюцинаціи отсутствіемъ близости перципіента къ агенту, или близкимъ послѣднему лицамъ (въ данномъ случаѣ къ ученикамъ Христовымъ)“.

Въ послѣдней, IV главѣ своего изслѣдованія авторъ посвящаетъ свою основательную критику послѣднимъ усиліямъ отрицательной критики обойти препятствія къ объясненію вѣры учениковъ въ тѣлесное воскресеніе Христово. Онъ указываетъ на положеніе современной богословской мысли (отрицательной критики) въ вопросѣ о воскресеніи Христовомъ, какъ на слѣдствіе неудовлетворительности рационалистическихъ теорій въ объясненіи христіанской вѣры въ воскресеніе Христово. Онъ указываетъ на теорію Ф. Баура, какъ на типъ послѣдняго слова отрицательной критики по вопросу. Имъ указывается замаскированное отрицаніе дѣйствительности воскресенія Христова въ новой постановкѣ вопроса о немъ и на мотивировку такой постановки отрицаніемъ значенія вѣры въ тѣлесное воскресеніе Христово въ христіанствѣ. Далѣе авторъ представляетъ образцы теоріи у Лобштейна, Гарнака и Шварцкопфа, а также указываетъ на два главныхъ ея недостатка: отрицаніе значенія за историческою основою христіанства въ фактахъ евангельской исторіи и отрицаніе значенія тѣлеснаго воскресенія Спасителя въ дѣлѣ искупленія и въ христіанской религіи вообще. Авторъ далѣе превосходно доказываетъ „суетность вѣры“ въ богословской школѣ Ричля безъ вѣры въ истину воскресенія Христова. Наконецъ, авторъ переходитъ къ трактованію вопроса о воскресеніи, какъ вопроса *не только вѣры*, но и знанія, науки въ истинномъ позитивномъ смыслѣ этого слова.

Въ самомъ дѣлѣ, „если Христосъ не воскресъ, говоритъ авторъ, то тщетна вѣра въ наше безсмертіе, какъ тщетна вѣра въ наше искупленіе и во Христа Искупителя безъ Его тѣлеснаго воскресенія. Такова именно вѣра богослововъ рассматриваемаго здѣсь

направленія (преимущественно школы Ричля). Надо признать тщетными ихъ усилія оставить христіанство въ полной силѣ безъ фундамента, на которомъ оно держится, а попытку облегчить невѣрію и полувѣрію отрицаніе дѣйствительности воскресенія Христова отрицаніемъ его значенія для христіанской вѣры неудачною. Проблема о дѣйствительности воскресенія Христова, какъ исторической основѣ христіанства, не устраняется богословскою школою Ричля и стоитъ во всей своей силѣ передъ невѣріемъ и скептицизмомъ, которые пожелали бы оправдать себя и стать выше суетвѣрія. Вопросъ о воскресеніи Христовомъ не разрѣшается въ вопросъ только вѣры и остается вопросомъ въ то же время науки исторіи“.

Въ заключеніе своего изслѣдованія авторъ далѣе пишетъ: „Скептицизмъ не обнаружилъ способности къ рѣшенію вопроса: онъ подходитъ къ вопросу съ предвзятою идеею о невозможности чуда и старается только объ оправданіи своего міровоззрѣнія во что бы то ни стало; въ интересахъ этого своего научно-философскаго міровоззрѣнія онъ старается вычеркнуть изъ исторіи факты, ему противорѣчащіе, обьявляющіе къ перемѣнѣ всего міросозерцанія (а таково именно воскресеніе Христово). Этимъ обьяняется грубое нарушеніе требованій историческаго метода во всѣхъ выше-разсмотрѣнныхъ quasi-начныхъ обьясненіяхъ происхожденія вѣры христіанской въ воскресеніе Христово; въ нихъ мы имѣемъ дѣло не съ наукою, а со своего рода вѣрою, только не религіозною. Никакого ущерба нашей вѣрѣ эта вѣра сдѣлать не можетъ: наша вѣра держится на твердомъ фундаментѣ фактовъ исторіи, за нее — наука, и на чьей сторонѣ правда — не трудно разобраться, взвѣсивъ аргументы за и противъ. Наша вѣра, напротивъ, болѣе крѣпится отъ соприкосновенія съ ей враждебной вѣрою, ни на чемъ не основанною: изученіе попытокъ самооправданія послѣдней въ выше-разсмотрѣнныхъ теоріяхъ вознаграждается чувствомъ глубокаго убѣжденія въ непоколебимости нашей вѣры, побѣдившей міръ (I Иоан. V, 4 ср. Иоан. XVI, 33), и невозможности сколько-нибудь основательнаго ея отрицанія. На сторонѣ этой непобѣдимой вѣры стоитъ наука, и многомилліонному *Христосъ воскресъ* простыхъ вѣрующихъ людей на сей разъ громко вторитъ и наука: „воистину воскресъ Господь“! (Лук. XXIV, 34) — не въ воображеніи, не въ любящемъ сердцахъ учениковъ, не духомъ, а истинно, дѣйствительно, тѣломъ въ Своемъ славномъ воскресеніи давъ намъ образъ и нашего будущаго воскресенія во второе пришествіе Его (I Кор. XV, 20, 23, 35, 47—49; Филип. III, 21)!“.

Вообще эта коротенькая монографія профессора Свѣтлова, по нашему крайнему разумѣнію, является прекраснымъ подаркомъ къ великому празднику для всѣхъ колеблющихся и сомнѣвающихся еердецъ и умовъ современной шатающейся интеллигенціи.

Въ ней собрано все, что только измыслила отрицательная критика противъ факта воскресенія Христова и вмѣстѣ съ тѣмъ указанъ самый безпристрастный, научный путь тѣхъ воззрѣній противъ сомнѣнія и невѣрія, какія можетъ выставить всякій честно мыслящій человекъ при безпристрастномъ обзорѣ мнѣній за и противъ вѣры (и даже знанія и притомъ научнаго позитивнаго характера) въ фактъ воскресенія Спасителя міра.

Мнѣ какъ медику особенно отрадно отмѣтить глубокое знакомство автора съ современнымъ состояніемъ такой области медицинскихъ знаній, какъ психіатрія, фізіологія и экспериментальная психологія, особенно по вопросу о психическомъ воедѣйствіи, внушеніи и далѣе по вопросу о галлюцинаціяхъ и иллюзіяхъ, на которыхъ отрицаніе послѣдняго времени тщетно пыталось найти свою послѣднюю укрѣпленную, якобы научными доводами, позицію.

Профессоръ Свѣтловъ, сильный своей критикой, основательно опровергъ всѣ ухищренія отрицательной мысли и сбиль противника съ его позицій однимъ смѣлымъ и мѣткимъ ударомъ своей глубоко научной, построенной на современныхъ данныхъ психологіи, психіатріи, логики и сильной богословской мысли, эрудиціи. Отъ души желаемъ успѣха въ распространеніи его небольшой, но весьма полезной книжки.

Докторъ медицины *Николай Пясковскій*.

„Настольная книга для священно-церковнослужителей. (Сборникъ свѣдѣній касающихся преимущественно практической дѣятельности духовенства.) Составилъ *С. В. Булаковъ*. Изданіе второе. Москва 1900 г.“

Подъ этимъ заглавіемъ вышла въ свѣтъ большая по объему (болѣе 1500 стр.) и весьма полезная книга. Предназначенная авторомъ спеціально для духовенства, какъ руководство для его практической дѣятельности, книга г. Булакова содержитъ богатый матеріалъ для удовлетворенія духовныхъ запросовъ и всякаго православнаго христіанина. Въ наше время, когда отдалившееся было отъ Церкви такъ называемое образованное общество снова ищетъ

путей къ сближенію съ нею, слѣдуетъ привѣтствовать каждое начинаніе, открывающее или облегчающее способы къ такому сближенію. Вспоминаемъ тѣ добрыя времена, когда духъ церковности широкой струей проникалъ въ личную и общественную жизнь древней Руси, когда предки наши неопустительно посѣщали церковныя службы, свято соблюдали установленные посты, улаждали душу и наполняли досугъ свой чтеніемъ житій свв. угодниковъ Божіихъ, слагая по нимъ тѣ высокія начала, на которыхъ утверждалась, крѣпла и воспитывалась жизнь народная. Въ тѣ времена было за обычай, для всѣхъ и каждаго, всегда стоять въ курсѣ церковно-богослужебнаго года. Почитали не только церковныя праздники, но также ихъ препразднства и попразднства, заодно приготавлились слышать во храмѣ тѣ или другія пѣснопѣнія, характеризующія наступленіе новаго богослужебнаго періода, напримѣръ: „Христосъ рождается“, „Сушу глубородительную“, „Покаянія отверзи ми двери“ и пр. Даже календарь и народная метеорологія тѣсно были связаны со *святцами*. Благодареніе Господу, коренная Русь и до нашихъ дней сохранила эту духовную связь съ Церковію, ея богослуженіемъ и всѣмъ вообще церковнымъ обиходомъ. Тѣ же элементы русскаго общества, которые ушли на страну далече, т.-е. ложнымъ направленіемъ науки и образованія временно были выбиты изъ этой церковно-народной колеи, какъ замѣчено выше, ищутъ путей и способовъ для *возвращенія домой*. Замѣтно возвышается интересъ къ произведеніямъ духовной письменности и публично-богословскимъ чтеніямъ. Соотвѣтственно съ симъ, возвращаетъ свое значеніе и православный храмъ, какъ источникъ даровъ божественной благодати и какъ сокровищница высочайшей мудрости и поэзіи, какъ училище вѣры и благочестія.

Для всѣхъ, душа которыхъ затронута этими интересами, книга г. Булгакова можетъ служить *настоюною книгою*, какъ и для духовенства. Православный христіанинъ найдетъ въ ней прежде всего подробный и весьма тщательно составленный мѣсяцесловъ и затѣмъ тріодіонъ, обнимающій богослужебный періодъ такъ называемой передвижной части церковнаго года (отъ „недѣли мытаря и фарисея“ до „недѣли всѣхъ святыхъ“). Въ обоихъ отдѣлахъ даются историческія, археологическія и литургическія свѣдѣнія о неподвижныхъ и передвижныхъ праздникахъ, краткія житія всѣхъ святыхъ, особенно свв. отцовъ и учителей Церкви греческой и русской и свв. угодниковъ, преимущественно чтимыхъ на Руси, при чемъ подробно раскрываются особенности бого-

служенія на каждый день года, приводятся тропари, величанія и вообще пѣсногѣнія, характеризующія священныя лица или событія даннаго дня. Въ *триодіонѣ* даны также обстоятельныя свѣдѣнія о нѣкоторыхъ особыхъ обрядахъ подвижнаго періода, напр. о *чинѣ православія*, о *пасхяхъ*, *умовеніи ногъ*, *освященіи артоса* и проч. Въ концѣ богослужебнаго отдѣла находятся подробныя указатели евангельскихъ и апостольскихъ чтеній на каждый день года и на разные случаи, указатели гласовъ, паремій, прокимновъ и проч., наконецъ — подробное объясненіе способовъ опредѣленія времени празднованія пасхи и пользованія пасхальными таблицами. Въ отдѣлѣ *церковно-практическомъ*, особенно важномъ для пастырей Церкви, собраны въ одно цѣлое, кромѣ нѣкоторыхъ чисто русскихъ свѣдѣній, каноническія церковно-уставныя и церковно-гражданскія постановленія, распоряженія и опредѣленія мѣстныхъ епархіальныхъ начальствъ, разъясненія, мнѣнія, замѣтки и совѣты редакцій духовныхъ журналовъ и частныхъ лицъ по вопросамъ церковной практики, какъ въ отношеніи рядового богослуженія, такъ и церковно-приходскихъ требъ, нарочито совершаемыхъ по особымъ чинопослѣдованіямъ. Третій отдѣлъ книги г. Булгакова — *историко-статистическій*. Въ немъ собраны хронологическіе перечни достопамятныхъ историческихъ событій, римскихъ и греческихъ императоровъ, восточныхъ патріарховъ, римскихъ папъ, русскихъ князей, царей, императоровъ и архипастырей русской Церкви отъ ея основанія до настоящаго времени; краткія свѣдѣнія о всѣхъ русскихъ монастыряхъ, скитахъ, киновіяхъ; краткія свѣдѣнія о расколахъ, ересьхъ, сектахъ и новѣйшихъ раціоналистическихъ и философскихъ лжеученіяхъ, а также о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ. Въ заключительной главѣ читатель найдетъ свѣдѣнія о соборахъ восточной и западной Церкви, о соборахъ Церкви Россійской и собраніяхъ преосвященныхъ архіереевъ, кievскомъ, казанскомъ и иркутскомъ.

Никому, конечно, не придетъ въ голову требовать отъ подобнаго труда самостоятельности изслѣдованія. Но автору „Настольной книги“ слѣдуетъ воздать полную честь за идею изданія и неутомимое трудолюбіе, съ которымъ собранъ разнообразный и богатый матеріалъ, замѣняющій цѣлую бібліотеку и способный удовлетворить, какъ всякаго православнаго христіанина, такъ и профессиональныхъ дѣятелей Церкви. Цѣна втораго изданія (5 рублей), принимая во вниманіе объемъ и полезность книги, на нашъ взглядъ — не высока.

Священникъ І. Покровский.

Сборникъ церковно-учительныхъ чтеній на дни Страстной седмицы. Москва 1900. 284 стр. Цѣна 1 р.

Подъ такимъ скромнымъ заглавіемъ только что изданная друзьями и почитателями великаго ревнителя православной церковности, теперь давно уже покойнаго, Андрея Николаевича Муравьева книга его несомнѣнно представляетъ собою выдающееся явленіе среди другихъ духовно-назидательныхъ сочиненій послѣдняго времени. Приуроченная содержаніемъ своимъ къ предстоящимъ великимъ днямъ Страстной седмицы, она является, какъ нельзя болѣе, благовременною и по церковному въ самомъ строгомъ смыслѣ характеру изложенія этого содержанія. Предлагаемое въ ней „душеспасительное истолкованіе воспоминаемыхъ Церковію въ эти дни евангельскихъ событій“ взято составителемъ изъ тѣхъ назидательныхъ твореній приснопамятныхъ отцовъ и учителей Церкви, которыя по уставу церковному полагаются для чтенія за богослуженіемъ въ эти дни. „Чтенія эти, — говоритъ составитель въ предисловіи къ книгѣ, — не отмѣнены и современнымъ богослужебнымъ уставомъ, хотя въ настоящее время доблестный обычай этотъ (т.-е. обычай читать за богослуженіемъ положенныя по уставу учительныя свято-отеческія творенія) иногда предается забвенію“. Благодареніе Богу, этотъ грустный тонъ рѣчи Андрея Николаевича, пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ вылившейся изъ горѣвшаго ревностію по Церкви Божіей сердца его, въ настоящее время, въ виду только что отмѣченнаго о. Покровскимъ въ предыдущей замѣткѣ поворота въ направленіи духовной жизни русскаго общества, можно оставить и появленіе разсматриваемой книги привѣтствовать съ отраднымъ чувствомъ. Въ этомъ отношеніи книгу А. Н. можно назвать какъ бы восполняющею собою только что предъ симъ разсмотрѣнную книгу г. Булгакова: въ этой послѣдней дано наставленіе о важномъ значеніи церковности въ религіозно-духовной жизни православнаго христіанина и руководство къ устроенію ея, у А. Н. предлагается живой образецъ этой церковности.

Въ книгѣ десять отдѣловъ: послѣ глубоко-назидательнаго слова знаменитаго русскаго витія, Иннокентія, архіепископа Херсонскаго, на пятокъ шестой недѣли (по церковному седмицы) Великаго поста, въ ней помѣщены церковно-учительныя чтенія на слѣдующіе восемь дней въ порядкѣ этихъ дней; кромѣ 10 словъ св. Іоанна Златоустаго, указанныхъ типикономъ изъ его истолковательныхъ

бесѣдъ на Евангеніе, въ книгѣ приведены: 1 слово св. Кирилла Туровскаго, 1 — преп. Іоанна Дамаскина, 2 — преп. Ефрема Сирина, 1 — св. Епифанія Кипрскаго и 1 — св. Григорія Богослова и взятые изъ тріоди синаксари на всѣ эти дни. Въ краткихъ синаксаріяхъ Церковь уясняетъ знаменованіе воспоминаемыхъ въ эти дни событій, бесѣды св. Іоанна Златоустаго и Іоанна Дамаскина вмѣстѣ съ неподражаемымъ по глубинѣ мысли изъясненіемъ евангельскаго повѣствованія преподають правила добродѣтельнаго поведенія, а рѣчи пламеннаго Ефрема и краснорѣчивое слово Епифанія о погребеніи Спасителя подають ту умиленную настроенность духа, при которой къ „рыданіямъ прилагаются рыданія“ и источаются слезы.

Великое достоинство книги заключается въ томъ, что всѣ указанныя церковно-учительныя чтенія въ ней предложены въ прекрасномъ русскомъ переводѣ, и въ приложенномъ въ концѣ книги указателѣ чтеній даны самыя точныя и обстоятельныя историко-библіографическія свѣдѣнія объ этихъ чтеніяхъ, подлинныхъ и переводныхъ изданіяхъ ихъ.

Книга напечатана въ Московской Синодальной типографіи съ образцовой типографскою исправностью и изяществомъ, на прекрасной бумагѣ; въ ней 284 страницы, и цѣна ея 1 рубль.

Смѣло можно сказать, что книга будетъ и надолго останется желанною въ народѣ. Дай Богъ, чтобы она послужила началомъ и образцомъ для другихъ подобныхъ ей.

С.



Открыта подписка на 1900 годъ (11-й годъ изданія)

на общепедагогическій журналъ для школы и семьи

„РУССКАЯ ШКОЛА“.

Въ 1899 г. въ «Р. Ш.» напечатаны были, между прочимъ, статьи: 1) Очерки современнаго состоянія начальнаго народнаго образованія въ Зап. Европѣ — М. И. Страховой; 2) Очерки по исторіи русской школы — Э. В.; 3) Возрожденіе воскресныхъ школъ — Я. В. Абрамова; 4) Начальная школа Минист. Народн. Просвѣщенія — В. И. Фармаковского; 5) На зарѣ земской школы (изъ воспоминаній стараго педагога) — С. А. Вобровскаго; 6) Вопросы народнаго образованія въ земскихъ собраніяхъ сессіи 1898 года — И. П. Вѣлюжонскаго; 7) Мѣры борьбы съ алкоголизмомъ путемъ школы — А. С. Виреніуса; 8) Характеръ, способы его изученія и классификація его типовъ — Л. Е. Оболенскаго; 9) Мысли о воспитаніи и обученіи — Е. П. Яневскаго; 10) Новое воспитаніе — Н. О. Арсеньева; 11) Къ психологін нашихъ подростящихъ поколѣній — Н. П. П.; 12) Учительскій вопросъ въ народной школѣ — И. П. Вѣлюжонскаго; 13) Наиболѣе доступные способы пригото- вленія кандидатовъ на учительскія должности народныхъ училищъ — А. П. Раменскаго; 14) Желательныя измѣненія въ организаціи временныхъ педагогическихъ курсовъ — В. Г. Зимницкаго; 15) О педагогической подготовкѣ учителей для ореднихъ учебныхъ заведеній. Рядъ статей: М. А. Мироніева, А. И. Анастасіева, А. И. Киричичкова, А. С. Виреніуса и Я. Г. Гуревича; 16) Къ вопросу о реформѣ системы средняго образованія — Я. Г. Гуревича; 17) Замѣтки о преподаваніи русскаго языка на первой ступени — В. П. Вахтерова; 18) Обученіе выразительному чтенію въ низшихъ и среднихъ учебныхъ заведеніяхъ — В. Г. Зимницкаго; 19) О значеніи генетическаго принципа въ методикѣ начальной ариметики — К. Тихомирова; 20) Нѣмецкая и русская методика ариметики за текущее столѣтіе — М. И. Успенскаго; 21) О чтеніи псалмовъ въ начальной школѣ — А. О. Соколова; 22) Рутиня въ преподаваніи географіи — О. Г. Шубина; 23) О курсѣ исторіи въ начальной школѣ — Е. Чебышевой-Дмитріевой; 24) О преподаваніи исторіи въ средней школѣ — Н. И. Карѣева; 25) Къ вопросу о постановкѣ преподаванія древнихъ языковъ въ нашихъ гимназіяхъ — А. П. Флерова; 26) О постановкѣ преподаванія педагогики въ женскихъ гимназіяхъ — А. П. Нечаева; 27) О постановкѣ преподаванія русскаго языка въ VIII классѣ женскихъ гимназій — П. А. Селиванова; 28) Сельско-хозяйственное образованіе женщинъ — В. В. Вирюковича и др.

Въ каждой книгѣ «Русской Школы», кромѣ отдѣла критики и библиографіи, печатается хроника народнаго образованія въ зап. Европѣ — Е. Р., хроника народнаго образованія въ Россіи и хроника народныхъ библиотекъ — Я. В. Абрамова, хроника воскресныхъ школъ — Х. Д. Алчевской и М. Н. Салтыковой, хроника профессиональнаго образованія — В. В. Вирюковича и пр.

«Русская Школа» выходитъ ежемѣсячно книжками не менѣе пятнадцати печатныхъ листовъ каждая. Подписная цѣна: въ Петербургѣ безъ доставки семь руб., съ доставкой 7 руб. 50 коп.; для иногороднихъ съ пересылкою — восемь руб., за границу — девять руб. въ годъ. Сельскіе учителя, вписывающіе журналъ за свой счетъ, могутъ получать журналъ за шесть руб. въ годъ съ разорочкою уплаты въ два срока. Города и земства, вписывающіе не менѣе 10 экз., пользуются уступкою въ 15%.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи (Литовская ул., 1).

Редакторъ-издатель Я. Г. ГУРЕВИЧЪ.

СЪ 1 НОЯБРЯ
въ Петербургѣ издается
ПОПУЛЯРНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„ЗДОРОВЬЕ“

24 №№ ВЪ ГОДЪ СО МНОГИМИ БЕЗПЛАТНЫМИ ПРИЛОЖЕ-
НІЯМИ И ПРЕМІЯМИ.

Названіе журнала „Здоровье“ есть въ то же время его программа. Журналъ „Здоровье“ предназначается для интеллигентной публики и будетъ посвященъ всѣмъ вопросамъ, касающимся здоровья человека, сохраненія и укрѣпленія его, а также предупрежденія и лѣченія болѣзней домашними средствами.

Кромѣ очередныхъ №№ журнала, подписчики „Здоровья“ получаютъ еще слѣдующія бесплатныя приложенія и преміи:

12 ПРИЛОЖЕНІЙ: „ДОМАШНІЙ ВРАЧЪ“.

Ежемесячно популярная брошюра съ описаніемъ какой-нибудь болѣзни, въ наиболѣе распространенныхъ, и съ указаніемъ способовъ ДОМАШНЯГО ея лѣченія.

12 ПРИЛОЖЕНІЙ: „СЕЗОННЫЙ ЛИСТОКЪ ЗДОРОВЬЯ“.

Ежемесячные листки съ популярными гигиеническими и медицинскими со-
вѣтами, рецептами и наставленіями, применимыми въ домашнемъ быту.

ПОПУЛЯРНЫЙ ГИГИЕНИЧЕСКІЙ СЕМЕЙНЫЙ КАЛЕНДАРЬ „ЖИЗНЬ И ЗДОРОВЬЕ“ НА 1900 ГОДЪ.

Подписная цѣна съ дост. и перес. и со всѣми приложеніями и преміями:

4 р. въ годъ, 2 р. въ полгода и 1 р. въ $\frac{1}{4}$ года.

Адресъ: С.-Петербургъ, редакция журнала „Здоровье“.

Отдѣленіе для городскихъ подписчиковъ: С.-Петербургъ, Вознесенскій прот., № 38, при типографіи П. Лобанова.

Журналъ „Здоровье“ можетъ быть высланъ желающимъ и наложеннымъ платежомъ.

На № 1 накладывается платежъ въ размѣрѣ подлинной цѣны съ при-
бавленіемъ 25 коп. почтовыхъ расходовъ, а слѣдующіе №№ высылаются по полученіи денегъ обыкновеннымъ порядкомъ. Лица, желающія подпи-
саться такимъ образомъ, благоволятъ уведомить о томъ редакцію простымъ,
даже открытымъ письмомъ.

№ 1 журнала „Здоровье“ вышелъ 1 ноября.

ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ „МАЛЮТКА“

(ИЗДАНІЯ ГОДЪ ПЯТНАДЦАТЫЙ)

ДЛЯ САМЫХЪ МАЛЕНЬКИХЪ ДѢТЕЙ.

12 книжекъ въ годъ крупнымъ, четкимъ шрифтомъ, со многими гравюрами.
12 премій-игрушекъ для склеиванія, вырѣзыванія и раскрашиванія.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

съ доставкой на домъ и пересылкой во всѣ города Россіи 2 р. 50 к.

Иногородныхъ просить адресовать свои требованія исключительно въ Москву въ редакцію журнала „МАЛЮТКА“.

При переѣздѣ адреса прилагаются три семейные марки.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ИЗДАНІЕ

ИМПЕРАТОРСКАГО Вольнаго Экономическаго Общества

„НАЧАЛЬНОЕ НАРОДНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ВЪ РОССІИ“

подъ редакціей членовъ И. В. Э. Общества Г. А. Фальборна и
В. И. Чарнолуснаго.

Въ программу изданія, являющагося результатомъ перваго, охватывающаго всю Имперію, изслѣдованія положенія въ Россіи народнаго образованія, входятъ изученіе школъ всѣхъ типовъ, положенія и состава учителей и учащихся въ нихъ средствъ ихъ содержанія, постановки учебно-воспитательной, административной и финансовой стороны народной школы и т. д. Все изданіе заключаетъ въ себѣ свыше 200 печатныхъ листовъ большаго формата въ 8 томахъ in folio и состоитъ изъ текста, многочисленныхъ діаграммъ и картограммъ, статистическихъ таблицъ по губерніямъ, районамъ, уѣздамъ и городамъ Имперіи.

Цѣна за все изданіе По Подпискѣ: 25 р., въ прочныхъ папкахъ 28 р.

Допускается разсрочка: при подпискѣ 10 руб. и при выходѣ каждаго тома, начиная со втораго по 5 руб. По закрытіи подписки цѣна будетъ повышена.

Первый томъ изданія (XX + 407 стр.) вышелъ изъ печати и немедленно высылается подписчикамъ. Цѣна перваго тома въ отдѣльной продажѣ 6 рублей. Второй томъ печатается.

Подписка на изданіе принимается: въ С.-Петербургѣ, въ И. В. Э. Обществѣ (Забалавскій пр. д. 38) и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Подробные проспекты по требованію выносятся бесплатно.

ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ВѢСТНИКЪ

„СВѢТНИКЪ“,

издаваемый въ г. Софіи, въ княжествѣ Болгарскомъ, и въ будущемъ 1900 г. будетъ издаваться по прежней своей программѣ и подъ редакціей Игнатія Рильскаго.

Подписная цѣна на «СВѢТНИКЪ» на годъ 10 франк., на полгода — 5 франк.

Подписка принимается въ г. Софіи, въ редакціи Вѣстника.

Открыта подписка на „НОВЫЙ МІРЪ“ на 1900 годъ.

Согласно многочисленнымъ предложеніямъ со стороны гг. подписчиковъ, редакція «Новаго Міра» рѣшила выдать, въ видѣ преміи къ журналу

въ теченіе одного 1900 г. на выборъ

или

всѣ 12 переплетенныхъ томовъ полнаго собранія сочиненій

ЛАЖЕЧНИКОВА,

или же

всѣ 12 переплетенныхъ томовъ полнаго иллюстрированнаго собранія сочиненій

ГЕЙНЕ.

Подписная цѣна за: 24 №№ богато иллюстрированнаго журнала „Новый Міръ“, 24 №№ богато иллюстрированнаго журнала „Мозаика“, 12 экз. ежемѣс. иллюстр. журнала „Литературные Вечера“, съ бесплатнымъ приложеніемъ: 12 переплетенныхъ томовъ полнаго собранія сочиненій Лажечникова (или 12 переплетенныхъ томовъ полнаго иллюстрированнаго собранія сочиненій Гейне) и, кромѣ того, двухъ изыщно переплетенныхъ книгъ „Живописной Россіи“, посвященныхъ описанію средняго Поволжья и Приуральскаго края, съ дост. и перес. на годъ: на веленовой бумагѣ 14 руб., на слоновой 18 руб.

Для желающихъ допускается подписка со второй половины сочиненій Лажечникова (тт. 7—12) и второй половиной соч. Гейне (тт. 7—12), а также по желанію и съ первыми шестью томами сочин. того и другого писателя. Желающіе получить при «Новомъ Мірѣ» за 1900 г. всѣ 24 тома полныхъ собраній сочиненій Лажечникова и Гейне и, вмѣсто двухъ, четыре книги «Живописная Россія», — уплачиваютъ за журналъ, вмѣсто 14-ти руб., всего 26 руб. (роскошное изданіе 80 руб.).

Допускается разсрочка: при подпискѣ не менѣе 2 рублей и ежемѣсячно не менѣе одного рубля, до уплаты всей подписной суммы.

Подписка на „Новый Міръ“ принимается въ книжныхъ магазинахъ Товарищества М. О. Вольфъ, въ С.-Петербургѣ, Гостиный дворъ, № 18, и въ Москвѣ, Кузнецкій Мостъ, № 12.

Слово предъ плащаницей во св. и Великій пятокъ.

*Иисусъ, возгласивъ громкимъ голосомъ,
сказавъ: Отче, въ руки Твои предаю душу
Моя. И сіе сказавъ, испустилъ душу.
(Лук. 23, 46.)*

Опять мы на голгоѣскомъ зрѣлищѣ; опять мысленно созѣраемъ и сердцемъ переживаемъ дни и часы безмѣрной смертельной скорби Богочеловѣка и Его тѣлесныхъ страданій; опять вязанія, насмѣшки, оплеванія, бїенія, заушенія и приговореніе ко кресту *Агнца Божія, всемогущаго грѣси міра* (Іоан. 1, 29). Опять слышимъ жалобный вопль оставленнаго насъ ради Отцомъ Сына Присно-Дѣвы, но не оставляемаго во вѣки безконечные Сына Божія, единосущнаго со Отцомъ и Ему присносущнаго: *Боже мой, Боже мой, почему Ты меня оставилъ* (Мѣ. 27, 46). Опять слышимъ слова молитвы Христа за враговъ, распявшихъ Его: *Отче, отпусти имъ, не вѣдаютъ бо что творятъ* (Лук. 23, 34). Опять многозначащее слово Исполнившаго писанія закона и пророковъ: *совершившася* (Іоан. 19, 30). Опять мы при послѣднемъ издыханіи Того, Кто *подаетъ всѣмъ жизнь и дыханіе и вся* (Дѣян. 17, 25).

Еще и еще донинѣ міръ прелюбодѣйный и грѣшный повторяетъ зады свои, — и издѣвается, посмѣвается надъ голгоѣскимъ Страдальцемъ, уже воскресшимъ и вознесшимся на небеса и сѣдящимъ одесную Отца, и уже не надъ Нимъ однимъ, а вмѣстѣ и надъ Церковью Его, возлюбленною Его невѣстою, непорочною и святою, — надъ ея ученіемъ, учрежденіями, таинствами, надъ всѣми ея чинопослѣдованіями и небеснымъ благолѣпіемъ. И у насъ — свои Іуды, рядящіяся въ одежду самозванныхъ учителей и какъ бы апостоловъ, только желающихъ не утвердить, а превратить благо-

вѣствованіе Христово; и у насъ — свои предатели, продающіе Христа своею измѣнническою, пишущею рукою, и біющіе въ лицо Церковь Христову своими скверными, мысленными отбросами; и у насъ — дикіе львы, рыкающіе на Христа и Его Церковь, и рыканіемъ своимъ увлекшіе множество душъ невѣрныхъ вслѣдъ за собою въ бездну погибели.

Еще и еще оскорбляется Христосъ; еще бѣтся по лицу! Еще и еще оплевывается отъ беззаконныхъ устенъ! Еще и еще заушается! Еще и еще по плещема бѣнъ бываетъ въ лицѣ Церкви Его. Еще и еще возносится на крестъ и распинается отъ нечестивцевъ и вольнодумцевъ необузданныхъ! Но теперь ихъ время и власть тьмы (Лук. 22, 53). Скоро придетъ время и Судіи Праведнаго — воздать каждому по дѣламъ; скоро кончится и власть тьмы, и прекратятся всѣ беззаконія, хулы и всѣ жестокія слова, *которыя произносили на Христа грѣшники нечестивые* (Посл. Іуд.). Скоро всѣмъ имъ опредѣлено будетъ свое мѣсто, заслуженное ими, — мѣсто, въ которое посланъ Іуда: *Богъ поругаемъ не бываетъ* (Гал. 6, 7).

Грѣшники и грѣшницы! Когда мы перестанемъ измѣнять Христу? Перестанемъ ли грѣшить? Перестанемъ ли своими грѣхами хулить имя Христово, нареченное на насъ по крещеніи? Доколѣ маловѣріе, невѣріе, нерадѣніе, охлажденіе ко Христу и къ Его Церкви? Помыслите, какая любовь пламенѣетъ въ намъ въ сердцѣ распятаго Богочеловѣка! Отъ какого праведнаго, страшнаго гнѣва Отца Своего небеснаго Онъ пришелъ избавить насъ, отъ какихъ мукъ ада! Какое благословеніе превозделѣнное, жизненное, премірное Онъ исходатайствовалъ намъ у Него Своими страданіями и смертію за насъ! Какой *огнь любви низвести на землю* Онъ пришелъ и какъ *желалъ, чтобы онъ возгорѣлся* (Лук. 12, 49)! Мы всѣ держали огонь въ рукахъ нашихъ, стояли съ горящими свѣчами при чтеніяхъ евангельскихъ о страданіяхъ Христовыхъ, и, можетъ-быть, иные плакали отъ умиленія и состраданія. Да возгорятъ же наши сердца огнемъ вѣры и любви! Обратимся ко Христу со слезами покаянія, возлюбимъ Его всѣмъ сердцемъ, всей душой и всею крѣпостію и пребудемъ съ Нимъ вовеки. Аминь.

Протоіерей Іоаннъ Сергіевъ.

Какъ понимать евангельское изреченіе о гнѣвѣ Христовомъ?

Рѣшеніе вопроса о гнѣвѣ Христовомъ и возможности его предположенія въ Богочеловѣкѣ должно быть достигнуто чрезъ истолкованіе евангельскаго изреченія объ І. Христѣ: *воззрѣвъ на нихъ* (фарисеевъ) *съ гнѣвомъ* (Мрк. 3, 5), въ которомъ приписывается Христу какъ бы гнѣвное состояніе. Весьма важный съ точки зрѣнія христіанской морали поставленный нами вопросъ затронуть почти всѣми иностранными библеистами-христологами, переводы которыхъ на русскій языкъ за послѣднее время изданы и русскими богословами и духовными журналами; но со стороны послѣднихъ никакихъ комментариевъ на неправильныя воззрѣнія переводимыхъ ими авторовъ не дано; а между тѣмъ вопросъ о гнѣвѣ Христовомъ у нихъ разрѣшенъ, кажется, менѣе, чѣмъ удовлетворительно. Мы уже не говоримъ о Ренанѣ¹⁾ и о всей школѣ отрицательнаго направленія, видѣвшихъ во Христѣ лишь чело-вѣка, имъ сродно было находить въ Немъ и человѣческія слабости, какъ у чело-вѣка съ пылкимъ, впечатлительнымъ характеромъ, повелительнаго и суроваго, не терпѣвшаго возраженій и гнѣвавшагося при встрѣчѣ съ препятствіями²⁾. Если мы обратимся къ такъ называемымъ ортодоксаламъ художественно-исторической школы съ Фарраромъ во главѣ, то и тамъ найдемъ тоже не много согласнаго съ истиною. Дѣйствительно, Фарраръ въ своей „Жизни Іисуса Христа“, говоря о Спасителѣ, приписываетъ Ему „праведный гнѣвъ“, „неудержимое негодованіе“³⁾; но первое изъ этихъ понятій,

¹⁾ См. „Богословскій Вѣстн.“ 1893, 4.

²⁾ Ренанъ, Ц. С., с. 68.

³⁾ Перев. Лопухина. С.-Пб. 1887. стр. 118, 227 и др.

хотя и извѣстно въ свято-отеческой литературѣ, но, будучи тамъ понятнымъ, въ произведеніи Фаррара, стоя рядомъ съ „неудержимымъ негодованіемъ“ (какъ будто Христосъ не могъ владѣть Собою! — странная обмолвка или странный переводъ), способно вызвать еще большее недоумѣніе и тѣмъ большее, что Фарраръ, говоря объ изгнаніи Господомъ торгующихъ изъ храма, пишетъ: „...Христосъ велѣлъ выйти даже продавцамъ голубей (изъ храма), хотя и не такъ строго; голуби были жертвою бѣдныя, и присутствіе ихъ, какъ символовъ невинности и чистоты, менѣе оскорбляло и оскверняло храмъ“. Это толкованіе можетъ дать поводъ думать, что гнѣвъ Христовъ, если онъ въ Немъ былъ, вызывался не внутреннимъ настроеніемъ и нравственною цѣнностью грѣшнаго человѣка, а лишь родомъ его занятій, независимо отъ внутренняго содержанія, какъ будто торговля голубями менѣе преступна сама по себѣ, чѣмъ торговля волами!

Дидонъ, другой библеистъ того же направленія, въ своемъ сочиненіи „Иисусъ Христосъ“, касаясь изгнанія Христомъ торгующихъ изъ храма, пишетъ, что Христосъ ранѣе переносилъ всѣ безпорядки въ храмѣ молчаливо, но потомъ, отдавшись (!) чувству ревности по Божѣ и въ порывѣ негодованія и священнаго гнѣва, очистилъ храмъ отъ торговли¹⁾. Но въ этомъ толкованіи не только не ясенъ „порывъ негодованія“ и „священный гнѣвъ“, которые здѣсь приписываются Христу, но, по мнѣнію Дидона, Господь способенъ былъ даже къ попустительству по отношенію ко злу и къ допущенію поруганія храма. Далѣе, Дидонъ приписываетъ Христу „негодованіе человѣка, оскорбленнаго въ самыхъ святыхъ чувствахъ“²⁾; кромѣ того, по Дидону, „смиреніе и кротость иногда во Христѣ уступали мѣсто священному гнѣву праведнаго Судіи“³⁾ и т. п. Но все это рѣшительно не мирится съ признаніемъ Христа безгрѣшнымъ человѣкомъ, добровольно принявшимъ на Себя зракъ раба... А между тѣмъ многіе изъ нашихъ „интеллигентовъ“, пораженные непривычнымъ для нихъ тономъ богословскихъ сочиненій въ родѣ вышеуказанныхъ, и знакомясь съ подобными „характеристиками“ Богочеловѣка,

1) Изд. „Русск. Паломника“, С.-Пб. 1891, стр. 306, ч. 91.

2) Тамъ же, ч. 3, с. 141.

3) Тамъ же, ч. 4, с. 14.

не имѣя привычки критически относиться въ чему бы то ни было, перестаютъ еще болѣе понимать смыслъ великаго служенія Христова, начинаютъ преломляться предъ Спасителемъ міра, только „какъ величайшею личностью“, способнымъ оскорбляться въ Своихъ святыхъ чувствахъ“ и пр., а Толстой и др. сектанты зорко слѣдятъ за такими слѣпыми сынами Церкви, разбиваютъ песчаное основаніе ихъ вѣры и указываютъ на мнимое превосходство своей морали предъ ученіемъ Церкви, и для нихъ самихъ одинаково невѣдомымъ.

Но посмотримъ, что говорятъ свв. отцы Церкви о гнѣвѣ Христа-Богочеловѣка.

Если признать грѣховность всякаго гнѣва, поскольку гнѣвъ есть грѣховное состояніе человѣка, то придется немедля сказать, что гнѣва во Христѣ не было, такъ какъ и Его человѣческая природа была свята, какъ и божественная. Такъ догматъ VI вселенскаго собора и гласитъ: „и двѣ естественныя воли или хотѣнія въ Немъ (т.-е. во Христѣ) и два естественныя дѣйствія неразлучно, неизмѣнно, нераздѣльно, несліянно, по ученію святыхъ отецъ нашихъ, такожде проповѣдуемъ: два же естественныя хотѣнія Его не противныя, да не будетъ, якоже нечестивіи еретицы рекоша, но Его человѣческое хотѣніе, послѣдующее и не противостоящее или противободруствующее, паче же и подчиняющееся Его божественному и всемогущему хотѣнію“. Этимъ соборнымъ опредѣленіемъ рѣшенъ вопросъ о возможности грѣха для Іисуса Христа въ томъ смыслѣ, что Христось, бывши въ подобіи плоти грѣха (Римл. 8, 3), однако не сдѣлалъ никакого грѣха (1 Петр. 2, 22), т.-е. имѣя одно общее всѣмъ людямъ естество, не имѣлъ общаго всѣмъ людямъ, т.-е. грѣховнаго направленія воли. Но св. Писаніе говоритъ тѣмъ не менѣе объ искушеніяхъ, претерпѣнныхъ Господомъ, о Его гнѣвѣ, что даетъ возможность, повидимому, предполагать во Христѣ борьбу Его человѣческой природы съ божественною. Нужно однако искушенія Богочеловѣка діаволомъ разсматривать лишь какъ активное вмѣшательство послѣдняго въ жизнь Спасителя міра, и это вмѣшательство не имѣло никакой возможности произвести въ І. Христѣ какаго-либо движенія; искушенія діавола имѣли такое же дѣйствіе на душевное настроеніе Спасителя, какъ и искусительные вопросы книжниковъ и фарисеевъ, законника и т. п.

Какъ же смотрѣть на гнѣвъ Богочеловѣка, и можно ли признать возможность его на основаніи буквального пониманія вышеприведеннаго изреченія Евангелія? Рѣшеніе этого вопроса на основаніи церковнаго ученія о человѣческой волѣ Спасителя можетъ быть одно: Онъ былъ чуждъ грѣха, слѣд., Ему были чужды и аффекты, какъ активные (раздраженіе, экстазъ), такъ и пассивные (испугъ, печаль, уныніе), поскольку въ нихъ входитъ грѣховный элементъ¹⁾. Отсюда частный выводъ относительно поставленнаго нами вопроса: гнѣвъ, какъ мы находимъ его опредѣленіе въ психологіи, наукѣ о *человѣческой* душѣ, совершенно немислимъ во Христѣ; но отсюда позволительно вывести и другое заключеніе, — именно, что судить о психической жизни І. Христа съ психологіей въ рукахъ — не только трудно, но и почти невозможно: чтобы говорить о Христѣ и понимать правильно евангельскія изреченія о Немъ и все Его ученіе, нужно жить въ Немъ, усвоить тѣ же чувствованія, какія были и во Христѣ (Фил. 2, 5), т.-е. жить не тою жизнію, съ которою имѣетъ дѣло обычная психологія, — не жизнію душевною, а духовною, какою жили свв. отцы, единственные такимъ образомъ и авторитеты въ изъясненіи психической жизни Спасителя, а слѣд., и всѣхъ тѣхъ мѣстъ св. Писанія, гдѣ говорится о Христовомъ гнѣвѣ.

Но прямой отвѣтъ относительно гнѣва во Христѣ и въ святоотеческихъ твореніяхъ весьма труденъ, что и неудивительно, ибо свв. писатели не могли даже себѣ представить Спасителя разгнѣваннымъ, т.-е. въ состояніи, о грѣховности котораго они оставили спеціальныя трактаты. Главнымъ образомъ о гнѣвѣ, какъ страсти, писали аскеты; они опредѣляли гнѣвъ, какъ состояніе, въ которомъ заключается прежде всего хотя бы и временная нелюбовь къ объекту гнѣва, какъ отрицательный элементъ гнѣвнаго состоянія; но страсть гнѣва заключаетъ въ себѣ активный элементъ — зложеланіе. При такомъ опредѣленіи гнѣва характерною чертою его является такое состояніе, когда гнѣвающійся не въ силахъ владѣть своимъ душевнымъ напряженіемъ и подавить въ себѣ острожелчіе (у Лѣствичнива), зложеланіе, злорадство и, наконецъ, памятозловіе. Такова психологія обыкновеннаго, человѣче-

¹⁾ Ср. Наставленіе монахамъ, Феодора Студита, т. 1, поуч. 82.

скаго гнѣва, вызываемаго перенесеніемъ страданія или боли и имѣющаго объектомъ всегда виновника страданія; отсюда слѣдуетъ, что гнѣвъ имѣетъ своимъ первоисточникомъ эгоизмъ, а своимъ непремѣннымъ слѣдствіемъ стремленіе къ отмщенію¹⁾.

Предположеніе такого гнѣва въ Иисусѣ Христѣ, очевидно, немислимо.

Но можно на такое опредѣленіе гнѣва возразить, что иногда гнѣвъ, какъ и другія душевныя состоянія, напр. печаль, имѣютъ нравственную цѣнность не сами по себѣ, а смотря по тому, на что они направлены или чѣмъ вызваны, — будутъ ли они „по Бозѣ“, или причиною ихъ появленія будетъ служить „сей міръ“ (2 Кор. 7, 10). Это возраженіе по отношенію къ нашему вопросу имѣетъ силу, какъ указаніе, что въ самой природѣ человѣка, какъ двойственной, заложено уже стремленіе и ко гнѣву и ко враждѣ, именно ко враждѣ между злымъ и добрымъ началами (вражда между змѣемъ и женою, Быт. 3, 15), и, конечно, эта вражда не имѣетъ въ себѣ не только ничего безнравственнаго, но, напротивъ, сама служитъ какъ бы критеріемъ нравственности человѣка, опредѣляемой тѣмъ, которую сторону онъ сознательно изберетъ между враждующими и насколько активное участіе будетъ въ этой борьбѣ принимать. Такимъ образомъ, мы доходимъ до опредѣленія понятія вражды или гнѣва на грѣхъ, или, по свято-отеческой терминологіи, „праведнаго гнѣва“ и опредѣленія его нравственнаго достоинства. Слова „праведный гнѣвъ“, принимаемыя въ ихъ собственномъ значеніи, заключаютъ въ себѣ внутреннее (логическое) противорѣчіе, потому что гнѣвъ, какъ таковой, уже самъ по себѣ не можетъ быть праведнымъ, какъ вообще грѣхъ не можетъ быть святымъ. Итакъ, въ соединеніи словъ „праведный гнѣвъ“ есть большая неточность, именно та, что въ понятіи „праведный гнѣвъ“ собственно гнѣвъ теряетъ всѣ свои главнѣйшіе атрибуты: мстительность, злорадство, злопамятность, и является, слѣдовательно, уже не гнѣвомъ въ собственномъ смыслѣ слова, а лишь активнымъ проявленіемъ кѣмъ-либо нетерпимости ко грѣху. Такъ понимаютъ и толкуютъ праведный гнѣвъ свв. Василій В.²⁾, Іоаннъ

¹⁾ Такое опредѣленіе находимъ у свв. Василія Вел., Іоанна Златоуста, Іоанна Кассіана, преп. Нила и др.

²⁾ Бесѣда 10-я.

Кассіанъ¹⁾ и всѣ др. отцы-толкователи и аскеты, когда-либо писавшіе о гнѣвѣ и ярости Божіихъ; они считали праведный гнѣвъ человѣка слабымъ отблескомъ гнѣва Божія (на грѣхъ), который есть не что иное, какъ одно изъ проявленій Божіихъ вѣчныхъ совершенствъ. Поэтому и о гнѣвѣ Божиѣмъ св. Василій В. пишетъ, что „ярость и гнѣвъ приписываются Богу не въ собственномъ смыслѣ, но берутся въ переносномъ значеніи, — въ Богѣ нѣтъ ни страсти, ни чего-либо привходящаго къ самой Его сущности. Но то или другое дѣйствіе его на насъ называется яростію, и, можетъ-быть, усиленное вразумленіе именуется гнѣвомъ, а обличеніе яростію²⁾“. Итакъ, Богъ не имѣетъ гнѣва, какъ настроенія, аффекта ни противъ чего, пребывая вѣчно во вседовольномъ и всеблаженномъ состояніи, но грѣхъ, чувствуя свою немощь, и грѣшный человѣкъ, перенося на себѣ всю тяжесть грѣха, представляютъ себѣ правосудіе Божіе, какъ проявленіе гнѣва, при чемъ это правосудіе Божіе есть не болѣе, какъ вѣчное, нормально-нравственное и вѣчно тождественное самому себѣ отрицаніе грѣха, какъ чего-то чуждаго Божьему существу, по самой своей природѣ. Такимъ образомъ понятіе о гнѣвѣ Божиѣмъ можетъ существовать лишь въ сознаніи ограниченной природы и есть лишь сознаніе своего страданія при нравственномъ отчужденіи отъ Бога, иначе говоря, *имѣетъ Божій есть идея страдающаго чело­вѣка о Божіей правдѣ, правдѣ божественной любви, отвергающей зло*. Праведный же чело­вѣческій гнѣвъ, долженствуя быть подобіемъ божественнаго гнѣва, является такимъ образомъ въ чело­вѣкѣ лишь какъ признаніе имъ грѣха нравственною аномаліею (беззаконіемъ) и какъ отрицаніе его въ своей жизни. Но поскольку праведный гнѣвъ является гнѣвомъ-лишь на грѣхъ, онъ не только не грѣховенъ, но святъ; съ другой же стороны, какъ мы уже сказали, такой праведный гнѣвъ не сохраняетъ за собою ни одного изъ существенныхъ признаковъ чело­вѣческаго гнѣва и называться гнѣвомъ въ собственномъ смыслѣ слово не можетъ. Однако праведный гнѣвъ этотъ можетъ быть среди грѣшнаго рода чело­вѣческаго лишь предметомъ стремленій и существуетъ лишь въ идеѣ, ибо ничто не свято въ чело­вѣкѣ; поэтому и такъ называемый праведный чело­вѣческій

¹⁾ Добротолюб. 1885; т. 2, с. 60.

²⁾ Толк. на Исх. 4, 25.

гнѣвъ на дѣлѣ сохраняетъ хотя одинъ изъ признаковъ общечеловѣческаго грѣховнаго гнѣва. Такимъ признакомъ является всегда, даже въ библейскихъ примѣрахъ праведнаго гнѣва (Исх. 32, 27; Числ. 25, 7, 8; I Ц. 15, 33 и др.), раздражительность не только противъ грѣха, но и противъ грѣшника, какъ личности. Это состояніе раздраженія и имѣется въ виду у Сир. 1, 22, гдѣ читаемъ, что самое движеніе гнѣва есть уже паденіе для человѣка; такое движеніе гнѣва, или, по аскетамъ, скорое воспаленіе страсти сохраняетъ за праведнымъ гнѣвомъ человѣка его относительную грѣховность, о чемъ и говоритъ св. Василій В.; этотъ св. писатель, съ замѣчательною глубиною разобравъ психологію гнѣва, пришелъ къ выводу, что и противъ раздраженія, какъ и вообще противъ страстнаго душевнаго движенія, потери душевнаго равновѣсія нужно бороться, обучаясь смиренномудрію, „которое Господь словомъ заповѣдалъ и дѣломъ показалъ, перенося все безъ гнѣвнаго движенія¹⁾“. Такимъ образомъ, Василій В. даетъ намъ прямой отвѣтъ на вопросъ, нами поставленный: Христосъ не имѣлъ не только гнѣва въ общечеловѣческомъ значеніи и пониманіи этого слова, но и такъ называемаго праведнаго гнѣва, который, насколько мыслимъ въ человѣкѣ, сохраняетъ за собою нѣкоторые признаки грѣховнаго гнѣва.

Но какъ же объяснить слова евангелиста о гнѣвѣ Христовомъ: „и возрѣвъ на нихъ съ гнѣвомъ“? Здѣсь евангелистъ приспособляется къ понятіямъ слушателей, говоритъ ихъ языкомъ и употребляетъ антропоморфическія (человѣкообразныя) выраженія; на самомъ же дѣлѣ гнѣвъ Христа (*μετ' οργης*) и въ повѣствованіи евангелиста нисколько непохожъ на гнѣвъ вообще, имѣя своею причиною „скорбь объ ожесточеніи сердецъ“ (Мрк. 3, 5); но скорбь никогда, по человѣческой психологіи, не можетъ вызвать гнѣва; слѣдовательно и гнѣвъ Христовъ нужно разсматривать какъ нѣкоторое скорбное чувство добраго пастыря по заблудшимъ овцамъ. Самый же гнѣвный видъ Спасителя должно понимать не безотносительно, не какъ проявленіе Его раздраженія, немислимаго въ Немъ, а исключительно въ отношеніи къ тѣмъ людямъ, которые его вызвали, т.-е. гнѣвный видъ Христа нужно считать показателемъ нравственной цѣнности ихъ; параллельное мѣсто къ послѣдней мысли мы находимъ

¹⁾ Твор. св. Василия В. 1882, ч. 4, с. 163: Переводъ Моск. дух. акад.

у св. Амвросія Медиоланскаго, который пишетъ: „Богъ не гнѣвается, какъ измѣняемый, но это (т.-е. о гнѣвѣ Божиѣмъ, въ св. Писаніи) сказано для того, чтобы указать на всю суровость нашихъ грѣховъ, которая навлекаетъ на себя Божию немилость; настолько, слѣдовательно, разросся грѣхъ, что даже Богъ, Который по природѣ не доступенъ гнѣву или ненависти или иному измѣненію, оказывается (какъ бы) подвижнымъ на гнѣвъ¹⁾“. Такъ можно думать и о внѣшнемъ гнѣвномъ видѣ Богочеловѣка, что онъ былъ и о немъ сохранилось упоминаніе въ Евангеліи для того, чтобы показать грѣховность и безчувственность слушателей Спасителя; это нужно имѣть въ виду и при изгнаніи изъ храма торгующихъ, помня, что гнѣва, какъ душевнаго состоянія (аффекта), Христосъ, какъ безгрѣшный, имѣть не могъ.

Такъ понимать гнѣвъ Христовъ, т.-е. какъ бы гнѣвныя дѣйствія Его, заставляютъ и слова ап. Павла, одного изъ величайшихъ пастырей словеснаго стада, слишкомъ хорошо понимавшаго пастырскую любовь Господа (ср. Гал. 2, 20). Ап. Павелъ, вспоминая свое первое посланіе къ коринѣянамъ, пишетъ имъ вторично по поводу повторившихся нестроеній въ ихъ Церкви: „отъ великой скорби и стѣсненнаго сердца,—говоритъ онъ,—я писалъ вамъ со многими слезами не для того, чтобы огорчить васъ, но чтобы вы познали любовь, которую я въ избытѣ имѣю къ вамъ (2 Кор. 2, 4). Итакъ, не гнѣвъ, не мщеніе, не досажденіе мы видимъ во Христѣ, а лишь избытокъ любви, которую принесъ на землю Христосъ; пастырскій „гнѣвъ“ любящаго Христа исправлялъ человѣка грѣшнаго, тогда какъ обыкновенный гнѣвъ человѣка, какъ и всякое нравственное зло, своимъ непремѣннымъ слѣдствіемъ имѣетъ распространеніе зла и гнѣва на окружающихъ.

Въ заключеніе приведемъ слова преосв. Теофана относительно гнѣва; онъ пишетъ²⁾: „Совсѣмъ не гнѣваться и никакого разогорченія никогда не чувствовать есть даръ благодати и принадлежитъ совершеннымъ“; если это такъ и если состоянія безгнѣвія достигали въ большей или меньшей степени обыкновенные грѣшныя люди, то говорить о какомъ-либо гнѣвѣ Спасителя, Единаго Святого и Подателя благодати, значитъ богохульствовать. *Архимандритъ Антоній.*

1) S. Ambrosii Med., op. omn. Migne t. XIV, de Noe et arca, c. IV, 9.

2) Толк. на Еф. 4, 26.

О взаимныхъ отношеніяхъ христіанской вѣры и знанія.¹⁾

III.

Душа человѣческая надѣлена разнообразными способностями и силами, изъ которыхъ каждая имѣетъ свое определенное назначеніе и свой особенный кругъ дѣятельности. Какою же изъ этихъ силъ воспринимается и исполнѣ усваивается вѣра? Что касается знанія въ тѣсномъ смыслѣ, то оно по всеобщимъ и необходимымъ законамъ мышленія пріобрѣтается силою ума и составляетъ исключительно ему принадлежащее достояніе. Оно начинается, образуется и окончательно завершается въ предѣлахъ познавательной области, а на другія стороны душевной жизни можетъ оказывать лишь болѣе или менѣе дѣятельное вліяніе, — возбуждать, напр., тѣ или другія чувства, вызывать тѣ или другія желанія. Совсѣмъ иное представляетъ намъ истинная и совершенная вѣра. Она не ограничивается одною какою-либо силою души нашей; она объемлетъ всѣ силы и способности нашего духа; оживляетъ всего человѣка и проникаетъ весь составъ его, — отъ помысловъ и внутреннихъ стремленій до внѣшняго выраженія ихъ въ жизни. Нѣтъ ни одного сокровеннаго движенія въ духѣ истинно вѣрующаго, которымъ бы она не управляла; нѣтъ момента въ жизни вѣрнаго Богу, когда бы она ослабѣвала. Столь возвышенная вѣра христіанина привлекаетъ къ нему всеильную благодать Божію и наитіе Св. Духа, получаетъ сверхъестественный даръ чудотвореній и полномочіе прелагать даже горы (Мате. XXI, 21). Все возможно вѣрующему, — сказалъ Самъ Господь (Мрк. IX, 23). Такая совершенная, водворяющая въ душѣ человѣка царствіе Божіе, вѣра,

¹⁾ Окончаніе, см. 3-ю книгу.

въ обыкновенномъ порядкѣ христіанской жизни, достигается только по времени, не безъ усилій и нѣкотораго напряженія со стороны христіанина. Царствіе небесное силою берется, и употребляющіе усиліе восхищаютъ его (Матѣ. XI, 12). Вообще христіанская вѣра является въ особыхъ видахъ и повышается по степенямъ, переходя отъ одной силы души къ другой и постепенно углубляясь во внутреннее существо человѣка. Прежде всего она начинается въ сознаніи человѣка и въ его мысляхъ. Для воспріятія вѣры прежде всего требуется знать, во что вѣровать, нужно ввести въ сознаніе и размышленіе подлежащій предметъ ея, необходима *уверенность* въ проповѣдуемыхъ истинахъ богопознанія и богопочтенія. А это есть низшая степень вѣры, лишь начальная часть ея, которую знаменитѣйшій богословъ русской Церкви, одинъ изъ московскихъ іерарховъ, совершенно справедливо назвалъ вѣрою ума (слово моск. митр. Филарета въ день обрѣтенія мощей преподобнаго Сергія). На этой первоначальной степени, не простираясь далѣе, она, по свидѣтельству апостола, оставалась бы мертвою и едва ли чѣмъ отличалась бы отъ той, какую имѣютъ бѣсы. Ты вѣруешь, что Богъ одинъ: хорошо дѣлаешь; и бѣсы вѣрують и трепещуть. Но хочешь ли знать, неосновательный человѣкъ, что вѣра безъ дѣлъ мертва (Іак. II, 12 и 20)? На этой ступени вѣра является лишь зерномъ дальнѣйшаго органическаго ея развитія, лишь зародышемъ, который нерѣдко не даетъ никакого ростка и совершенно засыхаетъ, потому что умъ человѣческій самъ по себѣ, не подчиняясь высшему авторитету, имѣетъ наклонность во всемъ сомнѣваться, создавать множество пытливыхъ вопросовъ и въ рѣшеніи ихъ требовать обстоятельнаго изслѣдованія и строгихъ логическихъ доказательствъ. Въ послѣдующій моментъ своего развитія она вступаетъ въ живую область сердца и въ ней получаетъ свою жизненность и силу. Съ этой минуты она есть уже безусловная преданность христіанина Богу, глубокое успокоеніе сердца, не тревожимаго никакими сомнѣніями въ откровенныхъ истинахъ, полное *довѣріе* къ благодатнымъ обѣтованіямъ, не имѣющее нужды ни въ какомъ ручательствѣ доводовъ и удостовѣреній, есть такое состояніе души христіанской, въ которомъ она успокоительно и вполне полагается на премудрость и благодать Божию. Но и такая вѣра, въ особенныхъ

случаяхъ уже ознаменуемая дарами чудодѣйственными, можетъ иногда оказаться безъ глубокаго корня, неполною и не только неоправдательною, но и навлекающею на чело-вѣка тяжкое осужденіе, какъ видно изъ грозныхъ словъ Господа: „Многіе скажутъ Мнѣ въ тотъ день: „Господи! Господи! не отъ Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоимъ ли именемъ бѣсовъ изгоняли? и не Твоимъ ли именемъ многія чудеса творили? И тогда объявлю имъ: „Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня дѣлающіе беззаконіе“ (Матѣ. VII, 22 и 23). Есть другой, возвышеннѣйшій и вождельннѣйшій видъ ея, — это полная и совершенная вѣра Авраамова, оправдывающая и спасающая, это та вѣра, съ которою христіанинъ, взирая на необъятный крестъ своего Спасителя, неуклонно и неослабно несетъ свой, Провидѣніемъ возложенный на него, малый крестъ по пути, хотя и тѣсному, но ведущему къ участию въ славѣ Сына человѣческаго, въ которой Онъ сѣдитъ одесную Отца Своего. Она не ограничивается ни умомъ, ни сердцемъ, она овладѣваетъ всѣми способностями и дарованіями чело-вѣка и, проникнувъ въ самую глубину духа, возжигается въ немъ неугасимый огонь любви къ Богу. Споспѣшествуемая любовію, она производитъ могущественное дѣйствіе на волю чело-вѣка, даетъ ей столь рѣшительное и безповоротное направленіе и движеніе къ Богу, что она безусловно и навсегда покоряется волѣ Божіей и остается неизмѣнно вѣрною ей при всѣхъ соблазнахъ, при всѣхъ искушеніяхъ со стороны плоти, міра и діавола. На этой высотѣ вѣра, противопологаемая колеблемости, непостоянству, измѣнѣ, есть *вѣрность*, — вѣрность Богу и Христу въ неизмѣнномъ исповѣданіи православной вѣры, вѣрность въ отношеніи къ заповѣдямъ Божіимъ, состоящая въ нелѣнностномъ ихъ исполненіи, вѣрность въ отношеніи къ тайнствамъ, дарованіямъ, служеніямъ, въ тщательномъ употребленіи оныхъ по намѣренію Божію, во славу Божію (то же слово митр. моск. Филарета). Такъ, истинная и совершенная вѣра объемлетъ собою всѣ многообразныя силы души чело-вѣческой и проникаетъ во всѣ глубочайшіе изгибы внутренняго существа его. Но вся полнота и глубина нашего духа, средоточіе его внутренней жизни, сокровеннѣйшая клѣтъ бытія его на языкъ священнаго Писанія называется сердцемъ, какъ видно, напр., изъ слѣдующихъ словъ Спасителя: изъ сердца

исходятъ злые помыслы, убійства, прелюбодѣянiя, любодѣянiя, кражи, лжесвидѣтельства, хуленiя (Матѳ. XV, 19), или изъ молитвы апостола Павла къ Богу о ефесскихъ христiанахъ: да дастъ вамъ, по богатству славы Своей, крѣпко утвердиться Духомъ Его во внутреннемъ человѣкѣ, вѣрою вселиться Христу въ сердца ваши (Еф. III, 16 и 17). Сердце въ этомъ смыслѣ и есть та почва, на которой расцвѣтаетъ и плодоноситъ истинная и спасительная вѣра христiанина.

Послѣ сопоставленiя и сравненiя вѣры и знанiя по ихъ предметамъ и источникамъ, остается сравнить ихъ еще по ихъ назначенiю и дѣятельной роли въ жизни человѣка и разсмотрѣть, не представляютъ ли они какихъ существенныхъ особенностей и въ этомъ послѣднемъ отношенiи.

Вопросъ о существенномъ назначенiи вѣры и знанiя можетъ быть разсматриваемъ въ двухъ главныхъ отношенiяхъ: съ одной стороны — по отношенiю къ низшей области бытiя, къ видимой природѣ, а съ другой — къ высшей, къ невидимому духовному міру. По различному состоянiю человѣка до грѣха и послѣ грѣхопаденiя, поставленный вопросъ касается нѣкоторыхъ особенныхъ явленiй, которыми ознаменовались сперва райская жизнь первыхъ людей, а потомъ земная историческая жизнь всего человѣческаго рода.

Если стихiйная природа даже въ настоящемъ помраченномъ своемъ видѣ проявляетъ въ себѣ яркіе слѣды божественныхъ совершенствъ, такъ что грубые язычники не могутъ не видѣть ихъ, то въ какой же степени они явны были для невинныхъ людей тогда, когда все въ ней было добро зѣло! Но познаніе природы ближе всего нужно было для первыхъ людей какъ вообще для достойнаго господствованiя надъ всею землею, по данному имъ отъ Бога полномочію, такъ въ частности для назначеннаго имъ отъ Господа воздѣлыванiя рая (Быт. II, 15). Безъ знанiя явленiй и законовъ вещественнаго міра, какъ могъ бы человѣкъ пребывать способнымъ и мудрымъ владыкой отданной подъ власть его новосозданной земли? Безъ познанiя разнообразныхъ свойствъ и нравовъ живыхъ тварей былъ ли бы онъ могущественнымъ властелиномъ рыбъ морскихъ, птицъ небесныхъ, скотовъ и всѣхъ пресмыкающихся гадовъ? Словомъ, могъ ли бы онъ выполнить свое назначеніе быть достойнымъ представителемъ на землѣ первообраза своего — Творца и Промыслителя вселенной? Что это было бы невоз-

можно, подтвержденіе того мы видимъ въ исторіи, показывающей, что и въ настоящемъ своемъ состояніи человѣкъ является особенно сильнымъ владыкою живущихъ на земномъ шарѣ тварей именно тогда, когда природа открываетъ ему свои тайны и науки естествовѣдѣнія достигаютъ наибольшихъ своихъ успѣховъ. Съ другой стороны, юная природа райская, обильно напоенная благословеніемъ Божиимъ и щедро надѣленная производительными химическими и органическими силами, безъ сомнѣнія, и безъ содѣйствія рукъ человѣческихъ была богата и блистала красотою и великолѣпіемъ; несмотря на то Богъ предназначилъ Адаму физическій трудъ и заповѣдалъ ему воздѣлывать рай, т.-е. способствовать быстрѣйшему и совершеннѣйшему раскрытію растительной и животной райской жизни. Но для достиженія этой цѣли необходимо было изученіе образа жизни и нравовъ разнообразныхъ породъ животныхъ, потребно было познаніе различныхъ свойствъ райской почвы, пригодныхъ для произрастанія и развитія многообразныхъ родовъ и видовъ растений. Впрочемъ, воздѣлываніе рая едва ли должно разумѣть въ исключительномъ смыслѣ земледѣльческаго труда; напротивъ, это выраженіе можно понимать и въ болѣе обширномъ значеніи искусственнаго содѣйствія человѣка на естественныя произведенія райской природы. Если человѣкъ, пребывая въ неразрывномъ союзѣ съ Богомъ, долженъ былъ, при помощи Божіей, безконечно совершенствоваться, то ему, какъ владыкѣ земныхъ тварей, надлежало и видимую природу, хотя тогда уже и зѣло добрую, вести къ дальнѣйшему возможному для нея совершенству. А потому что препятствуетъ допустить, что назначеніемъ Адама, между прочимъ, было проявленіе высшихъ потребностей его духа въ соотвѣтствующихъ имъ художественныхъ формахъ райскаго вещества? Почему не позволительно было бы думать, что въ созданныхъ имъ прекрасныхъ образахъ матеріи онъ воплощалъ бы свои чистыя идеи и религіозныя чувства? Такъ. Но для этого онъ долженъ былъ изучать мѣру способностей вещества къ воспріятію вѣяній духа: долженъ былъ знать, въ какихъ гармоническихъ сочетаніяхъ матеріи онъ могъ бы достойно отражать свои высокіе идеалы; кратко сказать, ему нужно было познавать видимую природу.

Если бы знаніе человѣка ограничивалось одними только физическими явленіями и не простиралось далѣе предѣловъ

ихъ видимости, тогда жизнь людей едва ли чѣмъ отличалась бы отъ общаго развитія жизни безсловесныхъ тварей; тогда она вся сводилась бы на сумму чувственныхъ ощущеній и инстинктивныхъ стремленій, замѣчаемыхъ нами въ царствѣ неразумныхъ животныхъ. Но человѣкъ отличается отъ остальныхъ земныхъ тварей и возвышается надъ ними другимъ высшимъ вѣдѣніемъ, именно познаніемъ невидимаго духовнаго царства и его Верховнаго Царя — Бога, — познаніемъ, которому должно подчиняться всякое другое знаніе, къ какой бы области оно ни принадлежало. Послѣдняя цѣль богопознанія, а слѣд. всѣхъ вообще истинъ, приобретаемыхъ естественнымъ дѣйствіемъ ума человѣческаго, лежитъ въ внутреннемъ единеніи человѣка съ Богомъ и въ проистекающей отсюда блаженной и вѣчной жизни. Безъ истиннаго познанія Бога какъ могъ бы человѣкъ достойно поклоняться и благоугождать ему? Какъ могъ бы имѣть животъ вѣчный, который, по слову Христову, именно и состоитъ въ томъ, чтобы люди знали единаго истиннаго Бога (Іоан. XVII, 3)? Короче сказать, возможна ли была бы для него чистая и совершенная религія? Облеченный образомъ Божиимъ, Адамъ не могъ не имѣть вполнѣ правильныхъ представленій о Виновникѣ своего бытія и всецѣлой отъ Него зависимости и о вытекающихъ изъ нихъ своихъ нравственныхъ обязанностяхъ; тѣмъ болѣе что Господь, исходя изъ недовѣдомой глубины духовнаго міра, вступалъ въ непосредственное съ нимъ общеніе, бесѣдовалъ съ нимъ и тѣмъ самымъ возбуждалъ дарованныя ему умственные способности и открывалъ силу его естественнаго уразумѣнія. Но при всемъ томъ знаніе, добытое одними только дѣйствіями естественныхъ силъ ума, оказывалось, какъ видно изъ книги Бытія, неполнымъ и для перваго человѣка совершенно недостаточнымъ; для возможно полнаго озаренія его религіознаго сознанія небеснымъ свѣтомъ, для всегдашняго соблюденія и укрѣпленія союза съ Богомъ, ему необходима была вѣра. Строгому знанію еще не знавшаго грѣха человѣка безпрепятственно подлежала низшая сторона видимаго міра; но въ высшемъ духовно-нравственномъ мірѣ знанію этому поставлены были границы, переступать за которыя оно или не могло по самой своей природѣ, или не должно было по заповѣди, положенной премудростію и благостію Высочайшаго Законодателя. Совершенно понятно, какъ невинный

человѣкъ могъ познавать Божественныя совершенства, проявленныя во всѣхъ подвластныхъ ему тваряхъ; истекавшія отъ Бога блага жизни онъ непосредственно ощущалъ въ самомъ себѣ, наблюдалъ и усматривалъ во всемъ его окружавшемъ. Но могъ ли онъ имѣть опытные познанія о всѣхъ неистощимыхъ дарахъ, предназначенныхъ отъ Бога на все безконечное продолженіе его блаженной жизни, знаніе которыхъ доступно лишь въ послѣдовательныхъ моментахъ настоящаго времени. Могъ ли онъ самолично знать зло, не сдѣлавшись ему причастнымъ и не испытавъ его въ самомъ себѣ? Для того, чтобы то и другое вошло въ его сознаніе и было имъ вполне усвоено, потребны были откровеніе и вѣра, имѣвшая весьма важное значеніе въ первобытномъ состояніи человѣка. Она сильна была удержать его отъ поползновенія на самоличное, опытное и заповѣдное познаніе и предохранить отъ смертисной заразы грѣха; она способна была поселить въ немъ непоколебимую увѣренность во всегдашнемъ сохраненіи полученныхъ имъ отъ Творца своего благъ жизни и твердое упованіе на дальнѣйшія щедроты изъ неисчерпаемаго источника безпредѣльной любви Божіей.

Но когда наступилъ часъ испытанія, онъ не захотѣлъ покориться уму своимъ въ послушаніе вѣры, пожелалъ независимаго опытнаго познанія зла, вкусилъ запрещеннаго плода, за что и осужденъ, а въ немъ осуждено и все его потомство на жестокія страданія и смерть духовную и тѣлесную. Какая же служба знанія отпавшему отъ Бога человѣку и что даетъ ему религіозная вѣра?

Съ тѣхъ поръ какъ ядъ грѣха проникъ во все существо человѣка, непрестанная и упорная борьба людей съ нравственнымъ и физическимъ зломъ стала неизбѣжнымъ удѣломъ ихъ земной жизни; возможно большее ослабленіе роковой силы скорбей и страданій сдѣлалось предметомъ постоянныхъ заботъ и усилій всего человѣчества.

Не только бездушныя, но и живыя существа, населявшія землю, должны были служить и повиноваться водворенному въ раю Адаму, запечатлѣнному образомъ Божіимъ, какъ царственнымъ отличіемъ и высшимъ полномочіемъ на господство надъ ними. Но полновластнымъ владыкой неразумныхъ тварей Адамъ могъ быть лишь дотолѣ, пока самъ находился въ совершенномъ повиновеніи волѣ Творца своего, пока не затмилъ

въ себѣ дарованнаго ему богоподобія. Когда же онъ своевольно расторгнулъ живоносный союзъ съ Богомъ и, удалившись отъ своего первообраза, утратилъ райскую славу и величіе; когда чрезъ возобладавшую имъ чувственность онъ сдѣлался плотскимъ и уподобился несмысленнымъ животнымъ, тогда земныя твари, ради него подвергшіяся проклятію отъ Бога, возстали противъ своего владыки и, не чувствуя его прежней богоподобной власти надъ собою, стали угрожать ему тѣмъ самымъ зломъ, какому изъ-за него сдѣлались причастными сами, т.-е. болѣзнями, страданіемъ и самою смертію. Послѣ, въ теченіе многихъ вѣковъ, грѣхи людей, постепенно возрастая и умножаясь, достигли ужасающихъ размѣровъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и физическое зло разлилось повсюду широкою волною и затопило всю землю; тварь, недобровольно покорившаяся суетѣ и поработенная тлѣнію (Римл. VIII, 20 и 21), враждебно ополчившись противъ грѣшниковъ, стала непрестанно поражать людей разнообразнымъ зломъ, начиная съ перваго момента появленія ихъ на свѣтъ и до самой могилы. Извѣстно, что въ каждое мгновеніе отдѣльныя лица тамъ или здѣсь болѣзненно стонутъ подъ гнетомъ удручающей ихъ нищеты и бичуются жесточайшими бѣдствіями и тяжкими скорбями. Но исторія народныхъ судебъ сохранила намъ память о столь ужасныхъ дѣйствіяхъ природы, когда люди, караемые правосудіемъ Божиимъ, беспомощно погибали въ такомъ же множествѣ, въ какомъ насѣкомыя гибнутъ отъ ядовитой отравы; когда смерть, нещадно подкашивая жатву жизни, уносила ихъ съ лица земли цѣлыми десятками тысячъ. Къ такимъ потрясающимъ дѣйствіямъ природы мы должны отнести: разрушающія города и веси землетресенія, затопляющія обширныя поля и все на нихъ живущее наводненія, порождающія повальный голодъ продолжительныя засухи, въ короткое время опустошающія многолюдныя области, эпидеміи и моровыя язвы. Въ борьбѣ съ враждебными стихіями за свое существованіе люди пускаютъ въ оборотъ всѣ свои умственныя способности, развиваютъ всю энергію своей воли, напрягаютъ всю свою мускульную силу. На пространствѣ всѣхъ вѣковъ сколько произведено наблюдений и опытовъ, сколько сдѣлано открытій, измыслено различныхъ изобрѣтеній именно для того, чтобы притупить острое жало физическаго зла и уничтожить или, по крайней мѣрѣ, ослабить дѣйствіе

его на живые организмы. Въ послѣднее время, по достиженіи людьми значительно высшей степени цивилизаціи, почти всѣ естественныя науки прямо или косвенно борются съ тлетворными вліяніями природы, все положительное знаніе направляется къ обезвреженію и обезпеченію человѣка отъ мiasmатическаго воздуха и скудости питанія, отъ чрезмѣрнаго жара и холода, излишней сырости и отъ всякаго рода ядовъ. Съ этою цѣлью при общихъ дружныхъ усиліяхъ особенно потрудились и въ наше время достигли видныхъ результатовъ: естественная исторія, физика, механика, химія, медицина и основанныя на нихъ нѣкоторыя практическія искусства. Съ другой стороны люди не только противоборствуютъ физическому злу и употребляютъ всевозможныя мѣры къ охраненію себя отъ страданій, но и домогаются всякаго рода удовольствій и наслажденій. То же положительное знаніе предлагаетъ имъ осязательныя услуги въ изысканіи ими удобствъ и пріятностей жизни и въ приобрѣтеніи вообще тѣхъ-земныхъ, для большинства вождѣнныхъ, благъ, которыя устрояютъ комфортъ или внѣшнее ихъ благосостояніе. Наше время особенно отличается стремительною погоней людей за богатствомъ и предметами роскоши, неутолимою жаждою удовольствій и всякихъ сильныхъ ощущеній, равно какъ чрезмѣрною утонченностію чувственнаго вкуса. Современные способы услажденія и чарованія внѣшнихъ чувствъ и воображенія доведены до изумительной ухищренности, до необычайнаго разнообразія. Въ этихъ стремленіяхъ сдѣлать пріятною и украсить земную жизнь знаніе природы оказываетъ людямъ существенную помощь и составляетъ ихъ настоятельнѣйшую потребность: безъ его услугъ они не сумѣли бы облегчить свой мускульный трудъ посредствомъ устройства машинъ, не имѣли бы возможности изысканно усложнять и безъ конца разнообразить свои яства и напитки, были бы не способны дать себѣ увеселяющую взоры и нѣжащую осязаніе житейскую обстановку, не знали бы искусства услаждать слухъ свой неистощимыми сочетаніями мелодическихъ звуковъ.

Однако; насколько естествовѣдѣніе сильно выполнить свою задачу — поборать физическое зло и доставлять человѣку благоденствіе и обильныя утѣхи? И правы ли тѣ немногіе, которые самоувѣренно ожидаютъ, что при дальнѣйшихъ успѣхахъ естественныхъ наукъ на землѣ водворятся наконецъ

полное счастье и блаженная жизнь? Если, какъ свидѣтельствуеъ книга Бытія (Быт. III, 17), земля ради согрѣшившаго человѣка поражена проклятіемъ отъ Господа, то никакія земныя силы не возмогутъ искоренить на ней зло дотолѣ, пока Самъ же Богъ дѣйствіемъ Своего всемогущества всецѣло не обновить ея, для водворенія на ней одной только правды. Св. апостолъ Петръ открылъ намъ, что въ грядущихъ вѣкахъ наступитъ такой моментъ, когда Господь обратитъ лицо Свое отъ нынѣшней, огню блудомой, земли, когда она, насыщенная возобладавшимъ на ней зломъ, сгоритъ со всѣми содѣянными на ней незаконными дѣлами (2 Петр. III, 10). Въ этомъ свидѣтельствѣ апостола мы видимъ ясное указаніе на неодолимость и неистребимость физическаго зла одними лишь естественными силами человѣка. Какіе бы геніальные естествоиспытатели и техники ни явились для новыхъ общепользныхъ открытій, для новыхъ благотѣльныхъ приспособленій въ жизни научныхъ результатовъ, какими бы блестящими успѣхами ни увѣнчались естественныя науки и какъ бы обширно и глубоко ни было ихъ содержаніе, естественное вѣдѣніе всегда будетъ безсильно избавить нашу планету отъ удручающаго ее зла: для него нѣтъ никакой надежды — хотя бы въ глубинѣ самаго отдаленнаго будущаго своими слабыми средствами уничтожить на землѣ всякіе слѣды разрушенія и смерти, а нынѣ повсюдныя страданія перенести въ область однихъ только историческихъ воспоминаній. Оно способно лишь умѣрять и ослаблять дѣйствіе физическаго зла, лишь на нѣкоторое время отклонять его удары и только въ ограниченной степени умалять воздыханія твари и ея повседневныя страданія. Съ указаніемъ Божественнаго откровенія вполнѣ согласуется личный опытъ людей, умѣющихъ понимать окружающія ихъ явленія; съ нимъ же согласно и непрерываемое свидѣтельство всей исторіи отъ дней древнѣйшихъ и до послѣдняго времени. Историческій опытъ народовъ убѣждаетъ насъ, что жизнь природы въ теченіе столѣтій не только не возрастаетъ прогрессивно въ своей энергіи и не расширяется въ своихъ предѣлахъ, а напротивъ въ цѣломъ своемъ объемѣ постепенно сокращается, въ нѣкоторыхъ же пунктахъ земнаго шара оскудѣла въ такой степени, что на нихъ совершенно исчезли наконецъ всякіе слѣды ея прежняго могущества и величія. Тамъ, гдѣ въ ми-

нущихъ вѣкахъ процвѣтала густая, исполненная разнообразной животной жизни, растительность, лежать теперь задушающія всякій живой организмъ груды непроходимыхъ сыпучихъ песковъ (напр. въ Средней Азіи и Египтѣ); гдѣ прежде величаво росли и шумѣли дремучіе лѣса, оглашавшіеся дружнымъ хоромъ веселыхъ птичекъ и дававшіе убѣжище разнымъ породамъ звѣрей, теперь на необозримомъ пространствѣ стелются голыя степи, по которымъ безпрепятственно гуляютъ лишь буйные вѣтры, наносящіе нерѣдко или засуху, или же чрезмѣрную сырость (напр. на югѣ Европейской Россіи). Ненасытная жадность и непрерывное хищничество людей до того истощили царство животныхъ, что недалеко то время, когда нѣкоторыя породы ихъ, вѣроятно, совсѣмъ исчезнутъ на сушѣ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Европы такъ называемая красная дичь и теперь уже составляетъ необычайное явленіе и замѣчательную рѣдкость. Дѣлая жертвою своего легкомыслія и любостыжательности достояніе природы, люди безпопачно опустошаютъ ея богатства и деспотически злоупотребляетъ ея дарами; зато и она воздастъ имъ жестокимъ отомщеніемъ, насылая на нихъ легіоны болѣзней и бѣдствій, сокращая ихъ долгоденствіе и очень часто поражая ихъ раннею и преждевременною смертію. И какое знаніе избавитъ человѣка отъ бѣдъ и недуговъ, часто нападающихъ неожиданно и неотразимо? какое искусство спасетъ его отъ все сокрушающей смерти? А современная естественная цивилизація, на которую многіе возлагаютъ все свое упованіе, способна ли внушить намъ увѣренность, что подъ воздѣйствіемъ ея планета наша нѣкогда закипитъ млекомъ и медомъ? Не представляетъ ли она намъ, напротивъ, очень печальные виды? Мы видимъ пока, что, пользуясь невѣжествомъ дикарей, она овладѣваетъ ихъ свободою, истощаетъ ихъ естественныя богатства, лишаетъ ихъ прежняго довольства и вообще, приближаясь и прикасаясь къ грубымъ и необразованнымъ племенамъ, не столько ихъ возрождаетъ, сколько подавляетъ и истребляетъ. Цивилизація, не проникнутая духомъ христіанства, надмевая своихъ поклонниковъ, внушаетъ имъ горделивыя отношенія къ такъ называемымъ отсталымъ въ научномъ движеніи людямъ; между тѣмъ сама не только не успѣла сдѣлать человѣчество счастливымъ, но и внесла роскошь, сребролюбіе и затаенную вражду, со-

здавъ пролетаріатъ и возстановивъ низшіе классы противъ вышнихъ. Пробудивъ самосознаніе въ рабочихъ классахъ, она, не согрѣтая христіанскою любовію, породила въ нихъ недовольство, зависть и озлобленіе противъ богатыхъ капиталистовъ, возбудивъ въ нихъ безумную надежду — въ недалекомъ будущемъ смести съ міровой сцены жадныхъ до наживы представителей богатства и подѣлить между всѣми добытые ихъ трудами милліоны. Вообще, по свидѣтельству опыта, высокая цивилизація утончаетъ нервную систему людей, дѣлаетъ ее болѣе воспріимчивою и чувствительною, а чрезъ это изошряетъ неизбѣжныя въ земной жизни страданія.

Ясно, что физическое зло не можетъ быть истреблено никакими усиліями всего человѣчества; тѣмъ менѣе человѣкъ можетъ искоренить въ себѣ зло нравственное собственными силами, безъ особой помощи свыше. Если бытіе человека со всѣми его способностями и силами получено имъ отъ всемогущаго Бога; если, первоначально благоустроенное, оно въ продолженіи своемъ поддерживалось и сохранялось исключительно непрерывнымъ воздѣйствіемъ на него охранительнаго промысла Божія: то и подвергшись нестроенію, оно можетъ быть вновь благоустроено или возрождено, очевидно, лишь творческимъ дѣйствіемъ божественнаго всемогущества. А если это есть непреложная истина, то возможно ли даже высшую во вселенной тварную силу признать способною исторгнуть самый корень нравственнаго зла изъ всецѣло поврежденной грѣхомъ человѣческой природы? Не безумны ли тѣ, горделиво проникнутые чувствомъ своей праведности, люди, которые самоувѣренно похваляются, что сознаютъ себя нравственно чистыми и не чувствуютъ нужды ни въ какой высшей помощи? Опытъ слишкомъ пяти тысячъ лѣтъ, протекшихъ до Рождества Христова, достаточно силенъ убѣдить cadaго непредубѣжденного человека, что никакой исполинъ мысли, ни всѣ міровые геніи въ ихъ совокупности не сумѣли бы указать дѣйствительнаго средства — при свѣтѣ одного разума и однимъ хотѣніемъ человѣческой воли обновить и возсоздать беззаконіями растлѣнное человѣчество. Что представляетъ намъ дохристіанская исторія различныхъ племенъ и народовъ? Какія нравственныя качества ихъ изображаетъ она на своихъ необозримыхъ страницахъ? Кто раскроетъ ее, тотъ найдетъ въ ней лишь многовѣковую скорбную

лѣтопись непрерывно продолжавшихся народныхъ суевѣрій и пороковъ, повсемѣстныхъ грабежей и насилій, жесточайшаго рабства, безпощадныхъ войнъ и свирѣпаго избиенія плѣнныхъ. Но можетъ-быть столь мрачныя явленія возможны были только въ средѣ грубѣйшихъ и самыхъ дикихъ языческихъ племенъ? Быть можетъ, цивилизація нѣкоторыхъ народовъ, своимъ могучимъ вліяніемъ исправляя и облагораживая нравы, возводила ихъ на высоту нравственного совершенства. Напротивъ, извѣстно, что языческая образованность, достигая своей вершины, обыкновенно порождала необычайную роскошь и утонченное сластолюбіе, усиливала порчу нравовъ и вообще глубоко потрясала всѣ нравственныя основы народовъ, какъ это было напр. у древнихъ грековъ и римлянъ. Ко времени же пришествія на землю Спасителя нравственное состояніе цивилизованнаго человѣчества было такъ ужасно, что ниспадало до мрачной глубины ада: оно утопало въ обуявающихъ и безчинныхъ вакханаліяхъ, грубѣло въ постыдныхъ удовольствіяхъ кровавыхъ зрѣлищъ, погрязало въ утонченнѣйшемъ и отвратительнѣйшемъ развратѣ и, охладѣвъ къ своимъ осмѣяннымъ богамъ, застыло въ религіозномъ равнодушіи. Духъ нравственной жизни отлетѣлъ отъ образованныхъ людей тогдашняго времени, и они не лучше были сухихъ костей, видѣнныхъ пророкомъ Іезекіелемъ разбѣянными на поверхности поля, среди котораго Господь поставилъ его въ бывшемъ ему видѣніи. А естественное знаніе, добытое продолжительнымъ и извилистымъ путемъ напряженнаго мышленія? а философія? Неужели она не сумѣла указать человѣку дѣйствительное средство избавиться отъ удручающаго его зла? неужели въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ она трудилась совершенно напрасно и не принесла никакихъ плодовъ для искорененія зла, въ которомъ всегда лежалъ и донинѣ лежитъ весь міръ? О, нѣтъ! разумъ человѣческій не даромъ такъ долго блуждалъ по всѣмъ областямъ вселенной въ пріятной надеждѣ найти гдѣ-либо истину, способную просвѣтить всякаго человѣка, встрѣтиться гдѣ-либо съ такою мудростію, которая открыла бы вѣрный иуть къ новой лучшей жизни. Не тщетно онъ настойчиво допрашивалъ объ этомъ и матерію съ ея стихіями (въ школахъ матеріалистическихъ) и духъ съ его идеями (въ идеалистическихъ школахъ). Не безплодно съ этою цѣлью онъ обращался то къ

освобожденію плоти (въ эвдемонизмѣ), то къ ея угнетенію и умерщвленію (въ стоицизмѣ). Въ рѣшительной борьбѣ съ заблужденіями, глубоко укоренившимися въ сердцахъ язычниковъ, онъ успѣлъ отвоевать себѣ не мало отдѣльныхъ истинъ и пришелъ наконецъ къ убѣжденію въ важнѣйшей изъ нихъ по своему религіозно-нравственному значенію, пришелъ къ искреннему признанію, что, оставаясь при однихъ только естественныхъ средствахъ, онъ безсиленъ постигнуть истину во всей ея чистотѣ и достаточной полнотѣ и что никакія совокупныя усилія всего человѣчества не могутъ истребить въ человѣкѣ, проникнувшее все существо его, нравственное зло. Живое чувство безсилія человѣческаго разума, охватившее болѣе или менѣе развитыхъ язычниковъ, вызывало въ нихъ настойчивую потребность въ высшей помощи и располагало къ ожиданію явленія на землѣ какого-то необычайнаго избавителя и обновителя міра. Такимъ образомъ философское знаніе оказало естественному человѣку существенную и дорогую услугу: оно подготовило его къ возжелѣнному срѣтенію Того, Кто былъ чаяніемъ языковъ, къ принятію Христа — Божіей премудрости и Божіей силы или, другими словами, предпосылало прямо къ христіанской вѣрѣ.

Какъ скоро разумъ призналъ свою несостоятельность и почувствовалъ нужду въ озареніи свыше, на помощь къ нему пришла вѣра, которая даетъ человѣку то, чего, по своей неспособности, не можетъ дать никакое естественное знаніе. Вѣра сообщаетъ людямъ необходимое для ихъ истиннаго счастья, благопріятныя сердцу и успокоительныя для духа истины; она привлекаетъ къ нимъ спасительную благодать Божію; служить вѣрнымъ залогомъ жизни вѣчной; короче сказать, православная вѣра спасаетъ погибающаго въ злѣ человѣка.

Для чего человѣкъ существуетъ на землѣ и какой истинный смыслъ и значеніе скорбнаго бытія его? — вопросы эти во всѣ вѣка составляли для естественнаго человѣка труднѣйшую загадку, которую тѣмъ не менѣе онъ энергично старался разгадать, инстинктивно чувствуя, что порожаемое ими тревожное и томительное состояніе духа не могло бы прекратиться до опредѣленнаго посильнаго ихъ разрѣшенія.

Предоставленный самому себѣ разумъ древнихъ мыслителей употреблялъ всѣ усилія постичь не дававшуюся ему тайну

злополучнаго бытія человѣческаго. Дѣлая попытки уяснить себѣ происхожденіе зла въ мірѣ, ежеминутно раздѣдающаго и наконецъ разрушающаго земную жизнь человѣка, онъ то полагалъ его въ самой природѣ вещества, то возводилъ его въ самобытное начало, то приписывалъ ему какую-то не постижимую роковую необходимость. При этомъ и самое Божество представлялось или находящимся въ постоянной борьбѣ съ независимымъ злымъ началомъ, или же жестокимъ властелиномъ, безсердечно обрекшимъ на страданія и смерть Имъ же самимъ вызванныя къ бытію живыя твари. Такого рода представленія о жизни, понятно, не могли дать вожделѣннаго успокоенія удрученному скорбями сердцу; и самостоятельная мысль древнихъ должна была признать невозможность открыть когда-либо вѣрное средство сдѣлать людей довольными и вполне счастливыми.

Но можетъ-быть свободная мысль новыхъ временъ, возростая на почвѣ наукъ и вооруженная болѣе надежными методами изслѣдованія, успѣла наконецъ уловить то, что въ продолженіе вѣковъ не давалось напряженному мышленію древнихълюбумудровъ? Можетъ-быть, ей посчастливилось овладѣть тайной лежащаго въ злѣ бытія человѣческаго и порѣшить наконецъ съ неотвязчивыми вопросами, многія столѣтія тревожившими жаждущій познанія истины духъ человѣка? Увы! естественный умъ мудрыхъ міра сего испыталь ту же горькую участь и въ новѣйшее время, послѣ такъ называемаго научнаго возрожденія: и тогда, какъ и въ древности, онъ блуждалъ по всѣмъ закоулкамъ вселенной, отыскивая истинный смыслъ міровой и человѣческой жизни; и хотя въ этихъ поискахъ создалъ много логически стройныхъ системъ, а найти его попрежнему оказался совершенно безсильнымъ. Новая философія думала разрѣшить эту проблему приведеніемъ въ единство и отождествленіемъ до противоположности разнородныхъ элементовъ: то сливая Божество съ тварью (въ пантеизмѣ), то превращая вещество въ духовную сущность (въ спиритуализмѣ), то уничтожая духъ ради существованія одной только матеріи (въ матеріализмѣ). Вѣковая смѣна разнообразныхъ философскихъ системъ, вслѣдствіе несостоятельности ихъ воззрѣній, оказавшейся при строгомъ анализѣ критики, — смѣна, иногда доводившая мыслителей до совершеннаго отчаянія, до отрицанія всякой возмож-

ности постичь когда-либо истину (скептицизмъ), была печальнымъ удѣломъ всей новой философіи до временъ позднѣйшихъ.

Но и наше время не только не счастливѣе въ этомъ отношеніи дней давно минувшихъ, а во многомъ еще гораздо хуже даже лѣтъ древнихъ. Современное знаніе, опираясь на блестящіе результаты, добытые въ области естествознанія, хвастливо возглашаетъ, что наступили наконецъ дни истиннаго просвѣщенія и дѣйствительнаго прогресса и открыть вѣрный путь, могущій привести человѣчество къ нормальной и счастливой жизни. Правда, истекшій XIX вѣкъ будетъ отмѣченъ въ исторіи по обилію принадлежащихъ ему научныхъ открытій; нѣтъ сомнѣнія, во всѣхъ грядущихъ поколѣніяхъ онъ оставитъ о себѣ вѣковую память по множеству явившихся въ немъ полезныхъ изобрѣтеній, способствующихъ сбереженію времени, уменьшенію труда, быстротѣ сообщеній и вообще дѣлающихъ нашу земную жизнь болѣе легкою и болѣе пріятною. Надобно отдать полную справедливость, — естествознаніе положило на наше время неизгладимую печать именно тѣмъ, что принесло человѣку несомнѣнную и огромную пользу, ограничивающуюся, впрочемъ, временными интересами его земного существованія. Этимъ опредѣляется высокое достоинство положительныхъ наукъ; въ этомъ главная ихъ заслуга для современныхъ и послѣдующихъ поколѣній. Но чѣмъ ознаменовались наши дни въ области вопросовъ болѣе существенныхъ и важныхъ? какъ понимаетъ современная философія назначеніе и послѣднюю судьбу человѣка? какое значеніе придаетъ она нашей планетной и скоро преходящей жизни? Позднѣйшіе представители независимой мысли хитроумно измыслили какое-то призрачное бытіе, придумали, взамѣнъ дѣйствительной и глубоко знаменательной жизни человѣка, какую-то пустую и глупую игрушку. Они хотѣли бы увѣрить насъ, что все существующее, нами познаваемое, есть лишь простая послѣдовательность и сходство текущихъ явленій, не имѣющихъ между собою никакой внутренней причинной связи (Контъ и его послѣдователи); слѣдовательно есть бытіе какое-то неустойчивое и случайное, похожее на быстро пробѣгающія и безпрестанно одна другую смѣняющія, лѣтнія тѣни. Они желали бы убѣдить насъ, что небытіе выше бытія, а жизнь наша, по самой сущности своей, есть одно сплошное стра-

даніе, прекращаемое лишь смертію или переходомъ самосознающей личности въ ничтожество, составляющее, будто бы, высшее благо человѣка (Шопенгауэръ и Гартманъ). Они вопреки общему сознанию и здравому смыслу, лишаютъ человѣка одного изъ главныхъ его отличій и преимуществъ — разумно свободной воли, этого высшаго и неоцѣнимаго божественнаго дара, на которомъ зиждется какъ нравственный, такъ и всякій другой порядокъ въ общественной и государственной жизни (детерминисты). Спросимъ ли нѣкоторыхъ изъ нихъ о значеніи и происхожденіи высокихъ идей разума и о верховной среди нихъ идеѣ о Богѣ, о самосознаніи и всеобъемлющей любви христіанской, о неподкупной совѣсти и чувствѣ долга, о цѣломъ циклѣ наукъ и художественномъ творествѣ, на всѣ подобныя вопросы они не обинуясь отвѣчаютъ намъ: всѣ исчисленныя явленія человѣческой жизни происходятъ лишь отъ брѣнія простого и суть не иное что, какъ необходимое развитіе и прогрессивныя видоизмѣненія грубаго и сложнаго вещества подъ воздѣйствіемъ неразлучныхъ съ нимъ физическихъ силъ (матеріалисты). При такихъ воззрѣніяхъ ближайшихъ къ нашему времени мыслителей, чѣмъ же оказывается человѣкъ, которому повинуются: воздухъ (телефоны), вода (паровозы и пароходы), электричество (телеграфы), свѣтъ (фотографія) и другія силы и стихіи видимой природы? Не болѣе какъ однимъ изъ скотовъ земныхъ, какою-то роковою силою выбрасываемымъ на землю изъ бездны ничтожества, потомъ въ теченіе незначительнаго періода времени прочувствовавшимъ на ней что-то призрачное и непостижимое, что, однако, называютъ сознательною жизнію, и наконецъ опять навсегда поглощаемымъ такою же бездною ничтожества. Можно ли уже итти далѣе по этому пути крайняго униженія человѣческаго достоинства и ни передъ чѣмъ не'останавливающегося отрицаніи духа?...

Послѣ столь горькихъ вѣковыхъ опытовъ немощи ума человѣческаго естественное знаніе должно бы признать первенство истинной вѣры, должно бы преклониться предъ нею, какъ предъ носительницею непререкаемой истины, необходимой для вѣчнаго счастья каждаго человѣка. Проблемы, представляющія неодолимыя трудности для человѣческаго разума, съ достаточною ясностію и удивительною простотою разрѣшаются Божественнымъ откровеніемъ, а слѣд. и осно-

ванною на немъ православною вѣрою. Путемъ естественныхъ размысленій человѣкъ никакъ не могъ понять первоначальнаго происхожденія и нравственнаго значенія зла, существующаго какъ въ немъ самомъ, такъ и въ окружающей его природѣ. По крайнему ослѣпленію и гордости, ему всегда легче было приписывать существованіе его дѣйствию какой-либо внѣшней причины, чѣмъ признавать его собственнымъ порожденіемъ, послѣдствіемъ уклоненія своей воли отъ высочайшаго блага. Между тѣмъ какъ просто и удобопонятно слово Божіе раскрываетъ намъ исторію возникновенія зла на землѣ, какой удобопріемлемый способъ указываетъ намъ для нашего избавленія отъ грѣха и полученія живота вѣчнаго. По своей неисчерпаемой благодати Богъ одарилъ человѣка разумомъ и свободною волею, такими духовными силами, безъ которыхъ онъ не имѣлъ бы способности ни къ безконечному самоусовершенствованію, ни къ высокоблаженной жизни. Какъ Существо самобытное и Творецъ всего сущаго, Онъ есть единственный источникъ блага и жизни всякой твари, а потому творчески вызванный имъ изъ ничтожества человѣкъ, по самому уже своему происхожденію и всецѣлой зависимости своего бытія, долженъ былъ сознательно и полнымъ изволеніемъ своего сердца устремиться къ Высочайшему центру всѣхъ своихъ дѣйствій, долженъ былъ добровольно покорить свой умъ необъятной премудрости Божіей, а свою волю всесовершенной волѣ Божіей. Но въ безумномъ желаніи сдѣлаться равнымъ Богу, онъ предпочелъ самоличное опытное познаніе зла смиренному знанію его чрезъ спасительную вѣру; независимость собственной воли — покорному послушанію данной ему, не трудной для исполненія, заповѣди. Своимъ непослушаніемъ нарушивъ союзъ съ Богомъ, источникомъ началомъ жизни и единымъ подателемъ всякаго блага, онъ утратилъ всѣ, полученныя имъ при сотвореніи, совершенства: умъ его омрачился заблужденіями и ложью, воля извратилась хотѣніемъ всякой неправды, сердце сдѣлалось вмѣстилищемъ нечистоты и похотей, всѣ способности и силы его получили превратное направленіе; кратко сказать, онъ низринулся въ мрачную и безотрадную область смерти. А такъ какъ всѣ неразумныя твари созданы и получили благословеніе Божіе ради своего земного владыки: то, по совершеніи имъ грѣха и утратѣ благоподобныхъ совершенствъ, ради

его же подверглась проклятію и вся земная природа. Вотъ открытое Богомъ ученіе православной вѣры о происхожденіи на землѣ зла, всякаго рода нестроений и смерти. Какъ оно удобопонятно, какъ согласно и съ историческимъ опытомъ всѣхъ вѣковъ и съ самоличными наблюденіями каждаго размышляющаго человѣка. Такъ уклоненіемъ отъ вѣры и преступленіемъ закона грѣхъ вошелъ въ міръ, и грѣхомъ смерть (Рим. V, 12). Кто же можетъ очистить людей отъ грѣховной скверны? Кто силенъ избавить ихъ отъ бѣдственныхъ положеній Адамова преступленія, оживить и возсоздать грѣшное и смертное человѣчество? Сопротивленіемъ волѣ Божіей прервавъ духовное общеніе съ своимъ Жизнодавцемъ, удалившійся отъ Него человѣкъ уже не могъ самъ собою приблизиться къ Нему и возвратить себѣ прежнее блаженное состояніе; а потому, неистощимый въ Своихъ щедротахъ, Богъ Самъ нисшелъ въ глубину его смертнаго состоянія и простеръ ему Свою всемогущую и благодѣющую десницу. Ибо такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную (Іоан. III, 16). Единородный Сынъ Божій, воплотившійся отъ Духа Святаго и Дѣвы Маріи, пріялъ на Себя естество человѣческое, подъялъ на рамена Свои грѣхи всего міра и, Своими безмѣрными страданіями и крестною смертію удовлетворивъ правосудію Отца Своего, за грѣхъ осудившаго человѣка на смерть, даровалъ всѣмъ людямъ возможность благодатнаго возрожденія и вѣрную надежду вѣчнаго спасенія. Что можетъ быть отраднѣе и успокоительнѣе вѣдѣнія этой велией благочестія тайны: Богъ явился во плоти? Какой земной мудрецъ могъ гадать о ней на основаніи своихъ умственныхъ соображеній? Кто могъ домыслиться до признанія ея необходимости даже изъ тѣхъ не умудренныхъ Откровеніемъ людей, которые восчувствовали нужду въ чрезвычайной помощи для обновленія человѣчества? Однако, что же нужно для того, чтобы возможность очищенія отъ грѣха перешла въ дѣйствительность и надежда спасенія не осталась безплодною? Для этого, по ученію православной Церкви, требуется: съ одной стороны непоколебимая и дѣятельная вѣра, необходимая для полнаго усвоенія спасительныхъ истинъ, а съ другой — благодатное дѣйствіе Святаго Духа, необходимое для совершенія самаго спасенія. Апостолъ Павелъ

свидѣтельствуешь о Ефесеяхъ, что они благодатию спасены чрезъ вѣру (II, 8). Что безъ вѣры невозможно спасеніе челоѣка, сомнѣваться въ томъ не позволяетъ все искупительное служеніе Иисуса Христа, отъ начала Его общественной проповѣди до самаго вознесенія Его на небо. Можно сказать, что первыми словами Его народной проповѣди было призваніе людей къ вѣрѣ (Марк. I, 15), а послѣдними обѣщаніе спасенія только увѣровавшимъ и пожелавшимъ принять святое крещеніе (Марк. XVI, 16). Евангельское слово многократно внушаетъ намъ, что чрезъ вѣру люди получаютъ чудесное исцѣленіе отъ своихъ болѣзней (Марк. IX, 2—7, 22 и 29; Марк. I, 40—42; X, 52; Лук. VII, 9 и 10; XVII, 19 и др.) и могущественную власть надъ видимою природою (Матѣ. XXI, 21), изводятся изъ тѣмъ заблужденій ко свѣту истины (Іоан. XII, 46), содѣлываются причастниками Св. Духа (VII, 38 и 39) и благодатными чадами Божиими (I, 12), приобрѣтають вѣчную блаженную жизнь (V, 24; VI, 47; XX, 29) и что для истинно и глубоко вѣрующаго все возможно (Марк. IX, 23). Все евангеліе отъ Іоанна проникнуто мыслию о томъ, что въ вѣрѣ заключается высокое благо и спасеніе людей, а въ невѣріи — ихъ вѣчное несчастье и погибель. Наконецъ, если, по словамъ апостола Павла, въ сердца истинно вѣрующихъ вселяется Христосъ (Еф. II, 8), то можетъ ли подавлять ихъ и неизбѣжное на землѣ физическое зло? можетъ ли устрашать ихъ и все живое посягающая неумолимая смерть? Они не только не падаютъ подъ ударами постигающихъ ихъ бѣдъ и скорбей, но и покорно ихъ переносятъ съ мужественнымъ терпѣніемъ, даже радуются и славятъ Бога среди бѣдствій и налегающихъ злыхъ обстояній. Они не обинуясь приѣмлютъ слово Божіе, что многими скорбями подобаетъ войти въ царствіе Божіе (Дѣян. XIX, 22) и что искренній послѣдователь Христовъ долженъ безропотно взять на себя возлагаемый на него Провидѣніемъ крестъ (Матѣ. XVI, 24 и 25) и добровольно распять всегда противоборствующую духу плоть свою съ ея страстями и похотями (Гал. V, 24). Но они знаютъ также, что кратковременныя страданія на землѣ, понесенныя ими ради Христа, увѣнчаются вѣчнымъ блаженствомъ на небѣ и что они ничтожны сравнительно съ тѣмъ избыткомъ благодатнаго утѣшенія, какой подается имъ отъ Св. Духа. Во вто-

ромъ посланіи своемъ къ Коринѣянамъ апостолъ написалъ: по мѣрѣ, какъ умножаются въ насъ страданія Христовы, умножается Христомъ и утѣшеніе наше (I, 5); кратковременное легкое страданіе наше производитъ въ безмѣрномъ преизбыткѣ вѣчную славу (IV, 17). Удивительно ли послѣ этого, что апостолы, получивъ побои, пошли изъ синаedrіона радуясь, что за имя Господа Іисуса удостоились принять безчестіе (Дѣян. V, 41)? Да и самая смерть можетъ ли быть страшною для тѣхъ, которые живутъ въ твердомъ упованіи на блаженное безсмертіе? Они знаютъ, что, когда земной домъ ихъ разрушится, они имѣютъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный (II Кор. V, 1), и зная, что водворяясь въ тѣлѣ, они устранены отъ Господа (ибо ходятъ вѣрою, а не видѣніемъ), благодушествуютъ и желаютъ лучше выйти изъ тѣла и водвориться у Господа (стихи 6, 7 и 8). Вообще смерть тѣлесная не только не внушаетъ страха христіанамъ, неизмѣнно вѣрнымъ и любящимъ Бога, но, по примѣру апостола Павла, она почитается ими даже приобрѣтеніемъ (Филип. I, 21).

Такимъ образомъ, изъ вышеизложенныхъ соображеній видно, что вѣра и знаніе суть два различныя отправленія нашего духа, изъ которыхъ каждое несетъ свое, ему только свойственное, служеніе человѣку. Не изъ этихъ же соображеній легко усмотрѣть, что познаніе и вѣрованіе имѣютъ ближайшую связь и сродство между собою и что въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ не должно лежать противодѣйствующихъ и враждебныхъ элементовъ.

Правильное теистическое понятіе о Богѣ съ логическою неизбѣжностію ведетъ къ тому положенію, что по самому первоначальному происхожденію обоихъ сличаемыхъ родовъ дѣятельности души нашей нельзя допустить ни взаимнаго противорѣчія между ними, ни какихъ-либо враждебныхъ отношеній. Сила познанія, равно какъ и другія силы нашего духа Творцомъ вселенной вдохнуты были въ самый моментъ сотворенія человѣка на лонѣ новосозданной земной природы. Не изъ другого какого-либо источника проистекла и общечеловѣческая способность къ религіозной вѣрѣ. Она также, какъ и наша познавательная способность, дана Богомъ человѣку на все продолженіе его нескончаемаго существованія. Она не есть младенческое состояніе нашего ума, не

есть первая степень его историческаго развитія, тѣмъ менѣе порожденіе грубаго невѣжества, легко поддающагося дѣйствию не управляемаго разсудкомъ воображенія; она есть насажденная Богомъ насущная потребность духа, обусловливаемая ограниченностію умственныхъ силъ разумныхъ существъ; ея предназначеніе — сопровождать ихъ по всему неизмѣримому пути безконечнаго раскрытія ихъ сознанія. Но хотя человѣкъ и получилъ способность вѣровать при первомъ творческомъ возбужденіи въ немъ дыханія жизни, т.-е. въ первую минуту бытія своего; однако осуществленіе ея въ дѣйствиі могло произойти лишь тогда, когда сознанія его коснулся высшій свѣтъ истины, истекающій непосредственно отъ Самого Бога, когда воздѣйствовало на него Божественное откровеніе. Для воспріятія вѣрою слова Божія, угрожавшаго Адаму смертію за нарушеніе данной ему заповѣди, требовались два главные условія: одно, — чтобы грозное предостереженіе изречено было Богомъ, другое, — чтобы посредствомъ чувства слуха оно вошло въ сознаніе перваго человѣка. Если же вѣра и знаніе проистекають изъ одного и того же первоначальнаго источника, имѣють свое происхожденіе отъ Бога, то было бы несообразнымъ съ истиннымъ понятіемъ о безпредѣльно премудромъ Существомъ и несогласнымъ съ Его высочайшимъ достоинствомъ допустить въ ихъ природѣ противоборствующія свойства и взаимное противорѣчіе. Богъ нашъ еоже Богъ мира, порядка и гармоніи.

Въ наше, богатое научными результатами, время не мало людей, дѣлающихъ попытки провести мысль, что знаніе и вѣра такъ же относятся между собою, какъ свѣтъ и тьма, теплота и холодъ, т.-е. составляютъ двѣ прямыя противоположности, и что по этой причинѣ наука со временемъ должна окончательно вытѣснить всякое вѣроученіе: иначе вѣра, постепенно усилившись, совершенно погасила бы свѣтильникъ знанія и распространила бы повсюду глубокій мракъ невѣжества. Какое грубое и жалкое заблужденіе! Мы видѣли, что вѣра и знаніе, какъ существенные элементы человѣческой природы, совмѣстно проявили себя въ дѣйствиі еще въ первыя минуты райской жизни первыхъ людей, составляютъ насущную потребность человѣка въ продолженіе его земной жизни и пребудутъ съ нимъ на небесахъ въ без-

конечной блаженной вѣчности. Но существенныя и неотъемлемыя свойства нашего духа, какъ таковыя, сами по себѣ не могутъ противоборствовать между собою и разрушительно дѣйствовать другъ на друга. Непримирымъ разладъ, предполагаемый въ нѣдрахъ одной и той же центральной силы, не представляетъ возможности не только къ продолженію бытія ея, но даже и къ самому ея возникновенію. Въ дѣйствительности же, разсматриваемыя нами жизнедѣятельныя отправленія души нашей нисколько не запинаятъ и не подавляютъ одно другое, напротивъ, по самой своей природѣ, находятся въ тѣснѣйшей между собою связи и неразрывномъ содружествѣ. Никакое знаніе невозможно безъ предварительной вѣры, никакая вѣра не можетъ зародиться, не вступивъ прежде всего въ область познавательной силы. Всѣ мы убѣждены, что при различныхъ процессахъ пониманія нами всего сущаго въ сознаніи нашемъ отражаются не какіе-либо призрачныя образы, а дѣйствительно существующіе предметы, и что есть соотвѣтствіе нашихъ представленій съ тѣмъ, что существуетъ внѣ насъ и что даетъ имъ богатое и разнообразное содержаніе. На чемъ же основано такое убѣжденіе? на какихъ разумныхъ соображеніяхъ и логическихъ доводахъ? Самые великіе авторитеты мысли и науки, жившіе прежде и живущіе въ наши дни, утверждаютъ, что мы не знаемъ, какъ міръ внѣ насъ существуетъ, и даже существуетъ ли онъ, а нѣкоторые изъ современныхъ мыслителей проповѣдуютъ даже, что весь міръ есть не болѣе какъ явленіе нашего духа, есть одно лишь наше представленіе. Очевидно, соотвѣтствіе нашего познанія вещей съ дѣйствительностію не можетъ быть логически доказано, общее же признаніе его отъ начала вѣковъ и донинѣ всегда покоилось исключительно на одной только вѣрѣ. То безспорная истина, говорить нашъ отечественный богословъ-философъ, архіепископъ Никаноръ, что все въ нашемъ мышленіи и знаніи, отъ его началъ и основъ и до всѣхъ подробностей, покоится на вѣрѣ..., на вѣрѣ въ нашу природу. Никакая наука, никакое самое мелкое опытное знаніе не выбивается изъ этого безусловно-неисходнаго круга. Всякое самое конкретное знаніе безусловно всегда есть не иное что, какъ вѣра. Вѣра потому, что во всякомъ, самомъ непосредственномъ познаніи мы видимъ предметъ не непосредственно, а единственно только

въ зеркалѣ нашей познавательной способности, относительно которой больше или меньше вѣримъ, но всегда только вѣримъ, что она у насъ отражаетъ предметы правильно, вѣрно предметной дѣйствительности (бесѣда въ день святого и всехвальнаго апостола Андрея Первозваннаго). Но и вѣра въ свою очередь не можетъ обойтись безъ дѣятельнаго участія и помощи нашего ума и нуждается въ немъ при самомъ своемъ зарожденіи. Прежде чѣмъ проникнуть въ глубину сердца, она возникаетъ въ нашемъ сознаніи и всегда начинается въ мысляхъ. Какъ можно вѣровать въ то, что не дано знать намъ? какъ люди увѣруютъ, если не услышатъ и не внемлютъ? Съ другой стороны, знанію подлежатъ все дѣйствительно существующее, хотя и въ тѣсныхъ границахъ, перешагнуть за которыя оно не можетъ при неотвратимыхъ условіяхъ земной жизни человѣка; но такое же дѣйствительное бытіе составляетъ предметъ и созерцанія христіанской вѣры. Мы уже знаемъ, что разница между ними въ этомъ отношеніи заключается лишь въ томъ, что для перваго открытъ и доступенъ преимущественно міръ видимый, а вторая способна созерцать преимущественно міръ невидимый и даже то, что непостижимо для естественнаго ограниченнаго разума. Если же разсматриваемыя нами явленія нашей психической жизни принадлежать одному и тому же центральному началу, находятся въ неизбѣжной взаимной зависимости и имѣютъ одинъ общій предметъ для своихъ дѣйствій: то есть ли какое-либо основаніе предполагать между ними естественное противоборство и непримиримо-враждебныя отношенія?

Напротивъ, нисколько не мѣшая другъ другу они сами по себѣ дружно ведутъ человѣка къ одной и той же цѣли — къ водворенію въ его сознаніи истины, а въ его жизни — истиннаго добра и счастья. Познаніе истины всегда было неотложною и насущною потребностію человѣческаго духа. Въ теченіе всѣхъ вѣковъ человѣкъ неустанно искалъ ее всюду: въ себѣ самомъ и окрестъ себя, на землѣ и на небѣ, въ нѣдрахъ земного шара и за предѣлами видимой природы. Каждое новое открытіе становится дорогимъ достояніемъ человѣчества, каждая вновь прибрѣтенная истина составляетъ драгоценный вкладъ въ сокровищницу науки, передаваемый, какъ священное наслѣдіе, изъ рода въ родъ, изъ вѣка въ вѣкъ. Но знаніе оставалось бы совершенно без-

плоднымъ, если бы назначеніемъ его было лишь содержать праздно хранящіяся въ немъ истины; оно должно проникать въ жизнь и практическую дѣятельность человѣка, оно должно указывать вѣрный путь къ его благу и способствовать къ достиженію имъ возможнаго для него счастья. Вся исторія свидѣтельствуетъ, что одною изъ первыхъ заботъ людей всегда было изысканіе средствъ къ возможно лучшему примѣненію добытыхъ ими научныхъ свѣдѣній какъ къ окружающему ихъ быту, такъ и вообще къ потребностямъ ихъ жизни. Нѣтъ ни одного предмета на землѣ, который они не сумѣли бы обратить въ свою пользу, благодаря послѣднимъ результатамъ вѣковыхъ изслѣдованій науки. А такъ какъ никто не можетъ указать крайній предѣлъ поступательнаго развитія всего обширнаго цикла наукъ, то извлеченіе блага и разнообразныхъ выгодъ изъ всего познаваемого мы справедливо должны признать неистощимымъ дотолѣ, пока будетъ стоять нынѣ существующій, доступный нашему разумѣнію, міръ. Такая же цѣль, только въ несравненно большей степени, достигается людьми, чрезъ принятіе ими православною вѣры, именно — озареніе богатнымъ свѣтомъ истины и полученіе не только благъ временныхъ, но и вѣчнаго спасенія. Истинно вѣрующій не можетъ сомнѣваться въ томъ, что слово Божіе содержитъ въ себѣ чистѣйшую и неизмѣнную истину. Онъ знаетъ, что если Откровеніе дано людямъ отъ Бога, то невозможна въ немъ какая-либо примѣсь лжи или заблужденія. Онъ знаетъ, что Богъ, многократно и многообразно передававшій въ словѣ издревле отцамъ въ пророкахъ откровенныя истины, по исполненіи временъ въ послѣдніе дни, проповѣдалъ ихъ въ Сынѣ (Евр. I, 1), Который нѣкогда сказалъ увѣровавшимъ въ Него іудеямъ: Если пребудете въ словѣ Моемъ, то вы истинно Мои ученики. И познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными (Іоан. III, 31 и 32); и въ другое время: Я свѣтъ, пришелъ въ міръ, чтобы всякій вѣрующій въ Меня не оставался во тьмѣ (XII, 46). Тѣ же истины возвѣстилъ потомъ апостоламъ (а чрезъ нихъ и намъ всѣмъ) Духъ Святыи, какъ обѣщалъ имъ Христосъ за нѣсколько часовъ до крестной смерти, въ Своей прощальной бесѣдѣ съ ними: Утѣшитель Духъ Святыи, пошлетъ Котораго Отецъ во имя Мое, научить васъ всему и напомнить вамъ все, что Я говорилъ вамъ (XIV, 26)

и наставитъ васъ на всякую истину (XVI, 13). Открывая же человѣку неизмѣримую область непререкаемыхъ истинъ, православная вѣра въ то же время отверзаетъ ему двери для вступленія въ благодатное царство Божіе и содѣлываетъ его причастникомъ блаженной жизни. По свидѣтельству слова Божія, безъ вѣры невозможно угодить Богу (Евр. XI, 6); вѣрою человѣкъ оправдывается предъ Богомъ (Рим. III, 28); ею онъ спасается (Марк. XVI, 16) и получаетъ животъ вѣчный (Іоан. VI, 47). Если же вѣра и знаніе имѣютъ одинаковое назначеніе — водворить въ сознаніи людей истину, указать имъ вѣрный путь и привести къ благу и счастію, то необходимо признать, что они находятся между собою въ ближайшемъ соотношеніи и въ дѣлѣ человѣческаго совершенствованія должны содѣйствовать другъ другу.

Этотъ выводъ подтверждается исторіею естественнаго умственнаго развитія человѣческаго рода, историческими судьбами вселенской Церкви и частною судьбою каждого члена ея въ отдѣльности. Прежде всего укажемъ, въ чемъ обнаруживается содѣйствіе, оказываемое христіанской вѣрѣ естественнымъ знаніемъ. Мы уже видѣли, что философское знаніе языческихъ мыслителей, возвысившись до нѣкоторыхъ правильныхъ представленій о Богѣ, до идей о безсмертіи души и загробной жизни и поселивъ въ сердцахъ язычниковъ глубокое чувство собственнаго безсилія въ постиженіи потребной истины и въ обновленіи нравственно растлѣннаго человѣчества, такимъ образомъ расположило ихъ къ живому ожиданію просвѣтительнаго откровенія и нравственнаго ихъ возрожденія отъ Бога, т.-е. подготовило ихъ къ принятію христіанской вѣры и совершеннѣйшей, удовлетворительной для духа, религіи. Такое же чувство ненадежности естественнаго познанія человѣкомъ глубокихъ тайнъ духа и неба порождаетъ оно и нынѣ во всѣхъ истинныхъ друзьяхъ философіи. Ея многовѣковая исторія даетъ неопровержимое доказательство несостоятельности нашего разума, представляя на своихъ страницахъ картину непрерывной борьбы длиннаго ряда философскихъ системъ, или несогласныхъ между собою въ своихъ основныхъ положеніяхъ, или даже совсѣмъ отрицающихъ одна другую. Эта борьба разнохарактерныхъ возрѣній на все сущее, дошедшая и до нашихъ дней, не обѣщающая мира когда либо въ будущемъ, не обличаетъ ли неспособности

мысли своею силою постигнуть чистую истину, довѣющую для возможно полнаго озаренія нашего религіознаго сознанія? Не располагаетъ ли непредубѣжденныхъ людей обратиться всѣмъ сердцемъ къ вѣрѣ и въ ней только искать истиннаго просвѣщенія и умиротворенія духа? Но кромѣ косвеннаго и отрицательнаго содѣйствія вѣрѣ философско-научное знаніе можетъ оказывать прямое и положительное, хотя и ограничивающееся только формально-логическими требованіями систематическаго мышленія. Разносторонняя ученость, обнимающая по возможности всѣ существенныя отрасли знанія, по словамъ Климента Александрійскаго, помогаетъ открывать новыя стороны въ предметѣ, находить различныя основанія для мысли, отличать правильное отъ неправильнаго, побѣждать противника его собственнымъ оружіемъ и вообще сообщать изложенію христіанскихъ истинъ наиболѣе привлекательный для мыслящихъ видъ (Strom. lib. 1, p. 25). Дѣйствительно, если откровенныя истины вѣры изрекаются Божественною премудростію и всевѣдѣніемъ, то невозможно, чтобы воспріятіе ихъ сознаніемъ происходило не по законамъ и формамъ нашего ума, созданнаго по образу и подобию высочайшаго и всесовершеннаго Разума. При этомъ становится понятнымъ, почему обширныя научныя свѣдѣнія много способствуютъ сознательному и наиболѣе ясному усвоенію христіанскихъ догматовъ, указывая внутреннюю тѣснѣйшую связь между ними, обосновывая на логическихъ доказательствахъ и объединяя ихъ въ стройную систему, вообще построивая на нихъ одно цѣльное религіозное міровоззрѣніе. Вѣрно и то, что систематическое мышленіе съ его логическими приѣмами даетъ христіанину средства успѣшно опровергать ложныя мнѣнія противниковъ христіанскаго вѣроученія, побѣдоносно отражать нападки страстныхъ поклонниковъ историческаго прогресса и саморазвитія и ожесточенныхъ враговъ всего сверхъестественнаго въ религіи, вооружая его доказательствами необходимости Божественнаго откровенія, возможности и цѣлесообразности чудеснаго.

Такъ, изъ историческаго опыта видно, что глубокія научныя познанія могутъ приносить вѣрѣ несомнѣнную значительную пользу; но, съ другой стороны, и христіанская вѣра оказываетъ огромное воздѣйствіе на знаніе и въ нынѣшнемъ и въ будущемъ вѣкѣ. Она дѣлаетъ незыблемыми

и освящаетъ многія, добытыя естествонаучнымъ путемъ, истины; она и въ самой вѣчности постепенно удѣляетъ знанію, доступную для него, часть своего достоянія. Въ философіи и въ другихъ родственныхъ ей наукахъ мы встрѣчаемъ не мало такихъ идей и положеній, которыя подтверждаются Божественнымъ откровеніемъ и достаточно раскрываются въ ученіи о Богѣ и Его безконечныхъ совершенствахъ, о душѣ человѣка и ея различныхъ силахъ и свойствахъ, о ея богоподобіи и безсмертіи, о способности ея къ непрерывному и нескончаемому прогрессу, объ ограниченности и случайности всего тварнаго бытія и проч. и проч. Признавая непреложными законы и формы своего познанія, человѣкъ естествоно располагаетъ считать твердыми пріобрѣтенныя имъ научныя свѣдѣнія и, въ случаѣ надобности, старается защитить и отстоять ихъ всѣми зависящими отъ его природныхъ способностей средствами. Но если онъ видитъ, что и при одинаковыхъ законахъ разума даже серьезнѣйшіе и талантливые мыслители составляютъ объ одномъ и томъ же предметѣ разнорѣчивыя мнѣнія и изъ-за нихъ вступаютъ въ ожесточенную борьбу между собою, то гдѣ найдетъ онъ самовѣрнѣйшее и несомнѣнное ручательство въ истинности того или другого философскаго положенія? Безъ сомнѣнія, въ сверхъестественномъ Откровеніи, которое, происходя отъ Бога, не можетъ быть погрѣшительнымъ и отгоняетъ прочь всякое недовѣріе и сомнѣніе. Но этого мало. Сообщая твердость и несомнѣнность добытымъ усиліями разума свѣдѣніямъ, православная Вѣра не только беретъ знаніе подъ свое покровительство, но вскармливаетъ, можно сказать, собственною плотію и возвращаетъ его, если только оно находится въ искреннемъ и неразрывномъ союзѣ съ нею. Удовольствіе въ томъ находимъ какъ въ св. Писаніи, такъ и въ историческихъ судьбахъ вселенской Церкви. Христосъ Господь, Устроитель на землѣ благодатнаго царства Божія, есть главный предметъ вѣры ветхаго и новаго завіта, есть средоточіе всего богооткровеннаго вѣроученія. Но въ свойствахъ вѣры того и другого завіта не трудно примѣтить нѣкоторую значительную разность. Ветхозавѣтные люди, чаявшіе Утѣхи Израилевой, жили исключительно вѣрою въ грядущаго Мессію и лишь идеальнымъ созерцаніемъ тѣхъ благъ, которыя должны были открыться по пришествіи Христа на землю. Они могли

созерцать ихъ только въ снѣхъ и гаданіяхъ, прозирать въ то будущее, когда всякая плоть должна узрѣть спасеніе Божіе, только чрезъ прообразы и предсказанія боговдохновенныхъ пророковъ. Вѣрующіе же новаго завѣта, и по преимуществу апостолы, по свидѣтельству Іоанна Богослова, видѣли славу Его, славу, какъ единороднаго отъ Отца (Іоан. I, 14), слушали Слово жизни, видѣли своими очами, рассматривали и руками своими осязали (Іоан. I, 1), а по сошествіи Св. Духа содѣлались полными причастниками царства Божія, пришедшаго въ силѣ. Если же вѣрные, родившіеся послѣ вознесенія Іисуса Христа на небо, прежде жившіе и нынѣ живущіе на землѣ, и не имѣютъ возможности тѣлесными очами лицезрѣть Господа, зато они испытываютъ въ своемъ сердцѣ дѣйствіе внутри ихъ пребывающаго благодатнаго царства, которое, по апостолу, есть правда и миръ и радость о Св. Духѣ (Рим. XIV, 17). Отсюда видно, что христіанская вѣра даетъ членамъ Церкви Христовой нѣкоторое опытное познаніе силы и дѣйствія грядущаго вѣка, чего не могли имѣть при жизни своей всѣ умершіе до вступленія Христа въ общественное служеніе человѣческому роду. Но мы знаемъ, что и вѣра всѣхъ истинныхъ чадъ церкви ветхозавѣтной перешла потомъ въ вѣдѣніе, послѣ того какъ Икупитель міра явился побѣдителемъ ада и смерти. Составляя единственное утѣшеніе праотцевъ, патріарховъ, пророковъ и всѣхъ вообще богоугодныхъ людей ветхозавѣтныхъ временъ въ ихъ земномъ странствованіи, она, и по отшествіи ихъ въ другой міръ, одушевляла ихъ и неослабно возгрѣвала терпѣливымъ и непоколебимымъ ожиданіемъ пришествія обѣтованнаго Мессіи. Наконецъ то, что для многихъ изъ нихъ долгое время было лишь созерцаніемъ вѣры, стало непосредственнымъ видѣніемъ, а слѣд. и познаніемъ. Послѣ смерти Своей на крестѣ, Христосъ, по засвидѣтельствованію апостола Петра (1 Петр. III, 19), духомъ Своимъ сошелъ въ преисподняя земли и тамъ находившимся въ темницѣ духамъ проповѣдалъ, безъ сомнѣнія, то же самое, что Онъ проповѣдалъ людямъ во время Своей земной жизни, т.-е. наступленіе благодатнаго царства Божія и приспѣвшее спасеніе всего человѣческаго рода. Но если Онъ явился и проповѣдалъ, то, безъ сомнѣнія, они слышали Его проповѣдь, своими духовными очами узрѣли Его славу и познали въ Немъ Господа, своего Икупителя,

а по введеніи ихъ въ рай вкусили тѣхъ неизреченныхъ благъ, до представленія о которыхъ не могутъ нынѣ возвыситься ни наша мысль, ни наше воображеніе. Такимъ образомъ вѣра ветхозавѣтныхъ праведниковъ передала часть своего достоянія познанію, которое дано было имъ, какъ награда, за ихъ неизмѣнную вѣрность Богу. Такое же отношеніе вѣры къ знанію существуетъ и донынѣ во всѣхъ земныхъ странникахъ и пришельцахъ, взыскующихъ небеснаго отечества, съ чистою совѣстію и полнымъ упованіемъ отходящихъ въ другой, загробный міръ. Сравнивая земное состояніе вѣрныхъ чадъ Божиихъ съ ихъ состояніемъ на небѣ, апостолъ Павелъ говоритъ: мы ходимъ вѣрою, а не видѣніемъ (2 Кор. V, 7); теперь мы видимъ, какъ бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицомъ къ лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно какъ я позналъ (1 Кор. XIII, 12). Кто предметы духовнаго міра видитъ лицомъ къ лицу, тотъ воспринимаетъ ихъ въ свой личный опытъ, для того открывается возможность непосредственно наблюдать и познавать ихъ. Очевидно, слова апостола даютъ понять, что невидимое и таинственное вѣры, по переходѣ вѣрующихъ за предѣлы видимаго міра, становится явнымъ и постижимымъ для нихъ, въ предназначенной каждому отъ Бога мѣрѣ, и что нынѣшнее весьма скудное познаніе ими будущаго вѣка тамъ, на небѣ, подъ воздѣйствіемъ благодати Божіей и окружающей ихъ духовной среды, раскрывается въ знаніе болѣе полное и болѣе совершенное.

Всѣ вышеизложенныя соображенія даютъ намъ право признать установленною на твердомъ основаніи ту истину, что естественное знаніе и благодатная вѣра, при всемъ ихъ различіи, близко родственны между собою и сами по себѣ дружно ведутъ человѣка по пути его безконечнаго совершенствованія, и вмѣстѣ съ тѣмъ склоняютъ умъ нашъ въ слѣдующимъ общимъ положеніямъ и выводамъ:

1. Знаніе и вѣра существенно и безусловно необходимы въ общемъ ходѣ постепеннаго всесторонняго историческаго развитія человѣчества.

2. Знаніе низшей области бытія — историческихъ фактовъ, явленій и законовъ видимой природы, занимаетъ вполне не-

зависимое и самостоятельное положеніе. ВѢра не только не полагаетъ никакихъ препонъ на пути его движенія впередъ и не беретъ на себя какого-либо деспотическаго контроля, но и сама охотно пользуется его содержаніемъ, особенно для уснѣшнѣйшаго достиженія своихъ религіозныхъ цѣлей.

3. Философское знаніе по предметамъ, общимъ съ христіанскою вѢрою, бессильно вполне постигнуть довлѣющую человѣку истину, которая дается только вѢрѣ, почерпавшей свое содержаніе изъ чистѣйшаго источника Божественнаго откровенія. Но оно можетъ подавать вѢрѣ средства къ систематическому, основательному и яснѣйшему раскрытію откровенныхъ истинъ и снабжать ее логическимъ и діалектическимъ оружіемъ, чтобы побороть и опровергать мнѣнія, направленные противъ вѢроученія единой, святой, соборной и апостольской Церкви.

4. Знаніе, чуждающееся вѢры, кичить и обольщаетъ людей самонадѣянною мечтою — лишь естественными средствами культуры привести человѣчество къ дѣйствительному счастью; вѢра, отдающая должное и знанію, во всемъ покоряется Высочайшему Разуму и устройство вѣчнаго блага людей представляетъ единому Богу.

5. Только чрезъ совершенную, споспѣшествуемую любовью, вѢру спасается человѣкъ благодатію и дѣйствіемъ Святаго Духа; естественное же знаніе, хотя бы перешагнуло за предѣлы млечнаго пути на небѣ и овладѣло всѣми тайнами природы, не дастъ никакого выкупа за душу человѣка и въ дѣлѣ вѣчнаго спасенія его, само по себѣ, въ отчужденіи отъ вѢры, — ничто.

Мы, дѣти православной Церкви и позднѣйшіе ученики Христовы, живемъ въ такое время, когда многіе изъ принявшихъ святое крещеніе, возмечтавъ слабыми силами своего разума измѣрить необъятную премудрость Божію, надменно стали провозглашать порожденіемъ невѣжества все сверхъестественное въ христіанской религіи, стали считать вымыслами неуправленнаго знаніемъ воображенія все чудесное какъ въ исторіи святой Церкви, такъ и въ земной жизни Самого Господа. Мы живемъ въ такое время, когда многіе изъ насъ, отрекшись отъ Божества Единороднаго Сына Божія, признають въ Немъ лишь гениальнѣйшаго изъ сыновъ человѣческихъ и, отступивъ преподанной Имъ истины, блуждаютъ

по широкимъ распутіямъ собственныхъ мудрованій. Безъ сомнѣнія, мы не можемъ видѣть Господа тѣлесными очами, какъ видѣли Его апостолы въ Капернаумѣ, но мы слышимъ въ Евангеліи и къ намъ обращенный, человеколюбивый вопросъ Его: „не хотите ли и вы отойти отъ Меня? Не словомъ только, а и всюю жизнію нашею дадимъ Ему, по примѣру апостола Петра, искренній и рѣшительный отвѣтъ: Господи! къ кому намъ итти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни. И мы увѣровали и познали, что Ты Христосъ, Сынъ Бога живаго“.

Григорій Смысловъ.

Іезуитскія апологіи філоқвистическаго ученія.

Въ послѣдніе годы, одновременно съ заявленіями папы Льва XIII объ его особенныхъ симпатіяхъ къ православнымъ церквамъ и къ Россіи и совмѣстно съ возрастаніемъ римско-католической пропаганды въ славянскихъ земляхъ и повсюду, гдѣ есть православные или гдѣ существуетъ предрасположеніе къ православной Церкви, появляются одно за другимъ изъ-подъ пера іезуитовъ-богослововъ сочиненія, направленные противъ тѣхъ истинъ православно-христіанскаго догматическаго ученія, которыми послѣднее существенно отличается отъ римско-католическихъ догматическихъ новшествъ. Среди этихъ сочиненій видное мѣсто занимаютъ такіа, въ которыхъ всячески отстаивается римско-католическое лжеученіе объ исхожденіи Духа Святого не отъ Бога-Отца только, но и отъ Сына (*Filioque*). Новѣйшія извѣстныя намъ апологіи этого філоқвистическаго ученія обращаютъ на себя вниманіе особенно въ слѣдующемъ отношеніи. Защищая это ученіе отъ разнообразныхъ возраженій со стороны православныхъ богослововъ, основывающихся на свящ. Писаніи, на соборныхъ вѣроопредѣленіяхъ и на свидѣтельствахъ отцовъ и учителей Церкви, паписты-богословы въ послѣднее время откровенно и настойчиво заявляютъ, что всѣ такого рода возраженія, будто бы, нисколько не колеблютъ и даже не могутъ колебать філоқвистическаго ученія, такъ какъ оно, съ одной стороны, прямо-де утверждается на Богооткровенномъ понятіи о послѣдовательности или о числительномъ порядкѣ Божескихъ Упостасей, указывающемъ на предшествованіе Однѣхъ изъ Нихъ Другимъ, а съ другой стороны, опирается на непреложныхъ требованіяхъ челоувческаго разума, и такъ какъ всѣ слова свящ. Писанія и церковнаго пре-

данія, будучи разсматриваемы съ точки зрѣнія числительнаго порядка Божескихъ Упостасей и съ точки зрѣнія безусловныхъ требованій человѣческаго разума, лишь подтверждаютъ філіоквистическое ученіе, а отнюдь не подрываютъ его. Имѣя это въ виду, паписты-богословы со всей рѣшительностью заявляютъ, будто всѣ усилія православныхъ богослововъ опровергнуть філіоквистическое ученіе на основаніи разныхъ мѣстъ свящ. Писанія и различныхъ свидѣтельствъ церковнаго преданія остаются и пребудутъ напрасными до тѣхъ поръ, пока имъ не удастся разбить той твердыни, на которой оно зиждется и на которую указываютъ паписты-богословы, а сокрушить эту твердыню невозможно-де, не отрекаясь отъ здраваго смысла и отъ абсолютно обязательныхъ для него законовъ онтологіи.

Именно такого рода взгляды и заявленія съ особенной рѣзкостью и настойчивостью высказываются въ новѣйшихъ *іезуитскихъ* сочиненіяхъ, отстаивающихъ *Filioque* и оспаривающихъ православное ученіе объ исхожденіи Духа Святого къ бытію отъ одного Бога-Отца. Разумѣемъ сочиненія: а) „Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“, изданіе С. Асташкова, и б) „Протопресвитеръ Янышевъ и доктринальный кризисъ въ русской церкви“. Отвѣтъ Вас. Ливанскаго г-ну Богородскому. Оба эти сочиненія написаны и изданы, всего несомнѣннѣе, іезуитами, выступившими не безъ особаго умысла подъ чужимъ именемъ. Объ іезуитскомъ происхожденіи упомянутыхъ сочиненій краснорѣчиво свидѣтельствуетъ не только то, что въ нихъ съ свойственной *миш* іезуитамъ софистической изворотливостью и недобросовѣстностью превращаются свидѣтельства свящ. Писанія и церковнаго преданія, безусловно противныя філіоквистическому ученію, въ якобы подтверждающія его, но и слѣдующіе факты. Мнимый Асташковъ въ изданномъ имъ сочиненіи увѣряетъ, будто оно найдено было въ рукописномъ видѣ въ числѣ бумагъ, оставшихся послѣ смерти митрополита Макарія, и перешло въ его собственность ¹⁾. Эта ложь, уже обличенная наслѣдниками почившаго богослова-іерарха ²⁾ придумана, конечно, съ цѣлію внушить довѣрчивымъ людямъ

¹⁾ Стран. III и IV.

²⁾ Стран. 577—579 въ 8-й кн. журнала: „Вѣра и разумъ“ за 1887 г.

мысль, будто высокопреосвящ. Макарій былъ не въ состояніи опровергнуть возраженія, изложенныя въ „рукописи“ противъ находящагося въ его догматическомъ богословіи трактата о несостоятельности філооквистическаго ученія. При жизни нашего знаменитаго богослова іезуиты боялись выступить съ опроверженіемъ этого трактата. Чтобы придать видъ нѣкоторой резонности неблаговременному появленію отвѣда на этотъ трактатъ, іезуиты и пустили въ ходъ *подложное* сказаніе о мнимой рукописи, найденной среди бумагъ, оставшихся послѣ него¹⁾. Что касается упомянутаго сочиненія pseudo-Ливанскаго, то уже самое заглавіе его говоритъ объ его іезуитскомъ происхожденіи. Доктринальный и якобы уже новый кризисъ въ русской церкви усмотрѣнъ на основаніи того только²⁾, что г. Богородскій, авторъ изслѣдованія: „Ученіе св. Іоанна Дамаскина объ исхожденіи Духа Святаго“, совершенно правильно переводить въ потребныхъ случаяхъ слова „*διὰ Υἱοῦ*“ словами: „съ Сыномъ“ или „вмѣстѣ съ Сыномъ“³⁾. Говоря съ зловредной для православія цѣлю о мнимомъ доктринальномъ кризисѣ въ русской церкви, pseudo-Ливанскій скрылъ отъ своихъ читателей, что гораздо раньше ректорства о. І. Л. Янышева въ Петербургской академіи и тѣмъ болѣе раньше появленія сочиненія г. Богородскаго митроп. Макарій въ своемъ догматическомъ богословіи настаивалъ на необходимости переводить въ нѣкоторыхъ случаяхъ слова: „*διὰ Υἱοῦ*“ словами: „съ Сыномъ“ или „вмѣстѣ съ Сыномъ“⁴⁾. Такимъ образомъ, и вмѣсто какого-то доктринальнаго кризиса въ русской церкви, обнаружилась *только* новая и новая *ложь* со стороны папскихъ богослововъ, *никакъ* не могущихъ обойтись безъ *ней* въ своей полемикѣ противъ истонныхъ и незыблемыхъ истинъ православнаго вѣроученія.

Въ нашей духовной періодической печати хоти и были статьи, посвященныя разбору упомянутыхъ сочиненій гг.

1) Когда умерли архіеп. Никаноръ, проф. Н. Я. Бѣляевъ и протоіер. А. А. Лебедевъ, эти могучіе обличители папскихъ новшествъ, то іезуиты выпустили противъ нихъ огромное „плутовское“ же сочиненіе подъ заглавіемъ: „Церковное преданіе и руская богословская литература“.

2) Стран. 28—29 и друг. у Ливанскаго.

3) Правильность такого перевода выяснена и въ моемъ *Отвѣтѣ профессору Миши*, стран. 66 и друг. по отдѣл. изданію.

4) Стран. 334 и друг. въ I т. по 3-му изданію.

„Асташкова“ и „Ливанскаго“, но, къ сожалѣнію, філіоквистическое ученіе не было рассмотрѣно и опровергнуто въ этихъ статьяхъ съ *той точки зрѣнія*, встать на *которую* настоятельно вызываетъ оно православныхъ богослововъ въ данномъ случаѣ. Авторы статей, которыя имѣю въ виду, по видимому, не обратили должнаго вниманія на то, что, по единодушному заявленію мнимаго Асташкова и pseudo-Ливанскаго, філіоквистическое ученіе утверждается прежде всего и самымъ главнымъ образомъ а) на Богооткровенномъ понятіи о послѣдовательности или о числительномъ порядкѣ Божескихъ Упостасей и б) на непреложныхъ „законахъ“ онтологіи, и что полемика православныхъ богослововъ должна сосредоточиться на ниспроверженіи этихъ якобы незыблемыхъ устоевъ філіоквистической доктрины, если указанные богословы желаютъ имѣть дѣйствительный успѣхъ въ борьбѣ съ нею. Значить, и нужно было предпочтительно остановиться на анализѣ тѣхъ упомянутыхъ „основныхъ“ аргументовъ въ пользу філіоквистическаго ученія, а этого даже вовсе не сдѣлано до сихъ поръ. Этотъ-то пробѣлъ въ нашей духовной литературѣ и хотѣлось бы мнѣ¹⁾ восполнить настоящимъ моимъ полемико-апологетическимъ этюдомъ. Даже и независимо отъ сочиненій гг. „Асташкова“ и „Ливанскаго“ необходимо сдѣлать это.

Не одни римско-католическіе богословы, но и старокатолики, равно какъ англикане и ортодоксальные протестанты, единогласно признають, что только філіоквистическое ученіе, строго логически исходя изъ Богооткровеннаго понятія объ Отцѣ и Сынѣ и Духѣ Святомъ, совпадаетъ съ требованіями нашего разума и въ достаточной степени уясняетъ для послѣдняго понятія Пресв. Троицы, тогда какъ православное ученіе объ исхожденіи Духа Святого отъ одного Отца отличается, будто бы, совершенно противоположнымъ характеромъ. Оставляя въ сторонѣ англиканъ и протестантовъ, останавлиюсь для примѣра на старокатоликахъ. Хотя они по понятной причинѣ и не говорятъ о разсматриваемомъ предметѣ съ той вызывающей откровенностью, съ какой высказались іезуиты въ названныхъ мною сочиненіяхъ, однакоже смотрять на дѣло одинаково съ ними. Такъ, еще Деллингеръ

¹⁾ Прилагать къ себѣ слово: „мы“ нахожу, съ *своей* точки зрѣнія, нескромнымъ и несоотвѣтствующимъ существу дѣла...

на Бонской конференціи говорилъ: „если исключить всякое соучастіе Сына въ изведеніи Св. Духа, то мы, западные, никакъ не будемъ въ состояніи представить себѣ это дѣло¹⁾), т.-е. исхожденіе Духа Святого къ бытію. Мало того, Деллингерь завѣрялъ, будто даже „ни одинъ западный богословъ“ не въ состояніи признать исхожденіе Духа Святого отъ Отца безъ участія Сына въ этомъ актѣ, такъ какъ въ противномъ случаѣ неизбѣжно пришлось бы идти наперекоръ требованіямъ здраваго философскаго мышленія²⁾). Въ недавнее время и старокатолическій епископъ, г. Веберъ, указывалъ на философскія затрудненія въ отреченіи отъ Filioque³⁾. Одинъ изъ самыхъ видныхъ современныхъ представителей и поборниковъ старокатоличества, г. профессоръ Мишо, въ 27 книжкѣ редактируемаго имъ журнала: „Revue internationale de theologie“, какъ ни старался замаскировать подлинную свою мысль разными оговорками, но она достаточно ясна. Мысль эта въ сущности та же самая, которую высказываютъ и авторы названныхъ мною двухъ іезуитскихъ сочиненій. Профессоръ Мишо, съ одной стороны, прямо говоритъ, что догматъ Пресв. Троицы покоится на *notion* (la notion) Отца, Сына и Духа Святого⁴⁾, а съ другой стороны, ссылается на изреченіе св. Григорія Нисскаго, гласящее, что „свидѣтельство „психологіи“ болѣе твердо и достойно вѣры, чѣмъ всякое другое, извлеченное изъ закона или Писанія“⁵⁾). Такъ какъ психологія не имѣетъ голоса въ вопросѣ о филоквистическомъ ученіи, то, вѣроятно же всего, и профессоръ Мишо имѣлъ въ виду тутъ собственно онтологію. Ссылкою же на слова св. Григорія Нисскаго онъ, очевидно, хотѣлъ сказать, будто бы, и съ точки зрѣнія св. отцовъ и учителей Церкви, разумъ человѣческій долженъ имѣть то значеніе въ вопросѣ о Пресв. Троицѣ, какое придаютъ ему іезуиты въ названныхъ мною двухъ ихъ сочиненіяхъ. Но не только сами старокатолическіе богословы, но и ихъ русскіе единомышленники и защитники держатся той же точки зрѣнія на дѣло. Такъ, не-

1) Стран. 15 въ „Протоколахъ С.-Петербург. общества любителей дух. просвѣщенія“ за 1875—1876 годы.

2) Ibid. стран. 81, 82 и друг.

3) Стран. 550 въ 19-й кн. „Revue internationale de theologie“.

4) Стран. 588 въ 27-й кн. Revue.

5) Ibid.

известный якобы-русскій богословъ, напечатавшій въ 24-й кн. *Review* очень благопріятную для старокатоликовъ статью, прямо повторяетъ въ предисловіи и въ первыхъ главахъ ея обычныя у папистовъ-богослововъ разсудочныя соображенія въ пользу *Filioque* и придаетъ имъ весьма преувеличенное значеніе. Чтоже касается А. А. Кирѣева, этого горячаго защитника старокатолическихъ заблужденій по вопросу о *Filioque* и пресуществленіи, то онъ категорически заявилъ о своемъ согласіи съ безыменнымъ „Русскимъ богословомъ“ по вопросу о *Filioque*¹⁾.

Такимъ образомъ, оспаривая соображенія и аргументацію мнимаго Асташкова и pseudo-Ливанскаго въ пользу *филюквистическаго* ученія, тѣмъ самымъ постараюсь показать несостоятельность и того, во имя чего прежде всего и главнымъ образомъ упорно держатся этого ученія не одни паписты, но и всѣ ихъ единомышленники. Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній, казавшихся мнѣ необходимыми, изложу самые существенные доводы pseudo-Асташкова и мнимо-Ливанскаго въ пользу *Filioque*, а затѣмъ займусь разборомъ ихъ.

По Божественному откровенію, говорятъ паписты, Упостасныя отношенія подчиняются ненарушимому порядку послѣдовательности, нами выражаемому словами: Первое Лицо, Второе Лицо и Третье Лицо. Эти слова въ точности соответствуютъ библейскимъ словамъ: Отецъ, Сынъ и Святой Духъ. Указанный здѣсь порядокъ ипостасей до такой степени относится къ существу таинства Пресв. Троицы, что нарушеніе его повело бы къ отрицанію всей христіанской вѣры. Означенный числительный порядокъ Божескихъ Упостасей есть въ то же время и послѣдовательный порядокъ происхожденія Второго и Третьяго лицъ Пресв. Троицы. Но этотъ порядокъ, конечно, не можетъ быть порядкомъ времени. Значить, когда употребляемъ выраженія: „прежде, предшествующій или послѣдующій“ въ отношеніи къ Божескимъ Лицамъ, то этими выраженіями обозначаемъ не подчиненность времени, а подчиненность происхожденія²⁾. Говоря, что Сынъ происходитъ прежде Духа Святого, мы указываемъ только на логическое или рациональное преимущество Сына предъ

1) Стран. 109 въ июльской кн. „Христ. чтенія“ за 1899 г.

2) Стр. 18 у Асташкова.

Духомъ въ порядкѣ происхожденія¹⁾. Но коль скоро, по Божественному откровенію, Лица Пресв. Троицы подчиняются извѣстному ненарушиму порядку послѣдовательности, то Третье Ея Лицо непременно должно быть произведеніемъ Перваго и Второго Лицъ. Отсюда предложеніе: *Духъ Святой исходитъ отъ Отца* необходимо заключаетъ въ себѣ предложеніе: *Духъ Святой исходитъ отъ Отца и Сына*. Мало того, если бы даже было сказано въ свящ. Писаніи или въ символѣ вѣры, что Духъ Святой исходитъ исключительно отъ Отца, все-таки и отсюда слѣдовало бы, что Онъ исходитъ не отъ Отца только, но и отъ Сына. Духъ можетъ исходить вѣдь не просто отъ Отца, но отъ Отца, уже родившаго Сына²⁾. Этого требуетъ и единство существа между Ними³⁾. Между тѣмъ, въ словѣ Божіемъ рѣшительно нигдѣ не сказано, что Духъ не исходитъ и отъ Сына⁴⁾. Что касается вселенскихъ соборовъ, то они не сказали, что Духъ Святой исходитъ только отъ Отца, т.-е. что Онъ не исходитъ и отъ Сына⁵⁾. Что Духъ Святой не можетъ не исходить и отъ Сына, на это указываютъ и отцы Церкви. „Единичность, — говоритъ св. Григорій, — подвигаясь сперва въ Двойственность, окончателно завершается въ Троицѣ“. Здѣсь съ неподражаемой опредѣлительностью очертаны въ девяти словахъ всѣ существенныя условія предвѣчнаго акта нахожденія Духа Святого: не изъ одной Монады, а изъ Діады, представлено исхожденіе Духа Святого⁶⁾. Этимъ, конечно, ни малѣйше не нарушается единоначаліе въ Пресв. Троицѣ: оно вѣдь основано всецѣло и исключительно на томъ, что безначальное начало всей Пресв. Троицы есть и остается одинъ Отецъ⁷⁾. Но возражаютъ, что Отецъ есть достаточная причина исхожденія Духа. На это возраженіе довольно отвѣтить указаніемъ на то, что Отецъ вѣдь достаточная же причина созданія всѣхъ тварей, а между тѣмъ соучастниками творенія ихъ являются Сынъ и Духъ Святой⁷⁾.

1) Ibid. стран. 27.

2) Ibid. стран. 18—28.

3) Ibid. стран. 36 и 37.

4) Ibid. стран. 21.

5) У Ливанскаго, стран. 12.

6) У Асташкова, стран. 36.

7) Ibid. стран. 58.

Если не допускать, продолжаютъ паписты, что Духъ Святой исходитъ и отъ Сына, въ такомъ случаѣ придется отвергнуть всякое Упостасное отличіе Ихъ одно отъ другого и всякое имманентное отношеніе между Ними¹⁾. Здравая онтологія учить, что источникомъ Упостасныхъ отличій и внутреннихъ отношеній между Лицами Пресв. Троицы служить и можетъ служить исключительно то, что Одно изъ Нихъ есть причина, а Другое есть произведеніе этой причины²⁾. Упостасная множественность въ Божествѣ вѣдь не можетъ относиться къ существу природы, а должна выражать собою только отношенія между Лицами Его. По законамъ же онтологіи, отношенія эти должны быть необходимыми. Необходимымъ отношеніемъ можетъ быть только такое, въ силу котораго Упостась а) или сообщаетъ, б) или получаетъ бытіе³⁾. Божеская Упостась и есть не иное что, какъ олицетвореніе причиннаго отношенія⁴⁾. Не будь его между Лицами Пресв. Троицы, Они сливались бы въ безразличномъ тождествѣ Ихъ существа, переставъ быть Упостасями⁵⁾. Вѣдь странно было бы думать, что Упостасныя различія могутъ условливаться субстанціальнымъ отношеніемъ: существо вѣдь тождественно въ Божескихъ Лицахъ, а гдѣ тождество, тамъ немыслимо какое-нибудь отношеніе⁶⁾. Да и представлять Духа стоящимъ внѣ зависимости по бытію отъ Сына значило бы примѣнять къ Нимъ теорію о близнецахъ⁷⁾. Упостасная параллельность рядомъ стоящихъ безконечныхъ лицъ, чуждыхъ начальныхъ или имманентныхъ отношеній между собою, вообще была бы чистѣйшимъ абсурдомъ⁸⁾. Напрасно указываютъ на то, будто Упостасное отличіе Сына отъ Духа достаточно ограждено уже особеннымъ способомъ происхожденія Ихъ: Одинъ рождается-де, а другой исходитъ отъ Отца. Отецъ Упостасно отличается отъ Сына и Духа вѣдь не въ силу различія между актами рожденія и изведенія, а въ силу того общаго, что

1) Ibid. стран. 19 и друг.

2) У Ливанскаго, стран. 8 и 9.

3) Ibid. стран. 64.

4) Ibid. стран. 66.

5) Ibid.

6) Ibid. стран. 8.

7) У Асташкова, стран. 38.

8) У Ливанскаго, стран. 9 и друг.

есть въ этихъ актахъ, т.-е. въ силу Своего свойства быть причиною Сына и Духа. Значить, рождаемость Сына и исхождимость Духа Святого не могутъ служить сами по себѣ Упостасными отличіями между этими лицами Пресв. Троицы, какъ получающими бытіе отъ общаго начала¹⁾. Затѣмъ, поелику мы не въ состояніи опредѣлять различія между рожденіемъ и исхожденіемъ ни на основаніи Откровенія, ни по какимъ-нибудь догадкамъ нашего разума, отсюда слѣдуетъ, что мы не можемъ выводить изъ этого различія никакихъ основательныхъ заключеній и тѣмъ ограждать въ своемъ сознаніи Упостасное отличіе Сына Божія отъ Духа Святого²⁾. Наконецъ, странно было бы допускать во Св. Троицѣ существованіе какого-то Упостаснаго особняка, лишеннаго всякаго начальнаго или причиннаго отношенія съ какимъ-нибудь изъ прочихъ лицъ Пресв. Троицы³⁾. Что же касается той мысли, будто, признавая участіе Сына въ исхожденіи Духа отъ Отца, тѣмъ самымъ уничтожаемъ Упостасное отличіе Отца отъ Сына, то эта мысль ошибочна: уничтоженіе Упостаснаго различія между Отцомъ и Сыномъ имѣло бы мѣсто лишь тогда, когда Второе Лицо Пресв. Троицы было бы признаваемо совмѣстно Отцомъ и Сыномъ, а этого не допускаетъ филіоквистическое ученіе⁴⁾.

Вотъ въ какого рода соображеніяхъ и доводахъ видятъ паписты и ихъ единомышленники несокрушимое основаніе для ученія объ исхожденіи Духа Святого и отъ Сына Божія. Не трудно констатировать тотъ фактъ, что тутъ первостепенное значеніе усвоится собственно „законамъ онтологіи“, соображеніемъ человѣческаго разума, а отнюдь не свидѣтельствамъ Божественнаго откровенія и церковнаго преданія. Свидѣтельства эти лишь истолковываются здѣсь въ благопріятномъ для упомянутыхъ „законовъ“ смыслѣ. Только для того, чтобы не оказаться въ противорѣчій съ послѣдними, сторонники филіоквистической доктрины и навязываютъ Божественному откровенію мысль, будто слова его: „Отецъ, Сынъ и Духъ Святой“ заключаютъ въ себѣ указаніе на послѣдовательный порядокъ въ рожденіи Сына и въ исхожденіи

1) Ibid. стран. 67.

2) Ibid.

3) Ibid.

4) У Асташкова, стран. 22 и друг.

Духа. Произвольно усвоивъ эту мысль Божественному откровенію, філіоквисты, затѣмъ, уже свободно истолковываютъ въ благопріятномъ для себя смыслѣ свидѣтельства Свящ. Писанія и церковнаго преданія, при чемъ пускаютъ въ ходъ самую искусственную діалектику, самую непозволительную софистику, самую предосудительную урѣзку святоотеческихъ свидѣтельствъ и тому подобные недоброкачественные приемы. Такимъ образомъ, здѣсь мы встрѣчаемся собственно уже съ рационализмомъ своего рода. А такъ какъ г. профессоръ Мишо отважился даже оправдывать такой рационализмъ ссылкой на слова св. отца и учителя Церкви, то я считаю долгомъ прежде всего оцѣнить эту ссылку, бросающую очень невыгодную тѣнь на св. Григорія Нисскаго.

Слова его, будучи взяты внѣ связи съ другими мѣстами его твореній и вообще съ контекстомъ, какъ это и сдѣлалъ г. Мишо, дѣйствительно даютъ поводъ думать, будто бы этотъ св. отецъ и учитель Церкви былъ какимъ-то рационалистомъ, признававшимъ неустойчивыя философскія соображенія или свидѣтельства измѣняющейся науки достовѣрнѣе и выше указаній Божественнаго откровенія. На самомъ же дѣлѣ св. Григорій Нисскій, подобно всѣмъ отцамъ и учителямъ Церкви, былъ чрезвычайно далекъ отъ этого. Онъ признавалъ Свящ. Писаніе на ряду съ исконнымъ церковнымъ преданіемъ за единственный источникъ въ дѣлахъ вѣры. „Истина,— говоритъ онъ,— заключается въ томъ, на чемъ лежитъ печать свидѣтельства Свящ. Писанія“¹⁾. „У насъ,— замѣчаетъ онъ,— признается достовѣрнѣйшимъ всѣхъ искусственныхъ выводовъ то, что подтверждается священными ученіями Писанія“²⁾. „Для доказательства нашего ученія,— говоритъ онъ,— достаточно имѣть дошедшее къ намъ отъ отцовъ преданіе, сообщаемое по порядку отъ апостоловъ чрезъ послѣдующихъ святыхъ“³⁾. Спрашивается: чѣмъ же объясняется то обстоятельство, что тотъ же самый св. Григорій Нисскій высказался совершенно иначе въ словахъ, приведенныхъ г-мъ Мишо? Во многихъ своихъ твореніяхъ этотъ св. отецъ имѣетъ въ виду не однихъ вѣрныхъ чадъ Церкви Христовой, но и чуждыхъ ей и даже

1) Стран. 243 въ 4 т. *Твореній* по русскому переводу.

2) Ibid.

3) *Contra Eupom. Lib. IV* (въ *Curv. compl. ed.* 653). Такія мысли повторяются часто въ твореніяхъ св. Григорія Нисскаго.

враждебно относившихся къ ея ученію. Такъ какъ въ мнѣніи послѣдняго рода лицъ не имѣли значенія доказательства, основанныя на Свящ. Писаніи и на церковномъ преданіи, то св. Григорій Нисскій и прибѣгалъ къ внутреннимъ свидѣтельствамъ души человѣческой и вообще къ философскимъ соображеніямъ, чтобы и невѣрующихъ или заблуждающихся привести къ истинѣ. Объ этомъ онъ самъ говоритъ въ введеніи къ своему сочиненію: *Λυοὺς κατηχικός ὁ μέγας* (Великому катихизису). Такимъ образомъ собственно лишь по отношенію къ вышеуказаннымъ людямъ имѣють, по взгляду св. отца и учителя Церкви, внутреннія свидѣтельства человѣческой души больше значенія, чѣмъ указанія „закона или писанія въ дѣлѣ познанія Бога и Божественной Троицы“¹⁾. Душа же человѣческая, по словамъ св. Григорія Нисскаго, свидѣтельствуешь, какъ ниже увидимъ, вовсе не о томъ, будто Духъ Святой исходитъ къ бытію и отъ Сына, а о совершенно другомъ. Вообще же, нужно сказать, этотъ св. отецъ и учитель Церкви придавалъ значеніе разнымъ научнымъ или философскимъ соображеніямъ и аргументамъ постольку, поскольку они выясняютъ и раскрываютъ для человѣческаго сознанія истины Свящ. Писанія и церковнаго преданія, но отнюдь не поставлялъ этихъ истинъ въ какую-либо зависимость отъ упомянутыхъ соображеній и аргументовъ. Филіоквисты же, какъ это ниже выясняется болѣе и болѣе, поступаютъ какъ разъ наоборотъ.

То — правда въ ихъ словахъ, что въ Божественномъ откровеніи употребляется въ послѣдовательномъ порядкѣ имена: *Отецъ, Сынъ и Святой Духъ* (Матѳ. XXVIII, 19). Тѣмъ не менѣе, въ Свящ. Писаніи есть и такія мѣста, въ которыхъ этотъ порядокъ въ точности не соблюденъ. Такъ, на примѣръ, второе посланіе св. апостола Павла къ коринѳянамъ оканчивается слѣдующимъ привѣтствіемъ: *благодать Господа нашего Іисуса Христа и любовь Бога и Отца и общеніе Святаго Духа со всѣми вами* (XIII, 13). Само собою разумѣется, св. апостолъ Павелъ этимъ нисколько не колебалъ и не колеблеть „христіанской вѣры“ вопреки мнѣнію pseudo-Асташкова и его сподвижника²⁾. Далѣе, правда и то,

¹⁾ Сд. 1340 въ *Curv. Compl.*

²⁾ Колеблуть „всю христіанскую вѣру“ филіоквисты, извращая христіанское ученіе о Пресв. Троицѣ.

что мы употребляемъ по отношенію къ Отцу, Сыну Божію и Духу Святому слова: *Первое лицо, Второе лицо и Третье лицо*, исповѣдуя Троицу единосущную и нераздѣльную. Но какимъ же образомъ слѣдуетъ изъ всего этого, будто указанный порядокъ Божескихъ Упостасей является въ то же время и показателемъ послѣдовательнаго порядка въ самомъ происхожденіи Второго и Третьяго лицъ Пресв. Троицы? Чтобы утверждать это, для этого необходимо имѣть *твердыя* основанія въ Свящ. Писаніи и церковномъ преданіи.

Между тѣмъ въ этихъ источникахъ христіанскаго вѣроученія нѣтъ ни малѣйшаго намека на какой-либо порядокъ послѣдовательности въ рожденіи Сына и въ исхожденіи Духа Святого отъ Отца. Но сказать это недостаточно. Основываясь на Божественномъ откровеніи и церковномъ преданіи, православные въ правѣ утверждать, что наименованіе: *Отецъ, Сынъ и Духъ Святой* имѣютъ собственно человѣкообразный характеръ и сами по себѣ нисколько не указываютъ, въ чемъ по своему существу состоятъ отчество, рожденіе и исхожденіе, чѣмъ отличаются одно отъ другого рожденіе и исхожденіе и какъ должны бы именоваться лица Пресв. Троицы *въ* Своихъ особыхъ откровеній міру и человѣку. Не даромъ же въ ветхомъ завѣтѣ первое Лицо Пресв. Троицы нерѣдко именуется просто Господомъ, второе — Словомъ, третье — Духомъ Іеговы (Псал. XXXII, 6; Исх. XI, 2—3) и т. под. Такое разнообразіе въ наименованіяхъ не имѣло бы мѣста въ Божественномъ откровеніи, если бы слова: „Отецъ, Сынъ и Святой Духъ“ обозначали собою различіе между рожденіемъ и исхожденіемъ и прямо опредѣляли внутреннія Упостасныя особенности Лицъ Пресв. Троицы. Что упомянутыя слова имѣютъ человѣкообразный характеръ, объ этомъ единогласно учатъ отцы и учителя Церкви. Такъ, напримѣръ, св. Василій Великій говоритъ, что слова: *Сынъ, рожденіе, Духъ, исхожденіе* выражаютъ не собственное что-либо Божеству, но присвоенное Ему чрезъ уподобленіе человѣку, который рождаетъ или рождается и изъ устъ котораго исходитъ дыханіе¹⁾. Что именно такъ смотрѣли на это и остальные отцы и учителя Церкви, это должно быть извѣстно всякому богослову уже изъ „Точнаго изложенія православной вѣры“ св.

¹⁾ Cd. 733—7 въ XXIX t. Curv. Compl.

Іоанна Дамаскина, который, по убѣжденію самого мнимо-Ливанскаго, резюмировалъ ученіе всѣхъ своихъ великихъ предшественниковъ и комментировалъ его въ собственныхъ своихъ сочиненіяхъ¹⁾. Іоаннъ Дамаскинъ прямо говоритъ, что для насъ невѣдомо и непостижимо различіе между рожденіемъ и исхожденіемъ²⁾. Замѣчательно, что и паписты не отвергаютъ неизвѣстности и непостижимости для насъ этихъ актовъ, не замѣчая того, какъ они же сами подрываютъ этимъ свое філоквистическое ученіе. Имѣя безспорно чело-вѣкообразный характеръ и не выражая внутреннихъ Упо-стасныхъ актовъ и отношеній въ Божествѣ, на чтѣ же собственно указываютъ наименованія: „Отець, Сынъ и Святой Духъ“? Эти названія говорятъ *только о порядкѣ откровенія* Лицъ Пресв. Троицы людямъ.

Слово Божіе воплотилось (Іоан. I, 14), *родившись* отъ Приснодѣвы Маріи по наитію Духа Святого на нее (Лук. I, 35). А такъ какъ Слово это имѣетъ по безконечной Своей природѣ источникъ Своего бытія въ Первомъ Лицѣ Пресвятой Троицы и такъ какъ по самой челоувѣческой Своей природѣ Оно не произошло при воплощеніи отъ челоувѣка — мужа, то естественно было усвоить Ему имя Сына, а виновнику Его бытія — имя Отца. Поскольку еще въ ветхозавѣтныхъ пророческихъ созерцаніяхъ имѣлось въ виду грядущее воплощеніе Бога Слова, постольку и въ нихъ Онъ именуется Сыномъ Божиимъ (Псал. 189, 1 и 3; 20, 7). Этимъ же естественно предполагалось и усвоеніе имени Отца Первому Лицу Пресв. Троицы (Іоан. XIV, 8 и др.). Что же касается наименованія Третьяго Ея Лица Духомъ Святымъ, исходящимъ отъ Отца, то и это наименованіе вполне понятно. Названіе Его Духомъ и усвоеніе Ему исхожденія вызвано не тѣмъ только, что „дыханіе выходитъ у челоувѣка изъ устъ“, но и по другой причинѣ. Третье Лицо Пресв. Троицы, по неизбѣжному челоувѣческому представленію и по сообразующемуся съ нимъ евангельскому повѣствованію, съ неба исходитъ на Христа во время Его крещенія (Матѣ. III, 18) и т. д. Святымъ же именуется Духъ Господень, какъ божественная сила, *освящающая людей*, т.-е. возрождающая ихъ къ новой во

¹⁾ У Ливанскаго, стран. 11.

²⁾ Стран. 19 и друг. по русск. переводу А. А. Бронзова.

Христѣ жизни и дарующая имъ потребныя для ней силы (I, Кор. VI, 11 и др.). Вотъ собственно гдѣ причина наименованій: *Отецъ Сынъ и Духъ Святой* по отношенію къ Первому, Второму и Третьему лицамъ Пресв. Троицы. Эти наименованія указываютъ только на послѣдовательный порядокъ откровеній людямъ троичнаго Бога. Значить, и слова: *Первое, Второе и Третье Лица* обозначаютъ собою исключительно то же самое, т.-е. послѣдовательный порядокъ откровенія людямъ Лицъ Пресв. Троицы. Что это такъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ какъ Священное Писаніе, такъ и церковное преданіе.

У св. апостола Павла находимъ слѣдующее ясное указаніе на это: *Богъ, многократно и многообразно говорившій издревле отцамъ въ пророкахъ, въ послѣдніе дни сии говорилъ намъ въ Сынѣ* (Евр. I, 1 и 2). Изъ евангельскихъ повѣствованій нельзя не остановиться въ данномъ случаѣ на слѣдующемъ: когда св. апостолъ Петръ исповѣдалъ Спасителя Христомъ, Сыномъ Бога живаго, то Господь отвѣчалъ ему, что такое исповѣданіе внушено апостолу Самимъ Отцомъ небеснымъ (Матѣ. XVI, 16 и 17). Затѣмъ, не Самъ ли Іисусъ Христосъ, уже явившійся на землѣ Сынъ Божій, поставлялъ въ зависимость отъ Своего богочеловѣческаго прославленія предстоявшее особое откровеніе Духа Святого человѣчеству (Іоан. VII, 39; XVI, 16 и 36), каковое откровеніе торжественно совершилось потомъ въ день пятидесятницы (Дѣян. II, 1—4)? Безпристрастное и серьезное изученіе Ветхаго и Новаго Завѣта вообще приводитъ всякаго мыслящаго и добросовѣстнаго богослова къ тому убѣжденію, что употребляемое нами названіе: „Первое, Второе и Третье Лица“ можетъ имѣть свое основаніе только въ порядкѣ откровенія Троичнаго Бога людямъ: *прежде* открылся Отецъ, *потомъ* Сынъ и *наконецъ* Духъ Святой. Вотъ почему мы и говоримъ Отецъ — первое Лицо, Сынъ — второе, а Духъ — третье Лицо.

Упомянутая послѣдовательность въ откровеніи Божескихъ Лицъ и связанный съ нею для насъ, числительный порядокъ ихъ неизбѣжны по существу дѣла. Такъ напримѣръ, въ Ветхомъ Завѣтѣ не могло быть яснаго откровенія людямъ не только Духа Святого, но и Бога-Слова, ибо человѣчество лишь подготовлялось тогда къ явленію среди него воплотившагося

Сына Божія. Григорій Богословъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ необходимость и смыслъ послѣдовательнаго порядка въ откровеніи троичнаго Бога людямъ: „не безопасно было, — говоритъ онъ, — прежде, нежели исповѣдано божество Отца, ясно проповѣдывать Сына и прежде, нежели признанъ Сынъ, выражусь нѣсколько смѣло, обременять насъ проповѣдію о Духѣ Святомъ... Надлежало, чтобы троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ *постепенными прибавленіями*“¹⁾. Григорій Нисскій признавая своего рода отображеніемъ Пресв. Троицы нѣкоторыя силы нашего духа, отождествляетъ процессъ постепеннаго раскрытія и обнаруженія этихъ силъ съ тѣмъ процессомъ въ исторіи откровенія Бога міру, который выразился, по его словамъ, въ томъ, что „*сперва открылся Отецъ, потомъ Сынъ Божій и наконецъ Духъ Святой*“²⁾.

Итакъ, лишь въ силу этого послѣдовательнаго порядка въ откровеніи людямъ Бога-Отца, Сына и Святого Духа мы называемъ Отца Первымъ Лицомъ Пресв. Троицы, Сына — Вторымъ Лицомъ, а Духа Святого — Третьимъ Ея Лицомъ. Эта такая истина, которая очевидна изъ вышесказаннаго и неопровержима.

Будучи таковою, она есть въ то же время дѣйствительно несокрушимая твердыня, о которую разбиваются и должны разбиваться всѣ хитросплетенія папистовъ и ихъ единомышленниковъ, придумываемыя для основанія и для защиты филоквистическаго ученія. Вопреки ихъ завѣреніямъ, будто числительный порядокъ Упостасей Св. Троицы и понятія объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ служатъ показателемъ послѣдовательнаго порядка въ происхожденіи Сына и Духа, на самомъ дѣлѣ, по неоспоримому свидѣтельству Божественнаго откровенія и церковнаго преданія, этотъ числительный порядокъ и эти понятія говорятъ *только* о послѣдовательномъ порядкѣ и объ особенностяхъ въ дѣлѣ откровенія людямъ Троичнаго Бога и потому ни малѣйше не могутъ свидѣтельствовать о какой-нибудь послѣдовательности въ рожденіи Сына Божія и въ исхожденіи Духа Святого къ бытію. Послѣдняго рода акты совершаются въ вѣчной внутренней жизни Самого Божества и потому непремѣнно совѣчны одинъ другому, а откровенія

¹⁾ Orat. 31, п. 26.

²⁾ Col. 1337 въ Curv. Compl.

людямъ Троичнаго Бога происходить въ исторической жизни человѣчества и вслѣдствіе этого неизбежно сообразуются съ временнымъ разнаго рода религіозно-правственнымъ состояніемъ людей. Отсюда представляется не только произвольнымъ, но и въ высшей степени страннымъ утверждать, будто Духъ Святой по порядку происхожденія Третье Лицо Пресв. Троицы, на томъ основаніи, что Онъ въ порядкѣ откровенія людямъ Троичнаго Бога занимаетъ третье мѣсто. Столько же произвольна и „нелѣпа“ и та мысль папистовъ и имъ единомышленниковъ, по которой Рожденіе Сына Божія должно предшествовать исхожденію Духа Святаго въ силу-де того, что понятіе объ Отцѣ неизбежно предполагаетъ сейчасъ-же понятіе о Сынѣ и невозможно безъ послѣдняго, а понятіе о Духѣ является уже дальнѣйшимъ понятіемъ, условливающимся двумя первыми понятіями. Всѣ эти понятія имѣютъ, какъ мы видѣли, человѣкообразный характеръ, не указывающій на сущность дѣла и не выражающій ея, и говорятъ только объ условливающихся природою и состояніемъ людей особенностяхъ въ откровеніи человѣчеству Троичнаго Бога. Впрочемъ, даже и независимо отъ этого, указанное умоаключеніе філіоквистовъ представляется произвольнымъ. Вѣдь понятіе о Духѣ Божіемъ есть особое понятіе, ничего общаго не имѣющее, напр., съ понятіемъ о внуцѣ. Значить, нельзя утверждать, будто первое изъ этихъ понятій непременно должно условливаться не понятіемъ только объ Отцѣ, но и понятіемъ о Сынѣ. Філіоквисты имѣли бы право сказать лишь то, что *неизвѣстно*, въ какомъ отношеніи стоитъ понятіе объ Отцѣ къ понятію о Духѣ. Идя же дальше этого, они имѣли бы такое же право уподобить, вслѣдъ за Григоріемъ Нисскимъ, Духа Святого Евѣ, а Отца — нерожденному Адаму¹⁾, и чрезъ то поставить уже Сына въ зависимость отъ Духа по бытію, какое право усвояютъ себѣ они на возведеніе Третьяго Лица Пресв. Троицы по бытію къ двумъ виновникамъ.

Внутренно сознавая богословскую и логическую нелѣпость мысли, будто понятія объ Отцѣ и Сынѣ указываютъ на зависимость Духа отъ обоихъ Ихъ по бытію, но въ то же время желая какъ-нибудь замаскировать эту нелѣпость, па-

¹⁾ Эта случайная и, конечно, ошибочная обмолвка св. Григорія Нисскаго краснорѣчиво говоритъ, какъ неправы філіоквисты, усвояя этому отцу и учителю Церкви мысль объ исхожденіи Духа Святаго и отъ Сына.

писты-іезуиты прибѣгаютъ къ слѣдующему софизму. „Свойство, разъ признанное не только за Божескимъ Лицомъ, но даже и за конечной личностью, требуется логикою относить, — замѣчаетъ мнимо-Ливанскій, — не только къ той сферѣ, о которой говорится, но и ко всякой другой. Развѣ, напримѣръ, когда, говоря исключительно о военной дѣятельности Петра I, я указываю на то, что императоръ одержалъ побѣду при Полтавѣ, позволительно заключать, что онъ былъ императоромъ только на полѣ битвы или по военной дѣятельности“¹⁾? Примѣръ этотъ говоритъ противъ самихъ же папистовъ.

Въ понятіи „императоръ“ дѣйствительно заключается уже само собою и понятіе объ его верховенствѣ даже на полѣ брани, выражается ли здѣсь его воля непосредственно, или посредственно. Но понятіемъ „императоръ“ не предполагается не только того, что онъ всегда самъ предводительствуетъ войсками во время предпринимаемыхъ имъ войнъ, но и того, чтобы данное лицо было всегда императоромъ и что всегда пребудетъ имъ. Подобное нужно сказать и касательно понятій Отца и Сына, прилагаемыхъ къ первымъ двумъ Лицамъ Пресв. Троицы. Эти понятія сами по себѣ вовсе не обозначаютъ того, чѣмъ или кѣмъ именно всегда являются одно для другого Первое и Второе лицо Пресв. Троицы во внутренней вѣчной жизни Божества, а имѣютъ смыслъ только въ дѣлѣ откровенія Ихъ людямъ²⁾. Несомнѣнно для насъ лишь то, что Первое Лицо Пресв. Троицы — причина бытія Второго лица. Но въ чемъ собственно состоитъ тотъ актъ, посредствомъ котораго Первое Лицо даетъ бытіе Второму Лицу, это — тайна. Поэтому на человѣческомъ языкѣ не только нѣтъ, но и быть не можетъ словъ, способныхъ выражать соответствующія существу дѣла наименованія Перваго и Второго Лицъ Пресв. Троицы. То же должно сказать и о Третьемъ Лицѣ Ея. Намъ совершенно невѣдомъ тотъ актъ, вслѣдствіе котораго Оно является къ бытію. Отсюда не можемъ, на человѣческомъ языкѣ дать и соответствующаго наименованія Третьему Лицу Пресв. Троицы. Для насъ несомнѣнно лишь то, что акты, посредствомъ кото-

1) У Ливанскаго стран. 84.

2) Поэтому, когда говоримъ, что Отецъ былъ всегда Отцомъ, то этимъ высказываемъ собственно, что Онъ — всегдашняя вина Второго Лица Пресвятой Троицы.

рыхъ Отецъ даетъ бытіе Сыну и Духу, чѣмъ-то строго отличаются одинъ отъ другого. Больше же этого мы не знаемъ и знать не можемъ. А заключать отъ того, какъ и въ чемъ открывается людямъ Троичный Богъ, къ тому, чѣмъ Онъ есть во внутренней Своей жизни и какъ должны именоваться Лица Пресв. Троицы согласно съ Ихъ Упостасными особенностями, взятыми въ себѣ самихъ, было бы чистѣйшимъ произволомъ и великой нелѣпостью, которые нельзя замаскировать даже и такимъ софизмомъ, къ какому прибѣгнулъ pseudo-Ливанскій. Вѣдь тутъ идетъ рѣчь не о томъ, что Богъ, напр., всемогущъ, премудръ и милосердъ. Объ этомъ и подобномъ мы безспорно можемъ судить и по тѣмъ дѣйствіямъ, какими Онъ заявляетъ Себя міру и въ мірѣ. Но вѣдь совершенно другое дѣло — тѣ акты, вслѣдствіе которыхъ одна Божеская Упостась является причиною бытія двухъ Божескихъ Упостасей, одинаково совѣчныхъ Ей и другъ другу, но отличающихся по личнымъ особенностямъ отъ Ней и между Собою. На основаніи откровеній троичнаго Бога человѣчеству мы можемъ констатировать только то, что въ Богѣ — три Лица, при Ихъ одинаковой совѣчности различныя между Собою по Упостаснымъ свойствамъ, и что Одно изъ Нихъ есть причина бытія Другихъ, различно дѣйствующая въ произведеніи Ихъ. Дальше этого итти не должны мы, если не желаемъ безсмысленно и дерзостно подчинять бытіе и жизнь Троичнаго Бога нашему ограниченному или условному кругозору. А это-то и дѣлаетъ мнимо-Ливанскій даже въ возраженіи своемъ, представляющемъ собою не болѣе, какъ игру въ софистику. Онъ, какъ и единомышленники его, забылъ мудрое и безусловно вѣрное изреченіе блаж. Августина: что такое есть Троица въ Себѣ, это не можетъ изъяснить языкъ даже ангельскій, а тѣмъ болѣе человѣчeskій¹⁾.

Послѣ сказаннаго нѣтъ мнѣ надобности подробно опровергать слѣдующіе антилогичные силлогизмы папистовъ и ихъ единомышленниковъ: а) „предложеніе: Духъ Святой исходитъ отъ Отца необходимо включаетъ въ себѣ предложеніе: Святой Духъ исходитъ отъ Отца и Сына“; б) „предложеніе: Духъ Святой исходитъ исключительно отъ Отца включаетъ же въ себѣ предложеніе: Духъ исходитъ отъ Отца и Сына“.

¹⁾ Сар. IX въ De suml. ad Catechum.

Тутъ „явное издѣвательство надъ здравымъ человѣческимъ смысломъ“, граничащее съ „патологической сферою душевной жизни человѣка“, говоря языкомъ папистовъ - іезуитовъ. Они и ихъ единомышленники напрасно рассчитываютъ оправдать законность приведенныхъ „безсмысленнѣйшихъ“ умозаключеній ссылкой на то, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца, *уже родившаго* Сына. Говорить съ такой увѣренностью въ этомъ можно было бы лишь тогда, когда у папистовъ и ихъ единомышленниковъ имѣлись бы метрическія записки¹⁾, свидѣтельствующія, что Сынъ родился дѣйствительно *прежде* исхожденія Духа Святого. Отсутствие этихъ „записей“ и даже кощунственность самой мысли о нихъ нисколько однако не смущаютъ подневольныхъ апологетовъ папскаго філоквистическаго ученія. Неразумно отождествляя порядокъ откровенія Божескихъ Упостасей людямъ съ самымъ происхожденіемъ Сына и Духа, паписты и ихъ единомышленники явно вносятъ въ понятіе объ актахъ рожденія Сына и исхожденія Духа Святого понятіе о *чистовременной или хронологической* послѣдовательности этихъ актовъ и чрезъ то ниспровергаютъ Богооткровенное и церковное ученіе объ одинаковой совѣчности Ихъ, извращая такимъ образомъ и *весь* догматъ о Пресв. Троицѣ. Въ самомъ дѣлѣ, ученіе объ *одинаковой совѣчности* рожденія и исхожденія вѣдъ неразрывно связано съ ученіемъ объ *единосущности* всѣхъ трехъ Упостасей Божества, такъ что колебаніе *одного* изъ *этихъ* ученій съ логической принудительностью ведетъ къ колебанію и *другого* изъ нихъ. А это-то именно и дѣлаютъ паписты и ихъ единомышленники, говоря, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца, *уже родившаго* Сына, и построая на этомъ основаніи выше приведенныя мною „безсмысленнѣйшія“ умозаключенія.

Мы видѣли однако, что паписты-іезуиты утверждаютъ, будто они въ подобныхъ случаяхъ отстаиваютъ не хронологическій, но логическій порядокъ исхожденія Духа Святого *послѣ* рожденія Сына Божія и потому ни малѣйше не покушаются-де на совѣчность этихъ Лицъ Пресв. Троицы. Въ до-

¹⁾ Приведенныя и подобныя имъ слова нарочито извлекаю изъ іезуитскихъ сочиненій для явнѣшаго показанія, что эти слова, поставленныя мною въ кавычкахъ, относятся къ філоквистическому ученію и къ его защитникамъ, а *отнюдь не* къ православному ученію и его поборникамъ.

казательство же возможности логическаго предшествованія безъ нарушенія совѣчности происхожденія филиоквисты ссылаются въ особенности на то, что хотя въ треугольникѣ форма треугольная логически и предшествуетъ включаемому треугольному пространству, тѣмъ не менѣе оба предмета, т.-е. *включающая* треугольная фигура и *включаемое* треугольное пространство, существуютъ одновременно¹⁾.

Прежде всего замѣчу, что логическій порядокъ происхожденія Перваго и Второго Лицъ Пресв. Троицы представлялъ бы собою явный абсурдъ, если бы онъ не имѣлъ подъ собою хронологическаго порядка. Логическій порядокъ, такъ или иначе не опирающійся на хронологическую преемственность, можетъ быть только плодомъ разнузданной фантазіи, а не плодомъ здраваго мышленія. Значить, коль скоро рожденіе Сына и исхожденіе Духа Святого *дѣйствительно* совѣчны и по взгляду филиоквистовъ, то послѣдніе уже не имѣютъ права говорить о какомъ-то „логическомъ преимуществѣ“ Сына предъ Духомъ въ дѣлѣ Ихъ происхожденія. Въдъ и логическое предшествованіе есть все таки предшествованіе, а гдѣ есть послѣднее, тамъ неизбѣжно мыслится въ какой-нибудь формѣ и хронологическое предшествованіе. Возьмите хотя бы слѣдующій силлогизмъ: „всѣ люди смертны; Петръ — человекъ; слѣдовательно, и онъ смертенъ“. Тутъ первая посылка логически предшествуетъ второй посылкѣ и заключенію. Но развѣ исключается этимъ логическимъ предшествованіемъ хронологическое предшествованіе? Нисколько. Нужно, въ хронологическомъ отношеніи заранѣе знать, прежде всего, то, что люди дѣйствительно всѣ смертны по тѣлу своему, а уже потомъ разсуждать о Петрѣ и объявлять его смертнымъ. Не распространяюсь уже о томъ, что современная психологія не безъ основанія подводитъ всѣ психическіе, а слѣдовательно, и логическіе, акты подъ извѣстные законы хронологической преемственности или послѣдовательности.

Что касается ссылки на треугольникъ, то и этотъ примѣръ, конечно, никакъ не можетъ доказывать разсматриваемой мысли папистовъ и ихъ единомышленниковъ²⁾. Представляется самоочевиднымъ то, что треугольная включающая форма не пред-

¹⁾ Стран. 27 у Асташкова.

²⁾ Стран. 689 въ 9-й кн. журнала: „Вѣра и разумъ“ за 1887 годъ.

шествуетъ включаемому пространству. Дѣло въ томъ, что всякая геометрическая фигура опредѣляется линіями, а линія, какъ величина, имѣющая измѣреніе, входитъ въ понятіе пространства вообще. Заключаемое же пространство не можетъ быть названо послѣдующимъ по отношенію къ заключающей его геометрической фигурѣ опять потому, что оно входитъ въ понятіе пространства вообще, которое предполагается существующимъ прежде всякой фигуры, придуманной человѣкомъ. А что касается *опредѣленнаго*, т.-е. уже включеннаго треугольнаго пространства, и *опредѣленной* же т.-е. уже включающей треугольной формы, то существованіе ихъ можетъ быть мыслимо только одновременнымъ и совмѣстнымъ. Возьмите листъ бумаги; когда проведете на немъ линію, у васъ еще не получится ни треугольной фигуры, ни треугольнаго пространства. Коль скоро пересѣчете эту линію другой линією, у васъ получится лишь фигура угла и одноугольное, включенное въ него, пространство. Пересѣкши же третьей линією двѣ пересѣченныя линіи, вы одновременно и совмѣстно получите и включающую треугольную фигуру и включенное въ нее треугольное пространство. Значить, опредѣленное треугольное пространство не мыслимо безъ опредѣляющей его треугольной фигуры, и наоборотъ, Это говоритъ собственно въ пользу *немыслимости* рожденія Сына безъ совмѣстнаго исхожденія Духа Святого, но отнюдь не за логическое предшествованіе Сына Духу въ дѣлѣ происхожденія.

Напрасно надѣется мнимо-Ливанскій оправдать странную мысль объ этомъ предшествованіи Сына Духу въ дѣлѣ происхожденія слѣдующимъ замѣчаніемъ: „Фотійскія(?) церкви,—говоритъ онъ,—вносятъ же съ необходимостью понятія *прежде* и *послѣ* въ отношенія между Отцемъ съ одной стороны и Сыномъ и Св. Духомъ,—съ другой, потому что Отецъ, чтобы имѣть возможность рождать Сына и изводить Духа, долженъ произойти *прежде* Ихъ“¹⁾. Здѣсь навязывается православной Церкви и ея сынамъ то, чего они не могутъ даже и говорить, но что обыкновенно говорятъ сами паписты и ихъ единомышленники. Православная Церковь и ея истинные

¹⁾ Стран. 37 у Ливанскаго. Третье отъ конца слово, вѣроятно, по ошибкѣ напечатано вмѣсто слова: существовать. Неужели, по Ливанскому, и Отецъ произошелъ?!...

сыны считали и считают *ересью* внесеніе понятій *прежде и послѣ* въ акты происхожденія Сына Божія и Духа Святого, поедику они могутъ быть лишь совѣчными и несомѣстными со всякими: „прежде и послѣ“. Если люди науки, при разсматриваніи частныхъ случаевъ причинной связи между разными событіями и явленіями въ мірѣ, находятъ немало такихъ, въ которыхъ причина не предшествуетъ дѣйствию, а одновременна или существуетъ съ ними)¹, то тѣмъ несоизмѣримо болѣе *нельзя мыслить* Отца предшествующимъ Сыну и Духу Святому по бытію, а Сына предшествующимъ въ томъ же отношеніи Духу. Противное этому воззрѣніе папистовъ и ихъ единомышленниковъ не только еретично, но и „нелѣпо“ съ философско-научной точки зрѣнія.

Какъ видимъ, филиоквистическому ученію наносится сокрушительный ударъ тѣмъ самымъ понятіемъ о совѣчности Божескихъ Лицъ, которое, по увѣренію самихъ сторонниковъ его, есть безусловно истинное понятіе и должно быть неприкосновеннымъ. Понятіе это, коль скоро оно не превращается въ пустой словесный звукъ, рѣшительно непримиримо съ мыслью о какомъ-то логическомъ предшествованіи Сына Духу въ происхожденіи Ихъ отъ Отца. Попирая безусловно-истинное и должествующее быть неприкосновеннымъ понятіе о совѣчности Божескихъ Впостасей, филиоквисты для оправданія своего лжеученія ищутъ опоры въ понятіи объ единосущи между Отцомъ и Сыномъ. Между тѣмъ, еще патріархъ Фотій прекрасно показалъ рѣшительную непригодность этой опоры, высказавъ, между прочимъ, что вѣдь и Духъ Святой единосущенъ Первому и Второму Лицу Пресв. Троицы, а слѣдов., можно думать, будто Онъ исходитъ даже и отъ Себя Самого. До сихъ поръ филиоквисты не сумѣли резонно отвѣтить на это безусловно-разумное и сокрушительное возраженіе, къ какимъ логическимъ „фокусамъ“ ни прибѣгали они. Современные паписты-богословы оказываются, подобно остальнымъ своимъ единомышленникамъ, тоже безсильными, хотя бы сколько-нибудь, пошатнуть упомянутое возраженіе. Такъ, напримѣръ, pseudo-Асташковъ, имѣя въ виду это возраженіе, высказанное и митроп. Макаріемъ въ его „Догматическомъ богословіи“, разразился слѣдующей, сколько не-

¹) Стран. 299 въ сочиненіи Милославскаго, „Основанія философіи“.

приличной, столько же и „жалкой“ отвѣдью. „Неужели, — говоритъ онъ, — нужно объяснять бѣлоклубучному богослову, что возраженіе имѣло бы какой-нибудь смыслъ тогда только, когда Духъ Святой въ порядкѣ исхожденія былъ бы не вторымъ, а первымъ, Сынъ же не первымъ, а вторымъ? Какой же чудовищный разсудокъ способенъ вмѣстить въ себѣ мысль о томъ, что первый долженъ исходить отъ второго“¹⁾. Отвѣдъ эта, будучи по тону нахальной, по существу своему дѣйствительно жалкая. Вѣдъ Сынъ Божій признается послѣ Отца первымъ Лицомъ не по порядку происхожденія отъ Отца, и исключительно въ порядкѣ откровенія людямъ Троичнаго Бога. Значить, Духъ Святой, въ силу единосущія Его съ Отцомъ, дѣйствительно можетъ быть признанъ совинovníкомъ бытія не только Себя Самого, но и Сына Божія, если, подобно филоквистамъ, выходитъ изъ понятія объ единосущіи между Лицами Пресв. Троицы. Коль скоро паписты и ихъ единомышленники хотятъ быть послѣдовательными, то они *должны* допустить, на основаніи единосущности Лицъ Пресв. Троицы, происхожденіе Сына Божія и отъ Духа Святого. Православные богословы не могутъ впасть въ подобное заблужденіе потому, что свойство рождать и изводить справедливо относить къ Впостаси Перваго Лица Пресв. Троицы, а не къ сущности Божества, тожественной у всѣхъ Ея Лицъ.

Произвольно отождествляя послѣдовательный порядокъ откровенія людямъ Троичнаго Бога съ внутренней вѣчной жизнью Его, паписты и ихъ сторонники произвольно же истолковываютъ въ благоприятномъ для филоквистической доктрины смыслѣ слова Свящ. Писанія, соборныя вѣроопредѣленія и свидѣтельства отцовъ и учителей Церкви.

Извѣстно, какъ неправильно, вопреки контексту и свято-отеческимъ толкованіямъ, объясняется филоквистами предсказаніе Спасителя о „Духѣ истины“, имѣющемъ возвѣщать людямъ то же самое ученіе, которое проповѣдывалось и Богочеловѣкомъ (Іоан. XVI, 12—15). Тутъ слова Іисуса Христа о Духѣ: *отъ Моего приметъ*, исключительно относящіяся къ будущему преемству Третьяго Лица Пресв. Троицы въ дѣлѣ верховнаго учительства въ Церкви, филоквисты,

¹⁾ Стран. 23 у Асташкова.

сопоставляя съ словами Богочеловѣка: *все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое*, служащими въ данномъ случаѣ комментариемъ къ Его же словамъ: *Мое учение — не Мое, но посланнаго Меня Отца* (Іоан. VII, 16), издавна и упрямо истолковываютъ въ благоприятномъ своему заблужденію смыслъ, какъ ни сильно противорѣчитъ послѣдній дѣйствительному смыслу словъ Господа. Точно такъ же поступаетъ и мнимо-Асташковъ.

Чтобы опровергнуть совершенно правильное пониманіе православными богословами смысла словъ Богочеловѣка, папистъ-іезуитъ прибѣгаетъ, между прочимъ, и къ слѣдующему софизму, представляющемуся, на его взглядъ, особенно доказательнымъ. „Такъ какъ, говорить онъ, Духъ Святой пріемлетъ отъ Сына знаніе или мудрость, а въ Божествѣ знаніе или мудрость совершенно тождественны съ существомъ Его, то Духъ Святой, пріемля отъ Сына знаніе или мудрость, тѣмъ самымъ пріемлетъ и существо, т.-е. исхождение¹⁾“. Тутъ встрѣчаемся съ „чудовищной“ путаницей понятій и съ „чудовищнымъ“ же заключеніемъ изъ нихъ. Во-первыхъ, знаніе или мудрость въ Богѣ суть только знаніе или мудрость, а отнюдь не существо (не субстанція), хотя и предполагаются послѣднимъ. Такъ учить не только здравая философія, но и церковное преданіе. Вотъ почему, напримѣръ, Іоаннъ Дамаскинъ и выражается объ этомъ слѣдующимъ образомъ: „назовешь ли ты Бога мудрымъ или всевѣдущимъ, ты скажешь не о природѣ (не о сущности) Бога, но о томъ, что около природы²⁾“. Только философы-пантеисты, каковъ напр. Гегель, отождествляютъ мышленіе (мудрость, знаніе) съ бытіемъ (существомъ), но вѣдь зато они и ниспровергаютъ христіанское ученіе о Троицѣ. Во-вторыхъ, Спаситель говорить не о томъ, будто бы Духъ Святой пріемлетъ отъ Него вообще божеское всевѣдѣніе или божескую премудрость. Духъ Святой, какъ Божеская Упостась, обладаетъ ими одинаково, какъ Отецъ и Сынъ. У Спасителя идетъ рѣчь исключительно о будущемъ преемничествѣ Духа Святого въ дѣлѣ верховнаго учительства въ Церкви³⁾. Въ-третьихъ, „существо“ вовсе не есть „исхождение“ и никакъ не можетъ быть та-

¹⁾ Стран. 47 у Асташкова.

²⁾ Стран. 9 и друг. въ „Точномъ изложеніи правосл. вѣры“ (русскій перев.).

³⁾ Іезуитъ-богословъ, вопреки тексту и параллельнымъ мѣстамъ, превращаетъ для своей цѣли будущее время глагола въ настоящее время: „пріемлетъ“.

ковымъ. Исхожденіе есть особый способъ происхожденія Третьяго Лица Пресв. Троицы отъ Перваго Ея Лица, и только. А такъ какъ все это безспорно, то и выходить, что слова Богочеловѣка о Духѣ Святомъ, какъ имѣющемъ отъ Него „принять“, никоимъ образомъ не указываютъ и не могутъ указывать на „принятіе“ самаго бытія Духомъ и отъ Сына. Это тѣмъ болѣе должно сказать, что Духъ Святой — Третье Лицо въ Пресв. Троицѣ только по порядку откровенія Троичнаго Бога людямъ.

Внутренно сознавая, что обычное у филоквистовъ извращенное толкованіе выше упомянутыхъ словъ Христа грубо противорѣчить Его же словамъ объ исхожденіи Духа Святого отъ Отца (Іоан. XV, 26), паписты-іезуиты и тутъ изворачиваются, чтобы все-таки выйти правыми. Какъ мы знаемъ, pseudo-Асташковъ и мнимо-Ливанскій единогласно указываютъ на то, что въ Свящ. Писаніи нѣтъ мѣстъ, прямо свидѣтельствующихъ о *неисхожденіи* Духа Святого и отъ Сына. Но развѣ въ правѣ мы ожидать того, чтобы въ Свящ. Писаніи говорилось о *неисхожденіи* Третьяго Лица Пресв. Троицы и отъ Второго Ея Лица? Ожидать или желать этого значить впадать въ непримиримое противорѣчіе съ самыми элементарными и обязательными для нашего разума требованіями здравой логики. Въ силу ихъ обыкновенно исчисляются и должны исчисляться только *положительные* признаки предмета, а отнюдь не отрицательные, которыхъ можетъ быть безчисленное множество. Въ Свящ. Писаніи не могли быть нарушенными эти требованія здравой логики болѣе, чѣмъ во всякомъ другомъ писаніи. Потому-то въ немъ и сказано со всей ясностью только то, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца, но не перечисляется, отъ кого или отъ чего Онъ *не* исходитъ. Но кто же, кромѣ „чудовищныхъ“ умовъ, рѣшится утверждать, будто Свящ. Писаніе не отвергаетъ филоквистическаго ученія, такъ какъ-де оно прямо не говоритъ, что Третье Лицо Пресв. Троицы *не исходитъ* и отъ Второго Ея Лица? Вѣдь въ словѣ Божіемъ нѣтъ никакой рѣчи и о томъ, что Сынъ Божій *не* происходитъ и отъ Духа Святого. Однакоже только въ силу антилогичной логики папистовъ и ихъ единомышленниковъ можно было бы допускать происхожденіе Сына отъ Духа Святого.

Только что разсмотрѣнный мною антилогичный приемъ

употребляется филиоквистами и по отношенію къ ученію вселенскихъ соборовъ объ исхожденіи Духа Святого отъ Отца. Паписты и ихъ единомышленники упрекають православныхъ за то, что послѣдніе утверждаютъ: „вселенскіе соборы учать объ исхожденіи Духа *только* отъ Отца“. По словамъ pseudo-Асташкова, православные должны бы говорить, что „вселенскіе соборы *только исповѣдывали* исхождение Духа Святого отъ Отца“¹⁾. Въ этомъ упрекѣ скрывается та же странная мысль, будто вселенскіе соборы должны были исчислять въ символѣ вѣры, отъ кого или отъ чего *не* исходить Духъ Святой, и будто при отсутствіи въ немъ такого исчисления нельзя говорить объ исхожденіи Духа Святого только отъ Отца. Странность этой мысли, уже отмѣченная мною, станетъ для всякаго еще болѣе очевидною, если рассмотримъ предложенную мнимо-Асташковымъ формулу: „вселенскіе соборы только исповѣдывали исхождение Святого Духа отъ Отца“. Формула эта даетъ самое ложное представленіе о дѣлѣ. Вѣдь всякому извѣстно, что соборы вовсе не ограничивались „только исповѣданіемъ“ исхождения Духа Святого отъ Отца, а занимались весьма многими и другими дѣлами. На самомъ второмъ вселенскомъ соборѣ отцы Церкви не только исповѣдывали ученіе объ исхожденіи Духа Святого отъ Отца, но и всесторонне обсуждали вопросъ, отъ кого исходить Духъ Святой, прежде чѣмъ постановить и формулировать рѣшеніе его. Наконецъ, отцы соборовъ не только исповѣдывали *ученіе* объ исхожденіи Духа Святого отъ Отца, но и въ глубинѣ души своей не допускали иной мысли объ исхожденіи Духа Святого²⁾. Такимъ образомъ, именно паписты и ихъ единомышленники „лживо“ утверждаютъ, будто „всѣ соборы *только* исповѣдывали исхождение Духа Святого отъ Отца“. Что же касается православныхъ богослововъ, то они оказываются настолько добросовѣстными и точными въ передачѣ смысла соборныхъ исповѣданій объ исхожденіи Духа Святого только отъ Отца, что заслуживаютъ того, чтобы, напр., pseudo-Асташковъ поучился у нихъ какъ добросовѣстности, такъ и точности въ выраженіяхъ. Православные богословы, имѣя въ виду, что въ составленномъ и

¹⁾ Стран. 28 у Асташкова.

²⁾ Въ противномъ случаѣ они выразили бы ее такъ или иначе.

утвержденномъ вселенскими соборами символъ ясно указано, отъ кого исходитъ Духъ Святой, выражаются вполне согласно съ требованіями здраваго смысла и грамматики, говоря, что соборы исповѣдывали исхожденіе Духа *только* отъ Отца. Всякій, кто знаетъ никео-цареградскій символъ, долженъ признать, что онъ учить объ исхожденіи Духа Святого не отъ кого-либо другого, а именно отъ Отца. А такое ученіе и есть ученіе объ исхожденіи Духа Святого только отъ Отца. Мы выразились бы несогласно съ существомъ дѣла не только тогда, когда повторили бы предложенную мнимо-Асташковымъ „дикую“ формулу, но и тогда, когда сказали бы, согласно же съ нимъ, что исхожденіе Духа и отъ Сына не было выражено соборами. Вѣдь соборы не имѣли и не могли имѣть задачей выражать *неисхожденіе* Духа Святого отъ Сына ли, или отъ кого-нибудь другого.

Изъ ссылокъ папистовъ-іезуитовъ на свидѣтельства отцовъ и учителей Церкви нарочито остановимся на такомъ свидѣтельствѣ, которое должно бы особенно говорить въ пользу філоквистическаго ученія и которымъ такъ восторгаются pseudo-Ливанскій и его сподвижники¹⁾. Разумѣю слѣдующія слова св. Григорія Богослова: „Единичность, подвигаясь сперва въ Двойственность, окончательно завершается въ Троицѣ“. Чтобы правильно понимать смыслъ этихъ словъ и не навязывать имъ філоквистической тенденціи, отнюдь не должно упускать изъ виду общее воззрѣніе упомянутаго вселенскаго учителя-богослова на взаимныя отношенія между Лицами Пресв. Троицы. Со всей точностью и опредѣленностью выразилось это воззрѣніе въ слѣдующихъ словахъ св. Григорія Назіанзена: „Сыну принадлежитъ все, что имѣетъ Отецъ, *кромя виновности* (*πλὴν τῆς αἰτίας*), и все, принадлежащее Сыну, принадлежитъ Духу, *кромя сыновства* и того, что говорится о Сынѣ тѣлообразно ради меня — челоуѣка и моего спасенія“²⁾. Въ этихъ словахъ Григорія Богослова видимъ полное отрицаніе той мысли, будто Сынъ можетъ быть какой-либо причиною бытія Духа. Такъ какъ этимъ самымъ сполна отвергается філоквистическое ученіе, въ какой бы формѣ оно ни выражалось, то никакъ нельзя думать, чтобы при-

1) Стран. 38 у Асташкова и стран. 12 у Ливанскаго.

2) Cd. 252 въ XXXVI t. Curs. Compl.

веденныя папистами-іезуитами слова того же отца и учителя Церкви сколько-нибудь благопріятствовали этому ученію. Они и дѣйствительно ни малѣйше не благопріятствуютъ ему. Дѣло въ томъ, что слова Григорія Богослова: „Единичность, подвигаясь сперва въ Двойственность, окончательно завершается въ Троицѣ“ указываютъ собственно на тотъ послѣдовательный порядокъ въ откровеніи Троичнаго Бога людямъ, необходимость какового порядка св. отецъ и учитель Церкви, какъ мы видѣли выше, даже прямо доказывалъ, говоря, между прочимъ, что „надлежало, чтобы троичный союзъ озарялъ просвѣтляемыхъ *постепенными прибавленіями*“¹⁾. Вотъ этотъ-то процессъ „постепенныхъ прибавленій“ и выраженъ у св. Григорія Богослова въ тѣхъ словахъ, которые совершенно напрасно стараются филиоквисты эксплуатировать въ пользу своего лжеученія, несмотря даже на то, что этотъ отецъ и учитель Церкви былъ однимъ изъ самыхъ выдающихся защитниковъ единоначалія во Св. Троицѣ.

Паписты и ихъ единомышленники, впрочемъ, увѣряютъ, будто бы признаніе единоначалія во Св. Троицѣ не стоитъ въ противорѣчій съ филиоквистическимъ ученіемъ, и усиливается доказать справедливость этого явно нелѣпаго воззрѣнія. Какъ должно понимать единоначаліе въ Пресв. Троицѣ, это прекрасно указано Григоріемъ Богословомъ: „только Отцу свойственно быть виною или причиною остальныхъ Лицъ Ея, а Сынъ никакъ не можетъ быть какой-либо причиною или виною Духа Святого, какъ не можетъ быть ею и Послѣдній по отношенію къ Сыну“. Но филиоквисты увѣряютъ, будто бы сами отцы и учителя Церкви различали „прокатарктическую“ (безначальную) причинность во Св. Троицѣ отъ производной (вторичной) причинности²⁾. Эти увѣренія свидѣлствуютъ только о непреодолимой *лживости* несчастныхъ защитниковъ лжеученія. Ни одинъ изъ отцовъ и учителей Церкви не говорилъ о какой-то прокатарктической и непрокатарктической причинѣ во взаимныхъ отношеніяхъ между Лицами Св. Троицы. Слова: „прокатарктическая причина“ (*прокатарктихѣ αίτία*) хотя и встрѣчаются единственно только у св. Василія Великаго, но отнюдь не въ приложеніи ко взаимнымъ внутрен-

1) Orat. 31. п. 26.

2) Стран. 44 и друг. у Ливанскаго.

нимъ отношеніямъ между Лицами Пресв. Троицы, а къ всѣмъ другому предмету и въ совершенно иномъ смыслѣ, безусловно неблагопріятномъ для філооквистическаго ученія. Имѣя въ виду отношеніе Лицъ Пресв. Троицы *къ міру*, св. Василій Великій называетъ Бога-Отца причиною предначинаательною (*προκαταρκτική*), Сына Божія — причиною зиждительною (*δημοουργική*), а Святого Духа — причиною завершительною (*τελειωτική*)¹⁾. Такимъ образомъ, здѣсь идетъ рѣчь о порядкѣ откровенія Божескихъ Упостасей міру и въ мірѣ, а отнюдь не о происхожденіи Сына и Духа Святого. Слово: *προκαταρκτικός* употребляетъ св. Іоаннъ Дамаскинъ уже не по отношенію къ Отцу, но по отношенію къ Сыну Божію, имѣя въ виду, что Второе Лицо Пресв. Троицы есть *сила* Отца по отношенію опять-таки *къ міру* предначинающая (*προκαταρκτική*), а Третье Ея Лицо есть *сила Отца же*, но завершительно-зиждительная²⁾. Вотъ этимъ-то и исчерпывается употребленіе отцами и учителями Церкви словъ: „прокатарктическая причина“. Такимъ образомъ отцы и учителя Церкви окончательно далеки отъ того, чтобы признавать Сына Божія хотя бы и вторичной причиной бытія Духа Святого: они знаютъ только безусловно единую вину Третьяго Лица Пресв. Троицы, каковая вина есть Отецъ.

Чтобы хотя нѣсколько доказать, будто они не отвергаютъ единоначалія во Св. Троицѣ, pseudo-Асташковъ и мнимо-Ливанскій единогласно ссылаются на слѣдующее: „хотя каждый человѣкъ, — говорятъ они, — происходитъ отъ своего отца, однакоже, имѣя въ виду, что ни отецъ его, ни предки не имѣли бы бытія безъ Адама, мы справедливо можемъ утверждать, что единственное или начальное начало каждаго изъ насъ есть первый человѣкъ“³⁾. Этотъ примѣръ свидѣтельствуешь противъ самихъ папистовъ и ихъ единомышленниковъ. Адамъ вѣдь никоимъ образомъ не долженъ быть признаваемъ за единственное или начальное начало каждаго изъ насъ. Во-первыхъ, Адамъ есть созданіе Бога и могъ быть причиною бытія другихъ людей лишь въ силу того, что вложено въ него Творцомъ. Онъ есть *сопричина* нашего

¹⁾ Cd. 148 въ XCIV t. Cursus Completus (примѣчаніе подъ № 38).

²⁾ Ibid.

³⁾ Стран. 44 у Ливанскаго и стр. 20 у Асташкова.

бытія постольку, поскольку самъ онъ добровольно реализировалъ вложенную въ него Богомъ производительную силу. Во-вторыхъ, Адамъ не долженъ быть называемъ единственной причиною нашего бытія и потому, что безъ слѣдовавшихъ за нимъ производителей, т.-е. безъ тѣхъ или иныхъ мужа и жены, не родился бы ни одинъ человѣкъ въ мірѣ. Такимъ образомъ, Адамъ не есть ни начальная, ни единственная причина бытія слѣдовавшихъ и слѣдующихъ за нимъ людей. Ссылка богослововъ-іезуитовъ на Адама и уподобленіе его Богу-Отцу подтверждаютъ только то, что філооквисты дѣйствительно ничѣмъ и никакъ не могутъ доказать того, будто бы они не отвергають единоначалія въ Пресв. Троицѣ. Эта невозможность неоспорима. Чѣмъ бы и какъ бы то ни было, вспомошествовая причина, по здоровой и неумолимой логикѣ, не есть и не можетъ быть единственной начальной причиною. А такъ какъ паписты и ихъ единомышленники утверждаютъ, что Сынъ есть сопричина или вторая причина бытія Духа Святого, то этимъ самымъ они неизбѣжно признають Отца вовсе не единственной причиною бытія Духа Святого и впадаютъ въ своего рода кавзальный дуализмъ.

Напрасно, поэтому, філооквисты сиятся отстранить отъ себя направленный противъ нихъ со стороны православныхъ богослововъ упрекъ и въ томъ, что они не признають Отца *достаточной* причиною для изведенія Духа Святого къ бытію. Приведенное мнимо-Асташковымъ возраженіе не имѣетъ даже никакого отношенія къ тому, за чтѣ православные богословы справедливо упрекають філооквистовъ. Твореніе міра есть проявленіе „внѣшней“ дѣятельности Бога. Въ ней не могли не принимать участія всѣ Лица Пресв. Троицы сообразно съ Ихъ личными свойствами. Вопросъ же о рожденіи Сына Божія и объ исхожденіи Духа Святого, о причинѣ бытія этихъ Упостасей, относится ко внутренней жизни Самого Божества. Какъ *достаточной* причиною сотворенія міра является Единный по существу, но Троичный въ Лицахъ Богъ, такъ въ дѣлѣ рожденія Сына и исхожденія Духа Святого *достаточной* причиною является Первое Лицо Пресв. Троицы. Если при сотвореніи міра единымъ Богомъ была бы излишняя помощь Ему со стороны какихъ-либо высшихъ, созданныхъ Имъ существъ, въ родѣ тѣхъ, о которыхъ говорятъ древніе гностики, то излишняя помощь Первому Лицу Пресв. Троицы

даже со стороны Сына Его въ дѣлѣ изведенія Духа Святаго къ бытію. Отецъ — безспорно достаточная причина не только рожденія Сына, но и исхожденія Духа Святаго. А такъ какъ филоквисты привлекаютъ въ своемъ лжеученіи и Сына Божія къ участию въ актѣ изведенія Духа Святаго къ бытію, то тѣмъ самымъ они отвергаютъ самодостаточность Отца въ дѣлѣ изведенія Третьяго Лица Пресв. Троицы къ бытію.

Я нарочито остановился подольше на разъясненіи и доказательствѣ того, во-первыхъ, что признаваемая за Богооткровенную папистами и ихъ сторонниками мысль о послѣдовательномъ порядкѣ рожденія Сына Божія и исхожденія Духа Святаго есть чистѣйшій вымыселъ, безусловно противорѣчащій Свящ. Писанію и церковному преданію и осуждаемый тѣмъ и другимъ, а во-вторыхъ, что послѣдовательное примѣненіе этой мысли неизбежно ведетъ, съ одной стороны, къ лжетолкованію словъ Свящ. Писанія, соборныхъ вѣроопредѣленій и святоотеческихъ свидѣтельствъ, съ другой же стороны, къ отрицанію а) совѣчности и связаннаго съ нею единосущія Божескихъ Впостасей и затѣмъ б) единоначалія въ Пресв. Троицѣ и предполагаемой имъ самодостаточности Перваго Ея Лица для изведенія Духа Святаго къ бытію. Сказаннымъ разрушается то первое и по существу дѣла должное быть самымъ главнымъ основаніе, на которомъ утверждаютъ паписты и ихъ единомышленники свое филоквистическое ученіе. А коль скоро подорвано это основаніе, то для богослова и вообще для христіанина уже теряютъ значеніе ссылки на „законы“ онтологіи. Говоря это, опираюсь на слова самихъ папистовъ-іезуитовъ. Такъ, мнимо-Ливанскій, уподобляя Пресв. Троицу кубическому объему, говоритъ касательно этого слѣдующее: „если бы намъ было открыто, что въ кубическомъ объемѣ длина, напримѣръ, занимаетъ по происхожденію первое, по порядку, мѣсто, ширина — второе, а вышина — третье, то весь процессъ осуществленія кубическаго объема развивался бы передъ нашимъ разумомъ во всей стройности своей неуклонной послѣдовательности и логичности“¹⁾. Но мы видѣли, что Божественное откровеніе и церковное преданіе не только не свидѣлствуютъ о какомъ-либо послѣдовательномъ порядкѣ въ про-

¹⁾ Стран. 10 у Ливанскаго.

исхожденіи Божескихъ Упостасей, не только не сообщаютъ намъ, что Сынъ родился прежде исхожденія Духа Святого, но, напротивъ, устраняютъ всякую мысль о такомъ порядкѣ, о предшествованіи Сына Духу въ дѣлѣ происхожденія. Значить, тайна Пресв. Троицы вовсе не раскрывается „предъ нашимъ разумомъ во всей стройности своей неуклонной послѣдовательности и логичности“, несмотря на всѣ увѣренія папистовъ и ихъ единомышленниковъ въ противномъ. А коль скоро это — правда, то уже нельзя и ожидать, чтобы они правильно примѣняли „законы“ онтологіи къ изъясненію взаимнаго отношенія между Лицами Пресв. Троицы. Дѣйствительно, паписты и ихъ единомышленники много погрѣшаютъ и въ этомъ случаѣ.

А. Гусевъ.

(Окончаніе будетъ.)

О прогрессѣ¹⁾.

Деятнадцатый вѣкъ продолжалъ начатый въ восемнадцатомъ вѣкѣ трудъ ученой разработки вопросовъ о прогрессѣ. Появились новыя оригинальныя теоріи прогресса и изслѣдованія частныхъ вопросовъ и отдѣльныхъ сторонъ въ ученіи о прогрессѣ.

Въ три первыя десятилѣтія девятнадцатаго вѣка теорія прогресса была широко и своеобразно раскрыта въ философіи Гегеля (1770—1831 г.). Можно даже сказать, что вся обширная и разносторонняя философія Гегеля, господствовавшая надъ умами въ теченіе всей первой половины девятнадцатаго вѣка, представляетъ все бытіе, какъ бытіе развивающееся, излѣдуетъ и объясняетъ законы развитія бытія, открываетъ методъ изъясненія ихъ, изображаетъ и изъясняетъ разнообразныя формы развитія всѣхъ видовъ бытія въ частности. Подобно всякой настоящей системѣ философіи, философія Гегеля представляетъ опытъ объясненія всего бытія, созданія цѣлостнаго систематическаго ученія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, или цѣльнаго богосозерцанія и міросозерцанія. Но такъ какъ въ этой философіи главнымъ и всеобъемлющимъ свойствомъ бытія признано развитіе, и всѣ усилія творца ея направлены къ изъясненію развитія бытія, то поэтому вся она есть почти только раскрытіе проблемы прогресса.

Философія Гегеля, имѣвшая въ свое время огромное вліяніе, дѣйствовавшая обаятельно не на одно только современное ея появленію общество, а также и на послѣдующее поколѣніе, во вторую половину девятнадцатаго вѣка подверг-

¹⁾ Продолженіе см. кн. II.

лась забвенію. Но если есть въ ней что долговѣчное, такъ это идея развитія бытія, которое своеобразно понимается въ видѣ діалектическаго, тройственнаго, или трехсторонняго процесса. Въ этомъ отношеніи философія Гегеля всегда будетъ давать не мало любопытнаго и важнаго матеріала изучающимъ прогрессъ. Въ ряду теорій прогресса философія Гегеля занимаетъ видное мѣсто, несмотря на то, что Гегель не ставилъ себѣ задачи дать теорію прогресса. Вотъ почему очеркъ философіи Гегеля, какъ ученія о процессѣ развитія бытія, долженъ быть не кратокъ.

Прибавимъ къ этому, что хотя въ настоящее время философія Гегеля забыта¹⁾, но съ нею можетъ случиться то же, что было съ философіей Канта. Эта послѣдняя находилась въ забвеніи во весь періодъ времени, въ который владычествовали сначала философія Гегеля, а потомъ матеріализмъ, т.-е. свыше полувѣка. Но въ послѣдніи десятилѣтія девятнадцатаго вѣка философія Канта опять возродилась въ видѣ новокантіанства и сдѣлалась предметомъ широкаго изученія и вниманія и вновь оказываетъ значительное вліяніе на философію и богословіе. Конечно, рискованно дѣлать предсказанія, но возможно, что и философія Гегеля опять выплыветъ изъ-за порога философскаго сознанія на поверхность его, хотя и въ измѣненномъ видѣ. По крайней мѣрѣ трудно думать, и едва ли согласно съ законами историческаго развитія мысли, чтобы система ученія, имѣвшая огромное вліяніе въ эпоху своего появленія, оказалась навсегда сданной въ архивъ и сдѣлалась мертвымъ предметомъ изученія только для историковъ философіи.

Философія Гегеля есть пантеизмъ. Пантеизмъ признаетъ одну всеобщую сущность, изъ которой такимъ или инымъ образомъ, исходятъ всѣ частные виды бытія и всѣ формы его и въ которую они опять возвращаются. Въ отличіе отъ

¹⁾ Что философія Гегеля была забыта во вторую половину XIX вѣка, это видно уже изъ того, что изданіе полнаго собранія сочиненій Гегеля, начатое его друзьями въ 1832 г. и выпущенное въ восемнадцать томахъ, не было повторено ни разу. Вновь былъ изданъ Карломъ Гегелемъ девятнадцатый томъ, въ двухъ частяхъ, въ 1887 г. Дополненіемъ къ сочиненіямъ Гегеля служить біографія его, написанная Розенкранцемъ и изданная въ 1844 г. Монографіи о Гегелѣ и его сочиненіяхъ появлялись только въ сороковыхъ, пятидесятихъ и шестидесятихъ годахъ.

Спинозы, который, по взгляду Гегеля, объясняет только процессъ возвращенія частнаго бытія въ субстанцію, но не объясняетъ происхожденія изъ нея этого бытія, Гегель ставитъ своей задачей показать, какъ множественность частнаго бытія развивается изъ всеобъемлющаго „абсолютнаго“. Его пантеизмъ есть прежде всего пантеизмъ развитія, при чемъ развитіе міра совпадаетъ у него съ развитіемъ абсолютнаго. Признавая, какъ это допускали еще и древніе, напр. Платонъ, что въ мірѣ кромѣ собственно реальнаго, существеннаго или вещнаго бытія есть еще идейное содержаніе, Гегель усиливается объяснить происхожденіе того и другого бытія, какъ результатъ единаго логическаго процесса, въ которомъ каждая ступень необходимо опредѣлена и обусловлена предшествующею ступеню. Объяснить, какъ происходятъ изъ абсолютнаго всѣ различія вещей, можно, по взгляду Гегеля, не иначе, какъ признавши абсолютное бытіемъ не покоящимся и пребывающимъ, а развивающимся, не абсолютнымъ тождествомъ¹⁾, или субстанціей²⁾, а абсолютнымъ духомъ или субъектомъ. Абсолютное не имѣетъ никакого иного содержанія, кромѣ вселенной, универса. Но такъ какъ абсолютное есть вмѣстѣ съ тѣмъ духъ, то оно совершаетъ въ цѣломъ и въ частяхъ мыслительный процессъ, составляющій сущность духа. Такъ какъ абсолютное есть жизнь всего, то всѣ его части представляютъ постоянное слѣдованіе ихъ одной за другою, какъ текучія, какъ переходящія одна въ другую и завершающіяся въ цѣломъ. Это движеніе или процессъ абсолютнаго отображается въ мышленіи; въ діалектическомъ раскрытіи сознанія обнимается развитіе бытія со ступени на ступень въ совокупности его формъ. Это потому такъ, что мышленіе и бытіе тождественны. Діалектическій методъ, въ которомъ чистое мышленіе, чрезъ внутреннее самодвиженіе, совершенно независимо отъ опыта, наполняется все болѣе и болѣе обогащающимся содержаніемъ, есть въ то же время апіорная конструкція вселенной. Методъ есть не что иное, какъ сама система. Въ ученіи о діалектическомъ методѣ Гегель заимствуетъ у Фихте понятіе о ритмическомъ движеніи, при которомъ положенію противопоставляется

1) Намекъ на ученіе объ абсолютномъ Шеллинга.

2) Намекъ на ученіе Спинозы.

противоположность и затѣмъ въ третьемъ положеніи достигается высшее единство обоихъ. Каждое понятіе, чрезъ которое разсудокъ усиливается обнять сущность дѣйствительнаго бытія, оказывается одностороннимъ и недостаточнымъ и должно быть дополнено своимъ противоположеніемъ. Положеніе должно быть устранено не въ смыслѣ только отрицанія, но и сохраненія, потому что оно, а съ нимъ и его противоположеніе, опять получается, какъ моментъ въ высшемъ, объемлющемъ ихъ, понятіи. Но синтезъ положенія и противоположенія не составляетъ окончательнаго результата: добытому посредствомъ синтеза положенію является новое противоположеніе; противоположность ихъ опять преодолевается въ высшемъ понятіи и т. д. Такимъ образомъ истинно-философскій методъ обнимаетъ тройкую дѣятельность: чисто разсудочное мышленіе, при чемъ принимается то или другое изъ двухъ опредѣленій; отрицательно-разумную или діалектическую дѣятельность; наконецъ, положительно-разумную или спекулятивную дѣятельность. Это собственная дѣятельность самыхъ понятій, а не примѣненіе произвольно избраннаго нами шаблона: субъектъ есть только зритель, наблюдающій это свое движеніе и слѣдующій ему въ своемъ мышленіи.

Главными ступенями въ ходѣ развитія духа является сознаніе, самосознаніе, разумъ, нравственный духъ, религія и, наконецъ, какъ послѣдняя и высшая ступень, абсолютный духъ.

Методомъ мышленія опредѣляется цѣлая система мышленія, или наука и составныя ея части. Вся наука есть изображеніе идеи. Идея же есть безусловно тождественное съ самимъ собою мышленіе; а мышленіе есть дѣятельность, состоящая въ томъ, чтобы быть въ самомъ себѣ, противопоставлять себѣ другое, въ этомъ другомъ находить себя. Отсюда наука распадается на три части: 1) логику, или науку объ идеѣ самой въ себѣ и для себя; 2) философію природы, какъ науку объ идеѣ въ ея инобытіи; 3) философію духа, какъ идею, возвращающуюся къ себѣ изъ инобытія.

При отождествленіи мышленія и бытія, формы и содержанія, логика совпадаетъ съ метафизикой. Она есть и наука объ идеѣ въ отвлеченномъ элементѣ мышленія и изображеніе Бога, какъ Онъ есть въ Своемъ вѣчномъ существѣ до созданія природы и конечнаго духа. Она распадается на ученія

о бытіи, о существѣ и о понятіи. Началомъ служить чистое бытіе, которое, какъ чистое и пустое бытіе, есть ничто, но не полное ничто, которое не могло бы быть и предметомъ мышленія; ничто есть нѣчто, есть бытіе. Бытіе и ничто, ничто и бытіе переходять одно въ другое. Высшее понятіе, устраняющее противоположность бытія и ничто, есть понятіе быванія.

Идея, какъ идея только, какъ совокупность логическихъ опредѣленій, не есть еще полная дѣйствительность. Но разумъ не настолько безсиленъ, чтобы дойти только до идеала, и быть внѣ дѣйствительности, не извѣстно гдѣ. Онъ изводитъ міръ, природу, въ которой онъ имѣетъ дѣйствительность. За логикой, какъ вторая часть системы, слѣдуетъ философія природы. Природа есть идея, расширившаяся въ безграничность временнаго и пространственнаго частнаго бытія. Поэтому ея моменты противоплагаются другъ другу внѣшнимъ образомъ, какъ безразличныя одна для другой вещи, въ которыхъ понятіе хотя и дѣйствуетъ какъ внутренній законъ, но не дошло еще до самого себя и своего сознательнаго явленія. Поэтому природа есть царство необходимости; ея составныя части связаны только внѣшне и держатся вмѣстѣ только чрезъ совмѣстность въ пространствѣ, чрезъ извнѣ дѣйствующіе законы и силы. Природа — царство случайности; многое въ ея произведеніяхъ зависитъ отъ внѣшнихъ условій и поэтому не объемлется понятіями. Это несоотвѣтствіе должно быть устранено въ продолжающемся развитіи, пока въ жизни не будетъ подготовлено рожденіе духа, къ чему и направляется съ самаго начала все развитіе. Природа составляетъ переходный моментъ въ развитіи абсолютнаго духа, какъ послѣдней и высочайшей ступени. Изъ отчужденія въ природѣ идея возвращается къ самой себѣ въ духѣ; ибо отрицаніе инобытія есть бытіе у себя, а это есть свобода, составляющая сущность духа.

Но чтобы выходящій изъ природы духъ былъ и для себя, для своего собственнаго сознанія тѣмъ, что онъ есть самъ по себѣ или по своему понятію, онъ долженъ опять проходить различныя ступени, которымъ соотвѣтствуютъ составныя части философіи духа. Въ своемъ первомъ выступленіи изъ природы онъ имѣетъ форму отношенія къ себѣ самому; трудится для себя самого, чтобы дойти до сознанія своей сво-

боды, онъ есть духъ субъективный. Затѣмъ онъ открывается въ царствѣ осуществившейся духовности и разумности, есть духъ объективный. Наконецъ, онъ понимаетъ себя въ единствѣ своего бытія и своего понятія въ своей абсолютной истинѣ, какъ абсолютный духъ.

Ученіе объ субъективномъ духѣ распадается: на антропологию, которая разсматриваетъ духъ въ его непосредственномъ сплетеніи съ натуральною опредѣленностью, или душу въ ея отношеніи къ тѣлу; на феноменологию, которая духъ, являющійся на ступени разсудочнаго мышленія, разсматриваетъ какъ чувственное сознаніе, воспріятіе, разсудокъ, самосознаніе и разумъ; наконецъ, на психологию, которая разсуждаетъ о теоретическомъ, практическомъ и свободномъ духѣ.

Въ ученіи объ объективномъ духѣ исходнымъ пунктомъ служить воля, которая по существу своему не отлична отъ мышленія, а есть только особый способъ мышленія, есть практическое мышленіе. Главное свойство ея есть свобода, какъ тяжесть есть основное свойство матеріи. Воля есть безличное хотѣніе, осуществляющееся съ внутреннею необходимостью. Что должно быть, то и есть. Что разумно, то дѣйствительно, и что дѣйствительно, то разумно. Это бытіе свободы воли есть право. Право, соотвѣтственно содержащимся въ понятіи воли моментамъ, раскрывается въ трехъ степеняхъ. Сначала оно есть отвлеченное или формальное право и, какъ такое, обнимаетъ собственно договоръ и не право. Вторая ступень есть ступень моральности, при которой устранено непосредственное единство субстанціальной воли и субъективной воли отдѣльнаго лица, и въ отношеніи послѣдняго противостоятъ требованіе, долженствованіе. Наконецъ, третья и высшая ступень нравственности, гдѣ это противоположеніе опять отрицается, и субъективная воля сознаетъ себя въ единствѣ съ нравственной субстанціей.

Три вида общенія, въ которыхъ осуществляется этотъ нравственный міръ, суть семья, гражданское общество, государство. Государство есть дѣйствительность нравственной идеи, абсолютная, неизмѣнная, конечная цѣль и обладаетъ наивысшимъ правомъ въ отношеніи къ лицамъ, высшая обязанность которыхъ состоитъ въ томъ, чтобы быть членами государства. Ученіе о государствѣ распадается на внутреннее право государства, на внѣшнее право его и на осуществленіе

всеобщаго духа во всемірной исторіи. Отдѣльныя государства ограничены по своей обособленности. Ихъ выступленіе на арену исторіи и исчезновеніе съ нея есть діалектическое раскрытіе всеобщаго мірового духа. Каждый моментъ его выступаетъ какъ принципъ опредѣленной эпохи и въ своемъ появленіи соединенъ съ господствующимъ народомъ; каждый господствующій народъ есть носитель мірового духа въ каждой ступени его развитія, и въ отношеніи къ такимъ народамъ духъ всѣхъ другихъ народовъ безправенъ. Съ этой точки зрѣнія въ исторіи человѣчества различаются четыре эпохи: восточная, греческая, римская, германская.

Наконецъ, духъ, возвращаясь изъ сферы объективнаго бытія къ себѣ самому, къ знанію абсолютной идеи, какъ истины всего бытія, становится духомъ абсолютнымъ. Это происходитъ въ искусствѣ, религіи и философіи.

Искусство есть непосредственное созерцаніе идеи въ объективной дѣйствительности. Прекрасное есть абсолютное въ чувственномъ бытіи, есть дѣйствительность идеи въ формѣ ограниченнаго явленія.

Выше искусства религія. Она — форма, въ которой абсолютная истина является для представляющаго сознанія, или для чувства, представленія и разсудка. Содержаніе религіи одинаково съ содержаніемъ философіи, и только представленіе отличаетъ первую отъ послѣдней. Религіозное сознаніе проходитъ различныя ступени. Низшую ступень представляютъ религіи природы Востока. Богъ въ нихъ есть еще сила, субстанція природы, въ отношеніи которой конечное, индивидуальное исчезаетъ какъ ничтожное. На второй ступени стоятъ религіи духовной индивидуальности, въ которыхъ Богъ созерцается какъ субъектъ. Изъ нихъ іудейская религія есть религія возвышеннаго, греческая — религія красоты, римская — религія цѣлесообразности. Наконецъ, третья и послѣдняя ступень обозначается христіанствомъ, какъ абсолютною или откровенною религіей.

Такъ какъ религія по формѣ ниже философіи, то въ этомъ заключается необходимость третьей и высшей ступени — философіи, т.-е., мышленія, знающаго себя самого, какъ всю истину, производящаго изъ себя самого весь природный и духовный міръ, такъ что конецъ философіи религіи замыкается началомъ логики.

Вотъ система философіи Гегеля въ существенныхъ чертахъ. Эта философія есть пантеизмъ и именно пантеизмъ логическій и вмѣстѣ съ тѣмъ онтологическій. Далѣе, она есть философія синтетическая, потому что отождествляетъ мышленіе и бытіе. Она же есть философія идеалистическая, потому что источникомъ, основою, корнемъ и сущностью бытія признаетъ идею, разумъ, мышленіе. По этой же причинѣ она есть философія крайне интеллектуалистическая; напр. Гегель признаетъ волю практическимъ мышленіемъ. Наконецъ, она есть философія діалектическая, потому что представляетъ развитіе бытія въ видѣ тройственного процесса, сущность котораго состоитъ въ положеніи, противоположеніи и новомъ положеніи, объединяющемъ два противоположенія.

Въ отношеніи къ вопросу о прогрессѣ въ философіи Гегеля наибольшую важность имѣетъ его ученіе о діалектическомъ ходѣ развитія. Нельзя не признать, что какъ въ жизни личности, такъ и въ историческомъ ходѣ человѣчества дѣйствительно проявляется діалектическій процессъ развитія. Но онъ не имѣетъ той безусловной всеобщности въ своемъ примѣненіи, какую допускаетъ Гегель. Напр., въ жизни природы онъ не замѣтенъ, или мало замѣтенъ. Да и въ жизни и развитіи человѣка и человѣчества не всѣ явленія можно объяснить закономъ діалектическаго развитія. А это показываетъ, что жизнь и развитіе человѣка и человѣчества не исчерпывается примѣненіемъ одного только закона діалектическаго развитія.

Далѣе, въ ученіи Гегеля о развитіи нѣтъ опредѣленности и ясности во многихъ пунктахъ. Такъ, Гегель представляетъ развитіе идеи или бытія не временнымъ, а вѣчнымъ, т.-е. безначальнымъ и безконечнымъ. Но въ такомъ случаѣ возникаетъ неразрѣшимый и неразрѣшенный Гегелемъ вопросъ, какъ нужно представлять развитіе абсолютнаго, — такъ ли, что оно, совершивши кругъ развитія, опять возвращается къ исходному своему пункту и начинаетъ новый кругъ развитія, и т. д., или же развитіе его идетъ все далѣе и далѣе впередъ, хотя и не по прямой линіи, а зигзагами, но все же таки прогрессивно. Въ обоихъ случаяхъ не ясно, какъ нужно представлять исходный пунктъ развитія. Есть ли онъ чистая идея, или иное что, не извѣстно. Ученіе Гегеля о ничто, которое есть нѣчто, ничего не объясняетъ и даже заключаетъ въ себѣ

самопротиворѣчіе. Затѣмъ, Гегель не объясняетъ, что побуждаетъ абсолютную идею развиваться. Если она развивается безсознательно, по необходимости, потому что такова природа ея, то возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ бытіе безсознательное, развивающееся тоже безсознательно, можетъ дойти до сознанія. Если абсолютное составляетъ сущность бытія, если оно существуетъ отъ вѣчности, если сознаніе составляетъ высокое свойство бытія, то естественно допустить, что сознаніе всегда, отъ вѣчности принадлежитъ абсолютному, а не есть ступень, до которой оно поднимается чрезъ свое развитіе. По ученію Гегеля, идея, разумъ находится вездѣ и всегда, такъ сказать, проникаетъ жизнь міра, а между тѣмъ сознанію онъ удѣляетъ слишкомъ мало мѣста. Такое разнорѣчіе объясняется тѣмъ, что разумомъ Гегель называетъ не только сознающую и самосознающую силу личнаго духа, но и какую-то міровую силу, идейную и духовную, и однако слѣпую и безсознательную. Вообще Гегель проявляетъ слишкомъ много произвола въ употребленіи терминовъ, влагая въ нихъ такой смыслъ, какого они совсѣмъ не имѣютъ въ общепринятомъ употребленіи ихъ. Получается какая-то игра словами; и термины вмѣсто того, чтобы сообщать точность и опредѣленность рѣчи, вносятъ путаницу въ понятія и вводятъ въ заблужденіе не только читателей системы Гегеля, но и его самого.

Это особенно ясно обнаруживается во взглядѣ Гегеля на отношеніе своей философіи къ христіанству. Гегель былъ увѣренъ и въ своей философіи раскрывать мысль, что христіанское ученіе отличается отъ его системы только по формѣ представленія, а не по содержанію и существу, и что спекулятивныя идеи его системы именно и выражаютъ истинное содержаніе христіанства. Въ частности онъ примѣняетъ свои идеи къ объясненію важнѣйшихъ догматовъ христіанства о Святой Троицѣ, о воплощеніи имъ челоуѣчества.

Но на самомъ дѣлѣ между его системою и системою христіанскаго вѣроученія сходство только въ словахъ, а по содержанію и духу они совершенно различны. Достаточно сказать, что его система кореннымъ образомъ расходится съ христіанствомъ въ пониманіи самаго главнаго предмета всякой философіи и всякой религіи, — въ пониманіи существа Божія: абсолютное, по ученію Гегеля, есть безличная идея или сила;

а по христіанскому ученію Богъ есть существо личное. Философія Гегеля, какъ и всякая пантеистическая система, не можетъ признать личнаго безсмертія человѣка; а христіанство прямо проповѣдуетъ эту истину.

Уча о Богѣ и человѣкѣ совершенно не согласно съ христіанскимъ ученіемъ о нихъ, Гегель и на прогрессъ не могъ имѣть христіанскаго воззрѣнія.

По христіанскому, общѣ — библейскому, ученію перво-бытное состояніе первыхъ людей было состояніе непорочности, безгрѣшности, непосредственнаго богосозданнаго совершенства, духовнаго и тѣлеснаго, и ничѣмъ невозмущаемаго счастья; а съ момента нарушенія заповѣди Божіей чрезъ вкушеніе плодовъ древа познанія добра и зла прародители сразу ниспали въ состояніе грѣха, бѣдственности и смертности, лишившись совершенствъ богосозданной природы и заразивши ее ядомъ зла, болѣзней, страданій и смертности, такъ что состояніе совершенства первыхъ людей смѣнилось глубокимъ упадкомъ и разстройствомъ всей ихъ природы и всѣхъ ихъ отношеній къ Богу, къ самимъ себѣ, другъ къ другу и къ внѣшней природѣ. Гегель излагаетъ свое ученіе о первобытномъ состояніи людей почти языкомъ книги Бытія, но смыслъ его ученія объ этомъ совсѣмъ не библейскій. И по его ученію, люди сначала находились въ состояніи невинности и не знали зла; но эта невинность не есть нравственная безпорочность, а невинность безсознательная, натуральная, свойственная животнымъ; и она есть самая низшая ступень въ развитіи человѣчества. Переходомъ отъ этой низшей ступени развитія, которая есть положеніе въ діалектическомъ процессѣ, къ слѣдующей, высшей, ступени, къ противоположенію, и было именно грѣхопаденіе, когда человѣкъ опытно узналъ зло. Испытаніе зла было необходимо, какъ средство къ сознанію добра. Если бы человѣкомъ не было познано зло, то у него не могло бы явиться и сознанія добра, и человѣкъ всегда оставался бы въ состояніи непосредственной натуральности, на низшей ступени. Напротивъ, испытавши зло, человѣкъ имѣетъ возможность узнать и добро, сознательно отнестись къ нему и избрать его, т.-е. перейти на третью, еще болѣе высокую степень развитія, соотвѣтствующую синтезу въ діалектическомъ процессѣ. Хотя такимъ образомъ зло по ученію Гегеля есть

только переходный моментъ на пути къ добру, тѣмъ не менѣе оно есть нѣчто необходимое, и даже признается средствомъ для развитія человѣчества. Но такой взглядъ на зло не только рѣзко противорѣчитъ библейскому ученію о злѣ, но, безъ сомнѣнія, найдетъ осужденіе и въ совѣсти каждаго человѣка, потому что совѣсть каждаго здороваго и неиспорченнаго человѣка не можетъ признать зло необходимымъ, разумнымъ, полезнымъ, имѣющимъ источникъ свой въ самомъ строѣ вещей и въ движеніи развивающагося бытія и жизни.

Библейское ученіе образцомъ для члвчска въ дѣлѣ его совершенствованія поставляетъ Бога. *Сказалъ Господь Моисею, говоря: объяви всему обществу сыновъ Израилевыхъ и скажи имъ: святы будьте, ибо святъ Я Господь Богъ вашъ* (Лев. 19, 1—2; Ср. 20, 26). Еще чаще заповѣди и законы и увѣщаніе исполнять ихъ сопровождалось краткимъ изреченіемъ: *Я Господь, Богъ вашъ*, или: *Я Господь* (Лев. 19, 37 и множество другихъ мѣстъ въ той же книгѣ). Въ Новомъ Завѣтѣ послѣдователямъ истинной вѣры Иисусомъ Христомъ дана заповѣдь: *будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный* (Матѣ. 5, 48). И апостолъ Павелъ увѣщеваетъ христіанъ подражать Богу (Еф. 5, 1). Осуществленный въ жизни на землѣ образецъ для подраженія людей есть Иисусъ Христосъ, въ Котораго вѣрующіе облеклись въ крещеніи (Гал. 3, 27) и Которому долженъ подражать всякій, кто желаетъ пребывать въ Немъ (Іоан. 2, 6).

Напротивъ, въ философіи Гегеля не указано никакого образца для дѣятельности человѣка. Да и могутъ ли быть указаны какіе бы то ни было образцы для дѣятельности и жизни человѣка въ пантеистической философіи, по ученію которой все, а также жизнь и дѣятельность человѣка, подчинено законамъ необходимости?

Какъ пантеистъ, Гегель не могъ раздѣлять христіанскаго воззрѣнія и на задачи и цѣли жизни человѣка. По христіанскому ученію задачи и цѣли жизни человѣка въ его настоящемъ грѣховномъ состояніи состоятъ въ слѣдующемъ. Люди должны бороться противъ грѣха и свергнуть его иго, не быть рабами грѣха (Римл. 6 гл.; Евр. 12, 1, 4); бороться и противъ первовиновниковъ грѣха—дѣвола и злыхъ духовъ (Еф. 6, 12); очистить себя *отъ всякой скверны плоти и духа* (2 Кор. 7, 1); распять *плоть со страстями и похотями*

(Гал. 5, 24); *отложить прежній образъ жизни ветхаго чело-
вѣка, истлѣвающаго въ обольстительныхъ похотяхъ, а обно-
виться духомъ ума, и облечься въ новаго челоуѣка, созданнаго
по Богу, въ праведности и святости истины* (Еф. 4, 22—24);
*соевлекшись ветхаго челоуѣка съ дѣлами его и облечьшись
въ новаго, который обновляется въ познаніи по образу создав-
шаго его, облечься въ милосердіе, благодать, смиренномудріе,
кротость, долготерпѣніе... больше же всею въ любовь, кото-
рая есть совокупность совершенства, чтобы владычествовалъ
въ сердцахъ миръ Божій* (Кол. 3, 9—15); *быть новою
тварію въ Иисусѣ Христѣ* (2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15), —
*а въ Немъ мы созданы на добрыя дѣла, которыя Богъ пред-
назначилъ намъ исполнять* (Еф. 2, 10), и *кровь Христа,
дѣйствительно, очищаетъ совѣсть нашу отъ мертвыхъ дѣлъ,
для служенія Богу живому и истинному* (Ефр. 9, 14); —
*освободившись отъ рабства грѣху и оправдавшись правдою
Христа, ходить въ обновленной жизни, быть живыми для
Бога во Христѣ Иисусѣ; переставши быть рабами грѣха и
смерти, быть рабами праведности и Богу и имѣть жизнь
вѣчную во Христѣ Иисусѣ* (Римл. 5 и 6 главы); *удалившись
отъ господствующаго въ мірѣ растлѣнія похотію, содѣлаться
причастниками Божескаго естества* (2 Петр. 1, 4), что
и осуществляется чрезъ причащеніе тѣла и крови Хри-
стовыхъ, которое даетъ жизнь вѣчную и чрезъ которое
Христосъ пребываетъ въ челоуѣкѣ, и челоуѣкъ во Христѣ
(Іоан. 6 гл.); *достигать того, чтобы смертное поглочено
было жизнію, на что и создалъ насъ Богъ* (2 Кор. 5, 4, 5);
жить и умереть не для себя, а для Бога и Христа (Римл. 6 гл.;
14, 7, 8; 2 Кор. 5, 15; Гал. 2, 19); *примириться съ Богомъ
и оправдаться предъ Богомъ, Который примирилъ съ собою
міръ во Христѣ и оправдалъ его умиловительною и иску-
пительною жертвою Христа* (Римл. 3 гл.; 2 Кор. 5, 18—21);
оправдавшись даромъ, благодатію Христовою и вѣрою (Рим.
3—11 главы; Тит. 3 гл.; Гал. 3—5 главы), *имѣть вѣру,
дѣйствующую любовію* (Гал. 5, 6); *взирая на Начальника
и Совершителя вѣры, Иисуса, и подражая святымъ, совершать
подвиги силою вѣры* (Евр. 11 гл.); *познавать волю Божію
и исполняться Духомъ* (Еф. 5, 17, 18); *возрастать въ по-
знаніи Бога* (1 Иоан. 5, 20; Кол. 1, 10); *любовію все воз-
ращать во Христа* (Еф. 4, 15) и *быть святыми и непо-*

рочными предъ Христомъ въ любви (Еф. 1, 4; 4, 15); быть совершенными во Христѣ (Кол. 1, 28) и ко всякому добродѣлу приготовленными (2 Тим. 3, 17); при помощи Бога усовершенствоваться во всякомъ добромъ дѣлѣ, къ исполненію воли Его, производя благоуподное Ему чрезъ Иисуса Христа (Евр. 13, 21); поступать достойно Бога, призвавшаго насъ въ свое царство и славу (1 Тесс. 2, 12); всѣмъ прійти въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полного возраста Христова (Еф. 4, 13); исполнить слова молитвы Иисуса Христа: да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, и они да будутъ въ насъ едино (Іоан. 17, 21); молить Бога, чтобы далъ намъ крѣпко утвердиться Духомъ Его во внутреннемъ человѣкѣ, вѣрою вселиться Христу въ сердца наши (Еф. 3, 16—17), исполниться всею полнотою Божіей (Еф. 3, 19), быть жилищемъ Божіимъ чрезъ Духа (Еф. 2, 22); сдѣлавши тѣла свои членами Христовыми и храмомъ Святого Духа, прославить Бога въ тѣлахъ и душахъ своихъ, которыя суть Божіи (1 Кор. 6, 15—20); омывшись, освятившись и оправдавшись именемъ Господа нашего Иисуса Христа и Духомъ Бога нашего (1 Кор. 6, 11), спастись чрезъ Иисуса Христа жизнію Его, вѣрою въ Него, исповѣданіемъ Его и благодатію Его (Римл. 3—10 главы; Еф. 2, 8); сдѣлавшись дѣтьми и наслѣдниками Божіими чрезъ Иисуса Христа (1 Іоан. 3, 1—2; Римл. 8 гл.; Гал. 3 и 4 гл.; Еф. 1, 5, 11), и не имѣя здѣсь постоянного града, искать будущаго (Евр. 13, 14), искать горняго и помышлять о горнемъ, а не о земномъ (Кол. 3, 1—2), подобно святымъ, стремиться къ лучшему, т.-е. небесному (Евр. 11, 16), искать жителства и наслѣдства на небесахъ (1 Петр. 1, 4; Филип. 3, 20), стремиться къ почести вышняго званія Божія во Христѣ (Филип. 3, 14), страдать со Христомъ, чтобы съ Нимъ и прославиться (Римл. 8, 16—30), знать Бога и посланнаго Имъ Иисуса Христа, чтобы имѣть жизнь вѣчную (Іоан. 17, 3), получить, какъ даръ Божій, жизнь вѣчную во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ (Рим. 6, 23).

Такого ученія о задачахъ дѣятельности и цѣляхъ жизни въ философіи Гегеля нѣтъ не только по выраженіямъ, но даже и по содержанію. Это ученіе совершенно не мирится съ самыми основами и духомъ философіи Гегеля. Определенныя задачи и цѣли могутъ быть поставляемы и осущес-

ствляемы только личными существами. Но, по ученію Гегеля, абсолютное есть существо безличное и потому не может сознательно ставить человѣку какія бы то ни было задачи для его дѣятельности и цѣли для его жизни. Что касается до самого человѣка, то хотя Гегель и признаетъ его существомъ разумнымъ, слѣдовательно личнымъ, а потому и способнымъ избирать и осуществлять опредѣленные задачи и цѣли, но, подобно всѣмъ пантеистамъ, онъ ограничиваетъ личное существованіе человѣка только временемъ его земной жизни, не допуская личнаго безсмертія его за гробомъ. Если же для человѣка все кончается съ его смертію, то и всѣ цѣли его жизни и дѣятельности не могутъ переступать предѣловъ его земной жизни.

И такъ какъ земная жизнь человѣка кратковременна, мимолетна, а притомъ еще и бѣдственна, то она теряетъ смыслъ. Для чего жить, изъ-за чего трудиться, если мы нынѣ живемъ и трудимся, а завтра превратимся въ прахъ. *Когда я боролся со змѣями въ Ефесѣ, говорить апостолъ Павелъ, какая мнѣ польза, если мертвые не воскресаютъ? Станемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ!* (1 Кор. 15, 32). При безотрадномъ ученіи, что за гробомъ человѣкъ не будетъ имѣть личнаго существованія, интересъ къ жизни или совсѣмъ исчезаетъ, такъ что человѣку небытіе кажется лучше, нежели безсмысленное и безцѣльное существованіе, или становится ограниченнымъ, низменнымъ, матеріальнымъ, землянымъ. Быть можетъ, въ этомъ лежитъ одна изъ причинъ того, почему пантеизмъ такъ легко переходитъ въ матеріализмъ. Случилось это и съ философіей Гегеля. Эта философія крайне идеалистична; она чрезвычайно высоко подняла знамя духа, разума; разумъ изображается въ ней, какъ сила могущественная, надъ всѣмъ господствующая и все одухотворяющая. Повидимому, тутъ вѣетъ христіанскій духъ, потому что и христіанство отдаетъ предпочтеніе духу предъ тѣломъ. Но — дерево познается по плодамъ его. Идеализмъ философіи Гегеля не воспрепятствовалъ нѣкоторымъ послѣдователямъ ея сдѣлаться матеріалистами. Во всякомъ случаѣ коренное различіе ученія Гегеля о жизни человѣка и ея задачахъ и цѣляхъ отъ христіанскаго ученія то, что христіанство требуетъ, чтобы человѣкъ, пользуясь настоящею жизнью, готовился къ будущей жизни, которая важнѣе настоящей жизни уже

тѣмъ, что она безконечна, а настоящая жизнь скоротечна; Гегель же не допускаетъ личнаго бытія человѣка за гробомъ, а потому и не можетъ признать земную жизнь его подготовленіемъ къ жизни загробной. Это различіе столь существенно, что оно неизбѣжно удаляетъ отъ христіанскаго ученія взгляды Гегеля на задачи и цѣли, на характеръ и содержаніе жизни человѣка. Вопросы о томъ, какъ долженъ человѣкъ жить и для какой конечной цѣли онъ живетъ и долженъ жить, Гегель, какъ и всякій пантеистъ, не можетъ рѣшить согласно съ христіанствомъ.

Нѣтъ согласія въ ученіи Гегеля съ христіанскимъ ученіемъ и о средствахъ и условіяхъ, необходимыхъ для осуществленія цѣлей жизни человѣка. Христіанство, призывая человѣка бороться съ живущимъ внутри и внѣ его зломъ и возвращать добро въ себѣ и въ другихъ людяхъ, тѣмъ самымъ признаетъ въ человѣкѣ свободу воли, способность избирать и дѣлать или зло, или добро. Не отрицая вліянія на человѣка силъ природы, дѣйствующихъ по закону необходимости, христіанство вмѣстѣ съ тѣмъ учитъ, что направленіе жизни и дѣятельности человѣка, ходъ его развитія и даже степень совершенства, которой онъ можетъ достигнуть, зависятъ отъ самого человѣка. Иисусъ Христосъ добродѣтельному и богатому юношѣ сказалъ: *если хочешь быть совершеннымъ, пойди, продай имѣніе свое и раздай нищимъ, и будешь имѣть сокровище на небесахъ, и приходи и слѣдуй за мною* (Матѣ. 19, 21). Юноша не пожелалъ отказаться отъ своего богатства, но могъ и пожелать. Такимъ образомъ отъ самого человѣка зависитъ быть менѣе или болѣе совершеннымъ.

Гегель, повидимому, тоже признаетъ свободу воли въ человѣкѣ, потому что самое развитіе человѣческаго рода онъ понимаетъ какъ постепенное освобожденіе народовъ отъ ига внѣшней необходимости и какъ возрастаніе силы свободного духа до степени торжества его надъ необходимостью. Но эта свобода не есть личная свобода людей. Эта свобода есть высшая ступень развитія абсолютнаго, а люди вовлекаются въ ея область и участвуютъ въ ней какъ бы по необходимости. На низшихъ ступеняхъ развитія абсолютнаго человѣчество по необходимости не свободно; на высшихъ ступеняхъ его развитія оно свободно; но, спрашивается, кому принадлежитъ эта свобода — абсолютному, или людямъ, или ему и имъ. Пантеистъ мо-

жетъ отвѣчать на этотъ вопросъ всячески, такъ какъ въ этомъ пунктѣ пантеистическое ученіе не ясно. Но при строгомъ и послѣдовательномъ проведеніи началъ пантеизма едва ли можно приписать свободную волю человѣку; потому что съ пантеистической точки зрѣнія каждый человѣкъ есть не больше какъ одна изъ частичекъ мірового процесса, и направление его жизни и дѣятельности зависитъ не отъ него самого, а подчинено общимъ законамъ этого мірового процесса, совершающагося безсознательно, слѣпо, необходимо.

Что философія Гегеля не допускаетъ свободы воли человѣка въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова, это подтверждается косвенно тѣмъ, что Гегель признаетъ зло хотя и не желательнымъ, но необходимымъ и, пожалуй, даже разумнымъ, если припомнить его выраженіе: „все дѣйствительное разумно“. При такомъ взглядѣ на зло различіе между добромъ и зломъ сглаживается и несправедливо умалется: зло уже не есть противоположность и отрицаніе добра, а какъ бы только меньшая степень его. Въмѣстѣ съ тѣмъ едва ли уже можно вмѣнять человѣку добро въ заслугу, а зло въ вину. Въ важномъ вопросѣ о вмѣненіи добра и зла человѣку философія Гегеля противорѣчитъ не только христіанскому ученію, но и общечеловѣческому сознанію и совѣсти каждаго человѣка, которая признаетъ добро должнымъ быть, а зло не должнымъ быть, и при совершеніи добра одобряетъ человѣка, а совершеніи зла осуждаетъ.

Воля человѣка, однако, немощна и во всякомъ случаѣ не безусловна. Она дѣйствуетъ на основаніи и въ предѣлахъ индивидуальной природы человѣка, его естественной организаціи; а природа человѣческая, ограниченная сама по себѣ, еще ослаблена, извращена и испорчена наслѣдственнымъ грѣхомъ. Человѣкъ получаетъ отъ родителей, а чрезъ нихъ и отъ своихъ предковъ, испорченную наслѣдственную грѣховностью и личными ихъ грѣхами природу (Римл. 5 гл.).

Наслѣдственная грѣховность и порча природы столь сильно укоренилась въ людяхъ, что она стала *закономъ*, пребывающимъ въ членахъ человѣка, противоборствующимъ закону ума и закону Божію и дѣлающимъ человѣка плѣнникомъ грѣха (Римл. 7, 22—24). Если грѣхъ сталъ закономъ, это значитъ, что онъ имѣетъ силу непреодолимости, такъ что

человѣкъ подчиняется ему даже и тогда, когда не желаетъ подчиняться. *Добра, котораго хочу, не дѣлаю, а зло, котораго не хочу, дѣлаю* (Римл. 5, 19). Самъ человѣкъ не можетъ освободиться отъ угнетающей и умерщвляющей его силы грѣха (Римл. 7, 24). Отъ грѣха, какъ непреодолимой силы, и отъ слѣдствій его — проклятія и смерти, освободилъ человѣческій родъ Сынъ Божій, искупивши его Своею жертвою. Участіе каждаго человѣка въ этой жертвѣ вѣрою въ Искупителя и любовію къ Нему примиряетъ человѣка съ Богомъ и сообщается человѣку чрезъ таинства благодать Божію, которая заглаживаетъ грѣхъ и уничтожаетъ его погубляющую человѣка силу. Ибо хотя и искупленный человѣкъ грѣшитъ, но освящается силою благодати и порождаемыхъ и укрѣпляемыхъ ею вѣры и любви; равнымъ образомъ хотя и искупленный умираетъ, но имѣетъ надежду и даже твердую вѣру, что онъ воскреснетъ силою воскресшаго Христа. Итакъ по христіанскому ученію послѣдователямъ Христа, — а такими быть призваны всѣ люди, — въ ихъ борьбѣ противъ зла и въ ихъ усовершенствованіи въ добръ подается дѣйствительная и могущественная помощь Божія, которая, дѣйствуя на почвѣ человѣческой естественной, испорченной грѣхомъ природы, немощное въ этой послѣдней исцѣляетъ и укрѣпляетъ, недостающее восполняетъ, злое ослабляетъ и упраздняетъ, доброе возвращаетъ и усовершенствуетъ. Христіанское ученіе, безусловно истинное и возвышенное, просвѣщаетъ людей; святая жизнь Основателя христіанства даетъ имъ высокій образецъ для жизни; благодатныя средства, подаваемые имъ въ Церкви, укрѣпляютъ ихъ на борьбу со зломъ, очищаютъ отъ грѣха, примиряютъ съ Богомъ, даютъ силы для совершенія добра. Все это подтверждается девятнадцативѣковой исторіей всѣхъ христіанскихъ народовъ, такъ какъ именно христіанскіе народы суть самые просвѣщенные изъ всѣхъ народовъ на землѣ. Просвѣщеніе христіанскихъ народовъ, простирающееся въ настоящее время надъ полвселенною, есть плодъ христіанской богооткровенной религіи и чрезвычайной божественной помощи, подаваемой истиннымъ послѣдователямъ этой религіи.

Въ философіи же Гегеля о помощи Божіей людямъ въ христіанскомъ смыслѣ слова, о признаніи необходимости ея и фактическаго существованія въ христіанствѣ не можетъ быть

и рѣчи. По христіанскому ученію, Богъ приносить въ жертву Своего Сына, чтобы спасти людей. Гегель, напротивъ, утверждаетъ, что абсолютный разумъ въ развитіи жизни, въ ходѣ всемірной исторіи, держится вдали отъ борьбы и опасностей, остается неприкосновеннымъ и невредимымъ, а чтобы дать перевѣсъ высшимъ началамъ надъ низшими и тѣмъ обезпечить прогрессивное развитіе бытія, т.-е., въ сущности, себя самого, онъ вмѣсто себя заставляетъ дѣйствовать страсти людей; индивидуумы приносятся въ жертву, и идея выплачиваетъ дань бытія страстями индивидуумовъ, а не собою. И это Гегель называетъ хитростью или искусствомъ абсолютнаго разума. Это строго-пантеистическій взглядъ, по которому личность есть ничто въ сравненіи съ идеей. При такомъ взглядѣ не можетъ быть и рѣчи о любви Бога къ людямъ, о помощи Бога людямъ, о спасеніи людей Богомъ.

Не опредѣляя задачъ и цѣлей жизни и дѣятельности человѣка, а потому, не опредѣляя и истинныхъ цѣлей прогресса человѣка и человѣчества, философія Гегеля не указываетъ и конца прогресса. Для Гегеля, какъ и для всякаго пантеиста, прогрессъ не есть движеніе по прямой или ломаной линіи, разъ начавшееся и, быстрѣе или медленнѣе, направляющееся къ концу, а есть постоянное, вѣчное круговращеніе, есть всегда имѣющее существовать исхожденіе частнаго бытія отъ абсолютнаго и возвращеніе въ него. Напротивъ, по христіанскому ученію, міръ, а равно и человѣческій родъ, нѣкогда получили начало своего бытія и нѣкогда перестанутъ существовать въ томъ видѣ, въ какомъ они существуютъ теперь. Прогрессъ личный для каждаго человѣка кончается съ его смертію, а для всего человѣческаго рода кончится съ его концомъ, который совпадетъ съ кончиною существующаго теперь міра. И это ученіе отнюдь не безотрадно, потому что христіанство учитъ, что какъ для каждаго человѣка не все кончается съ его смертію, такъ и съ концомъ жизни человѣчества на землѣ послѣднее не перестанетъ существовать: вмѣстѣ съ кончиною міра и человѣческаго рода совершится всеобщее воскресеніе, и начнется для людей новая, безконечная, жизнь, въ которой каждый пожнетъ то, что посѣялъ въ здѣшней жизни. *Кто сѣетъ скупо, тотъ скупо и пожнетъ; а кто сѣетъ щедро, тотъ щедро и по-*

жнетъ (2 Кор. 9, 6). Что посеетъ человекъ, то и пожнетъ. Сѣющій въ плоть свою отъ плоти пожнетъ тлѣннѣ, а сѣющій въ духъ отъ духа пожнетъ жизнь вѣчную (Гал. 6, 7, 8). При такомъ ученіи земная жизнь каждого человѣка и всего человѣческаго рода, а равно и прогрессъ каждого человѣка и всего человѣчества, несмотря на то, что они не вѣчны, имѣютъ высокую цѣну, какъ приготовленіе къ жизни вѣчной. О людяхъ нельзя уже сказать, что они то же, что волны въ морѣ, на мигъ вздымающіяся и опять въ него погружающіяся и въ пучинѣ его безслѣдно исчезающія.

А. Бѣляевъ.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

Христіанство и война¹⁾.

(По поводу войны Англіи съ Трансваалемъ.)

Послѣдній отошедшій въ вѣчность 1899 годъ оставилъ послѣ себя два великихъ и важныхъ общественныхъ событія. Одно — радостное, пробудившее въ сердцахъ людей самыя лучшія христіанскія чувства; другое — совершенно обратное, мрачное и печальное, затмившее собою всю радость перваго. Увѣренъ, что читатели догадываются, о какихъ событіяхъ я рѣшаюсь говорить. Первое — гаагская конференція, состоявшая по инициативѣ нашего Государя для обсужденія вопроса объ ограниченіи вооруженій, второе — англо-трансваальская война, продолжающаяся и теперь. Хотя война — событіе нерѣдкое въ жизни народовъ, тѣмъ не менѣе эта послѣдняя, англо-трансваальская, ужасно взволновала всѣхъ, кому дороги интересы международнаго мира. Эта война звучитъ такимъ рѣзкимъ диссонансомъ съ тѣмъ, что происходило въ Гаагѣ минувшимъ лѣтомъ, такъ она неумѣстна, несвоевременна именно теперь, пока живо впечатлѣніе отъ свѣтлыхъ дней мирныхъ совѣщаній. Въ самомъ дѣлѣ, если серіозно вдуматься и сопоставить эти два событія, можно притти въ ужасъ при мысли: неужели они возможны рядомъ въ жизни просвѣщенныхъ народовъ? Вѣдь это какъ два полюса — сѣверный и южный. Кто же ихъ сблизилъ; кто поставилъ рядомъ, когда они должны быть такъ далеки другъ отъ друга, какъ ничто! Бываютъ противорѣчія въ жизни каждого отдѣльнаго человека: сегодня человекъ утверждаетъ одно, завтра — другое; сегодня добръ, завтра золъ, но вѣдь мы такого человека каждую минуту готовы назвать ненормальнымъ, упрекнемъ

¹⁾ Публичное чтеніе въ Новоторжскомъ Обществѣ Трезвости.

въ непостоянствѣ, непослѣдовательности. Но въ жизни цѣлаго общества такія событія казались бы совершенно невозможными. Однако они случились: мы имѣемъ дѣло съ фактомъ, происходящимъ на нашихъ глазахъ въ странахъ христіанскихъ, т.-е. исповѣдающихъ такую религію, которая всего меньше способна поощрить такое явленіе, какъ война.

Насколько англо-трансваальская война взволновала умы лучшихъ людей, всей душой тяготящихся ко всеобщему миру и ликовавшихъ по поводу мирной конференціи, доказываетъ уже одно то, что нашъ уважаемый профессоръ международного права Мартенсъ счелъ себя вынужденнымъ офиціально успокоить общество въ томъ, что происходящая война не уничтожаетъ и не въ силахъ уничтожить тѣхъ результатовъ, къ которымъ пришли мирныя совѣщанія въ Гаагѣ. Такое успокоительное заявленіе достоуважаемаго профессора появилось какъ нельзя болѣе кстати. Въ немъ была настоящая нужда. Общество начинало думать, что эта злосчастная война англичанъ и буровъ уничтожить всѣ благіе слѣды мирныхъ переговоровъ, и готово было разочароваться на будущее время въ пользы всѣхъ такихъ попытокъ къ упроченію всеобщаго мира. Дай Богъ, чтобы слова профессора сбылись, и чтобы такія попытки на будущее время увѣнчивались желаннымъ успѣхомъ!

Но главное зло видятъ не въ одномъ томъ, что настоящая война случилась вскорѣ послѣ манифестацій въ пользу мира. Въ исторіи мы находимъ много примѣровъ такой непослѣдовательности въ жизни народовъ. Зло видятъ въ томъ, что войну начали не китайцы съ японцами, тѣ и другіе не знаютъ Христа, и не греки съ турками ради защиты своихъ единоверцевъ отъ кровожадныхъ послѣдователей Магомета, — войну подняли христіане противъ христіанъ. Люди, исповѣдающіе самую совершенную религію, которая запрещаетъ всякое насиліе, ненависть, вражду и убійство, повелѣваетъ любовь, милосердіе, всепрощеніе, ради какихъ-то политическихъ интересовъ забываютъ всѣ основныя начала своей божественной религіи, и хладнокровно идутъ другъ на друга съ пулями думъ-думъ и т. п. новѣйшими смертоносными орудіями. Главное зло видятъ еще въ томъ, что эта война происходитъ гдѣ-то на черномъ материкѣ вдали отъ насъ, на глазахъ кафровъ, базутовъ и другихъ милліоновъ чернокожихъ людей, не знающихъ

Христа, и каждую минуту готовыхъ истребить бѣлыхъ, которые идутъ къ нимъ, неся якобы христіанскую культуру, и общають всѣ блага европейской цивилизаціи. Какой примѣръ бѣлые христіане даютъ чернокожимъ язычникамъ своею кровопролитною войною, — пусть судить каждый.

Христіанство и война — это два понятія, взаимно другъ друга исключаютъ. Къ такому выводу приходятъ теперь всѣ благомыслящіе люди гуманнаго направленія. Война — это бѣдствие и зло, котораго между людьми не должно быть.

Впрочемъ, такой взглядъ на войну появился не очень давно. Въ древнее время на войну смотрѣли иначе. Среди древнихъ воинственныхъ народовъ война считалась даже священной. Греки вѣровали, что война составляетъ любимое занятіе боговъ. Языческій богъ Марсъ былъ богомъ войны и ея покровителемъ. Насколько война у грековъ пользовалась почетомъ, видно изъ того, что греки воинскую доблесть, храбрость и неустрашимость считали одной изъ главныхъ человѣческихъ добродѣтелей. Являлись и являются защитники войны и въ новѣйшее время среди христіанскихъ народовъ. Нѣмецкій философъ Гегель, французскій писатель Прудонъ и психологъ Вундтъ считали войну необходимымъ и неустранимымъ условіемъ человѣческой жизни. Нѣкоторые считаютъ войну необходимою для освѣженія и поднятія нравственнаго уровня въ человѣчествѣ. Война, будто бы, пробуждаетъ въ человѣкѣ лучшія чувства патріотическаго долга и самоотверженія, избавляетъ людей отъ самодовольной безпечности, изнѣженности, апатіи. Война, какъ гроза въ физической природѣ, освѣжаетъ нравственную атмосферу людей. Только она одна способна воспитать гражданъ для государства, преданныхъ слугъ отечеству. Несомнѣнно, что всѣ такіе и подобные взгляды на войну раздѣляютъ и большинство людей военной профессіи, воспитывающихся въ подобныхъ взглядахъ и свыкшихся съ войною.

Необходимо замѣтить, что война не теперь только стала имѣть и противниковъ. Люди, исповѣдающіе буддійскую религію, издавна были противниками войны, потому что Будда считалъ великимъ преступленіемъ лишать жизни не только всякое живое существо — человѣка или животное; даже наѣкомое, но вредить и растеніямъ, рубить деревья, срывать цвѣты. По его ученію выходило, что во всякомъ организмѣ суще-

ствуешь душа міра или воплотившееся божество (Брама). Философъ Сенека и его послѣдователи, называемые стоиками, были горячими противниками войны. Въ христіанское время опредѣленнаго взгляда и отношеній къ войнѣ не установилось. Извѣстно, что знаменитый христіанскій писатель Оригенъ отвергалъ войну, но извѣстно также, что не менѣе его знаменитый другой писатель Августинъ не считалъ войну непозволительною. Извѣстно также и то, что нѣкоторые христіане первыхъ вѣковъ отказывались отбывать воинскую повинность въ Римскомъ государствѣ, находя ее несовмѣстимою съ христіанскимъ званіемъ, хотя не менѣе извѣстно и то, что многіе христіане первыхъ вѣковъ, состоя въ войскахъ между язычниками, ревностно исполняли свои обязанности и не уклонялись отъ нихъ. Упорными противниками войны въ христіанствѣ являются до сего времени нѣкоторые христіанскіе сектанты, изъ протестантовъ, — меннониты и квакеры, изъ русскихъ — молокане и духоборы.

Въ послѣднее время самое горячее участіе въ вопросѣ о войнѣ приняла русская литература. Въ произведеніяхъ Гаршина, Щеглова и другихъ можно найти много разсказовъ изъ военнаго быта, при чемъ всѣ они проникнуты однимъ чувствомъ отвращенія и негодованія къ войнѣ, какъ бичу челоувѣчества. Выразителемъ общаго умственнаго теченія противъ войны является самый знаменитый современный представитель художественной литературы гр. Л. Н. Толстой. Вирочемъ, у Толстого отрицаніе войны явилось слѣдствіемъ его религіозно-философскаго принципа „не противься злу“. Вмѣстѣ съ тѣмъ и на Западѣ стали все громче раздаваться голоса противъ войны и въ пользу всеобщаго мира. Стали рекомендовать рѣшеніе всѣхъ международныхъ споровъ или третейскимъ судомъ, или такимъ международнымъ правомъ, которое былъ бы обязательнымъ для всѣхъ народовъ во всѣхъ случаяхъ столкновеній. Словомъ, вторая половина кончающагося XIX вѣка ознаменовалась почти всеобщимъ движеніемъ противъ войны.

Въ виду такого движенія небезынтересно знать, какъ относится къ войнѣ христіанская религія, какъ смотритъ на войну Христова вѣра и Церковь. Считаетъ ли она войну явленіемъ ненормальнымъ, отрицаетъ ли войну, или нѣтъ? Для людей религіозныхъ, привыкшихъ всякій вопросъ освѣ-

щать съ христіанской точки зрѣнія, на всякое явленіе смотрѣть на основаніи ученія Спасителя, Господа І. Христа, подобное рѣшеніе вопроса о войнѣ должно быть весьма важнымъ. Поэтому я и попытаюсь сообщить то, что мнѣ извѣстно по данному вопросу. Рѣшеніе такого вопроса считаю особенно своевременнымъ. На нашихъ глазахъ происходитъ война христіанъ съ христіанами, обширнѣйшей въ мірѣ - имперіи съ мелкою африканской республикой. Первая воюетъ за какія-то мнимыя или дѣйствительныя права верховенства, вторая борется за свою независимость. Но не совершаютъ ли оба эти народа величайшее преступленіе и зло, воюя другъ съ другомъ, не попираютъ ли они самыхъ основныхъ началъ христіанской религіи, которую исповѣдуютъ? Вопросъ самъ собою напрашивается на разрѣшеніе. Обратимся къ Библии. Обратимъ вниманіе сначала на ученіе Ветхаго Завѣта, отъ него перейдемъ къ Новому Завѣту.

Самыя первыя страницы Библии открываютъ намъ печальнѣйшую картину грѣхопаденія людей. Разумныя существа, созданныя Богомъ, чтобы ходить по Его закону, слушать Его повелѣнія и тѣмъ исполнять свое назначеніе, попираютъ законъ Творца своего, добровольно удаляются отъ источника блаженства. Порвавъ связь со своимъ Создателемъ, люди немедленно разстраиваютъ свои взаимныя отношенія. Созданные для взаимной любви, мира, взаимопомощи и вѣчнаго доброжелательства люди послѣ грѣхопаденія немедленно забываютъ свой долгъ по отношенію къ себѣ подобнымъ существамъ, становятся во враждебное между собою отношеніе. Первыя же страницы Библии рисуютъ мрачную картину разстройства человѣческихъ отношеній. Въ семьѣ первыхъ людей братъ поднялъ руку на брата и убилъ его. Это самое ужасное послѣдствіе грѣхопаденія людей. Война началась между людьми сначала въ семьѣ. Съ умноженіемъ рода человѣческаго грѣхъ производитъ разладъ между отдѣльными семействами, племенами и народами. Св. Библия даетъ намъ исторію избраннаго народа Божія, но тамъ есть сообщенія, хотя и краткія, о другихъ народахъ, поскольку исторія ихъ соприкасалась съ исторією евреевъ. И вся исторія этихъ народовъ — непрерывныя войны и сраженія. Сильнѣйшій народъ идетъ войною на слабѣйшаго и поработчиваетъ его. Самъ народъ еврейскій войною получаетъ ту землю, которая обѣщана ему Богомъ

въ наслѣдіе, и послѣ унаслѣдованія этой земли почти непрестанно воюетъ и при судіяхъ и при царяхъ, пока самъ не попадаетъ въ поработеніе другимъ народамъ. Даже въ самомъ народѣ еврейскомъ нерѣдко возникали раздоры и междоусобныя войны. Послѣ Соломона само еврейское царство раздѣлилось на два царства, которые очень часто представляли два враждебныхъ лагеря. Много зла принесло іудеямъ это раздѣленіе.

Правосудный Богъ строго осудилъ перваго убійцу, Каина; но зло, принесенное грѣхопадениемъ, дѣлало свое дѣло. Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ больше умножались раздоры, затѣвались войны, совершались убійства. вмѣсто любви въ человѣческомъ родѣ стала все чаще являться вражда. Законъ Моисеевъ запретилъ убійство шестою заповѣдію. Но зло, приносимое взаимною враждою, не остановилось. Такъ глубоко проникло въ человѣческую природу разстройство отъ перваго грѣха. Случилось такъ, что война явилась даже благомъ для избраннаго народа Божія. Укрѣпляемые божественною помощію, израильтяне спасали себя войнами, безъ которыхъ они погибли бы среди современныхъ имъ иноплеменниковъ. Поэтому насъ не должны удивлять и приводить въ недоумѣніе тѣ случаи, когда Самъ Богъ побуждаетъ избранниковъ Своего народа къ войнѣ съ другими народами, или къ ихъ истребленію. Хотя въ Ветхомъ Завѣтѣ мы встрѣчаемся съ войнами евреевъ, которыя велись по изволенію или повелѣнію Самого Бога,—но все это были войны съ язычниками; войны для сохраненія избраннаго народа Божія, который безъ помощи свыше погибъ бы отъ язычниковъ, а съ нимъ погибло бы и все: и вѣра въ истиннаго Бога и всѣ обѣтованія о Мессіи, Спасителѣ людей. Тому, кто соблазняется мѣстами ветхозавѣтныхъ исторій о священныхъ войнахъ евреевъ и тою помощію свыше, которую они получали для этихъ войнъ,—мы совѣтывали бы вникнуть поглубже въ изученіе причинъ, по которымъ возникали библейскія священные войны: Эти войны были рѣшительно необходимы въ то время. Окружающіе іудеевъ языческіе народы до того были безбожны, развращены, что общеніе съ ними было бы нравственною гибелью для всѣхъ іудеевъ. По изволенію Божію, меньшее зло, т.-е. война, предотвращало іудеевъ отъ большаго зла,—окончательнаго забвенія истиннаго Бога и нравственной распу-

щенности. Но несмотря на постоянныя почти войны, іудеи жили лучшими надеждами на всеобщій миръ всѣхъ людей. Духовные вожди іудейскаго народа — пророки предсказывали своимъ единоплеменникамъ, что настанетъ нѣкогда лучшее время, когда не будетъ никакой вражды между людьми, когда люди раскуютъ мечи на орала, копыя на серпы, когда будутъ пастись вмѣстѣ волкъ и ягненокъ, барсъ и козленокъ, и левъ будетъ ѣсть одну траву¹⁾. Таковъ идеаль, которымъ жили ветхозавѣтные іудеи въ ожиданіи грядущаго Избавителя.

Итакъ, война есть бѣдствіе, но бѣдствіе, вызванное грѣхопадениемъ. Быть и продолжаться этому бѣдствію въ родѣ человѣческомъ суждено до тѣхъ поръ, пока человѣческая природа остается такою, какою она есть, и пока не станетъ другою, какою были въ Адамѣ до грѣхопаденія, т.-е. чистою, безгрѣшною. Войны, конечно, не было бы и не могло бы быть, только при томъ условіи, если бы люди остались вѣрны своему назначенію, были чисты и незлобивы. Но послѣ грѣхопаденія война — явленіе неизбѣжное. Она — прямое слѣдствіе грѣха и наказаніе Божіе возмущившемуся человѣку. Таковъ взглядъ на войну, проводимый въ Ветхомъ Завѣтѣ.

Но, можетъ быть, этотъ взглядъ приличенъ одному Ветхому Завѣту, времени несовершенному, въ которое царствовалъ духъ возмездія и строгой кары, а не Новому Завѣту, — времени христіанской кротости и всепрощенія?

Кто внимательно читалъ св. Евангеліе, завѣщанное міру Спасителемъ, тотъ не могъ не замѣтить, что тамъ о войнѣ прямо нигдѣ и ничего не сказано. Ни въ одномъ случаѣ Спаситель не высказался по поводу вопроса о войнѣ. Да и вообще по поводу всякаго рода политическихъ и общественныхъ вопросовъ мы въ Евангеліи не найдемъ никакихъ указаній. Не говорится тамъ о *судѣ*, не сказано о *пользѣ просвѣщенія*, о *правѣ собственности*, о *международномъ правѣ*, — не сказано и о войнѣ. На всѣ эти и подобные вопросы любопытные не найдутъ прямого отвѣта въ Евангеліи по той причинѣ, что тамъ его нѣтъ. И причина этого проста и понятна. Іисусъ Христосъ не пришелъ затѣмъ, чтобы заниматься вопросами права и политики, чтобы улучшать ви́шній строй общественной или государственной жизни людей. Но

¹⁾ Исх. II гл. 4 ст., XI гл. 3 ст., IX гл. 18 ст.

взамѣнъ этого Иисусъ Христосъ сдѣлалъ нѣчто гораздо большее. Онъ пришелъ обновить внутреннюю сторону человѣка, его душу, его мысли, желанія и надежды. Онъ исправилъ и обновилъ умы и сердца людей, научилъ правдѣ и добру. Иисусъ Христосъ не былъ реформаторомъ въ ходячемъ значеніи этого слова или, вѣрнѣе сказать, Онъ былъ реформаторомъ въ самомъ лучшемъ смыслѣ, потому что училъ исправлять самое главное, что движетъ поступками какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлыхъ обществъ. Своимъ божественнымъ ученіемъ Христосъ приготовлялъ не гражданъ царства земного, а гражданъ царства небеснаго. „Ищите прежде царствія Божія и правды его, а прочая вся приложатся вамъ“, — говорилъ Христосъ ¹⁾. Война — это явленіе внѣшнихъ политическихъ отношеній между людьми; поэтому искать о войнѣ прямого и положительнаго разъясненія въ Евангеліи — значило бы не понимать евангельскаго ученія ²⁾.

Не находя въ Евангеліи прямого отвѣта по вопросу о войнѣ, пытаются оправдать такой или иной взглядъ на войну нѣкоторыми отдѣльными евангельскими мѣстами, изъ которыхъ хотя бы не прямо можно было заключить, отрицаетъ ли войну христіанство или нѣтъ. При этомъ тѣ, кто хотѣлъ бы оправдать войну, находятъ въ евангельскихъ словахъ подтвержденіе своимъ взглядамъ, а кто глядитъ на войну, какъ на бѣдствіе и зло, тотъ находитъ въ Евангеліи выраженія, отрицающія войну. Обратимъ вниманіе сначала на тѣ мѣста изъ Евангелія, которыя объясняютъ въ оправданіе войны.

Предъ самымъ рожденіемъ Спасителя раздался въ іудейской пустынѣ голосъ великаго пророка Іоанна Предтечи. Люди разныхъ сословій, состояній и положеній идутъ къ нему. Всѣ ищутъ указанія, что дѣлать, какъ жить, и всѣ получаютъ мудрый отвѣтъ. Приходятъ къ великому проповѣднику войны, состоявшіе на римской службѣ, и спрашиваютъ, что дѣлать. Іоаннъ Креститель не сказалъ имъ того, чтобы они бросили военную службу, не воспретилъ ея. Онъ сказалъ: „никого не обижайте, не клеветайте, довольствуйтесь своимъ жалованьемъ“ ³⁾. Но развѣ онъ не запретилъ бы имъ нести военную службу, если бы находилъ ее непозволительной?

¹⁾ Мѣ. VI, 33.

²⁾ *Светловъ*, Христіанство и война. Прав. Обзор. 1890, янв., стр. 107—110.

³⁾ Ев. Луки III гл., 14 ст.

Второй случай. Однажды подошелъ къ І. Христу начальникъ военнаго отряда, сотникъ, съ просьбою исцѣлить больнаго слугу. Господь исполнилъ просьбу, но ни однимъ словомъ не указалъ сотнику на то, что самъ-то онъ, отправляя воинскія обязанности, — человѣкъ недостойный, потому что служба его — дѣло, заслуживающее порицанія¹⁾.

Третій случай. Невиннаго страдальца, Господа Іисуса Христа привели къ Пилату. Іудеи клеветуютъ на Него предъ Пилатомъ. Пилать спрашиваетъ Іисуса, правда ли то, что Іисусъ присвоилъ Себѣ званіе іудейскаго царя. На это Христосъ отвѣчалъ такъ: „Царство Мое не отъ міра сего. Если бы отъ міра сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не былъ преданъ іудеямъ“²⁾. Этому отвѣту Господа придаютъ такой смыслъ: Я царь, но не земной. Если бы Я былъ земнымъ царемъ, Я имѣлъ бы войско, обязанное сражаться за Меня“. Иначе сказать, этими словами І. Христосъ признаетъ, что въ предѣлахъ земнаго царства и войны и войско, а стало-быть, и самая война на защиту отъ враговъ умѣстны и необходимы.

Таковы болѣе важныя евангельскія мѣста, приводимыя въ пользу того, что война позволительна. Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію тѣхъ еванг. выраженій, въ которыхъ видятъ запрещеніе войны.

Прежде всего любятъ ссылаться на извѣстныя слова Спасителя, приведенныя въ нагорной бесѣдѣ (Мѡ. 5, 38): „Вы слышали, что сказано: око за око, зубъ за зубъ. А я говорю Вамъ: не противься злему. Но кто ударить тебя въ правую щеку твою, обрати къ нему и другую. И кто захочетъ судиться съ тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду... Вы слышали, что сказано: люби ближняго твоего и ненавидь врага твоего. А я говорю вамъ: любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ и молитесь за обижающихъ и гонящихъ васъ“ (ст. 43 — 44). Такимъ образомъ, Христосъ приведенными словами повелѣваетъ любить всѣхъ, даже враговъ, а война, наоборотъ, развиваетъ въ человѣкѣ совсѣмъ противоположныя чувства къ ближнимъ: злобу, вражду, зависть. Христіанство заповѣдуетъ

¹⁾ Ев. Мѡ. VIII гл.

²⁾ Іоан. XVIII гл., 36 ст.

любить враговъ; но какая же можетъ быть любовь ко врагу въ томъ человѣкѣ, который готовъ проколоть врага своего штыкомъ?

Другой примѣръ. Когда воины и стража взяли І. Христа въ саду Геесиманскомъ, нѣкоторые апостолы спросили своего учителя: Господи, не ударить ли намъ мечомъ? Апостолъ Петръ, не дождавшись отвѣта Іисуса Христа, — „извлекъ мечъ и ударилъ раба архіерейскаго и отрѣзалъ ему правое ухо“. Тогда Іисусъ Христосъ сказалъ ему: возврати мечъ свой въ его мѣсто, ибо всѣ взявшіе мечъ мечемъ погибнутъ“¹⁾. Изъ такого отвѣта Спасителя заключаютъ, что Іисусомъ Христомъ запрещается всякое убійство даже при самозащитѣ, и осуждается война не только наступательная, но и оборонительная.

Кромѣ этихъ двухъ мѣстъ изъ Евангелія въ осужденіе войны, другихъ не находятъ.

Намъ кажется, что не совсѣмъ правы какъ тѣ, кто силится объяснять нѣкоторыя еванг. выраженія за войну, такъ равно и тѣ, кто ищетъ въ Евангеліи прямого осужденія войнѣ. Въ Евангеліи нѣтъ для войны ни прямого одобренія, ни порицанія, и потому не совсѣмъ правы тѣ, кто въ словахъ Крестителя воинамъ или въ отвѣтѣ Іисуса Христа Пилату видятъ прямое одобреніе войнѣ, потому что ни въ томъ ни въ другомъ случаѣ положительнаго указанія на законность войны нѣтъ, а есть только косвенное: въ обоихъ случаяхъ война предполагается, какъ дѣйствительно существующее явленіе, безъ всякой нравственной оцѣнки его. Не могутъ быть отнесены прямо къ войнѣ и слова Спасителя въ нагорной бесѣдѣ, потому что война, кромѣ злобы, зависти и др. дурныхъ чувствъ, можетъ возникать по законнымъ потребностямъ не только самосохраненія и справедливости, а и защиты угнетенныхъ и обиженныхъ.

Какъ же мы должны смотрѣть на войну при свѣтѣ христіанскаго ученія?

Съ точки зрѣнія идеала, намъ въ лицѣ Господа Іисуса Христа и Его святаго ученія, войны въ человѣческомъ обществѣ, разумѣется, быть не должно, какъ не должно быть и другихъ ненормальныхъ въ человѣчествѣ явленій, какъ напр. рабства. Война запрещается не буквою Евангелія, а духомъ

¹⁾ Мѣ. 26 гл., 51—52 ст.

его, не прямо, а косвенно, чрезъ запрещеніе причинъ, производящихъ ее, т.-е. гнѣва, вражды, зависти, злобы и дурныхъ чувствъ, осуждаемыхъ ученіемъ Христовымъ. Въ этомъ именно смыслъ война должна быть разсматриваема, какъ явленіе незаконное, противорѣчащее духу ученія Христова. Какая религія, кромѣ христіанской, больше желаетъ мира и любви между людьми? Иисусъ Христосъ, пришедшій на землю, чтобы дать людямъ миръ, Христосъ, ублажавшій всякаго миротворца, не можетъ не благословить горячаго желанія сердца человѣческаго освободиться отъ этого великаго зла. Христосъ благословитъ всѣхъ такихъ противниковъ войны, которые видятъ въ ней великое несчастье для людей; Онъ благословитъ всѣхъ, чье сердце полно мира и любви¹⁾.

Почему же однако въ Евангеліи нѣтъ прямого и положительнаго запрещенія такого великаго бѣдствія, какъ война? Что, въ самомъ дѣлѣ, можетъ быть ужаснѣе войны, гдѣ стоны и слезы человѣческія смѣшиваются съ проклятіями, гдѣ кровь людей льется рѣкой, гдѣ господствуютъ всѣ ужасы ада и смерти? Да, война ужасна, и чѣмъ она ужаснѣе, тѣмъ ужаснѣе должны быть причины ея возникновенія. Мы, конечно, не привыкли задумываться надъ вопросомъ, — почему люди воюютъ между собой, тогда какъ задуматься надъ этимъ и можно и должно. Всякое человѣческое общество — народъ или государство состоитъ (какъ человѣческій организмъ изъ клѣточекъ) изъ отдѣльныхъ личностей, обладающихъ и хорошими качествами и тьмою душевныхъ недуговъ, полученныхъ или наслѣдственно или пріобрѣтенныхъ самою личностью. И слово Божіе и собственный опытъ каждую минуту убѣждаютъ насъ въ той непреложной истинѣ, что человѣческая духовная природа глубоко испорчена, потребности извращены, всѣ лучшія чувства лежатъ гдѣ-то тамъ глубоко, на самомъ днѣ души, и нужно много усилій къ тому, чтобы ихъ пробудить къ жизни. Мы съ недавняго времени стали ужасаться войны, — а между тѣмъ насъ не ужасаетъ многое, происходящее кругомъ насъ и даже въ насъ самихъ. Мы называемъ войну безчеловѣчною, но можно спросить: много ли человѣчныхъ чувствъ мы питаемъ къ тѣмъ, кто насъ окружаетъ?

¹⁾ *Сеттловъ*, Христіанство и война. Правосл. Обзор. 1890, январь, стр. 112—113.

Не смотримъ ли мы иной разъ другъ на друга враждебно, не желаемъ ли иногда въ глубинѣ души зла ближнему своему?

Да, христіанство поступаетъ въ высшей степени разумно и справедливо, что не затрогиваетъ вопросовъ внѣшней общественной жизни народовъ. Оно тѣмъ и отличается отъ всѣхъ другихъ религій, что не вмѣшивается въ существующія условія жизни. Оно имѣетъ дѣло съ каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ, съ его высшей стороною, съ человѣческой душой, искаженной грѣхомъ, испорченной страстями и пороками. Оно хочетъ исправить, излѣчить сначала больную душу человѣка, избавить человѣка отъ его собственныхъ личныхъ недостатковъ. И этимъ путемъ исправленія каждого отдѣльнаго человѣка христіанство хочетъ вліять и вліяетъ на цѣлое общество, народъ, государство. И если бы каждый отдѣльный человѣкъ проникся такимъ христіанскимъ убѣжденіемъ, т.-е. началъ бы исправленіе всѣхъ общественныхъ золъ и бѣдствій съ исправленія себя самого, — все человѣчество, естественно, достигло бы того, что такое общественное бѣдствіе, какъ война, стало немыслимо и невозможно.

Чтобы доказать эту истину, обратимся къ исторіи. Извѣстно, что въ первые вѣка христіанства существовало въ Римскомъ государствѣ великое общественное зло — рабство. Рабы — это были у римлянъ такія существа, за которыми не признавалось рѣшительно никакихъ человѣческихъ правъ. Богатые римляне продавали рабовъ какъ животныхъ, убивали ради малѣйшей своей прихоти, или ради потѣхи на зрѣлищахъ, въ циркахъ, гладіаторскихъ побоищахъ и проч. Извѣстно также, что христіанство еще при апостолахъ появилось и въ Римѣ, гдѣ такое позорное явленіе процвѣтало въ самой сильной степени. Первымъ римскимъ христіанамъ, естественно, могъ представиться вопросъ: совмѣстимо ли рабство съ христіанскимъ ученіемъ, должны ли рабы повиноваться господамъ? Развѣ не всѣ люди равны передъ Богомъ? Отвѣтъ прямой: съ точки зрѣнія идеала Христова, всѣ люди равны, какъ дѣти одного небеснаго Отца, поэтому въ христіанствѣ рабства не можетъ быть и не должно быть. Но какъ этого достичь? Сказать ли рабамъ, чтобы они не повиновались господамъ своимъ, или повелѣтъ господамъ отпустить своихъ рабовъ на волю? Но, поступая такъ, христіанство вторглось бы въ общественную жизнь римлянъ, т.-е. совсѣмъ въ чуждую область, и не

имѣло бы никакого успѣха. Нѣтъ. Христіанство пошло другимъ путемъ, путемъ воспитанія въ сердцахъ христіанскихъ господъ и рабовъ такихъ душевныхъ расположеній и чувствъ, при которомъ различіе между господами и рабами должно исчезнуть навсегда. Устами великаго ап. Петра христіанство сказало рабамъ: „рабы, повинуйтесь своимъ господамъ, не только добрымъ и кроткимъ, но и строптивымъ“; — и господамъ: „господіе, справедливо и равно обращайтесь съ рабами; помните, что и вы имѣете надъ собою Господа на небесахъ“¹⁾. И мы теперь знаемъ, что подъ такимъ мирнымъ воздѣйствіемъ христіанскаго ученія рабство, по крайней мѣрѣ, въ томъ видѣ, въ какомъ оно было при апостолахъ, исчезло въ христ. мірѣ. Точно такъ же и въ вопросѣ о войнѣ. Христіанство остается вѣрно своему началу невмѣшательства въ область внѣшнихъ политическихъ отношеній между людьми, и прямо ничего не говоритъ о войнѣ. Но и это бѣдствіе, безъ сомнѣнія, можетъ исчезнуть только подъ такимъ же благотворнымъ воздѣйствіемъ христіанства на сердца людей. Пока же христіанское общество или, въ крайнемъ случаѣ, громадное большинство его не избавилось отъ взаимныхъ враждебныхъ чувствъ — злобы или зависти, и не воспитало въ себѣ братскихъ чувствъ любви и мира, до тѣхъ поръ войны между людьми будутъ и никакими другими мѣрами уничтожены быть не могутъ. Господь Спаситель, предлагая Свое ученіе о совершенномъ незлобіи, любви ко врагамъ и проч., предвидѣлъ, что не всѣ люди въ равной степени будутъ исполнять его. Будутъ христіане, близкіе къ совершенству, но будутъ и такіе, которые лишь по имени станутъ называться христіанами. А при такомъ условіи война и другія бѣдствія въ человѣческомъ родѣ не прекратятся, и будутъ возможны всегда. Поэтому-то въ Евангеліи и нѣтъ прямого запрещенія войны, какъ бѣдствія всегда возможнаго въ обществѣ несовершенныхъ христіанъ.

Нерѣдкость теперь встрѣтить людей, которые отказываются отъ военной службы изъ принципа, по глубокому убѣжденію въ томъ, что ни войны, ни самой службы военной быть не должно, и говорятъ, что Церковь заблуждается или дѣлаетъ уступку государству, когда благословляетъ воиновъ на брань,

¹⁾ Посл. къ Колос. 4, 1...; 1 Петр. 2, 18; Ефес. 6, 5—6.

когда воинство называется христолюбивымъ и т. д. Въ самомъ дѣлѣ, въ правѣ ли Церковь благословлять людей, идущихъ на войну? Не дѣлаетъ ли она уступки государству, когда не протестуетъ противъ каждой войны, напротивъ, соглашается съ нею, какъ съ явленіемъ законнымъ въ христіанскомъ государствѣ?

Въ данномъ случаѣ Церковь остается вѣрна духу евангельскаго ученія и не вмѣшивается въ чуждую ей область данныхъ интересовъ. Не Церковь поднимаетъ оружіе на брань, — если такіе факты и случались въ средніе вѣка, они навсегда останутся самымъ темнымъ пятномъ на страницахъ церковной исторіи, — затѣваетъ борьбу государство. Признавая войну незаконнымъ въ христіанствѣ явленіемъ, Церковь въ то же время очень хорошо понимаетъ, что государство состоитъ хотя изъ христіанъ, но далекихъ отъ совершенства, отъ идеала ученія Христова. А въ жизни христіанъ несовершенныхъ добро и зло такъ тѣсно соприкасаются одно съ другимъ, что нерѣдко трудно опредѣлить, гдѣ кончается добро и начинается зло, и наоборотъ. Церковь остается въ томъ непоколебимомъ убѣжденіи, что, по изволенію Божію, въ жизни грѣшныхъ людей самое зло служить добру. Церковь никогда не благословляетъ и благословлять не должна такія войны, которыя начинаются изъ побужденій свдкорыстныхъ и низкихъ — зависти, вражды, мстительности. Но вѣдь бываютъ на землѣ войны изъ побужденій болѣе высокихъ, — напр. на защиту угнетенной народности, на защиту христіанъ, истребляемыхъ невѣрными, и проч. Въ такихъ случаяхъ она смотритъ на войну какъ на Божіе поущеніе, и допускаетъ ее, какъ единственно возможное въ средѣ несовершенныхъ христіанъ орудіе для возстановленія поруганныхъ человѣческихъ правъ — истины и справедливости. Для Церкви слишкомъ очевидно, что миръ водворится на землѣ и войнъ не будетъ не тогда, когда отдѣльныя лица будутъ отказываться отъ войны, а тогда, когда не будетъ надобности въ войнѣ, когда уничтожены будутъ самыя причины, порождающія войну.

Но, допуская войну въ извѣстныхъ случаяхъ, Церковь не перестаетъ молиться о мирѣ всего міра и соединеніи всѣхъ, объ избавленіи отъ меча, какъ отъ бѣдствія, не перестаетъ жить тѣмъ идеаломъ человѣческой жизни, который указанъ былъ еще въ Ветхомъ Заветѣ, когда люди перекуютъ мечи

на орала, а копы на серпы, когда сильный народъ не будетъ злоупотреблять своею силой и не будетъ притѣснять слабыхъ, когда будетъ всеобщій миръ на землѣ и на всѣхъ человѣкахъ Божіе благоволеніе.

Но, увы, такому идеалу не суждено осуществиться и въ Новомъ Завѣтѣ во всей полнотѣ. Трезво смотря на вещи, Церковь сознаетъ, насколько далека золотая христіанская мечта о вѣчномъ мирѣ отъ горькой дѣйствительности. Мы, христіане, тѣмъ болѣе не можемъ обольщать себя такою мечтою, ибо мы знаемъ, что, по слову Божію, до конца въ мирѣ будетъ царствовать грѣхъ, а съ нимъ и война, — неизбежное слѣдствіе его. Въ Евангеліи много мѣстъ, гдѣ говорится, что въ послѣднія времена будутъ на землѣ ужасныя войны (Мѡ. 24, 6), а вѣчный миръ имѣетъ осуществиться не на этой, а на „новой землѣ“, на которой будетъ жить одна правда (2 Петра III, 13).

Происходящая война между Англіей и Трансваалемъ, къ сожалѣнію, слишкомъ ясно подтверждаетъ это. Не успѣло въ насъ остыть впечатлѣніе отъ мирныхъ совѣщаній въ Гаагѣ, какъ снова раздалось на землѣ грозное бряцаніе оружіе. И что всего печальнѣе, мы слышали это бряцаніе между христіанами и въ то время, когда готовились пѣть ангельское словословіе, возвѣстившее міру о рожденіи Спасителя: „Слава въ вышнихъ Богу и на землѣ миръ, — въ человѣцѣхъ благоволеніе“, и въ настоящія святые дни великаго христіанскаго торжества побѣды надъ зломъ и смертію — праздника Воскресенія Христова.

Церковь не вмѣшивается въ политику христіанскихъ народовъ, воюющихъ въ настоящую пору на черномъ материкѣ. Но, поскольку она знаетъ мотивы этой войны, она должна безусловно осудить за эту войну тотъ христіанскій народъ, который по своему могуществу долженъ бы явиться главнымъ стражемъ мира на землѣ: И кто знаетъ, не будетъ ли наказанъ отъ Бога этотъ народъ, на обязанности котораго лежало сохранять миръ? Не даромъ же малочисленный противникъ его такъ увѣренъ, что не въ силѣ Богъ, а въ правдѣ, и такъ крѣпко надѣется на высшую помощь...

Смотр. духовн. уч. свящ. *Г. Галаховъ.*

Отъ времени до времени на семь древѣ появлялись чуждые, дикіе отростки или испорченныя вѣтви. Но они тогда же или невидимымъ судомъ Божиимъ (Арій), или же видимымъ судомъ и отертымъ голосомъ Церкви (на соборахъ) отсѣкались и удалялись.

Въ половинѣ IX в. нашей эры утихли всякіе вѣтры и бури, умоляли всякія волненія и всѣ дикія или засохшія вѣтви были удалены отъ дерева. Тогда наступили миръ, согласіе и единомысліе. Церковь Христова, эта лоза виноградная, это живое тѣло Христово, оживляемое Самимъ Господомъ Спасителемъ тѣла и одухотворяемое животворящею силою Духа Св., явилась во всей своей красотѣ, славѣ и величіи, торжествующею надъ всѣми врагами и надъ всѣми заблужденіями.

Это и было именно торжество православной, т.-е. истинной Церкви Христовой, воспоминаемое нынѣ.

Но, успокоившись отъ борьбы и волненій, Церковь православная вселенская не прекратила своей живительной и плодотворной дѣятельности, не приостановила своего дальнѣйшаго развитія и, наоборотъ, еще съ большею энергіею продолжала расти, цвѣсти, приносить плоды и прививать къ своему тѣлу все новыя и новыя дикія маслины.

Въ IX в., когда Церковь Христова восторжествовала надъ всѣми своими врагами и ересями, началось постепенное привитіе къ тѣлу ея и нашего русскаго народа, бывшаго дотолѣ дикою маслиною, пребывавшаго въ глубокомъ языческомъ мракѣ. Въ слѣдующемъ X в. совершилось окончательное просвѣщеніе русскаго народа христіанскою вѣрою и образованіе русской православной Церкви, вѣтви вселенской Церкви.

Всѣ изслѣдователи исторіи нашего отечества соглашаются между собою въ признаніи того несомнѣннаго факта, что русскій народъ былъ глубоко счастливъ, вступивши въ ограду церковную въ то время, когда Церковь Христова совершенно восторжествовала надъ всѣми своими врагами и покончила со всѣми заблужденіями челоувѣческаго разума въ области вѣры. Благодаря этому, русскій народъ могъ принять и дѣйствительно принялъ вѣру самую чистую, ученіе вполне опредѣлившееся и устройство церковное, вполне законченное. Русскому народу оставалось только усвоить себѣ всѣ эти блага и употребить полученные таланты съ возможно большею пользою.

Большинство изслѣдователей исторіи нашего народа признаетъ великимъ счастьемъ для русскаго народа также и то, что онъ, при-

явѣ христіанскую вѣру изъ Византіи, — изъ того источника, въ которомъ она сохранилась не только въ X в., но и послѣ въ неповрежденной чистотѣ, — принявъ христіанство въ формѣ православія.

Несомнѣнно, что въ этомъ послѣднемъ событіи, имѣвшемъ великое опредѣляющее значеніе для всей послѣдующей исторической жизни русскаго народа, много значила и самая близость русскаго народа къ Византіи, представительницѣ православія. Но не въ этой близости мѣстожительства, совершенно случайной, должно искать сущность дѣла, которая скрывается въ болѣе глубокихъ условіяхъ.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что какъ принятіе, такъ и усвоеніе и безпримѣрная преданность русскаго народа православію имѣетъ въ своемъ основаніи глубокое согласіе началъ православно-христіанской вѣры и отличительныхъ особенностей русскаго народнаго духа.

Именно этимъ согласіемъ основныхъ началъ православія и русскаго народнаго духа, которое больше чувствуется въ глубинѣ народнаго духа, нежели поддается ясному опредѣленію, объясняется рѣдкій, можно сказать, единственный въ исторіи фактъ свободнаго, мирнаго, „безкровнаго“ и притомъ необыкновенно быстрого распространенія христіанской вѣры, въ формѣ православія, среди русскаго народа. Несомнѣнно, что собственно мирному распространенію православія среди русскаго народа, много содѣйствовало также слабое развитіе языческой мѣологии, а также отсутствіе официальныхъ представителей язычества — жрецовъ и такихъ же официальныхъ центровъ язычества — храмовъ у древне-русскаго народа. Но само собою разумѣется, что, при всѣхъ подобныхъ условіяхъ, могла бы у насъ явиться и съ такимъ же успѣхомъ, какъ и православіе, распространиться и другая вѣра, и не только христіанская, но даже и нехристіанская. Слѣдовательно, если русскій народъ принялъ новую вѣру именно въ формѣ православія, то сдѣлалъ онъ это не почему-либо другому, какъ потому, что въ его основныхъ началахъ онъ нашелъ для себя что-то родное, дорогое, прекрасное, предъ чѣмъ умилялась и преклонялась его душа.

Говоря такъ, мы высказываемъ не какую-либо гипотезу или даже логическій выводъ изъ посредствующихъ соображеній, но несомнѣнный фактъ, довольно явственно выразившійся въ общеизвѣстныхъ историческихъ событіяхъ.

Св. великая княгиня Ольга путешествовала въ Царь-Градъ, по мнѣнію однихъ, для крещенія въ столицѣ восточнаго христіанства, а по мнѣнію другихъ, для того, чтобы, уже послѣ крещенія, ви-

дѣтъ собственными глазами великую столицу восточнаго христіанства и центръ византійской культуры. Здѣсь ее ожидать, какъ извѣстно, загадочно-холодный пріемъ со стороны византійскаго двора, настолько непривѣтливый и обидный для умной и высокоразвитой русской княгини, что, по возвращеніи изъ Царя-Града въ Россію, она рѣшилась войти въ сношенія съ нѣмецкимъ императоромъ въ видахъ просвѣщенія русской страны при посредствѣ западныхъ миссіонеровъ. И что же? Рѣшившись на подобный шагъ, видимо, только подъ влияніемъ минутнаго впечатлѣнія, св. Ольга вскорѣ затѣмъ рѣшительно отказалась отъ сей мысли и осталась православною, передавъ свою любовь къ православію и своимъ ближайшимъ потомкамъ. Она поступила такъ, очевидно, потому, что душа ея, лучшей выразительницы русскаго народа, типичной представительницы его, считавшаго ее умнѣйшею изъ всѣхъ, была всецѣло на сторонѣ восточнаго православія со всѣми его особенностями.

Внукъ св. Ольги, Владиміръ св., рѣшивъ переимѣнить народную вѣру, останавливаетъ свой выборъ также на вѣрѣ православной, и западнымъ миссіонерамъ даетъ въ высшей степени любопытный и характерный отвѣтъ: „идите опять (т.-е. обратно), яко отцы наши сего не пріяли суть“¹⁾. Почему такъ поступаетъ Владиміръ св.? Потому, безъ сомнѣнія, что онъ, и вмѣстѣ съ нимъ русскій народъ, чувствовалъ душевную склонность, сердечное тяготѣніе къ христіанству именно въ формѣ православія.

Еще рельефнѣе и яснѣе выразилось это внутреннее согласіе духа русскаго народа и основа православія въ другомъ разсказѣ нашей первоначальной лѣтописи: въ повѣсти объ отправленіи св. Владиміромъ русскихъ пословъ, „мужей добрыхъ и смысленныхъ“ для испытанія и „согляданія“ различныхъ народныхъ вѣръ. Въ высшей степени любопытный для психологіи русскаго народа и весьма яркій для освѣщенія трактуемаго нами предмета принесли отчетъ св. Владиміру эти „мужи разумнѣйшіе“, лучшіе представители всего народа. Вотъ что они сказали своему „князю, бояромъ и старцемъ“: „придохомъ въ нѣмцы, и видѣхомъ въ храмѣхъ многи службы творяща, а красоты не видѣхомъ никоея же. И придохомъ же въ греки, и ведоша ны, идѣже служатъ Богу своему, и не свѣмы, на небѣ ли есмы были, ли на земли: нѣсть бо на земли такого вида, ли красоты такой, и недоумѣемъ бо сказати, токмо то вѣмы, яко онъ дѣ Богъ съ чловѣки пребываетъ, и есть служба ихъ паче всѣхъ странъ.

¹⁾ П. С. Р. Л., т. I, стр. 36.

Мы убо не можемъ забыть красоты тоя; всякъ бо человекъ аще укуситъ сладка, послѣди горести не приимаетъ, тако и мы не имамъ сдѣ быти“¹⁾).

Вникнемъ русскимъ смысломъ въ эту простую, незатѣйливую рѣчь пословъ св. Владиміра, прочувствуемъ ихъ слова чувствомъ русскимъ, и мы поймемъ, что въ нихъ — „русскій духъ“, что послы Владиміра св. говорили истину, говорили то, что скажетъ и теперь всякій истинно русскій человекъ, имѣющій возможность сравнить богослуженіе православное, восточное, и „нѣмецкое“, западное.

Что же, спросимъ теперь, могло расположить „разумнѣйшихъ“ представителей русскаго народа сдѣлать такой отзывъ о православной вѣрѣ, виѣшнія выраженія которой они видѣли въ первый разъ и впервые сравнивали ихъ въ своемъ наблюдательномъ умѣ съ такими же выраженіями „нѣмецкой“, т.-е. западно-католической вѣры? Чѣмъ могли руководиться наши предки, когда говорили, что они въ „нѣмецкихъ“ западныхъ странахъ не видѣли „никоя красоты“, а въ православномъ храмѣ нашли „такой видъ и такую красоту“, какихъ нѣтъ на землѣ и какихъ они, разъ увидѣвъ, не могли болѣе забыть, — чѣмъ они могли руководиться, какъ не тѣмъ однимъ, что православное богослуженіе отвѣчало запросамъ, требованіямъ, движеніямъ и направленію ихъ русскаго духа, ума и чувства? Должно имѣть душевную склонность, любовь, расположеніе, чтобы сразу что-либо найти „прекраснымъ“, „сладкимъ“, такимъ, котораго никогда не забудешь.

Итакъ, русскій народъ принялъ и усвоилъ православную вѣру именно потому, что видѣлъ въ ней родное себѣ, находилъ въ ней полное согласіе съ основными свойствами своего духа.

Даже и въ обыкновенной человѣческой жизни бываетъ такъ, что то, что воспринимается честно, добровольно, по внутреннему расположенію, пріобрѣтаетъ гораздо большее значеніе и имѣетъ гораздо большую силу, нежели то, что принимается нами равнодушно, или же по принужденію. Тѣмъ болѣе законъ этотъ дѣйствуетъ

¹⁾ П. С. Р. Л., т. I, стр. 46. — Не забываемъ при этомъ и сужденій новѣйшей критики, отрицающей всю фактическую сторону нашей лѣтописной повѣсти о крещеніи св. Владиміра. Но для насъ въ данномъ вопросѣ имѣетъ значеніе не столько то, какъ именно поступилъ Владиміръ св. и какъ было при немъ, сколько то, какъ русскій народъ заставляетъ его поступить въ вопросахъ вѣры. Типичнѣйшій выразитель древне-русскаго общества — нашъ лѣтописецъ поставляетъ просвѣтителя русскаго народа именно въ такую историческую обстановку, кака была желательна, близка и дорога всему русскому народу.

славное богослуженіе можетъ умилять душу христіанина, чувствующаго здѣсь таинственное соприкосновеніе неба и земли, какъ отзываются иногда о православномъ богослуженіи даже сами ино-вѣрцы¹⁾).

Православіе есть вѣра истинно народная, въ которой одинаково свободно и спокойно чувствуютъ себя всѣ вѣрующіе безъ различія званій, состояній и положенія въ обществѣ. Въ православной Церкви вы не найдете ни разъединенія между іерархією и паствою, ни рѣзкаго разграниченія даже въ храмѣ, даже во время богослуженія между знатными и простыми, богатыми и бѣдными, какъ это бываетъ въ другихъ инославныхъ христіанскихъ обществахъ.

Только о православной церкви можно сказать, что она есть церковь всецародная. „У насъ въ церкви можно забыть обо всѣхъ сословныхъ и общественныхъ различіяхъ, отрѣшиться отъ мірскаго положенія, слиться совершенно съ народнымъ собраніемъ, предъ лицемъ Бога. Наша церковь большею частью и создана на всенародныя деньги, такъ что рубль отъ гроша различить невозможно; во всякомъ случаѣ церковь наша есть всецародное дѣло и всецародное достояніе. Оттого она всѣмъ намъ вдвое дороже, что, входя въ нее, послѣдній нищій чувствуетъ совершенно такъ же, какъ и первый вельможа, что это *его* церковь. Церковь — единственное мѣсто (какое счастье, что у насъ есть такое мѣсто), гдѣ послѣдняго бѣдняка въ рубищѣ никто не спроситъ: зачѣмъ ты пришелъ сюда и кто ты такой? гдѣ богатый не можетъ сказать бѣдному: твое мѣсто не возлѣ меня, а сзади... Православная церковь *красна народомъ*. Какъ взойдешь въ нее, такъ почувствуешь, что въ ней все едино, все *народомъ* осмыслено и *народомъ* держится. Войдите въ католическій храмъ, какъ въ немъ все кажется пусто, холодно, искусственно православному собранію. Священникъ служить и читаетъ самъ по себѣ, какъ бы поверхъ народа и отлученный отъ народа. Онъ самъ по себѣ молится по своей книжкѣ; народъ молится по своимъ, приходитъ и уходитъ, совершивъ свои моленія, не дождавшись того или другого церковнаго дѣйствія. На алтарѣ совершается священнодѣйствіе; народъ присутствуетъ лишь при немъ, но какъ будто не содѣйствуетъ ему общою молитвою... Душа наша тоскуетъ здѣсь по своей церкви, какъ тоскуетъ между чужими по родинѣ. То ли дѣло у насъ: *вотъ красота неописанная, красота понятная русскому человеку, красота, за которую онъ душу*

¹⁾ См. у прот. Смирнова П. А., Сочиненія вып. I. С.-Пб. 1896 г., стр. 178.

готовъ положить, такъ онъ ее любитъ. Русское церковное пѣніе — какъ народная пѣснь, льется широкою, вольною струею изъ народной груди, и чѣмъ оно вольнѣе, тѣмъ полнѣе говорить сердцу. Напѣвы у насъ одинаковые съ греками, но русскій народъ иначе поетъ ихъ, потому что положилъ въ нихъ свою русскую душу. Кто хочетъ послушать, какъ эта душа сказывается, тому надобно идти не туда, гдѣ орудуютъ голосами знаменитые хоры и капеллы, гдѣ исполняется музыка новыхъ композиторовъ и справляется обиходъ по новымъ официальнымъ переложеніямъ. Ему надо слушать пѣніе въ благоустроенномъ монастырѣ или въ одной изъ тѣхъ приходскихъ церквей, гдѣ сложилось добрымъ порядкомъ хоровое пѣніе; тамъ услышитъ онъ, какимъ потокомъ выливается праздничный ярмо изъ русской груди, какою торжественной поэмой вытѣвается догматикъ, слагается стихира съ канонархомъ, какимъ одушевленіемъ радости проникнуть канонъ Пасхи или Рождества Христова. Тутъ оглянемся и увидимъ, какъ отзывается каждое слово пѣсни въ народномъ собраніи, какъ блеститъ оно въ поднятыхъ взорахъ, носится надъ склоненными головами, отражается въ припѣвахъ, несущихся отовсюду, потому что всякому церковному человѣку знакомы съ дѣтства и слова, и напѣвы, и во всякомъ душа поетъ, когда онъ ихъ слышитъ... Счастливъ, кто привыкъ съ дѣтства къ этимъ словамъ, звукамъ и образамъ, кто въ нихъ нашелъ красоту и стремится къ ней и жить безъ нея не можетъ, кому все въ нихъ понятно, все родное, все возвышаетъ душу изъ пыли и грязи житейской, кто въ нихъ находитъ и собираетъ растерянную по угламъ жизнь свою, разбросанное по дорогамъ свое счастье. Счастливъ, кого съ дѣтства добрые и благочестивые родители приучили къ храму Божію и ставили въ немъ посреди народа молиться всенародною молитвой, праздновать всенародному празднику. Они собрали ему сокровище на цѣлую жизнь, они ввели его подлинно въ разумъ духа народнаго и въ любовь сердца народнаго, сдѣлавъ и для него церковь роднымъ домомъ и мѣстомъ полного, чистаго и истиннаго соединенія съ народомъ¹⁾.

Православіе есть вѣра, которая даетъ возможность гармоническаго, правильнаго и естественнаго развитія всей жизни отдѣльных личностей и обществъ и цѣлыхъ народовъ. Эта особенность вліянія православной вѣры на духовно-нравственную жизнь людей проистекаетъ,

¹⁾ См. Московскій Сборникъ. Изданіе К. П. Побѣдоносцева. М. 1896 г., стр. 220 — 223.

въ свою очередь, изъ того, что въ православіи гармонически, правомѣрно соединены два, повидимому, противоположные принципа: совершенной свободы духа человѣческаго и непринужденнаго, добровольнаго ограниченія каждаго индивидуума въ вопросахъ вѣры общимъ голосомъ всѣхъ другихъ членовъ вселенской Церкви, какъ живого тѣла Христова, совершенной свободы личнаго разума и полного подчиненія голосу вселенской Церкви, какъ святой и не могущей погрѣшить¹⁾. Въ православіи нѣтъ ни безграничнаго, ничѣмъ не сдерживаемаго господства личнаго разума, ни рабскаго подчиненія личнымъ авторитетамъ, якобы непогрѣшимымъ.

Православіе, — скажемъ словами нашего глубокомысленнаго оратора, — есть „срединный золотой путь жизни, гдѣ чуднымъ образомъ сочетаются и вѣра и разумъ, и страхъ и любовь, и послушаніе и свобода, гдѣ не по страху, а отъ сердца и свободно повинуются предержавимъ властямъ, гдѣ тяжкое бѣдствіе, попущенное Богомъ, переносится съ смиреніемъ и упованіемъ вѣры, гдѣ истинное героичество духа, ознаменованное побѣдами, умѣетъ искренно смиряться предъ поставленною отъ Бога властію въ лицѣ притѣснителя-иноземца, нисколько притомъ не роняя своего достоинства, напротивъ, возбуждая къ себѣ даже въ необузданныхъ дикаряхъ невольную дань уваженія, какъ это видимъ въ жизни благовѣрнаго князя Александра Невскаго, гдѣ совершенно отрехшіеся отъ міра иноки, не оставляя пустыни, пріемлютъ самое живое участіе въ судьбахъ родной страны и дѣйствительнѣ военачальниковъ помогаютъ ей въ борьбѣ со врагами, какъ это видимъ въ исторіи преподобнаго Сергія, гдѣ искреннѣйшая любовь и почтеніе къ царю, помазаннику Божію, соединяется съ безбоязненнымъ дерзновеніемъ сказать ему слово правды и даже суда духовнаго, какъ это видимъ въ жизни св. митрополита Филиппа“²⁾.

Православіе, наконецъ, есть историческій завѣтъ Россіи, историческое призваніе русскаго народа, обязаннаго почти всецѣло православію и потому, съ своей стороны, призваннаго поддерживать и охранять св. православную вѣру. Такъ смотрѣли на дѣло и сами русскіе, наши предки.

Когда русское государство, освободившееся отъ иноземнаго владычества, окрѣпло, усилилось и затѣмъ сдѣлалось могущественнымъ, и когда, съ другой стороны, Византія была завоевана турками и Царь-

1) См. у А.С. Хомякова Сочиненія, т. II., стр. 245 и слѣд.

2) Прот. П. Смирновъ, Сочиненія, вып. I. С-Пб. 1896 г., стр. 178—179.

градъ былъ взятъ и разрушенъ, тогда въ русскомъ народѣ явилось и затѣмъ постепенно окрѣпло убѣжденіе, что Россія есть и должна быть хранительницею православія, что русскій государь — князь долженъ „о православнѣй святѣй вѣрѣ христіанстѣй велие попеченіе имѣти“, ибо онъ есть „всѣя русскія земли утверженіе, а греческія вѣры — подтверженіе и поддержатель“, что русскій государь есть „во всей поднебесней христіанамъ царь, якоже Ной въ ковчегѣ спасенный отъ потопа, правя и окормляя Христову Церковь и утвержая православную вѣру“, ибо „во едино царство его по пророческимъ книгамъ сошлись всѣ пришедшія въ концѣ царства православныя христіанскія вѣры“, что „два Рима падоша, а третій, т.-е. Москва, стоитъ, а четвертому не быть“¹⁾.

Такъ въ XV—XVI в. окончательно сложилось у насъ убѣжденіе, что Россія единственное въ мірѣ самостоятельное православное царство, покровительница и защитница православія во всемъ мірѣ. Это убѣжденіе имѣло сильное вліяніе на умы современниковъ и легло въ основу національнаго русскаго политическаго самосознанія.

И не только сами русскіе смотрѣли такъ на себя, но и другіе, особенно жители православнаго Востока видѣли въ Россіи центръ православія, единственную хранительницу, покровительницу и защитницу православія. Православное населеніе Востока смотрѣло на русскаго царя, какъ на „единаго праваго государя, бѣлаго царя восточныхъ и сѣверныхъ странъ, который всѣмъ православнымъ христіанамъ царь и государь... солнце христіанское, сіяющее на востокъ и сѣверъ и озаряющее всю подсолнечную, утверженіе седми соборныхъ столповъ, украшеніе церковное“, какъ на „второго Константина и поборника божественныхъ церквей, христіанскую хоругвь, на коей честный крестъ воздвигенъ въ просвѣщеніе православнымъ, въ славу и утверженіе благочестиваго царства“²⁾.

Самъ вселенскій патріархъ называетъ русскаго царя Іоанна Васильевича Грознаго „царемъ и государемъ православныхъ христіанъ всей вселенной отъ востока до запада и до океана“, а сына его царя Θεодора Іоанновича — „во всей подсолнечной единымъ благочестивымъ царемъ“³⁾.

Неудивительно, поэтому, если русскій народъ, самъ живо сознававшій свое призваніе, какъ именно народа православнаго, и под-

¹⁾ См. у М. Дьяконова, Власть московскихъ государей. С-Пб. 1889 г., стр. 55.

²⁾ См. у А. Н. Муравьева, Сношенія Россіи съ Востокомъ по дѣламъ церковнымъ, ч. 1, стр. 15—16 и др.; ср. у М. Дьяконова. Цитов. сочин., стр. 86—87.

³⁾ См. у м. Макарія, Исторія русской Церкви, т. X, стр. 37.

держиваемый въ этомъ сознаніи другими народами, воодушевлялся своею православною вѣрою, любилъ ее и, любя, умиралъ за нее. И было бы крайне удивительно, если бы мы не имѣли любви къ православію.

Нельзя не любить того, что любить побуждаетъ самъ духъ нашъ, къ чему влечетъ насъ само сердце наше. Русскій человѣкъ можетъ не любить православія только тогда, когда не знаетъ его, или не знаетъ, но неправильно¹⁾. Нельзя не ревновать о томъ, что дорого, что, правильнѣе, дороже всего на свѣтѣ: а православіе и было, какъ видѣли, таковымъ въ исторіи нашего народа.

Ревность о православіи въ томъ и состоитъ, что мы любимъ его, дорожимъ имъ, цѣнимъ его выше всего, и стараемся о томъ, чтобы и другіе также любили его, чтобы и другіе цѣнили и дорожили имъ.

Истинная и разумная ревность, чуждая фанатизма, который, должно замѣтить, совершенно несвойственъ православію, поκειται на глубочайшемъ убѣжденіи въ томъ, что православіе есть истинная вѣра въ Бога. Безъ этого убѣжденія никакая другая опора и основа вѣры нашей недѣйствительны; это — положительный историческій фактъ.

Отсюда первый долгъ ревнителей православія — распространять въ средѣ народа нашего истинное знаніе о православіи и убѣжденіе, что это — вѣра истинная, евангельская, апостольская, — вѣра, утвердившаяся землею нашу русскую. Извѣстны пути, какими можетъ быть распространяемо познаніе въ духѣ православной вѣры; убѣжденіе же въ истинности этой вѣры можетъ и должно распространяться и передаваться изъ рода въ родъ путемъ семейнаго и общественнаго преданія и воспитанія и вазвышаться до степени духовнаго сознанія размышленіемъ, чтеніемъ, наставленіемъ, — словомъ, путемъ духовнаго образованія.

Съ другой стороны, при глубочайшемъ убѣжденіи въ томъ, что православіе есть истинная вѣра въ Бога, что православіе указываетъ намъ единственно правый путь ко спасенію, нельзя не ревновать о православіи, нельзя не заботиться о томъ, чтобы православіе дѣлалось извѣстнымъ тѣмъ, которые находятся въ совершенномъ невѣдѣніи христіанской истины. Отсюда второй долгъ ревнителей православія: они должны стараться о томъ, чтобы пріобщать къ православной Церкви тѣхъ, которые находятся внѣ ея, и всевозможное оказы-

¹⁾ Разумѣемъ расколъ и сектантство, которымъ намѣрены посвятить особую рѣчь.

вать содѣйствіе тѣмъ труженикамъ, подвижникамъ, которые распро-
страняютъ православную вѣру среди язычниковъ.

То и другое и дѣлаютъ наші общества, служащія высшему, свя-
тому дѣлу православія.

Благословенъ Господь Богъ, призвавшій русскій народъ въ нѣдра
православной Церкви и указавшій ему высокую, святую миссію —
быть хранителемъ, распространителемъ, покровителемъ и защитни-
комъ православной вѣры! Слава, честь и хвала великому князю
русскому Владимиру св., который, слыша о православной, хри-
стіанской и сильной вѣрою землѣ греческой, возжелалъ сердцемъ
быть христіаниномъ и обратить всю землю русскую въ православіе!
Хвала и честь всѣмъ, потрудившимся надъ утвержденіемъ и распро-
страненіемъ св. православной вѣры въ нашей землѣ, охранявшимъ,
защищавшимъ и умиравшимъ за нее! Помогѣ Богъ и вамъ, ревни-
тели православія и распространенія православной вѣры среди невѣ-
дущихъ ея, — вамъ, служащимъ великому, святому дѣлу!

Священникъ *Θ. Титовъ.*

ЦАРЬ ВЪ МОСКВѢ.

(Неразрывное единеніе русскаго Царя и народа въ хѣрѣ и Церкви православной).

Православіе, самодержавіе и народность — вотъ то тріединое зиждительное начало, на которомъ незыблемо покоится могущество и слава Россіи.

По силѣ этого начала Царь и народъ въ этомъ взаимоотношеніи представляютъ такое неразрывное цѣлое, которое нигдѣ въ другихъ государствахъ не только невозможно, а и непонятно. Народъ русскій смотритъ на своего Царя, не какъ на своего избранника, его — народа — волею царствующаго, но и не какъ на совсѣмъ чуждаго ему повелителя, а какъ на Самимъ Богомъ даннаго и Его божественною силою осѣняемаго Отца своего. Отсюда у насъ не можетъ быть даже и вопроса о какомъ-либо ограниченіи власти Царя; русскій народъ всецѣло и вседушевно предаетъ свое земное благосостояніе волѣ своего Самодержца до готовности, по слову Его, итти всюду, на самую смерть, безповоротно, но не раболопно, а сыновне-почтительно. Для насъ воля царская — законъ непреложный, но не вѣншній, а желанный; радость царская — радость народная, и горе царское — горе народное. Въ основѣ такого отношенія русскаго народа къ своему Царю лежитъ то библейско-церковное воззрѣніе на царскую власть, по которому Царь есть помазанникъ Божій, намѣстникъ Бога на землѣ.

Богъ, Царь небесный и Его святая воля — вотъ верховный законъ жизни русскаго человѣка во всѣхъ ея проявленіяхъ и отношеніяхъ и для каждаго въ отдѣльности и для всѣхъ вмѣстѣ. Жить по-Божьи и для Бога, стремясь къ единенію съ Нимъ, а въ Немъ и со всѣми не здѣсь только, а и тамъ — въ царствіи небесномъ —

вотъ завѣтный идеалъ православно-русскаго человѣка; не даромъ поэтому и въ собственномъ самосознаніи и предъ глазами всего міра русскій народъ въ своей цѣлостности именуется *святою Русью*. Святая православная Церковь, какъ неизмѣнная хранительница чистаго ученія Христова и неоскудѣвающая сокровищница благодатной силы Св. Духа — это *основная* зиждительная сила, связующая въ одну неразрывную семью всѣхъ насъ отъ Царя до послѣдняго его вѣрно-подданнаго, отъ дней св. князя Владимира до сегодня и навсегда...

Этимъ же, съ другой стороны, само собою опредѣляется и отношеніе Царя къ своему народу. Для него народъ Его — не наемники, съ которыми Онъ состоитъ въ извѣстнаго рода договорныхъ отношеніяхъ, и не рабы Его, которыми Онъ можетъ распоряжаться по своему хотѣнію и для своихъ цѣлей, а Самимъ Богомъ врученныя Ему дѣти Его, о благѣ которыхъ Онъ призванъ пешихъ Самимъ же Богомъ даруемою Ему силою; благо и счастье народное есть поэтому для Него Его собственное благо, и горе народное — собственное горе. Отвѣтственный за народъ свой во всемъ только передъ Богомъ и совѣстію, Онъ у Бога же прежде всего ищетъ себѣ помощи для укрѣпленія своихъ силъ, въ молитвенномъ общеніи съ небесными покровителями своего народа — руководства и наставленія и въ духовномъ общеніи съ самимъ народомъ, съ его завѣтными думами и идеалами — утѣшенія и поддержанія, точно такъ же, какъ и для самого народа молитва за Царя къ Отцу небесному и Угодникамъ Божиимъ есть первая его, молитва.

Такой характеръ взаимнаго духовнаго, на церковно-религіозныхъ началахъ основаннаго, единенія народа съ Царемъ и Царя съ народомъ завѣщанъ намъ всей нашей исторической жизнью, и онъ въ существѣ своемъ одинъ и тотъ же всегда и всюду, даже въ самыхъ отдаленныхъ уголкахъ нашего отечества. Нѣтъ сомнѣнія, что съ особенною ясностію, живостію и силою онъ проявляется въ первопрестольной Москвѣ, гдѣ въ домѣ Пресвятыя Богородицы цари русскіе вѣнчаются на царство чрезъ священное мѣропомазаніе, гдѣ пребываютъ завѣтныя святыни Россіи и почиваютъ останки строителей и собирателей земли русской, гдѣ вся исторія Россіи хранится навѣки запечатлѣнною въ самыхъ камняхъ ея. Не даромъ Москву называютъ сердцемъ Россіи; еще многозначительнѣе въ этомъ отношеніи наименованіе, данное ей въ Божѣ почившимъ Государемъ Императоромъ Александромъ III: „*Москва, говорилъ онъ, — это храмъ Россіи, а Кремль ея — алтарь*“. Это — *колыбель русскаго самодержавія*, такъ, какъ бы въ дополненіе и разъ-

ясненіе завѣтныхъ словъ Своего державнаго родителя сказалъ о Москвѣ державный сынъ его — благочестивѣйшій Государь Императоръ Николай Александровичъ, который только что возвратился въ Петербургъ, три недѣли пробывши въ Бѣлокаменной съ благочестивѣйшей Государыней и Августѣйшими Дѣтьми

Всего въ четвертый разъ со времени перенесенія великимъ преобразователемъ Россіи столицы въ Петербургъ, Москва переживаетъ счастье лицедрѣть Государя въ стѣнахъ своихъ въ святые дни Страстной и Пасхальной седмицъ ¹⁾; но то счастье, которое пережила она теперь, несравненно превосходитъ доселѣ бывшее; ибо въ настоящее посѣщеніе Москвы Государемъ Императоромъ завѣщанный намъ исторіею образъ русскаго Царя въ Его церковно-религіозномъ духовномъ единеніи съ своимъ народомъ проявился во всей возможной полнотѣ и ясности и сказался, можно сказать, въ каждомъ царственномъ шагѣ и словѣ Его. Оттого настоящее пребываніе Государя Императора въ Москвѣ имѣетъ не временное только и мѣстное значеніе, а историческое, всероссійское, какъ своего рода типъ. Настоящее счастье Москвы есть счастье всей Россіи, и настоящія седмицы — лѣтописныя седмицы...

Въ „Правительственномъ Вѣстникѣ“ слѣдующими строками заключается описаніе столь радостнаго для всей Россіи посѣщенія Ихъ Императорскими Величествами первопрестольной столицы въ настоящіе великіе дни: „Царь съ Царицею прибыли въ первопрестольную къ тѣмъ великимъ днямъ, когда Церковь воспоминаетъ страданія, крестную смерть и пресвѣтлое воскресеніе Искупителя міра, — прибыли для того, чтобы, по священному завѣту родной старины, среди кремлевскихъ святынь, провести дни покаянія, пріобщиться /святыхъ Таинъ и встрѣтить праздниковъ праздниѣ въ тѣсномъ единеніи съ вѣрнопопданнымъ народомъ православнымъ и какъ бы въ духовномъ общеніи съ далекимъ прошлымъ „установицы“ для всей православной Россіи, — съ тѣмъ прошлымъ, когда Москва была „стольнымъ градомъ“, когда въ ней жили царь и патріархъ Московскіе, когда жизнь первопрестольной, особенно Великимъ постомъ, была непрерывнымъ и неуклоннымъ осуществленіемъ церковнаго устава и когда примѣръ такой жизни являлъ самъ Царь Московскій. Два слишкомъ столѣтія минуло съ тѣхъ поръ, но живъ и могучъ, какъ и прежде, духъ древне-христіанскаго благочестія, и

¹⁾ До сего времени Страстную и Пасхальную седмицы проводили въ Москвѣ императрица Екатерина Алексѣевна въ 1775 г., императоръ Павелъ Петровичъ въ 1797 г. и императоръ Николай I въ 1849 г.

яркимъ свѣточемъ горить онъ съ высотъ московскаго Кремля на всю Русь православную. Его неизмѣнный носитель — нашъ Благочестивѣйшій Государь, котораго сѣдовласый Кремль, внемя радостнымъ кликамъ умиленной столицы, привѣтствовалъ священнымъ благовѣстомъ“. Этими немногими словами настоящее пребываніе Ихъ Величествъ въ Москвѣ очерчено кратко и вполне точно.

Ихъ Императорскія Величества, Государь Императоръ и Государыня Императрица съ своими Августѣйшими Дѣтьми изволили прибыть въ Москву 1 апрѣля, въ Лазареву субботу, въ 10 ч. утра. По желанію Государя, на вокзалѣ не было ни войска, ни-парадной встрѣчи; но вслѣдъ за отбытіемъ Ихъ Императорскихъ Величествъ съ вокзала, съ колокольни Ивана Великаго раздался звонъ большого колокола, а за нимъ и всѣхъ московскихъ церквей; этому звуку вторило переливавшееся волнами „ура“ многотысячной толпы, стоявшей на всемъ протяженіи царскаго пути отъ вокзала до Кремля. Лишь у Иверской часовни на нѣсколько минутъ смолели эти клики народного восторга: Ихъ Величества входили въ часовню, гдѣ, встрѣченные преосвященнымъ Несторомъ, епископомъ Дмитровскимъ, выслушали краткое молебствіе и поклонились Иверской иконѣ Божіей Матери.

2 апрѣля, въ день праздника Входа Господня во Іерусалимъ, былъ торжественный Царскій выходъ въ Успенскій соборъ въ божественной литургіи. Съ 9 ч. утра начался благовѣстъ на колокольнѣ Ивана Великаго; въ 10 ч. послѣдовалъ Высочайшій выходъ, при чемъ въ Георгіевскомъ залѣ дворца московскій городской голова кн. Голицынъ поднесъ отъ города Ихъ Величествамъ хлѣбъ-соль на деревянномъ блюдѣ. Въ отвѣтъ на принесенное при этомъ городскимъ головою привѣтствіе Государю Императору благоугодно было произнести слѣдующія слова:

„Благодарю васъ за пріемъ и за выраженные пожеланія. Императрица и Я очень счастливы, что Мы можемъ провести вмѣстѣ съ вами въ дорогой Нашей Москвѣ Страстную недѣлю и встрѣтить свѣтлые дни Великаго праздника“.

Едва только Ихъ Величества показались на Красномъ крыльцѣ, начался звонъ колоколовъ всѣхъ звонницъ кремлевскихъ, мгновенно слившійся съ кликами „ура“ многотысячной толпы въ одинъ какъ бы неподвижный гулъ.

Въ дверяхъ Успенскаго собора Ихъ Величества встрѣтилъ высокопреосвященный Владимиръ, митрополитъ Московскій, съ духовенствомъ, при чемъ произнесъ слѣдующую привѣтственную рѣчь:

„Благочестивѣйшій Государь!

„Первопрестольная и вѣрнопреданная Москва, а съ нею и вся Россія, сердцемъ которой она справедливо называется, всегда связана съ Царемъ своимъ, какъ съ своею жизненною сердцевиною, узами самой искренней любви и непоколебимой преданности. Гдѣ бы ни находился Царь ея, она хотя незримо, но всегда и неизмѣнно тамъ, гдѣ Онъ, она всегда и всюду съ Нимъ и вокругъ Него съ своею искреннею приверженностью, своимъ сочувствіемъ и благожеланіями, своими неусыпными и никогда не умолкающими молитвами. Но эти никогда не разрываемыя живыя струны ея любви и привязанности къ Царю своему звучать особенно высоко настроенною гармоніею тогда, когда Царь входитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ нею, принимаетъ участіе въ ея церковныхъ торжествахъ и становится лицомъ къ лицу съ народомъ. Таковъ настоящій моментъ, когда вотъ Ты, Государь, какъ утреннее весеннее солнце, восходишь съ нашею Государынею такъ близко предъ нашими взорами, когда идешь, чтобы въ этой заветной святинѣ пережить съ нами тѣ священные минуты, выше которыхъ ничего не можетъ быть для христіанскаго сердца, раздѣлить скорбныя молитвы Страстной седмицы и радость Свѣтлаго праздника, когда Своимъ продолжительнымъ посѣщеніемъ приносишь намъ такую радость, какой уже полвѣка не видала царелюбивая Москва наша. Крѣпко бьются сердца наши и производятъ неудержимый порывъ народнаго чувства. Я не знаю, какъ назвать это чувство: назвать его чувствомъ благодарности — мало, назвать чувствомъ утѣшенія — тоже мало. Это — переполненіе нашего сердца тѣмъ чувствомъ счастья, какое испытываетъ оно, когда чувствуетъ вокругъ себя свое жизненное начало, когда ощущаетъ близъ себя свое неоцѣненное сокровище.

„Отъ всей души благодаримъ Бога за то, что Онъ такъ утѣшаетъ насъ Тобою, и горячо молимъ Его, да утѣшитъ Онъ и Тебя нами“.

Вслѣдъ за входомъ Ихъ Величествъ въ соборъ началась божественная литургія, которую совершалъ владыка митрополитъ въ сослуженіи духовника Ихъ Величествъ, протопресвитера І. Л. Янышева, двухъ архимандритовъ и настоятеля Успенскаго собора. Пѣли пѣвчіе синодальнаго хора, раздѣленные на два клироса; часть пѣнія исполнялась столповымъ напѣвомъ. По окончаніи литургіи Ихъ Величества прикладывались къ святымъ мощамъ и чудотворнымъ иконамъ сначала въ самомъ Успенскомъ соборѣ и затѣмъ въ Чудовомъ монастырѣ. Послѣ поклоненія ракъ святителя

Алексія, митрополита Московскаго, Ихъ Величества отбыли во внутренніе покои дворца.

Съ слѣдующаго же дня, Великаго понедѣльника, началось „непрерывное и неуклонное осуществленіе церковнаго устава“ Благочестивѣйшимъ Государемъ и Государыней въ полномъ общеніи съ своимъ православнымъ народомъ. Богослуженія Страстной седмицы Ихъ Величества слушали у Спаса за золотой рѣшеткой и въ другихъ дворцовыхъ храмахъ; а въ Великій четвергъ причащались св. Христовыхъ Таинъ вмѣстѣ съ Своими Августѣйшими Дѣтьми, Которыхъ Они сами же подводили и подносили къ Св. Чашѣ, и Ихъ Высочествами В. Кн. Сергіемъ Александровичемъ и В. Кн. Елисаветой Ѳеодоровной, — у Рождества на Сѣняхъ, гдѣ молились и въ слѣдующіе дни предъ Св. Плащаницей. Кромѣ того, въ теченіе той же Страстной седмицы Ихъ Величества изволили посѣтить и многіе другіе кремлевскіе соборы, какъ-то: Благовѣщенскій, и храмы Благовѣщенія на Житномъ дворѣ и женскаго Вознесенскаго монастыря, гдѣ прикладывались къ мощамъ св. благовѣрной княгини Евфросиніи, супруги великаго князя Дмитрія Донскаго; въ Великій понедѣльникъ присутствовали въ Муроварной палатѣ, при совершеніи Владыкою митрополитомъ чина муроваренія. Но особенно умилительно было присутствованіе Ихъ Величествъ за утреней Великой субботы въ Успенскомъ соборѣ, которая, начавшись въ 1 часъ ночи, окончилась въ 5-мъ часу утра: Царь и Царица явились въ соборъ ни для кого неожиданно и почти безъ свиты, молились стоя, можно сказать, на ряду съ народомъ и вмѣстѣ съ нимъ участвовали въ крестномъ ходѣ вокругъ собора при обнесеніи плащаницы... Съ умиленіемъ и слезами сотни разъ пересказываетъ старый крестьянинъ о томъ, какъ отъ его свѣчи во время крестнаго хода Государь Императоръ зажегъ свою потухшую отъ вѣтра свѣчу...

Пасхальную утреню и литургію Ихъ Величества слушали въ церкви Спаса за золотой рѣшеткой, при чемъ христосовались съ духовенствомъ и всѣми приглашенными во дворецъ лицами.

Въ первый же день св. Пасхи раннимъ утромъ въ каждомъ домѣ первопрестольной Москвы полученъ былъ слѣдующій *Высочайшій рескриптъ*, данный на Имя Его Императорскаго Высочества Московскаго Генералъ-Губернатора Великаго Князя Сергія Александровича.

„Ваше Императорское Высочество!

„Горячее желаніе Мое и Государыни Императрицы Александры Ѳеодоровны провести съ Дѣтьми Нашими, дни Страстной недѣли,

удостояться приобщенія святыхъ Таинъ и встрѣтить праздниковъ праздниѣ въ Москвѣ, среди величайшихъ народныхъ святынь, подъ сѣнью многовѣкового Кремля, милостію Божіею осуществилось.

„Здѣсь, гдѣ нетлѣнно почиваютъ угодившіе Богу святители, среди гробницъ вѣнценосныхъ собирателей и строителей земли русской, въ колыбели самодержавія, усиленно возносятся молитвы къ Царю царствующихъ, и тихая радость наполняетъ душу въ общеніи съ притекающими въ храмы вѣрными чадами нашей возлюбленной Церкви.

„Да услышитъ Господь эти молитвы, да подерѣпитъ вѣрующихъ, да удержитъ колеблющихся, да воссоединитъ отторгнувшихся и да благословитъ Россійскую Державу, прочно покоющуюся на неизблемой истинѣ православія, свято хранящаго вселенскую правду любви и мира.

„Въ молитвенномъ единеніи съ Моимъ народомъ Я почерпаю новыя силы на служеніе Россіи для ея блага и славы, и Мнѣ отрадно именно сегодня выразить Вашему Императорскому Высочеству и черезъ Васъ дорогой Мнѣ Москвѣ одушевляющія Меня чувства.

Христосъ Воскресе!“

На подлинномъ Собственною Его Императорскаго Величества рукою написано:

НИКОЛАЙ.

Москва, 9 апрѣля 1900 г.

Воистину Воскресе, такъ несомнѣнно, какъ бы, едиными устами и единымъ сердцемъ сначала многотысячная московская, и вслѣдъ за нею и вся многомилліонная всероссійская православная семья отвѣтила, отвѣчаетъ и отвѣтитъ на священный привѣтъ своего благочестивѣйшаго Царя Православнаго. И въ этомъ взаимномъ молитвенно-церковномъ привѣтѣ всему міру ясно станетъ то неразрывное духовное единеніе Боговѣнчаннаго русскаго Самодержца съ своимъ народомъ, въ которомъ сила и слава Россіи...

Въ тотъ же первый день св. Пасхи предъ утреней высокопреосвященнѣйшій Владиміръ митрополитъ Московскій удостоился получить слѣдующій *Высочайшій рескриптъ*.

„Пресвященный митрополитъ Владиміръ!

„Благолѣпіе служенія въ недѣлю Ваій въ первопрестольномъ всероссійскомъ храмѣ — Московскомъ Большомъ Успенскомъ соборѣ,

величавая красота древнихъ напѣвовъ въ умильномъ исполненіи синодальнымъ, бывшимъ патріаршимъ, хоромъ и пережитые Нами въ московскомъ Кремлѣ дни Страстной седмицы навсегда оставить въ насъ неизгладимую память.

„Нынѣ, пріемля во вниманіе архипастырскіе труды ваши, признаю справедливымъ почтить васъ особымъ знакомъ Монаршаго Моего благоволенія, Всемилостивѣйше жалуя вамъ препровождаемый при семъ *брильянтовый крестъ для ношенія на митрѣ*.

„Поручая Себя молитвамъ нашимъ, пребываю къ вамъ благосклонный
На подлинномъ Собственною Его Императорскаго Величества рукою написано:

НИКОЛАЙ“.

Въ Москвѣ. Апрѣля въ 9 день 1900 г.

Съ небывалой торжественностію праздновались первые три дни св. Пасхи въ Москвѣ; внѣшнія украшенія улицъ и площадей столицы, въ видѣ флаговъ, вымпеловъ и др., снятые еще въ Великій понедѣльникъ на всю Страстную седмицу, снова появились въ увеличенныхъ размѣрахъ, а вечерами всюду горѣла блестящая и затѣйливая иллюми нація. Ихъ Императорскія Величества милостиво принимали праздничныя привѣтствія отъ представителей разныхъ сословій, учреждений и обществъ, со всѣми христосовались и всѣхъ дарили пасхальными яицами. На второй день праздника удостоили посѣщеніемъ Владыку, а на третій день изволили присутствовать на устроенномъ въ честь Ихъ Величествъ московскимъ дворянствомъ роскошномъ завтракѣ.

Но вотъ въ ночь на 13-е апрѣля, въ 1 ч. 20 м., въ Божѣ почилъ Ея Императорское Высочество, Великая Княгиня Александра Петровна, бывшая въ супружествѣ за Великимъ Княземъ Николаемъ Николаевичемъ, бывшимъ главнокомандующимъ арміею въ послѣднюю русско-турскую войну, въ послѣдніе годы, проживавшая въ уединеніи въ Кіевѣ, гдѣ ею нѣсколько лѣтъ тому назадъ устроенъ былъ Покровскій женскій монастырь. Почившая Великая Княгиня, и прежде проводившая строго-подвижническій образъ жизни, посвященный, главнымъ образомъ, дѣламъ милосердія, въ началѣ 90-хъ годовъ приняла иноческій чинъ съ именемъ Анастасія, и состояла настоятельницей основной ея обители.

Быстро разнеслась по столицѣ эта горестная вѣсть, и Москва, которая „всегда и всюду съ Нимъ и вокругъ Него — своего Боговѣщаннаго Царя, своею искреннею приверженностію, своимъ сочув-

ствіемъ и благопожеланіями, своими неусыпными и неумолкающими молитвами“, сложила свой праздничный уборъ, чтобы вмѣстѣ съ Царемъ возносить Господу Богу горячія молитвы объ упокоеніи души въ Божѣ почившей царственной инокини Анастасіи. Во всѣхъ храмахъ столицы совершались „пасхальныя панихиды“, за которыми присутствовали москвичи. Самъ Государь и Государыня присутствовали за панихидами по въ Божѣ почившей, 13, 14 и 15 апрѣля въ день погребенія и 21-го — въ 9-й день по кончинѣ ея, въ церкви Рождества Богородицы, что на сѣняхъ.

Измѣнился и весь внѣшній характеръ пребыванія въ Москвѣ Ихъ Императорскихъ Величествъ. Кромѣ Высочайшаго смотра войскъ, бывшаго въ присутствіи Ихъ Величествъ, въ понедѣльникъ 17 апрѣля, никакихъ праздничныхъ гражданскихъ торжествъ уже не было, и, начиная съ 13 апрѣля, происходило почти ежедневное посѣщеніе Ихъ Величествами московскихъ иносческихъ обителей, преимущественно такъ или иначе связанныхъ съ памятью царственныхъ предковъ. Такъ, 13 апрѣля Ихъ Величествами посѣщенъ былъ Новоспасскій ставропигіальный монастырь, въ которомъ находится усыпальница бояръ Романовыхъ, и мужской Знаменскій монастырь, а также древній храмъ св. Троицы въ Никитникахъ у Варварскихъ воротъ. 14-го — Новодѣвичій монастырь, въ которомъ пребывала царевна Софья. 19-го — Даниловъ монастырь, гдѣ почиваютъ мощи перваго князя Московскаго Данила, и Донской, основанный въ память побѣды надъ татарами. 21-го — Никитскій, и 22-го — Симоновъ монастырь и церковь Рождества Богородицы въ старомъ Симоновѣ.

18 апрѣля Ихъ Императорскія Величества, по благочестивому обычаю благовѣрныхъ вѣнценосцевъ московскихъ, совершили богомольное посѣщеніе Свято-Троицкой Сергіевой лавры, гдѣ пятьсотъ лѣтъ почиваютъ мощи заступника земли русской, поборника единой державы, преп. Сергія Радонежскаго и всяя Россіи чудотворца. Здѣсь предъ совершеніемъ молебствія преподобному Сергію, которому колѣнопреклонно молились Ихъ Величества, встрѣчавшій Ихъ Владыка митрополитъ въ притворѣ Троицкаго собора, въ которомъ почиваютъ мощи угодника Божія, привѣтствовалъ Ихъ Величество слѣдующею рѣчью:

„Ваше Императорское Величество!

„Позвольте намъ — скромнымъ насельникамъ сей обители — повергнуть еъ стопамъ Вашего Императорскаго Величества чувства глубокой благодарности за Ваше высокое посѣщеніе. Не найти намъ словъ для выраженія тѣхъ чувствъ любви и благодарности, кото-

рыми полна сейчасъ, какъ чаша до краевъ, душа наша. Да и не словами привели мы выражать эти чувства. Какъ люди простые, малокнижные, пришедшіе подъ сѣнь этой обители отъ деревенскаго въ большинствѣ плуга, мы не умѣемъ выражать своей любви, но зато умѣемъ любить, — любить по-русски, по-Божьи, по-православному, — любить глубоко, искренно до самоотверженія... Повѣрь, Государь, что настоящее Ваше посѣщеніе оставитъ въ душахъ нашихъ не одно только пріятное воспоминаніе, но ощущеніе искреннаго, никогда не прерывающагося молитвеннаго съ Вами общенія. И о! если бѣ эти многочисленные, въ одинъ гармонически стройный аккордъ сливающіеся молитвенные голоса наши достигли престола Всевышняго и, уславивъ слухъ Царя небеснаго, низвели особенную Его милость и благоволеніе на Царя земли нашей, а чрезъ Него и на всю нашу Русь православную.

Боже, Царя храни! Сильный, державный Царь православный, царствуй на славу намъ, царствуй на страхъ врагамъ! Боже, Царя храни, Славному долги дни дай на землѣ!

Послѣ храмовъ и монастырей началось посѣщеніе Ихъ Величествами богоугодныхъ и учебныхъ заведеній. Такъ, 20-го Государь Императоръ посѣтилъ военный госпиталь въ Лефортовѣ и Александровское военное училище, а Государыня Императрица — дѣтскій приютъ имени Геера; 21-го Государь Императоръ удостоилъ своимъ посѣщеніемъ имени Его Величества общежитіе студентовъ Московскаго университета, а 22-го — Императорскій лицей Цесаревича Николая, Государыня же Императрица — Иверскую общину сестеръ милосердія.

23-е апрѣля — день тезоименитства Государыни Императрицы былъ назначенъ для отбытія Ихъ Величествъ изъ Москвы. Съ ранняго утра вся Москва снова была разукрашена флагами; во всѣхъ храмахъ столицы послѣ литургіи совершены были молебствія св. мученицъ царицъ Александрѣ о здравіи Ихъ Величествъ. Государь и Государыня присутствовали за богослуженіемъ въ церкви Спаса за золотой рѣшеткой. Послѣ полудни Ихъ Величества отправлялись на Воробьевы горы и съ высотъ ихъ изволили любоваться чудными видами Москвы. То былъ какъ бы прощальный привѣтъ Ихъ Величествъ всей Москвѣ. Къ пяти часамъ вечера всѣ улицы отъ Кремля до Николаевского вокзала были заняты войскомъ и народомъ въ праздничныхъ и парадныхъ нарядахъ. Около 6 часовъ начался сначала благовѣстъ и затѣмъ звонъ всѣхъ сорока сороковъ златоглавой, и во всѣхъ храмахъ совершались молебствія о благополучномъ путешествіи Ихъ Величествъ, которые въ эти минуты изволили оставить



Что значить тезоименитство, и для чего Церковь даетъ намъ имена святыхъ Церкви небесной¹⁾?

Такъ говоритъ Господь: не бойся, ибо Я искупилъ тебя, назвалъ тебя по имени твоему; ты Мой (Исаия, 43, 1).

Сегодня мы празднуемъ тезоименитство нашей юной, цвѣтущей духомъ и тѣломъ, Государыни Императрицы Александры Ѳеодоровны. И всѣ мы празднуемъ ежегодно свое тезоименитство, или свои именины, и день ангела считаемъ для себя особенно важнымъ и знаменательнымъ. Что же значить тезоименитство, и для чего Церковь Божія даетъ намъ имена святыхъ? Тезоименитство значить — тоже-именитство, т.-е. то же имя, которое носить какой-нибудь святой угодникъ Божій или святая, напримѣръ святая мученица царица Александра, именемъ которой наречена наша благочестивѣйшая Государыня.

Для чего даются православнымъ христіанамъ имена святыхъ? Для означенія того, что мы причислены вскорѣ по рожденіи и крещеніи къ Церкви Божіей, или къ обществу святыхъ, живущихъ на небесахъ, — къ обществу града Божія, града небеснаго, вѣчнаго, святого, и сами должны горня *мудрствовать* (Кл. 3, 2) и подражать добродѣтелямъ тѣхъ святыхъ, коихъ имена на себѣ носимъ, и стремиться къ тому же вѣчному граду; *ибо не имѣемъ здѣсь пребывающаго града (постояннаго), но вѣчнаго взыскуемъ (ищемъ)* (Евр. 13, 14). Еще для того даются намъ имена святыхъ, чтобы насъ ввѣрить ихъ духовному покровительству и руководству. Кромѣ имени святого или святой мы всѣ, члены Церкви православной, называемся еще общимъ именемъ христіанъ, самымъ драгоценнымъ и святымъ именемъ для всѣхъ, какъ искупленные кровію Христа, какъ искренно вѣрующіе и кре-

¹⁾ Слово на день тезоименитства благочестивѣйшей Государыни Императрицы Александры Ѳеодоровны, 23 апрѣля 1900 г.

стившіеся въ Него: ибо во Христа крестившіеся во Христа облекаются (Гал. 3, 27), въ Его правду, святость, кротость, смиреніе, послушаніе, терпѣніе, — и въ вѣчности облекутся Его славою, честію и безсмертіемъ. Итакъ, мы носимъ два имени: одно — имя святого или святой, а другое имя — христіанина или христіанки. Древніе мученики христіанскіе на вопросъ гонителей своихъ: „кто ты?“ — отвѣчали только: „я христіанинъ“, „я христіанка“, не называя другого имени, и считали это имя за величайшую честь. Называясь именемъ святого или святой, мы должны знать краткое житіе ихъ, ихъ подвиги и добродѣтели, коими они угодили Богу и достигли святости и вѣчной жизни, и стараться подражать имъ по силѣ своей, прося ихъ молитвеннаго ходатайства за насъ, чтобы и намъ удостоиться достигнуть вѣчной жизни. Называясь христіанами, мы должны стараться имѣть Духъ Христовъ — духъ кротости, смиренія, милосердія, незлобія, послушанія, святости и правды, ибо если кто Духа Христова не имѣетъ, тотъ и не Его (Рим. 8, 9), по слову святого Писанія. Принадлежа къ Церкви православной, мы всѣ именуемся членами Христова тѣла: *уди есмь тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его* (Ефес. 5, 30), и каждый изъ насъ обязанъ свой сосудъ тѣлесный *стяжати во святѣныи и честии, а не во страсти похотѣнныи, якоже и языцы не вѣдающе Бога* (I Солуд. 4, 4, 5). Величайшая честь — называться христіаниномъ, ибо истинному христіанину, какъ подвижнику вѣры, какъ воину Христову и побѣдителю грѣха, какъ чаду и наслѣднику Христову, обѣщано вѣчное блаженство и соцарствіе со Христомъ въ вѣчной славѣ Его. *Побѣждающему дамъ съести съ Мною на престолѣ Моемъ, якоже и Азъ побѣдихъ и сѣдохъ со Отцемъ Моимъ на престолѣ Его* (Апок. 3, 21).

Да дастъ Господь Государынѣ нашей послѣ царства земного — царство небесное, вѣчное, непоколебимое, ему же не будетъ конца. Да умножить Господь ея природную красоту благодатною красотою всякой христіанской мудрости и добродѣтели — кротости, смиренія, милосердія и сострадательности; да приложить ей дни на дни и лѣта на лѣта, да будутъ дни ея какъ дни неба, и да даруетъ ей Господь вожделѣнный даръ — чадо мужеско, наслѣдника престола. Аминь.

Протоіерей Іоаннъ Сергіевъ.

Иезуитскія апологіи філоквастическаго ученія¹⁾.

Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ основаніи утверждаютъ паписты и ихъ единомышленники, будто источникомъ Упостасныхъ и внутреннихъ или имманентныхъ отношеній между *восьми* Лицами Пресв. Троицы служить и должно служить исключительно то, что одно изъ нихъ есть причина, а другое есть произведеніе этой причины? Паписты и ихъ единомышленники ссылаются на онтологическіе „законы“, какъ на таковое основаніе, при чемъ увѣряють, будто точно такъ же смотрятъ на это и знаменитѣйшіе изъ отцовъ и учителей Церкви, каковъ, напр., св. Григорій Нисскій. Прежде чѣмъ обращаться къ онтологіи, я долженъ профѣрить и обсудить ссылку на упомянутаго отца и учителя Церкви.

Минимо-Ливанскій приводитъ слѣдующее мѣсто изъ твореній св. Григорія Нисскаго. „Исповѣдуя безразличіе естества, мы, — говоритъ онъ, — не отрицаемъ отличія между причиною и происходящимъ отъ причины, понимая, что этимъ только²⁾ и отличается одно отъ другого (въ Божествѣ), и вѣруя, что одно есть причина, а другое — отъ причины. Въ томъ же, что отъ причины, мы представляемъ въ себѣ другую разность: такъ какъ одно прямо отъ перваго, а другое — чрезъ то, что прямо отъ перваго. Такимъ образомъ, и единородность несомнѣнно остается при Сынѣ, и Духу несомнѣнно принадлежитъ происхожденіе отъ Отца, ибо посредничество Сына и Сыну сохраняетъ единородность, и Духа не удаляетъ есте-

1) Окончаніе, см. 4-ю книгу.

2) Ниже увидимъ, что св. Григорій Нисскій прямо и ясно указываетъ, что Сынъ Божій отличается отъ Духа Святого Своей рождаемостью, а не чѣмъ-либо другимъ.

ственно отъ отношенія къ Отцу¹⁾. Эти слова Григорія Нисскаго, взятая внѣ связи съ другими мѣстами его твореній, конечно, могутъ казаться благопріятными для філіоквистовъ. Но вѣдь не только не научно, но и не совсѣмъ добросовѣстно въ данномъ важномъ случаѣ останавливаться лишь на приведенныхъ словахъ и не брать во вниманіе другія, уясняющія ихъ подлинный смыслъ.

Изъ многихъ, относящихся сюда, мѣстъ въ твореніяхъ упомянутаго отца и учителя Церкви вниманіе всякаго изслѣдователя должно бы останавливаться преимущественно на слѣдующемъ, такъ какъ въ немъ мысль выражена необычайно ясно и опредѣленно. „Лица человѣческія, — говоритъ Григорій Нисскій, — всѣ имѣютъ бытіе не отъ одного и того же лица непосредственно, но одно — отъ одного, другое — отъ другого, даже многія и различныя, происшедши отъ причины, сами бываютъ причиною. Но не такъ во Св. Троицѣ: ибо одно и то же Лицо Отца, отъ котораго рождается Сынъ и исходитъ св. Духъ. Посему того, кто въ собственномъ смыслѣ есть единый виновникъ происшедшихъ отъ Него, называемъ единымъ Богомъ, какъ соприисносущимъ съ Ними“²⁾. Здѣсь съ непререкаемой ясностью и точностью утверждаетъ св. Григорій Нисскій, что Отецъ есть безусловно единая причина Сына и Духа въ собственномъ смыслѣ этихъ словъ. А такъ какъ оспорить этого нельзя, то недозволительно усвоить этому отцу и учителю Церкви ту мысль, будто, по его воззрѣнію, Упостасныя отношенія между *всѣми* Лицами Пресв. Троицы опредѣляются причинной зависимостью Ихъ одного отъ другого. Этимъ мы навязали бы ему насильственно то, о чемъ онъ не только не говорить, но и не могъ говорить, судя по вышеприведеннымъ словамъ его, въ которыхъ прямо отрицается приписываемая ему філіоквистами ихъ собственная ошибочная мысль. Отсюда выходитъ, что и въ приведенныхъ pseudo-Ливанскимъ словахъ св. Григорія Нисскаго заключается только слѣдующая мысль: отношеніе Перваго Лица Пресв. Троицы ко Второму и Третьему Ея Лицамъ есть отношеніе причины къ произведеннымъ Ею. Посредство Сына, о которомъ говорить св. отецъ и учитель Церкви, не можетъ

1) Стран. 25 у Ливанскаго.

2) Col. въ 180 XLV t. Curs. Compl.

быть понимаемо, какъ средство въ дѣлѣ исхожденія Духа Святого къ бытію, во-первыхъ, потому, что онъ, какъ мы видѣли, не допускаетъ никакой посредствующей причины въ актѣ исхожденія Духа отъ Отца, и потому еще, что, по ученію Григорія Нисскаго, Сынъ Божій и Духъ Святой безусловно совѣчны и не могутъ, по Своему бытію и по Своей внутренней жизни, мыслиться одинъ безъ другого¹⁾. Спрашивается: о какомъ же „посредствѣ“ Сына говоритъ упомянутый отецъ и учитель Церкви въ приведенныхъ мнимо-Ливанскимъ словахъ? Ничего иного не остается думать, какъ то, что св. Григорій Нисскій имѣлъ въ нихъ въ виду средство Сына Божія „только въ дѣлѣ выявленія вовнѣ“ полученнаго отъ Отца бытія Духа Святого²⁾. Такое объясненіе словъ этого отца и учителя Церкви вполне гармонируетъ съ извѣстной уже намъ мыслью его о послѣдовательномъ порядкѣ открытія Троичнаго Бога міру и въ мірѣ.

Итакъ, напрасно говорятъ филіоквисты, будто отцы и учителя Церкви признавали источникомъ всѣхъ Упостасныхъ отличій и отношеній то, что одно Лицо Пресв. Троицы есть причина, а другое — произведеніе причины. Но обратимся къ онтологіи.

Тутъ прежде всего возбуждаются сами собою слѣдующіе вопросы: о чьей онтологіи говорятъ филіоквисты? Онтологію какого именно философа имѣютъ они въ виду? Изъ исторіи философіи извѣстно, что онтологія, какъ первая и основная часть метафизики, выясняющая, кромѣ общаго понятія о бытіи, понятія о возможномъ, необходимомъ и случайномъ, о количествѣ и качествахъ, о субстанціи и видоизмѣненіи, о причинѣ и дѣйствіи и т. п., вошла въ употребленіе только въ XVIII вѣкѣ по инициативѣ Вольфа, а у Аристотеля она отождествлялась съ метафизикою, которая, по его взгляду, имѣетъ задачею говорить вообще о бытіи, т.-е. независимо отъ всѣхъ частныхъ формъ, въ которыхъ оно обнаруживается. Временно занявши важное положеніе, онтологія со временъ кантовой критики теряетъ свое прежнее значеніе не только у послѣдователей критической философіи, но даже и въ тѣхъ новыхъ школахъ, которыя противодѣйствовали

¹⁾ Col. 368 и 369 XLV t. Curs. Compl.

²⁾ Стран. 468 и 469 въ II т. Православно-догм. богословія еп. Сильвестра.

скептицизму Канта. Несомнѣнно, что какъ особый и именно какъ начальный отдѣлъ въ системѣ философіи, онтологія встрѣчается и у новѣйшихъ мыслителей. Однакоже не только теперь, но и раньше у многихъ философовъ даже и не затрогивается въ онтологіи вопросъ о Троичномъ Богѣ, а тѣмъ болѣе не выставляется какихъ-то „законовъ“, долженствующихъ опредѣлять взаимныя отношенія между Лицами Пресв. Троицы. О „законахъ“ онтологіи даже странно и говорить тутъ, тѣмъ болѣе, что онтологическіе вопросы ставятся и рѣшаются различно разными философами. Въ зависимости отъ особаго направленія философіи такого-то мыслителя вопросъ о Троичномъ Богѣ долженъ рѣшаться то такъ, то иначе, если бы онъ и затрогивался. Доселѣ рѣшеніе этого вопроса философами, ставившими его, представляется до противоположности иногда различнымъ. Въ общемъ же получается не выясненіе истинно христіанскаго ученія о Пресв. Троицѣ, а колебаніе и даже отрицаніе его. Ставили по-своему вопросъ о ней, напр., философы Гегель, Шеллингъ, но у нихъ понятіе о Пресв. Троицѣ истолковывается такъ, что отъ христіанскаго ученія о Ней ничего не остается, кромѣ пустыхъ словъ. Какъ видимъ, філіоквисты напрасно говорятъ о какихъ-то законахъ онтологіи по отношенію къ ученію о Пресв. Троицѣ: такихъ законовъ нѣтъ, и они представляютъ собою *плодъ вымысла* філіоквистовъ. Этотъ вымыселъ становится тѣмъ предосудительнѣе, что, напр., мнимо-Асташковъ и pseudo-Ливанскій отваживаются глумиться даже надъ почившими поистинѣ замѣчательными русскими богословами: митрополитами Филаретомъ и Макаріемъ, не говоря уже объ остальныхъ богословахъ, нагло укоряя ихъ за мнимое отсутствіе у нихъ якобы самыхъ элементарныхъ свѣдѣній въ онтологіи. То, что паписты-іезуиты выдаютъ за законы онтологіи, въ сущности оказывается повтореніемъ того своеобразнаго, якобы философскаго, аргумента, который былъ придуманъ еще Анзельмомъ Кентербурійскимъ для оправданія лжеученія объ исхожденіи Духа Святого и отъ Сына.

На степень „закона“ онтологіи возвели філіоквисты по-своему примѣненное ими къ ученію о Пресв. Троицѣ одно, наиболѣе пригодное имъ, формальное категорическое понятіе. Но вѣдь это совсѣмъ другое дѣло, чѣмъ „законы“ онтологіи. Тутъ вопросъ сводится, во-первыхъ, къ тому, имѣемъ ли

мы вообще право прилагать категорическія понятія нашего разсудка къ абсолютному существу, а во-вторыхъ, правильно ли прилагають къ нему эти понятія паписты и ихъ единомышленники?

Что касается нашего права прилагать къ абсолютному существу общія формальныя понятія о необходимомъ и случайномъ, о причинѣ и дѣйствіи, о количествахъ и качествахъ, о субстанціи и видоизмѣненіи и т. п., то это право оспаривается одними философами и вообще мыслителями, а другими признается. Въ этомъ отношеніи замѣчателенъ тотъ фактъ, что даже Тренделенбургъ въ своихъ „Логическихъ изслѣдованіяхъ“ хотя и не оспариваетъ, вопреки Канту, объективной реальности чистыхъ формъ мышленія, но въ то же время признаетъ, что категоріи имѣють приложеніе только къ міру и къ его явленіямъ, но не къ Богу¹⁾. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что взглядъ Тренделенбурга неоснователенъ: категоріи приложимы, конечно, и къ абсолютному существу, и избѣгнуть приложенія ихъ къ нему окончательно не могли даже и тѣ, кто отрицаетъ законность такого приложенія. Тѣмъ не менѣе, уже самый фактъ существованія противоположныхъ воззрѣній на это дѣло долженъ бы удерживать папистовъ и ихъ единомышленниковъ отъ усвоенія категоріямъ абсолютно рѣшающаго значенія въ вопросѣ о взаимныхъ отношеніяхъ Лицъ Пресвятой Троицы, въ каковомъ вопросѣ должно имѣть для христіанъ абсолютно рѣшающее значеніе только Божественное откровеніе и церковное преданіе, если не желаемъ впасть въ раціонализмъ своего рода и извратить истинное понятіе о Пресв. Троицѣ и о взаимныхъ отношеніяхъ между собою Ея Упостасей. Между тѣмъ, паписты и ихъ единомышленники поступаютъ не такъ, какъ должно богословамъ и христіанамъ, не только придавая неподобающее въ данномъ случаѣ значеніе категорическимъ понятіямъ, но и прилагая ихъ совершенно неправильно къ трактуемому предмету.

Разсуждая о взаимныхъ отношеніяхъ между Лицами Пресв. Троицы, філѳоквисты ради своей предвзятой цѣли останавливаются лишь на категоріи причины, при чемъ тенденціозно примѣняютъ ее, и совершенно замалчиваютъ категоріи

¹⁾ Стран. 451 во II томѣ (русскій перев. Корша).

единства (числа) и качества. Между тѣмъ, истинное философско-научное отношеніе къ дѣлу безусловно требуетъ того, чтобы при разсужденіяхъ объ Упостасяхъ Пресв. Троицы и о взаимныхъ отношеніяхъ между ними категорія причины прежде всего не бралась отдѣльно отъ категоріи единства. Кантъ весьма основательно и неопровержимо доказалъ, что самымъ постояннымъ и вполне законнымъ требованіемъ нашего разума вообще является то самое, въ силу котораго мы стремимся и должны стремиться все свести къ строжайшему единству. „Законъ разума,—говоритъ Кантъ,—по которому мы ищемъ единства, имѣетъ *необходимый* характеръ: безъ этого закона не существовало бы и самаго разума“¹⁾. Во всѣ времена, по словамъ этого философа, умъ человѣческій обнаруживалъ въ разныхъ областяхъ своей дѣятельности стремленіе къ единству и не можетъ не обнаруживать его когда бы то ни было²⁾. Что указываемый Кантомъ „законъ“ нашего разума не есть тотъ мнимый законъ онтологіи, который выдумали филоквисты для оправданія своего лжеученія, а есть дѣйствительный законъ нашего разума, въ этомъ можетъ убѣдиться каждый мыслящій человѣкъ, внимательно наблюдая работу собственнаго разума. Желая и усиливаясь объяснить какое-нибудь явленіе въ природѣ ли, насъ окружающей, или въ области человѣческой жизнедѣятельности, мы до тѣхъ поръ не успокаиваемся въ своей мыслительной работѣ, пока не найдемъ самой главной и коренной причины обсуждаемыхъ явленій, каковою обыкновенно бываетъ для насъ та или иная *единая* причина. Но если, такимъ образомъ, нашъ разумъ неодолимо понуждается искать единства и если, какъ говоритъ Кантъ, самое понятіе о причинности является не болѣе, какъ частнѣйшимъ выраженіемъ указаннаго коренного и непреложнаго закона нашего разума, то и во Св. Троицѣ послѣдній понуждается признавать и долженъ признавать безусловно одну причину бытія Сына Божія и Духа Святого, коль скоро не хочетъ вступить въ непримиримое противорѣчіе съ самимъ собою. По ученію Божественнаго откровенія и церковнаго преданія, такой единой и единственной причиною бытія этихъ Лицъ Пресв. Троицы и есть Богъ-

¹⁾ Стран. 500 въ сочиненіи: „Критика чистаго разума“ (русскій переводъ профессора Владиславева).

²⁾ Ibid. стран. 498—500 и друг.

Отець. Православные богословы принимаютъ это ученіе въ строжайшемъ согласіи какъ съ ученіемъ Божественнаго откровенія и церковнаго преданія, такъ и съ несомнѣннымъ закономъ человѣческаго разума, по которому въ Божествѣ, какъ абсолютномъ, причина бытія Сына и Духа можетъ быть не главной только или коренною, но абсолютно единою. Паписты же и ихъ единомышленники, держась филоквистической доктрины, не только противорѣчатъ Божественному откровенію и церковному преданію, но и грубо разногласятъ съ безспорнымъ закономъ человѣческаго разума.

Но если Сынъ Божій, и въ силу неумолимыхъ требованій разума человѣческаго, понуждающихъ насъ признавать безусловно единую причину во Св. Троицѣ, никакъ не долженъ быть какой-либо причиною бытія Духа Божія, то взаимныя отношенія или Упостасныя различія между Сыномъ и Духомъ рачіонально не могутъ опредѣляться тѣмъ, что одинъ изъ нихъ есть причина, а другой — дѣйствіе этой причины. Чѣмъ же, послѣ этого, должны условливаться личныя свойства и взаимныя отношенія Сына Божія и Духа Святого? Личное свойство Сына, по ученію Божественнаго откровенія и церковнаго преданія, опредѣляется тѣмъ, что Онъ *рождается* отъ Отца, а личное свойство Духа Святого опредѣляется тѣмъ, что Онъ *исходитъ* отъ Отца. Филоквисты усматриваютъ въ этомъ противорѣчіе съ „законами“ онтологіи. Но мы уже видѣли, что эти „законы“ — пустой вымыселъ. Дѣйствительнымъ же законамъ человѣческаго разума противорѣчить только филоквистическое ученіе, а православное ученіе и на этотъ разъ совпадаетъ съ ними.

Въ самомъ дѣлѣ, сколь всеобще и принудительно категорическое понятіе человѣческаго разума о причинѣ и единствѣ ея, столько же всеобще и принудительно категорическое понятіе нашего разума и о *качествѣ* бытія. Послѣднее изъ упомянутыхъ категорическихъ понятій обыкновенно замалчивается и пренебрегается папистами и ихъ единомышленниками, какъ очень невыгодное для ихъ лжеученія. Между тѣмъ, съ точки зрѣнія логики и здраваго смысла, личныя свойства Сына и Духа Святого не только могутъ, но и непременно должны опредѣляться *качествомъ* или *различіемъ* происхожденія ихъ отъ Отца, а слѣдов., и особымъ образомъ существованія ихъ. Это не только не противорѣчитъ понятію объ единой при-

чинъ Сына и Духа Святого, но даже прямо требуется этимъ понятіемъ. Единство и различіе вообще составляютъ, по справедливому замѣчанію профессора философіи, г. Линицкаго, характеристическія черты причиннаго отношенія, ибо, съ одной стороны, чрезъ это отношеніе устанавливается связь между различными предметами, которые приводятся къ *единству* дѣйствія, а съ другой стороны, предметы, объединяемые причинной связью, сохраняютъ различіе свое¹⁾. Эта мысль была высказана, между прочимъ, и Кантомъ, но въ нѣсколько туманной формѣ²⁾. А если единство и различіе составляютъ вообще характеристическіе признаки причиннаго отношенія, то это тѣмъ болѣе должно сказать объ единствѣ и различіи въ причинныхъ отношеніяхъ, имѣющихъ мѣсто во внутренней жизни Божества. Здѣсь *абсолютное единство* причины должно соединяться съ *абсолютнымъ различіемъ* производимаго ею, чего нѣтъ и быть не можетъ въ области условнаго или конечнаго бытія. Человѣческіе отецъ и мать производятъ хотя и различныхъ, а не совершенно одинаковыхъ между собою дѣтей, но различіе между послѣдними не можетъ быть абсолютнымъ даже и потому только, что они произведены по общему и неизмѣнному порядку. Совсѣмъ иное дѣло въ Пресв. Троицѣ: здѣсь Сынъ Божій *рождается* отъ Отца, а Духъ Святой *исходитъ* отъ Отца, вслѣдствіе чего и различіе между Вторымъ и Третьимъ Лицами есть уже не относительное, но безусловное.

Такимъ образомъ, православное ученіе о Пресв. Троицѣ, вопреки мнѣнію папистовъ и ихъ единомышленниковъ, будучи выраженіемъ ученія Свящ. Писанія и церковнаго преданія, не только не противорѣчитъ въ разсматриваемомъ отношеніи законамъ человѣческаго разума, но даже совпадаетъ съ ними. Это ученіе удовлетворяетъ коренному требованію нашего разума — сводить все къ единой достаточной причинѣ. Оно совпадаетъ и съ тѣмъ закономъ нашего разума, по которому причинныя отношенія имѣютъ своими характеристическими признаками единство и различіе. Богъ-Отецъ во Пресв. Троицѣ и есть абсолютно единая вина Сына и Духа Святого, а между личными свойствами Второго и Третьяго Лицъ суще-

1) Стран. 108 въ сочиненіи: „Пособіе къ изученію вопросовъ фихософіи“ (Харьк. 1892 г.).

2) Стран. 501—502 и друг. въ цитованномъ сочиненіи.

ствуеъ абсолютное различіе. Вслѣдствіе всего этого разумъ нашъ въ достаточной для него степени постигаетъ и то, почему въ Божествѣ только три Лица. Абсолютная причина должна обнаруживаться въ соотвѣтственномъ дѣйствіи. А коль скоро послѣднее выразилось въ томъ, что *личная* абсолютно единая причина вызвала къ бытію два абсолютно различныхъ между собою *личныхъ* же бытія, то для нашего разума представлялось бы уже абсурдомъ допускать возможность, напр., четвертаго Лица въ Божествѣ. Вѣдь не подлежитъ сомнѣнію, что когда есть два абсолютно различныхъ лица, вызванныхъ къ бытію абсолютно единою причиною, то *повтореніе* различій въ ея дѣйствіи было бы уже *ограниченіемъ* абсолютныхъ различій въ ея произведеніяхъ, а это очевиднѣйшій абсурдъ.

Совсѣмъ инымъ представляется ученіе о Пресв. Троицѣ у поборниковъ філіоквистической идеи. Вмѣсто абсолютно единой причины во Св. Троицѣ у нихъ выступаетъ своего рода кавзальный дуализмъ. Различіе въ способѣ происхожденія Сына Божія и Духа Святого, равно какъ и различіе между этими Впостасями, представляется чуждымъ абсолютности уже по тому одному, что Сынъ мыслится не только произведеніемъ, но и производящимъ такъ или иначе. Бытіе лишь трехъ Лицъ въ Божествѣ представляется, съ точки зрѣнія разума, неразрѣшимой загадкой или даже странностью, ибо если Сынъ — не только произведеніе, но и причина, то почему же не быть и Духу Святому причиною иныхъ дальнѣйшихъ лицъ? Возможность этого нисколько не отрицается даже защитниками філіоквистическаго ученія. Такъ, pseudo-Асташковъ выражается касательно этого слѣдующимъ образомъ: „Если бы дозволено было, — говоритъ онъ, — безъ дерзкаго хуленія допустить по предположенію возможность четвертой, пятой и послѣдующихъ Впостасей въ Божествѣ, то четвертая происходила бы отъ трехъ, пятая отъ четырехъ и проч.“¹⁾ Но почему же и дѣйствительно не допустить этого, стоя на той *антиразумной* „онтологической“ точкѣ зрѣнія, которую отстаиваютъ філіоквиты?! А что касается богохульства, то, по справедливымъ словамъ, сказаннымъ еще Θεодоритомъ²⁾, оно заключается и въ ученіи объ исхожденіи

1) Стран. 19 у Асташкова.

2) Col. 499 въ LXXVI t. Curs. Compl.

Св. Духа и отъ Сына. Папизмъ же вообще не стѣсняется вопросомъ о богохульствѣ или небогохульствѣ, объ истинѣ или лжи: для него самое главное — господство на землѣ надъ людьми и торжество лжеученій, такъ или иначе освящающихъ это господство и содѣйствующихъ его распространенію и укрѣпленію¹⁾. Вѣдь не остановилось же папство еще не очень давно предъ провозглашеніемъ несомнѣнно богохульнаго догмата о непогрѣшимости папъ, а отсюда не далеко до изобрѣтенія и провозглашенія четвертаго Лица въ Божествѣ...

Послѣ сказаннаго нѣтъ надобности обстоятельно разсматривать *чистѣйшія* якобы рациональныя соображенія, высказываемыя папистами и ихъ единомышленниками противъ православнаго ученія объ исхожденіи Духа Святого только отъ Отца и въ защиту філоквистической доктрины. Соображенія эти сводятся къ той мысли, будто православное ученіе, устраняя имманентное отношеніе между Сыномъ Божиимъ и Духомъ Святымъ, ведетъ къ уничтоженію всякаго различія между Ними, тогда какъ, напротивъ, філоквистическое ученіе будто бы утверждаетъ отличіе Ихъ одного отъ другого. Замѣчанія, которыя мнѣ придется высказать противъ філоквистовъ въ настоящемъ случаѣ, полнѣе раскроютъ и еще болѣе усилить сказанное мною выше противъ філоквистическаго ученія.

Защитники послѣдняго напрасно стараются отстранить обращаемый къ нимъ православными богословами упрекъ въ томъ, что они сглаживаютъ различіе между Отцомъ и Сыномъ и чрезъ то впадаютъ въ своего рода савеліанство. Издатель сочиненія объ исхожденіи Духа Святого рассчитываетъ доказать несправедливость этого упрека ссылкой на то, что сторонники філоквистическаго ученія вѣдь не признаютъ Сына Божія въ одно и то же время Отцомъ и Сыномъ и что слѣдов., даже не покушаются на уничтоженіе Упостасныхъ различій между Ними. Но не самъ ли мнимо-Ливанскій, конкурентъ pseudo-Асташкова въ неразумномъ и не добросовѣстномъ отстаиваніи філоквистическаго ученія, катего-

¹⁾ Кстати: мнимо-Асташковъ кичится тѣмъ, что папское ученіе все болѣе и болѣе распространяется въ мірѣ. Не превозноситься этимъ нужно, а слѣдуетъ горько оплакивать это явленіе: не даромъ Христосъ сказалъ, что когда Онъ вторично придетъ на землю, то едва обрѣтетъ истинную вѣру среди людей, а она-то больше и больше и расшатывается папскими новшествами.

рически утверждаетъ, что Отецъ Упостасно отличается отъ Сына и Св. Духа не въ силу различія между актами рожденія и исхожденія, а въ силу того общаго, чтò есть въ этихъ актахъ, т.-е. въ силу свойства своего быть причиною Сына и Духа¹⁾? А коль скоро это такъ, то изъ словъ самихъ защитниковъ філіоквистическаго ученія прямо слѣдуетъ, что они, признавая Сына Божія *совиновникомъ* бытія Духа Святого, тѣмъ самымъ неизбѣжно до извѣстной степени отождествляютъ Упостасное свойство Отца съ Упостаснымъ свойствомъ Сына и чрезъ то уничтожаютъ различіе между этими лицами Пресв. Троицы, превращая ихъ въ какія-то почти безличныя полутѣни. Здравая логика не допускаетъ дѣлать другого вывода изъ мысли о соучастіи Сына Божія въ изведеніи Духа Святого къ бытію. Пиша свое чисто-іезуитское сочиненіе, мнимо-Асташковъ широко пользовался сочиненіемъ Перроне и нѣкоторыми другими подобнаго рода сочиненіями. Нѣтъ сомнѣнія, что онъ предъ своей совѣстью не считаетъ только себя единственной причиною всего, значащагося въ его „плутовскій“ книгѣ, а признаетъ совиновниками сказаннаго въ ней и тѣхъ, у кого позаимствовался тѣмъ или другимъ. Признать это значитъ признать и то, что по отношенію къ написанной имъ книгѣ личность его и личности, изъ чьихъ трудовъ онъ щедро почерпалъ то или иное, до извѣстной степени отождествляются. На какомъ же основаніи иначе разсуждаетъ онъ, когда рѣчь идетъ объ Отцѣ и Сынѣ, какъ о совиновникахъ бытія Духа Святого? Пусть паписты и ихъ единомышленники прямо не усвояютъ отчества Сыну Божію. Однакоже перенесеніе отческаго свойства на Сына Божія само собою подразумѣвается приписываніемъ Ему соучастія въ изведеніи Духа Святого къ бытію. Оспаривать это значитъ грѣшить не только противъ логики, но и противъ совѣсти, полагаю, обязывающей даже и папистовъ хотя бы къ нѣкоторой правдивости въ ихъ полемикѣ съ православными богословами. Такимъ образомъ, не подлежитъ сомнѣнію, что именно філіоквисты упорно дѣлаютъ то самое, въ чемъ, какъ сейчасъ подробнѣе увидимъ, совершенно несправедливо обвиняютъ православныхъ.

Въ доказательство того, будто бы православное ученіе о

1) Стран. 67 у Ливанскаго.

Пресв. Троицѣ, не поставляющее Духа Святого въ причинную зависимость отъ Сына Божія, уничтожаетъ Упостасное различіе между этими Лицами Пресв. Троицы, філіоквисты прежде всего говорятъ слѣдующее. „Упостасная множественность, замѣчаетъ мнимо-Ливанскій, не можетъ относиться къ существу природы Божескихъ Лицъ, а выражаетъ только отношенія между Ними; отношенія эти должны быть необходимыми; необходимое же отношеніе есть такое, въ силу котораго Упостась или сообщаетъ, или получаетъ бытіе; поелику же Духъ Святой, съ православной точки зрѣнія, по бытію не зависитъ отъ Сына, то не можетъ Упостасно и отличаться отъ Него¹⁾“. Въ этомъ возраженіи справедливое перемѣшано съ весьма несправедливымъ.

То — правда, конечно, что Упостасная множественность не можетъ относиться къ существу Божескихъ Лицъ, а касается отношеній между Ними. Но въ великую ошибку впадаетъ авторъ, утверждая, будто Упостасныя отношенія опредѣляются только отношеніями зависимости одного отъ другого по бытію. Если бы личныя отношенія дѣйствительно опредѣлялись необходимыми причинными отношеніями, въ такомъ случаѣ *безличныхъ* отношеній во вселенной *не существовало бы* между какими угодно предметами и явленіями ея. Вездѣ, гдѣ обнаруживается причинная связь или зависимость между ними, мы должны бы были усматривать личныя отношенія. А гдѣ же не обнаруживается такая связь или зависимость? Въ мірѣ *все* связано причинными отношеніями, начиная со сферы духовнаго бытія и оканчивая явленіями физическими, химическими и тому подобными. Съ точки зрѣнія філіоквистовъ, все это нужно признать Упостасными или личными отношеніями. Говоря это, я отнюдь не навязываю філіоквистамъ этой поистинѣ безумной мысли, а только логически развиваю и раскрываю то, что высказано мнимо-Асташковымъ и его сподвижникомъ. Послѣдній часто повторяетъ ту мысль, что *Упостасное* отличіе обусловливается *только* начальнымъ или причиннымъ отношеніемъ и что „Упостась есть не иное что, какъ олицетвореніе *начальнаго или причиннаго* отношенія“²⁾. А если это такъ, то и выходитъ, что коль скоро,

¹⁾ Стран. 64—66 у Ливанскаго.

²⁾ Стран. 66 у Ливанскаго.

напримѣръ, я провожу перомъ, обмокнутымъ въ чернильницѣ, линію на кускѣ бумаги, то и тутъ образуются личныя или Упостасныя отношенія. Зерно, положенное въ землю и происшедшее потомъ изъ него, подъ вліяніемъ разныхъ условій, дерево должны, съ точки зрѣнія pseudo-Ливанскаго и его единомышленниковъ, разсматриваться какъ „олицетворенія причинныхъ отношеній“, или какъ „отличныя одна отъ другой Упостасы“. Но вѣдь такъ смотрятъ на вещи *лишь дикари*, олицетворяющіе чуть ли ни всѣ предметы и явленія видимаго ими міра. Такой-то поистинѣ дикій взглядъ на дѣло развѣ можетъ служить какимъ-либо основаніемъ для упрека православнаго ученія о Пресв. Троицѣ въ томъ, будто оно уничтожаетъ Упостасное отличіе Сына Божія отъ Духа Святого?

Православное ученіе признаетъ и причинныя отношенія въ Пресв. Троицѣ, но оно справедливо, и съ философско-научной точки зрѣнія, говоритъ, что въ Божествѣ абсолютно единая личная причина производитъ абсолютно-различными актами два безусловно отличныя одно отъ другого личныя бытія. Какое же здѣсь смѣшеніе или отождествленіе Упостасей Сына и Духа Святого? Православное ученіе о Пресв. Троицѣ вообще есть самое совершенное ученіе и о взаимныхъ отношеніяхъ между Ея Лицами. Поелику идеальная гармонія отношеній условливается не однообразностью, а сочетаніемъ необходимыхъ по существу дѣла противоположностей, то и взаимныя отношенія между Сыномъ Божиимъ и Духомъ Святымъ, безусловно различными между Собою по образу Своего существованія, но объединяемыми не только единствомъ Ихъ существа, но абсолютно единою причиною Ихъ бытія, представляютъ собою самую идеальную гармонію, невысказанную въ какомъ угодно ограниченномъ или конечномъ бытіи. Правда, между Сыномъ и Духомъ нѣтъ такихъ имманентныхъ отношеній, въ каковыя поставляютъ Ихъ філіоквисты. Но нѣтъ потому, что причинно-имманентныхъ отношеній и *не должно* быть, даже и съ точки зрѣнія законовъ нашего разума, между Сыномъ Божиимъ и Духомъ Святымъ. Совмѣстничество другихъ причинъ съ абсолютно единою причиною во Св. Троицѣ неизбежно влечетъ за собою смѣшеніе или даже уничтоженіе Упостасныхъ различій между Отцомъ и Сыномъ, а съ другой стороны, дѣлаетъ совершенно непостижимымъ существованіе только трехъ Божескихъ Упостасей.

Рождаемость Сына и исходность Духа Святого не могутъ служить, по увѣренію филиоквистовъ, сами по себѣ Впостасными отличіями между этими Лицами Пресв. Троицы, поелику они получаютъ бытіе отъ общаго начала, Отца, Который Самъ отличается отъ Нихъ не въ силу различія между актами рожденія и изведенія, а въ силу того общаго, что есть въ этихъ актахъ, т.-е. въ силу свойства Своего быть причиною Сына и Духа¹⁾. Въ этомъ возраженіи прежде всего нужно отмѣтить полное пренебреженіе филиоквистовъ къ ученію Свящ. Писанія и церковнаго преданія, обусловленное желаніемъ, во что бы то ни стало, отстоять предвзятую ложную мысль. Свящ. Писаніе и церковное преданіе ясно учатъ, что Впостасное свойство Сына — рождаемость, а Духа Святого — исходность, какъ это должно быть извѣстно всякому, сколько-нибудь свѣдущему, христіанину. Отцы и учителя Церкви, основываясь на Свящ. Писаніи и исконномъ церковномъ преданіи, единогласно указываютъ тѣ же отличительныя свойства Лицъ Пресв. Троицы. Такъ, напримѣръ, св. Василій Великій выражается объ этомъ слѣдующимъ образомъ: „особенность Отца — безначальность, Сына — рожденность, Духа Святаго — исходность²⁾“. Св. Григорій Нисскій говоритъ, что „Духъ Святой, имѣя, какъ и Сынъ, причину бытія въ Богѣ всяческихъ, не одно съ Сыномъ по той Своей особенноти, что происходитъ отъ Отца не такъ, какъ Единородный“³⁾. Да и независимо отъ таковыхъ свидѣтельствъ, разумно ли говорить, будто рождаемость Сына и исходность Духа не могутъ сами по себѣ служить Впостасными отличіями между этими Лицами? Съ точки зрѣнія основныхъ и всеобщихъ понятій человѣческаго разума различіе (качество) происхожденія и образа существованія являются въ Божествѣ даже абсолютными Впостасными отличіями. По соображеніямъ разума нельзя сказать и того, будто Отецъ отличается отъ Сына и Духа лишь въ силу того, что Онъ — общая причина этихъ Лицъ Пресв. Троицы. Напротивъ, Онъ отличается отъ Сына Своей нерождаемостью, а отъ Духа Святого — Своей неисходностью. Вѣдь Онъ хотя

1) Стран. 67 у Ливанскаго.

2) Col. 1221 въ XXXV t. Curs. Compl. эту мысль св. отецъ повторяетъ часто и въ своихъ твореніяхъ.

3) Col. 336 въ XLV t. Curs. Compl.

и общая причина бытія Ихъ, но дѣйствующая по отноше-
нію къ Сыну такъ, а по отношенію къ Духу совершенно
иначе, но это не можетъ не отражаться различно въ трехъ
личныхъ самосознаніяхъ Божества и въ трехъ самоопредѣ-
леніяхъ Его.

Такъ какъ различіе между рождаемостью и исходностью
для насъ непостижимо, говорятъ филіоквисты, то мы не мо-
жемъ вывести изъ этого различія основательныхъ заключе-
ній для огражденія Впостаснаго отличія Второго Лица Пресв.
Троицы отъ Третьяго¹⁾. Правда, отвѣчу, что нашъ разумъ
не въ состояніи уяснить себѣ, въ чемъ состоитъ различіе
между рожденіемъ и исхожденіемъ. Въ бытіи и жизни Бо-
жества и неизбѣжны для насъ тайны. Тѣмъ не менѣе, ро-
ждаемость Сына и исходность Духа указываютъ намъ на нѣчто
глубоко различное между собою и не позволяютъ намъ смѣ-
шивать рождаемаго съ исходящимъ. Мысля же Сына Божія
совиновникомъ бытія Духа Святого, развѣ дѣлаютъ понятное
для насъ Впостасное различіе между Ними? Напротивъ, тутъ
окончательно запутывается и затемняется оно для нашего со-
знанія. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь въ специфическій актъ, по-
средствомъ котораго Третье Лицо Пресв. Троицы исходитъ
къ бытію, приносятся уже двѣ особенности, условливаю-
щіяся различіемъ Впостасей Отца и Сына и превращающія
этотъ актъ въ какой-то смѣшанный и потому непредѣлен-
ный. Между тѣмъ, когда мы твердо держимся той мысли,
что абсолютно единая причина Божескихъ Впостасей совер-
шенно особымъ актомъ, который на языкѣ человѣческомъ
именуется рожденіемъ, производитъ Сына, а другимъ специ-
фическимъ же актомъ, именуемымъ на нашемъ несовершен-
номъ языкѣ исходностью, производитъ Духа Святого, то тутъ
и самые эти акты и Впостасныя свойства Сына и Духа доста-
точно ограждаются для нашего разума отъ всякаго смѣше-
нія или отождествленія.

Странно допускать во Св. Троицѣ, говорятъ филіоквисты,
какой-то „Впостасный особнякъ, лишенный всякаго началь-
наго отношенія съ одной какою-либо изъ двухъ прочихъ
Божескихъ Впостасей“²⁾. Напротивъ, въ высшей степени

¹⁾ Стран. 67 у Ливанскаго.

²⁾ Ibid.

странно домогаться того, чтобы всѣ люди признали, въ угодность филиоквистамъ, но наперекоръ необходимому закону нашего мышленія, кавзальный дуализмъ въ троичномъ Богѣ и, сглаживая или уничтожая различіе между Первымъ и Вторымъ Лицами Пресв. Троицы, а съ другой стороны, превращая Третье Ея Лицо въ „продуктъ какой-то помѣси“, впали не въ савелліанство только, а и въ грубое язычество съ его миеологическими сказаніями о генерацияхъ боговъ.

Но, замѣчаютъ филиоквисты, Упостасная параллельность рядомъ стоящихъ безконечныхъ Лицъ, чуждыхъ начальнаго отношенія между собою, представляется чистѣйшимъ абсурдомъ¹⁾. Этотъ абсурдъ заключается не въ православномъ ученіи объ отношеніяхъ между Сыномъ Божиимъ и Духомъ Святымъ, а въ искаженіи этого ученія филиоквистами. Какъ Свящ. Писаніе, такъ и дѣконное церковное преданіе единогласно учатъ о нераздѣльности между Сыномъ и Духомъ Святымъ и о всегдашнемъ пребываніи Ихъ другъ въ другѣ. Филиоквисты же, вопреки понятію объ единосущности Божескихъ Лицъ, кощунственно говорятъ о какой-то параллельности рядомъ стоящихъ безконечныхъ Лицъ, прилагая къ нимъ уже не хронологическій только, но и пространственный масштабъ. Хотя это очень послѣдовательно со стороны филиоквистовъ, но зато и вовсе противно человѣческому разуму.

Эти заблудившіеся; но заносчивые люди предъявляютъ православнымъ упрекъ даже въ томъ, будто они, православные, разрушаютъ истинное понятіе о троичномъ порядкѣ Божескихъ Упостасей. На чемъ же основывается этотъ пренелѣпный упрекъ? Если, говорить pseudo-Асташковъ, единый Отецъ рождаетъ Сына и единый же Отецъ изводитъ Духа и если это рожденіе и это исхожденіе одинаково совѣчны¹⁾, то уже рѣшительно не остается никакого основанія признавать Сына второй Упостасью, а Святого Духа — третьей, но необходимо, напротивъ, заключить, что во Св. Троицѣ существуютъ только одно Первое Лицо — Отецъ и два вторыхъ Лица — Сынъ и Св. Духъ или Св. Духъ и Сынъ, чѣмъ провозглашается теорія о близнецахъ въ Пресв. Троицѣ²⁾. Не встрѣчаемся ли здѣсь

1) Какъ видитъ читатель, *совѣчность* Лицъ Пресв. Троицы *прямо отрицается* Асташковымъ, ибо она ведетъ-де у православныхъ къ разрушенію понятія о троичномъ порядкѣ Упостасей.

2) Стран. 38 у Асташкова.

опять съ кощунственнымъ глумленіемъ собственно надъ ученіемъ Божественнаго откровенія и исконнаго церковнаго преданія?

Вѣдь оно несомнѣнно говорить, что Богъ-Отецъ есть единственный виновникъ бытія одинаково какъ Сына, такъ и Духа Святого и что всѣ Лица Пресв. Троицы безусловно совѣчны. Православная Церковь и ея истинные сыны единодушно принимаютъ и твердо содержатъ это ученіе Божественнаго откровенія и исконнаго церковнаго преданія; значить, філоквисты глумятся дѣйствительно надъ Божественнымъ откровеніемъ и надъ согласнымъ съ нимъ церковнымъ преніемъ. Но они издѣваются вмѣстѣ съ тѣмъ и надъ здравымъ человѣческимъ смысломъ, рисуясь и гордясь собственнымъ отреченіемъ отъ него. Вѣдь признаніе и абсолютно единой причины въ Пресв. Троицѣ есть въ то же время и удовлетвореніе „закона разума“, какъ мы уже знаемъ. Тотъ же разумъ и даже обыкновенный здравый человѣческій смыслъ требуетъ отъ насъ признанія и совѣчности Лицъ Пресвятой Троицы, если не хотимъ впасть въ своего рода аrianство и отождествлять безконечное съ конечнымъ или вѣчное съ временнымъ. Исповѣдуя ученіе Божественнаго откровенія и церковнаго преданія, согласныхъ и съ законами нашего разума, развѣ можетъ православная Церковь въ лицѣ истинныхъ ея сыновъ разрушать „истинно православное и разумное понятіе о троичномъ порядкѣ Божескихъ Упостасей?“ Она дѣйствительно разрушаетъ, а истинные сыны ея дѣйствительно оспариваютъ, но только антихристіанское и антиразумное ученіе філоквистовъ, между прочимъ, отождествляющее порядокъ откровенія людямъ Божескихъ Упостасей съ выдуманнымъ ими чисто еретическимъ же и антиразумнымъ понятіемъ о порядкѣ происхожденія Сына Божія и Духа Святого. А что Божественное откровеніе, которому слѣдуетъ и церковное преданіе, дѣйствительно говоритъ только о порядкѣ откровенія людямъ Троичнаго Бога, это видно и изъ слѣдующаго слова свящ. Писанія: *три свидѣтельствуютъ на небѣ: Отецъ, Слово и Святыи Духъ, и Сии три едино суть* (Іоан. V, 7). Здѣсь Богъ-Отецъ, Слово (Сынъ) и Духъ Святой представлены въ качествѣ нѣкихъ свидѣтелей, но свидѣтельствованіе имѣетъ мѣсто только въ Ихъ отношеніяхъ къ созданнымъ Ими существамъ и вообще по

отношенію ко вселенной. Держась порядка откровеній троичнаго Бога міру и въ мірѣ, всѣ православные поставляли и поставляютъ Духа Святого на третье, а Сына Божія на второе мѣсто послѣ Отца. Имѣя же въ виду внутреннюю жизнь Божества, православные и вообще всѣ разсудительные люди дѣйствительно имѣютъ право говорить такъ: „Сынъ и Духъ или Духъ и Сынъ“. Упрекать за это православныхъ, конечно, могутъ филиоквисты, сколько имъ угодно, но эти упрёки способны говорить только въ пользу правосмыслия и разсудительности православныхъ. Лица Пресв. Троицы совѣчны, единосущны и равночестны, а потому въ *этомъ* отношеніи могутъ быть исчисляемы и такъ и иначе (2 Кор. XIII, 13). Но изъ того, что Сынъ Божій и Духъ Святой совѣчны и Первый изъ Нихъ не участвуетъ въ исхожденіи Второго къ бытію, *только* „глупые кощунники“ могутъ выводить заключеніе, будто Они близнецы. Близнецами никакъ не могутъ быть лица, происшедшія вслѣдствіе совершенно различныхъ актовъ безусловно единой причины.

Въ качествѣ возраженія противъ православнаго ученія объ исхожденіи Духа Святого къ бытію только отъ Отца филиоквисты выставляютъ и фактъ посланничества Духа Сыномъ въ міръ. Вѣтшнее изліяніе Святого Духа чрезъ Сына, говоритъ мнимо-Ливанскій, есть не иное что, какъ прямое существенное послѣдствіе зависимости, по бытію, Духа отъ Сына ¹⁾. Это возраженіе опровергается не только свящ. Писаніемъ и церковнымъ преданіемъ, но и здравыми соображеніями человѣческаго разума. Если даже и согласимся съ филиоквистами, будто Духъ Святой исходитъ къ бытію и отъ Сына, все-таки посольство Имъ Духа Святого въ міръ никакъ не должно быть послѣдствіемъ участія Второго Лица Пресв. Троицы въ исхожденіи къ бытію Третьяго Ея Лица. Вѣдь сами филиоквисты признаютъ, что Сынъ обязанъ Своимъ бытіемъ Отцу и что послѣдній является „прокатарктической“ причиною, а Сынъ — лишь вторичной или второстепенной причиною бытія Духа Святого. Отсюда неизбежно слѣдуетъ, что „право“ посылать Духа Святого имѣеть не Сынъ, а только Отецъ. Коль скоро же въ дѣйствительности посылаетъ Духа Святого въ міръ и Сынъ Божій, то для этого должно быть

¹⁾ Стран. 50 и друг. у Ливанскаго.

иное основаніе, чѣмъ какое выставляется філіоквистами. А такъ какъ, не только по ученію Божественнаго откровенія и церковнаго преданія, но и по „закону“ нашего разума, констатированному Кантомъ и безспорному въ себѣ самомъ, Сынь Божій никакъ не долженъ быть и не есть какая-либо причина бытія Духа Святого, то не слѣдовало бы поднимать и рѣчи о томъ, будто Сынь посылаетъ Духа, какъ зависимаго отъ Него по бытію. Почему именно принадлежитъ Сыну „право“ посольства Духа Святого въ міръ, объ этомъ ясно учать Божественное откровеніе и церковное преданіе, а это ученіе должно быть обязательнымъ не для православныхъ только, но и для всѣхъ людей, серіозно именующихъ себя христіанами. Самъ Спаситель давно указалъ дѣйствительное основаніе посольства Имъ Духа Святого въ міръ во-первыхъ, поставляя это посольство въ прямую зависимость отъ Своего богочеловѣческаго прославленія (Іоан. VII, 39), а во-вторыхъ, усволя Себѣ уже послѣ Своего прославленія посыланіе Духа Святого на землю (Іоан. XV, 26; XVI, 7). Если бы філіоквисты дорожили не воззрѣніями своими предвзятыми, а ученіемъ Божественнаго откровенія и церковнаго преданія, то сами исповѣдывали бы и другимъ внушали бы слѣдующій взглядъ на дѣло. Основаніемъ для посольства Сыномъ Духа Святого въ міръ служитъ несомнѣнная, отъ вѣчности осуществившаяся въ очахъ Отца, способность именно Сына Божія, какъ рожденнаго, стать Сыномъ человѣческимъ и совершить искупленіе людей отъ грѣха, проклятія и смерти. Эта способность Сына органически связана съ полученіемъ имъ отъ Отца „права“ посылать Духа въ силу безмѣрныхъ богочеловѣческихъ „заслугъ“ Своихъ. Право это получено Сыномъ Божиимъ, конечно, не въ какое-либо время, а отъ вѣчности, ибо Онъ, какъ „агнецъ Божій“ и „закланъ“ отъ вѣчности же (Апок. XIII, 8). Посольство Духа Сыномъ въ міръ является временнымъ тоже только по отношенію къ людямъ, а въ очахъ Бога оно не имѣетъ и не можетъ имѣть характера временности. Потому то отцы и учителя Церкви нерѣдко говорятъ одновременно и объ исхожденіи Духа Святого къ бытію и о вѣчномъ же „просіяваніи“ Его чрезъ Сына по отношенію, конечно, къ міру и для міра¹⁾.

1) Подробности по вопросу о посольствѣ Духа Сыномъ см. въ моихъ статьяхъ по вопросу о Filioque, напечатанныхъ въ журналахъ: а) „Христ. Чтеніе“

Наконецъ, pseudo-Асташковъ въ доказательство правоты филоквистическаго ученія и въ опроверженіе православнаго воззрѣнія на него обращается къ слѣдующему поистинѣ куріозному аргументу. „Упомянутое воззрѣніе, говоритъ онъ, безсильно покорить себѣ „безкорыстныхъ приверженцевъ и послѣдователей“ филоквистической доктрины. Эту истину побѣдно доказалъ догматъ объ исхожденіи Св. Духа. За исключеніемъ грековъ, прямо и лично заинтересованныхъ въ вопросѣ, никто, *рѣшительно никто* не согласился принять новизну, введенную ими въ древнее ученіе вселенской Церкви. А когда по истеченіи 7 столѣтій, протестантизмъ нанесъ этой Церкви новыя раны и утраты, ни единая изъ протестантскихъ сектъ въ Германіи, Англіи, Швеціи, Голландіи, Швейцаріи и Америкѣ не сочла возможнымъ, при всей ненависти къ Риму, безъ явнаго оскорбленія здраваго смысла и разсудка, принять греко-россійское толкованіе объ исхожденіи Св. Духа“¹⁾. Я принужденъ былъ назвать только что приведенный аргументъ куріознымъ, но онъ содержитъ въ себѣ, какъ ниже увидимъ, немало и лживыхъ заявленій.

Куріозность аргумента неоспорима. Въ немъ доказывается правота филоквистическаго ученія распространенностью его и среди отпавшихъ отъ папизма. Но если такъ устанавливать различіе между истиною и ложью, то вѣдь придется заподозривать или даже отвергнуть истинность самого христіанства, ибо и теперь количество исповѣдниковъ его слишкомъ мало по сравненію съ приверженцами, напр., язычества. Да и вообще въ мірѣ болѣе людей, не знающихъ истины и заблуждающихся такъ или иначе, чѣмъ обладающихъ ею и ни въ чемъ не отступающихъ отъ нея. Отсюда ясно, что православное ученіе объ исхожденіи Духа Святого только отъ Отца должно быть признаваемо безусловно истиннымъ, хотя бы лишь одинъ человекъ въ цѣломъ мірѣ исповѣдывалъ его, поелику оно,

п „Вѣра и Разумъ“ за 1897 г. Того же предмета касался я и въ моемъ „Отвѣтъ старокатолику профессору Мишо“ (по вопросу о Filioque и пресуществленіи), имѣющемуся и въ видѣ отдѣльной брошюры.

1) Стран. 20 и 21. Англичанинъ Говардъ недавно высказалъ на страницахъ одного изъ духовныхъ англійскихъ періодическихъ изданій, что англикане до тѣхъ поръ не будутъ имѣть права именоваться истинными христіанами (каеоликами), пока не отрекутся отъ Filioque (стран. 136 въ 1 кн. „Страника“ за 1900 г.). Дай Богъ, чтобы религіозная совѣсть подсказывала эту правду и всѣмъ филоквистамъ.

какъ мы видѣли, есть ученіе Божественнаго откровенія и церковнаго преданія. А что не это ученіе, а только філіоквистическое „явно оскорбляетъ здравый смыслъ и разсудокъ“, это, кажется, достаточно же доказалъ я. По моему глубокому убѣжденію, даже не могу быть въ этомъ опровергнуть тѣмъ, конечно, изъ возможныхъ оппонентовъ, кто не только разсудителенъ, но и добросовѣстенъ, т.-е. кто ищетъ истины и любить ее, а потому никакъ не дозволить себѣ ни искаженія чужихъ мыслей и чужой аргументаціи, ни упрямаго отстаиванія его собственной мысли при помощи разныхъ предосудительныхъ полемическо-апологетическихъ приѣмовъ. Но такого человѣка менѣе всего можно найти въ средѣ папистовъ-іезуитовъ, хотя они, ради заднихъ своихъ цѣлей, какъ мы видѣли, ложно и величаютъ себя „безкорыстными приверженцами и послѣдователями“ філіоквистическаго ученія, при чемъ, вѣроятно, посмѣиваются про себя надъ тѣми, кого хотятъ они „провести“ и кто въ своемъ простодушіи повѣрилъ бы имъ. Будучи сами всячески заинтересованы въ поддержкѣ и пропагандѣ разныхъ догматическихъ новшествъ папизма и съ этою цѣлью пуская въ ходъ „плутовскія“ сочиненія въ родѣ тѣхъ, о которыхъ говорю здѣсь, паписты-іезуиты „для отвода чужихъ глазъ“ лживо увѣряютъ, будто представители и члены православной Церкви лично заинтересованы въ отстаиваніи ученія объ исхожденіи ученія объ исхожденіи Духа Святого отъ одного Отца. Понятно, что этому ученію трудно прокладывать путь къ умамъ людей, пока существуютъ подобные мнимо-Асташкову и pseudo-Ливанскому поборники лжеученія объ исхожденіи Духа Святого и отъ Сына. Какъ вообще въ жизни, такъ и въ области полемики часто берутъ своего рода „верхъ“ тѣ, кто не стѣсняется требованіями совѣсти и неразборчивъ на средства для достиженія своихъ цѣлей, не имѣющихъ ничего общаго съ истиною или добромъ.

Этимъ оканчиваю разборъ а) самыхъ существеннѣйшихъ положеній въ іезуитскихъ апологіяхъ Filioque и б) самыхъ важныхъ возраженій ихъ противъ православнаго ученія объ исхожденіи Духа Святого къ бытію отъ одного Отца. Въ задачу этого моего полемико-апологетическаго этюда не могъ

входить разборъ всего, что сказано авторами сочиненій, которыя имѣлъ я въ виду. Для подробнаго разбора послѣднихъ потребовался бы значительный по объему трудъ. Думаю, впрочемъ, что едва ли онъ и нуженъ.

Высказывая это, опираюсь на заявленія, сдѣланныя самими мнимо-Асташковымъ и pseudo-Ливанскимъ¹⁾. Обосновывая филиоквистическое ученіе, съ одной стороны, на понятіи Отца, Сына и Св. Духа и на связанномъ съ ними понятіи о числительномъ порядкѣ Божескихъ Упостасей, а съ другой стороны, якобы на непреложныхъ „законахъ“ онтологіи, авторы-іезуиты неоднократно повторяютъ, что пока ихъ противникамъ не удастся ниспровергнуть этихъ незыблемыхъ-де основъ филиоквистическаго ученія, до тѣхъ поръ не будутъ имѣть никакого значенія даже и справедливыя доказательства неправоты этого ученія, состоящія въ приведеніи и истолкованіи текстовъ свящ. Писанія, патристическихъ свидѣтельствъ и т. д.²⁾ Въ оправданіе такого взгляда на дѣло паписты-іезуиты говорятъ слѣдующее. „Анализъ текстовъ и патристическія свидѣтельства могутъ служить лишь подтвержденіемъ какого-либо догмата, но не основаніемъ его. Основаніемъ догмата всегда останется откровеніе а) изъ свящ. Писанія или б) изъ преданія и правильное изъ нихъ заключеніе разсудка и здраваго смысла, по толкованію Церкви³⁾. Что касается въ частности значенія ссылокъ на творенія отцовъ и учителей Церкви и на подобные имъ письменные памятники, то оно не можетъ быть рѣшительнымъ, ибо возможно предположить, что когда-нибудь будетъ открытъ новый памятникъ, болѣе предшествующихъ ему важный и неожиданно представляющій дѣло въ иномъ освѣщеніи⁴⁾“. Имѣя все это въ виду, скрывшійся за мнимо-Асташковымъ нашелъ нужнымъ обратиться къ православнымъ богословамъ съ слѣдующимъ энергическимъ упрекомъ и вызовомъ. „Вась, — говоритъ онъ, — противниковъ филиоквистическаго ученія, спра-

1) Сочиненіе перваго изъ нихъ вызвало довольно обширную статью профессора Т. И. Буткевича въ 4, 8, 9, 15 и 22 кн. журнала: „Вѣра и Разумъ“ за 1887 г., а сочиненію втораго изъ нихъ посвящена замѣтка г. проф. А. А. Некрасова въ „Правосл. Собесѣдникъ“ за 1889 годъ.

2) Стран. 17, 20 и друг. у Асташкова.

3) Въ этихъ словахъ нарочито допущено немало путаницы.

4) Стран. 15 у Асташкова.

ведливо укоряють въ осязательномъ противорѣчіи съ первыми основаніями разума, а вы уклоняетесь, отвѣчая на это утонченнѣйшими изворотами критическаго стряпчества. Не пора ли выйти изъ такого недоразумѣнія? Не пора ли, наконецъ, добросовѣстно отнестись къ вопросу?“ Довольно останется времени для критическаго разбора текстовъ, патристическихъ свидѣтельствъ и т. д., когда „предварительно доказано будетъ, что отрицаніе исхожденія Духа и отъ Сына не ведетъ къ прямой нелѣпости“¹⁾. Послѣ этого упрека и прямого вызова безымянный іезуитъ говорить о себѣ, что онъ не станетъ вступать ни въ какіе споры съ нами, православными богословами, пока не выяснится-де указанная „первая и существенная исходная точка вопроса“²⁾. Pseudo-Ливанскій привелъ же въ своемъ сочиненіи упреки и вызовы, обращенные къ намъ, русскимъ богословамъ, со стороны автора іезуитской книги объ исхожденіи Св. Духа³⁾.

Поскольку идетъ рѣчь „объ утонченнѣйшихъ изворотахъ критическаго стряпчества“, постольку этотъ упрекъ относится не къ русскимъ богословамъ, а только исключительно къ папскимъ богословамъ и между ними преимущественно къ іезуитамъ. Вся ихъ полемика противъ православнаго вѣроученія, поскольку оно разнится отъ папскаго, и противъ православныхъ богослововъ обыкновенно состояла и состоитъ въ томъ, чтобы, съ помощью разнаго рода неблагоприятнѣйшихъ и изворотливѣйшихъ приемовъ, превратить дважды-два въ три или въ пять. Краснорѣчивымъ подтвержденіемъ этому служатъ и произведенія, съ которыми я имѣлъ дѣло въ настоящемъ моемъ полемико-апологетическомъ этюдѣ. Понятно, что коль скоро полемическія сочиненія папскихъ богослововъ выдаются такимъ характеромъ, то православные богословы вынуждались и вынуждаются распутывать и опровергать аргументацію папистовъ съ помощью а) анализа текстовъ слова Божія, б) разсмотрѣнія святоотеческихъ свидѣтельствъ, в) возстановленія историческихъ фактовъ и проч. Изъ всѣхъ упрековъ, обращенныхъ къ православнымъ богословамъ, есть доля правды только въ одномъ. Сколько мнѣ извѣстно, наши богословы дѣйствительно не останавливались

1) Ibid. стран. 40.

2) Ibid.

3) Стран. 87 и 88 у Ливанскаго.

систематически на разборъ и опроверженіи того, въ чемъ мнимо-Асташковъ и pseudo-Ливанскій указываютъ якобы непоколебимыя твердыни филиоквистическаго ученія. Вѣроятно, указанное обстоятельство зависѣло въ значительной степени отъ того, что до pseudo-Асташкова и мнимо-Ливанскаго сами филиоквисты не высказались съ достаточной опредѣленностью о томъ, въ чемъ состоятъ, по ихъ мнѣнію, коренные устои ихъ ученія.

Будучи занятъ работою въ иной области богословскаго знанія, я только недавно нашелъ возможность прочесть произведенія упомянутыхъ анонимныхъ іезуитовъ и почелъ нравственнымъ своимъ долгомъ принять вызовъ, обращенный ими къ православнымъ богословамъ. Задачею своего полемико-апологетическаго этюда я и поставилъ разборъ и опроверженіе того, въ чемъ паписты-іезуиты видятъ незыблемыя основы филиоквистическаго ученія и наилучшій подрывъ православнаго ученія объ исхожденіи Духа Святого только отъ Отца. То, что сказано мною, должно, съ точки зрѣнія самихъ папистовъ и ихъ единомышленниковъ, обезцѣнить и подорвать *все* остальное, чѣмъ какъ бы побочно или второстепенно оправдывается въ книгахъ мнимо-Асташкова и pseudo-Ливанскаго филиоквистическая доктрина и опровергается противоположное ей православное ученіе. Сказано же мною въ общемъ слѣдующее: а) филиоквистическое ученіе не только противорѣчитъ самымъ грубымъ образомъ Божественному откровенію, выраженному въ Свящ. Писаніи и исконномъ церковномъ преданіи, но и представляетъ собою *явную немыслимость* съ точки зрѣнія разума человѣческаго и *явное поруганіе* надъ *здравымъ* смысломъ; б) напротивъ, православное ученіе объ исхожденіи Духа Святого отъ одного Отца, съ одной стороны, есть прямое и точное выраженіе ученія Божественнаго откровенія, заключающагося въ Свящ. Писаніи и исконномъ церковномъ преданіи, а съ другой стороны, оно совпадаетъ съ самыми законными и непреложными требованіями разума и здраваго смысла. Вотъ мой посильный отвѣтъ на вызовъ, сдѣланный филиоквистами-іезуитами православнымъ богословамъ.

А. Гусевъ.

Казань.

16 марта 1900 г.

Изъ исторіи души ищущаго истины человека.

(Философско-литературный этюдъ къ вопросу о необходимости для человека вѣры въ Бога.)

I.

(Невѣріе и его логическая несостоятельность. Возраженіе противъ вѣры въ Бога, какъ высочайшее личное Существо: вѣра есть дѣльность ума; внутреннее противорѣчіе вѣры въ ученіи о совершенствѣ Божиѣмъ и несовершенномъ мірѣ. Положительное рѣшеніе вопроса жизни внѣ вѣры въ Бога: сомнѣніе въ существованіи объективной истины, значеніе его для субъективной жизни и дѣятельности человека; возведеніе на степень абсолютной истины истины относительной. Разборъ возраженія: выясненіе православно-христіанскаго ученія о грѣхѣхъ и влѣхъ; ученіе вѣры о человекѣ, какъ свободно-разумномъ существѣ, и о грѣхѣхъ, какъ о проступкѣ свободного произволенія; вскрытіе того условія, при которомъ вопросъ о влѣхъ кажется неразрѣшимымъ; условіе это — взглядъ на грѣхъ, какъ на внѣшнее человеку бытіе; разъясненіе несостоятельности подобнаго ученія и выводъ отсюда — внутреннее противорѣчіе невѣрія, его взглядъ на человека, какъ на безусловно пассивное существо, несостоятельность даннаго взгляда. Разборъ положительнаго рѣшенія вопроса жизни невѣріемъ: полное незнаніе дѣйствительнаго состоянія души сомнѣвающагося человека; созданіе подобія истины путемъ перенесенія неразумія на внѣшнюю природу и другихъ людей.)

Одинъ и тотъ же міръ распространяется и предъ человекѣмъ вѣрующимъ и предъ человекѣмъ невѣрующимъ. Одна и та же книга раскрыта предъ ихъ взорами. Въ чемъ же различіе между ними?

Въ томъ, — скажетъ защитникъ сомнѣнія, — что одинъ человекъ (невѣрующій, сомнѣвающийся) работаетъ, мыслить, неустанно трудится; между тѣмъ другой, человекъ вѣрующій, предпочитаетъ уйти отъ этой тяжелой жизни, сказавши себѣ, что ему все извѣстно, все ясно. Одинъ полонъ глубочайшаго почтенія къ раскрытой предъ нимъ книгѣ: онъ внимательно всматривается въ каждую ея букву; ничтожный штрихъ, еле замѣтный знакъ — все въ ней одинаково приковываетъ его испытующій взоръ. Другой же, читая эту книгу

вкривъ и вкось, третируетъ ее свысока, самодовольно ссылаясь на то, что у него есть другая книга, данная ему будто бы самой Истиной. Но что говорить о дѣйствительномъ существованіи этой другой книги? Разумѣется, вѣрить въ нее можно; но должна ли быть эта вѣра, разумна ли она? „Съ давнихъ поръ, — говоритъ Гюйо, — клеймятъ сомнѣніе эпитетомъ безнравственнаго, но съ большимъ правомъ можно было бы объявить безнравственной догматическую вѣру. Вѣрить значить утверждать какъ дѣйствительное для меня то, что само по себѣ только возможно, порою даже невозможно; это, стало-быть, все равно, что хотѣть основать искусственно-созданную истину, подобіе истины; это въ то же время значить оградиться отъ объективной истины, которую отвергаешь заранѣе, не зная ея... Поэтому, о какомъ бы вопросѣ ни шла рѣчь, сомнѣніе всегда лучше, чѣмъ безвозвратное утвержденіе, тотъ отказъ отъ всякой личной инициативы, который именуютъ вѣрой. Этотъ родъ интеллектуальнаго самоубійства нельзя извинить, но еще болѣе странно пытаться его оправдывать“¹⁾. Дѣйствительно, зачѣмъ вѣра? продолжаетъ спрашивать сомнѣніе. Неужели только зачѣмъ, чтобы жизнь человѣка въ самомъ ея корнѣ, въ самомъ ея существѣ, признать безусловно невозможной? А чего другого и достигаетъ она? Утверждая бытіе Бога, какъ бытіе личнаго Творца и Промыслителя міра, эта вѣра только то и дѣлаетъ, что доводитъ до наивысшей степени противорѣчіе, заключающееся въ представленіи о совершенной причинѣ и несовершенномъ мірѣ, такъ какъ заставляетъ это противорѣчіе происходить изъ волевого дѣйствія первичнаго начала. Богъ создалъ несовершенный міръ, — вотъ о чемъ говоритъ вѣра. Но, утверждая это, она разрушаетъ саму себя. „Въ этомъ случаѣ зло и несовершенство, вмѣсто того, чтобы только терпѣться, оказываются желаемыми самымъ совершеннымъ благомъ, вѣчной любовью, абсолютной нравственностью... Говорятъ, что абсолютная любовь создала міръ добровольно, такъ какъ ничѣмъ виѣшнимъ она не можетъ быть вынуждена; значитъ, она добровольно создала несчастныхъ, добровольно ввела противорѣчіе и двойственность въ свое единство, желая своей

¹⁾ М. Гюйо, Очеркъ морали. Введеніе. Гл. II, 2. Собр. сочин. т. III, стр. 235—236. С.-Пб. 1899.

противоположности. Разъ абсолютная любовь выше законовъ логики, разъ эти законы создаются ею, а не предписываются ей волѣ, то почему она не воспользовалась этимъ, чтобы создать безконечное множество другихъ существъ, такихъ же счастливыхъ и любящихъ, какъ она, или, по крайней мѣрѣ, болѣе счастливыхъ и любящихъ, чѣмъ мечущіяся существа нашего міра, пожирающія другъ друга въ борьбѣ за существованіе¹⁾.

Напрасно мы стали бы пытаться остановить этотъ потокъ возраженій, указывая невѣрующему, что Богъ не могъ создать безусловно совершеннаго міра, такъ какъ безусловно совершенный міръ былъ бы вторымъ Богомъ, между тѣмъ два совѣчныхъ начала существовать не могутъ. Что значить это наше соображеніе въ пользу единства Божія, какъ не возведеніе на степень абсолютнаго закона чиселъ? „Въ самомъ дѣлѣ, — говоритъ Фулье, — создаютъ представленіе объ абсолютномъ совершенствѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ, обязывая его быть непременно однимъ, а не двумя и не безконечностью, поработаютъ закону чиселъ, который самъ по себѣ есть не что иное, какъ *относительность*... Удовлетвореніе, которое, по видимому, дается умственной потребности въ единствѣ, называется чисто логическимъ, формальнымъ, призрачнымъ: что касается дѣйствительнаго совершенства, то безконечное число совершенныхъ существъ предпочтительнѣе единства; если это считать невозможнымъ, то это значить, что, воображая въ представленіи Бога стать выше понятія о числѣ и всѣхъ категорій нашего пониманія, на самомъ дѣлѣ мы остаемся подчиненными имъ, такъ какъ одинъ представляетъ собой такое же число, какъ два и три“²⁾.

Итакъ, — заключаетъ свою рѣчь невѣрующій, — человекъ долженъ разъ навсегда оставить свою вѣру въ Бога, какъ въ высочайшее личное существо, долженъ оставить всякое сверхъестественное откровеніе. Одно откровеніе у человека — міръ; одно и средство у него утвердить себя предъ лицомъ вселенной — его разумъ, его знаніе; одна и вѣра должна быть у него — вѣра въ себя, въ свои собственныя силы. „Будемъ

¹⁾ А. Фулье, Критика новѣйшихъ системъ морали. Кн. VII, гл. III, стр. 333—334. С.-Пб. 1898.

²⁾ А. Фулье, цит. соч., стр. 334.

надѣяться только на самихъ себя и на другихъ людей, будемъ разсчитывать на себя. Надежда, какъ и провидѣніе, видитъ иногда передъ собой. Разница между сверхъестественнымъ провидѣніемъ и естественной надеждой та, что первое имѣетъ притязаніе измѣнить непосредственно природу средствами столь же сверхъестественными, какъ и оно само, а вторая измѣняетъ сначала насъ самихъ; это — сила, не возвышающаяся надъ нами, а оттого она, заложенная въ глубинѣ нашего существа, и влечетъ насъ впередъ. Вопросъ въ томъ, идемъ ли мы одни, слѣдуетъ ли за нами міръ, увлечетъ ли когда-нибудь мысль за собой природу; — но все-таки будемъ итти впередъ. Мы будто на Левіаеанѣ, у котораго волною сорвало руль и порывомъ вѣтра разбита мачта. Онъ затерялся въ океанѣ, подобно тому какъ наша земля блуждаетъ въ пространствѣ. Такъ шель онъ, по волѣ случая, гонимый бурей, какъ оторванный челнокъ, уносящій людей; и все же онъ прибылъ. Быть можетъ земля наша, быть можетъ человѣчество тоже придутъ къ невѣдомой цѣли, которую они создадутъ сами себѣ. Никакая рука не ведетъ насъ, никакой глазъ не бодрствуетъ за насъ; руль уже сломанъ давно или, вѣришь, его никогда и не было, его нужно сдѣлать: это — великая задача, и это — наша задача“ ¹⁾).

Правда, наша жизнь со всѣхъ сторонъ окутана неизвѣстнымъ. Кто знаетъ, проживу ли я до завтра, буду ли я жить черезъ часъ, сможетъ ли рука моя окончить вотъ эту строчку, которую я начинаю? Кто можетъ сказать, что тѣмъ или инымъ дѣйствіемъ онъ осуществляетъ истину? Обманываютъ насъ глаза, обманываютъ насъ уши. Почему же намъ не думать, что насъ можетъ обманывать и сердце и обманывать въ самыхъ незапятнанныхъ стремленіяхъ? ²⁾ Передъ нами невѣдомое, передъ нами тайна. Сомнѣніе отовсюду тѣснитъ насъ. Но, вѣдь, мы живемъ, мы дѣйствуемъ, мы работаемъ и предпринимаемъ. Сомнѣніе не убиваетъ насъ, неизвѣстность не заставляетъ насъ опустить своихъ рукъ. Наша дѣятельность ежеминутно выходитъ за предѣлы настоящаго мгновенія, захватываетъ будущее. Мы тратимъ свою энергію, не опасаясь, чтобы эта трата не оказалась чистой потерей; мы нала-

1) М. Гюйо, Очеркъ морали. Заключение. Собр. соч. т. III, 375—376.

2) Ср. М. Гюйо, цит. соч. Введ., гл. II, 2. т. III, стр. 234.

гаемъ на себя лишенія, рассчитывая, что будущее выкупить ихъ; мы идемъ своей дорогой¹⁾. О чемъ же, слѣдовательно, говорить намъ сомнѣніе? Только о томъ, что мы не знаемъ своего дѣйствія со внѣ, что мы не имѣемъ внѣшняго основанія своей дѣятельности, что истина, идеаль не данъ намъ, какъ нѣчто готовое²⁾, что мы и именно мы обязаны работать надъ его созданіемъ. Сомнѣніе пробуждаетъ силы, таящіяся внутри насъ, призываетъ насъ стряхнуть съ себя позорную спячку равнодушія къ истинѣ и дѣлательно жить и работать. Но если такъ, то это сомнѣніе, которое мучаетъ насъ, и является нашимъ спасителемъ. Эта неизвѣстность, эта тайна, которая тѣснитъ насъ со всѣхъ сторонъ, она и дѣлаетъ возможной нашу свободу. „Если есть неизвѣстный міръ, то есть извѣстное я. Я не знаю, на что я способенъ во внѣ, никакого откровенія нѣтъ у меня, какое вѣщее слово не раздается вокругъ меня въ безмолвіи міра вещей; но я знаю, чего я внутренно хочу, — и моя воля можетъ составить мою силу“³⁾.

Невѣдомое такимъ образомъ и дѣлаетъ возможной нашу жизнь и именно внутреннюю, личную, т.-е. истинную жизнь, потому что только оно всѣхъ принимаетъ, не взирая, такъ сказать, на лица, потому что только оно всѣмъ даетъ возможность жить, быть соработниками въ созиданіи идеала. Передо мной неизвѣстность, передо мной открытое море, безграничное и просторное, — значитъ, я живу и могу жить самимъ собой, такъ какъ пути предо мною не закрыты, такъ какъ „моя мысль, какъ и моя дѣятельность, можетъ итти впередъ, можетъ устраивать міръ и распоряжаться будущимъ“⁴⁾. Догма, вѣра — все это границы жизни, границы индивидуальности, личности, и, слѣдовательно, все это лишь искажаетъ истину, — вѣчную и всеобъемлющую. „Единая абсолютная истина такая же абстракція, какъ совершенный треугольникъ, или кругъ математиковъ; въ мірѣ дѣйствительности все до безконечности многообразно. Оттого, чѣмъ больше есть разномыслящихъ, тѣмъ больше сумма истиннаго, которую они признають, и на которой въ концѣ концовъ сой-

1) Ср. *ibid.* кн. II, 2; т. III, стр. 316.

2) Ср. *ibid.* стр. 314.

3) *М. Гюйо*, *ibid.*

4) *Ibid.* стр. 316.

дутся. Нечего, слѣдовательно, бояться различія мнѣній, надо, напротивъ, вызывать его: если двое имѣютъ противоположные взгляды, — тѣмъ лучше, быть можетъ; они гораздо ближе къ истинѣ, чѣмъ если бы оба думали одно и то же. Когда нѣсколько лицъ хотятъ увидѣть цѣлый пейзажъ, то для этого у нихъ есть одно средство: обернуться другъ къ другу спиной. Если вы пошлете солдатъ на развѣдки, и всѣ они будутъ ходить одной стороною, наблюдая за своей лишь точкой горизонта, то они, вѣроятно, воротятся, ничего не открывъ. Истина — точно свѣтъ, она является намъ не съ одного пункта; она посылается намъ сразу всѣми предметами; она поражаетъ насъ со всѣхъ сторонъ и на тысячи ладовъ: понадобились бы сотни глазъ, чтобы уловить всѣ лучи. Человѣчество въ своей совокупности имѣетъ миллионъ глазъ и ушей; не совѣтуйте ему закрывать или направлять ихъ въ одну только сторону: оно должно открывать ихъ всѣ сразу, внимать и глядѣть по всѣмъ направленіямъ; надо, чтобы безконечное разнообразіе точекъ зрѣнія соотвѣтствовало безконечному разнообразію вещей. Пестрое разнообразіе ученій доказываетъ богатство и силу мысли... О, если бы мы достигли когда-нибудь того, чтобы нигдѣ не было ортодоксіи, я хочу сказать — общей вѣры, обнимающей всѣ умы, чтобы вѣрованіе было чисто индивидуальнымъ, чтобы гетеродоксіа была истинной и универсальной религіей!¹⁾

Такимъ образомъ, сомнѣніе и только оно одно ставитъ насъ передъ лицомъ дѣйствительно вселенской истины, такъ какъ, не заставляя умолкнуть миллионы другихъ умовъ и сердець, увлекаетъ и насъ возвысить свой собственный голосъ и нести къ алтарю невѣдомаго бога „свой умъ, свое сердце, свою истину и добро“.

Вотъ тотъ голосъ, который раздается въ настоящее время противъ вѣры въ Бога, противъ ея необходимости и разумности. Онъ клеймитъ вѣру за то, что она несетъ за собой догму, положительное утвержденіе, обязывающее человѣка, и увѣнчиваетъ сомнѣніе, потому что оно предоставляетъ все личности и ея свободѣ. Онъ возмущается вѣрой, потому что она будто бы принуждаетъ человѣка видѣть то, чего онъ на самомъ дѣлѣ не видитъ. Она говоритъ ему, что есть высо-

1) М. Гюйо, цит. соч. кн. II, гл. II, 1; стр. 308—309.

чайшее и всесовершенное Существо, между тѣмъ въ дѣйствительности онъ видитъ только одну относительность, одно несовершенство. Она говоритъ ему, что существуетъ безконечная любовь, безконечное блаженство, между тѣмъ вокругъ себя онъ видитъ только злобу, борьбу за существованіе, видитъ только страданія. Словомъ, вѣра говоритъ ему, что есть Богъ, между тѣмъ Его именно человекъ и не видитъ. Неполноту бытія въ этомъ одномъ отношеніи онъ единственно и ощущаетъ.

Вотъ почему, по мнѣнію невѣрующаго, мы не должны утверждать себя предъ лицомъ міровой жизни во имя вѣры въ Бога, какъ личнаго высшаго существа. Мы знаемъ только одно, что Его нѣтъ въ насъ и окружающей насъ жизни, что мы его не ощущаемъ, что онъ далеко отъ насъ — въ безконечномъ будущемъ, что онъ — лишь наша мысль, нашъ идеаль, требующій себѣ осуществленія¹⁾. Въ этомъ только видѣ и допустима вѣра. Можно утверждать, что въ этомъ видѣ она представляетъ даже неоцѣнимое сокровище для человека, ибо пусть это мыслимое нами совершенство, этотъ нашъ идеаль — почти ничто въ области природы и даже науки, — онъ можетъ быть всѣмъ для насъ: это — грошъ бѣдняка. Искать истины — эта дѣятельность не представляетъ уже ничего условнаго, сомнительнаго, тлѣннаго²⁾.

Такимъ образомъ, истинно человѣческую вѣру даетъ сомнѣніе, а не религіозная вѣра. Последняя внутренно противорѣчива, такъ какъ „если бы проповѣдуемое ею совершенное благо существовало гдѣ бы то ни было, то оно существовало бы повсюду; если бы былъ хотя одинъ моментъ, когда существовала совершенная и полновластная любовь, то вѣчно существовала бы безконечность подобныхъ ей существъ, потому что совершенная любовь не можетъ быть ограничена ни эгоизмомъ, ни безсиліемъ, ни какой бы то ни было необходимостью, которая не была бы создана ею же самой. Совершенство, стоящее выше такого міра, какъ нашъ, нельзя мыслить иначе, какъ представляя его себѣ или неполновластнымъ, или не исполнѣ благимъ: осуществляя, мы уничтожаемъ его“³⁾.

¹⁾ М. Гюйо, цит. соч. кн. II, гл. II, 1, 2; ср. Фулье, цит. соч. стр. 392—395.

²⁾ М. Гюйо, цит. соч. стр. 312.

³⁾ А. Фулье, цит. соч. стр. 335.

Страннымъ представляется этотъ голосъ сомнѣнія противъ вѣры. Во имя чего онъ возвышается? Повидимому, во имя логики. Онъ отвергаетъ вѣру потому, что видитъ въ ней противорѣчіе. „Совершенство, стоящее выше такого міра, какъ нашъ, — говоритъ онъ, — нельзя мыслить иначе, какъ представляя его или неполновластнымъ или не вполне благимъ“. Почему? — потому, что если бы совершенство гдѣ-нибудь существовало, то оно было бы повсюду. Но что говорить намъ о несовершенствѣ міра? И что такое совершенство, отсутствіе котораго мы замѣчаемъ въ себѣ и во всей окружающей насъ жизни? Намъ скажутъ: напрасно ставить этотъ вопросъ, потому что сама вѣра, проповѣдая бытіе всесовершеннаго Существа, говоритъ намъ о несовершенствѣ міра, Его творенія. Нѣтъ, вѣра говоритъ намъ не о несовершенствѣ міра, какъ творенія Божія, ибо *Богъ создалъ вся добра зло*, но о несовершенствѣ самостоятельной жизни человѣка. Здѣсь уже нѣтъ рѣчи о механическомъ совершенствѣ, — *совершенство воспринимаемомъ и ощущаемомъ, видимомъ и осязаемомъ*. Здѣсь говорится о самостоятельномъ усвоеніи даннаго блага, о самостоятельномъ служеніи Истинѣ. Здѣсь говорится не о созданіи существа, способнаго ощущать только то, что оно ѣстъ и пьетъ, а о созданіи свободно-разумнаго существа, о созданіи человѣка, способнаго чувствовать то, чего онъ самъ не сдѣлалъ, чего онъ самъ не осуществилъ, способнаго понести Божіе наказаніе, способнаго страдать потому, что онъ не осуществляетъ свободно истины. Если это несовершенство міра имѣетъ въ виду сомнѣніе, то въ чемъ же кроется противорѣчіе въ вѣрѣ? „Человѣкъ былъ богоподобенъ и блаженъ, — говоритъ св. Григорій Нисскій, потому что удостоенъ свободной воли (такъ какъ самодержавіе и независимость есть свойство божескаго блаженства); поэтому насильственно и поневолѣ вести его къ чему-нибудь значило бы отнять у него это достоинство. Если бы человѣческое естество, добровольно, по движенію свободной воли устремившееся къ чему-либо неприличному, насильственно и принудительно отдалить отъ того, что ему не нравилось, то это было бы отъятіемъ блага, которое оно имѣло прежде, и лишеніемъ богоподобной чести; ибо свобода воли есть подобіе Богу. Итакъ, чтобы и свобода осталась у нашего естества, и зло было уничтожено, мудрость Божія про-

мыслила такое средство: попустить человѣку остаться съ тѣмъ, чего пожелалъ, чтобы, вкусивъ зла, котораго возжелѣлъ, и узнавъ опытомъ, что на что промѣнялъ, снова добровольно сильнымъ желаніемъ востекъ къ прежнему блаженству, отринувъ отъ своего естества все страстное и неразумное, какъ бы какое бремя¹⁾.

Или, можетъ-быть, скажутъ, что всемогущество и благость Божія все же произвели на свѣтъ только такое существо, первымъ свободнымъ дѣломъ котораго былъ грѣхъ, зло; что такимъ образомъ твореніе Божіе съ первыхъ же шаговъ своей самодѣтельной жизни обнаружило несовершенство Бога, какъ Творца міра?²⁾ „Все это и подобное сему, — скажемъ словами св. Григорія Нисскаго, — для глубоко пріившихъ въ себя, подобно обманчивой какой-то краскѣ, еретическое обольщеніе, по причинѣ видимой вѣроятности, имѣетъ, кажется, нѣкоторую силу; но для болѣе проникающихъ въ истину, ясно усматривается, какъ это не твердо, и какимъ подручнымъ служить указаніемъ обмана“³⁾. Дѣйствительно, твореніе Божіе съ первыхъ шаговъ своей самодѣтельной жизни доказало несовершенство Бога, какъ Творца, если только Творецъ міра Своимъ созданіемъ имѣлъ цѣль не дать возможность другимъ существамъ самодѣтельно усвоить благо жизни, а увеличить сумму Своего блаженства. Но было бы напраснымъ дѣломъ указывать на то, что вѣра такъ не учитъ, что вѣра говоритъ намъ, что Богъ не требуетъ угожденія отъ человѣческихъ рукъ, какъ нуждающійся, а Самъ даетъ всемъ и жизнь, и дыханіе, и все. Въ чемъ же въ такомъ случаѣ, по ученію вѣры, обнаруживается несовершенство Бога, какъ всемогущаго и всеблагаго Творца міра? Въ томъ, что Богъ могъ создать свободу, такую свободу, которая и внѣ единенія съ Нимъ не перестаетъ носить на себѣ Его образъ, которая и павши не уничтожается безслѣдно, а продолжаетъ стремиться къ истинѣ и взывать къ ней о спасеніи? Или, можетъ-быть, это обстоятельство (т.-е. что человѣкъ и во грѣхѣ носить на себѣ печать Сотворившаго его) для насъ, людей, составляетъ глубокое несчастіе, такъ какъ

1) Слово къ скорбящимъ о претавившихся отъ настоящей жизни въ вѣчную. Твор. ч. 7, стр. 516. Москва 1868.

2) Ср. *Фулъе*, цит. соч. кн. VIII (особ. гл. II).

3) Большое огласит. слово. Гл. 7. Твор. ч. 4, стр. 25—26.

заставляетъ насъ дѣятельно стремиться къ постиженію Истины. Но вѣра не знаетъ подобнаго человѣка; не знаетъ такого человѣка и вообще наша мысль, ибо и невѣрующій, какъ мы видѣли, все же заявляетъ, что „искать истины — эта дѣятельность уже не представляетъ ничего тлѣннаго, условнаго и сомнительнаго“.

Вообще мы можемъ спрашивать себя, откуда зло, какъ могъ человѣкъ согрѣшить, и почему Господь допустилъ его до грѣха, и всѣ эти вопросы останутся для насъ безусловно неразрѣшимыми, если мы въ своей мысли смотримъ на всю свою дѣятельность, какъ на нѣчто намъ внѣшнее, требующее поэтому соотношенія съ внѣшней причиной. Но развѣ наше дѣйствіе противостоитъ намъ, какъ противостоятъ внѣшніе предметы? Развѣ, всматриваясь въ свою собственную жизнь, мы усматриваемъ въ ней что-либо не свое, что-либо такое, въ чемъ мы не мнили ранѣе увидать свою волю, свою силу и свое желаніе? Было бы нелѣпостью утверждать это. Всматриваясь въ свои поступки и дѣйствія, человѣкъ видитъ въ нихъ не не-свое, подобно тому какъ не не-свое онъ видитъ во внѣшнихъ предметахъ, а свое; только оказывается, что это *его* заключаетъ въ себѣ пустоту, тщетное дѣло, отсутствіе смысла и разума, отсутствіе дѣйствительной свободы. Вотъ что находить въ своей жизни человѣкъ, и что его заставляетъ страдать. Не ограниченіе своего разума встрѣчаетъ онъ здѣсь, подобно тому, какъ при разсматриваніи внѣшнихъ предметовъ. Не дѣло такое является предъ нимъ, которое требуетъ себѣ объясненія разума. Нѣтъ, онъ имѣетъ въ этомъ случаѣ достовѣрное знаніе, что это — не жизнь, способная, можетъ-быть, заключать въ себѣ какой-нибудь смыслъ, а смерть, лишеніе жизни. Поэтому, переживая въ себѣ подобное состояніе, человѣкъ стремится не къ внѣшнему объясненію его, не къ утвержденію его для себя; это является для него, напротивъ, бессмысленнымъ, не имѣющимъ для себя никакихъ данныхъ, такъ какъ онъ въ своемъ дѣйствіи видитъ именно свое желаніе, а не чье-либо чужое; онъ стремится лишь всѣми силами своей души освободиться отъ этого находящагося въ немъ самомъ безсмыслія, стремится заполнить зіяющую пустоту своего внутренняго существованія. На это его стремленіе и отвѣчаетъ вѣра. Что такое, по ея ученію, грѣхъ? Не бытіе, внѣшнее человѣку, а отсутствіе добра, отсутствіе свѣта

и истины, отсутствіе, замѣчаемое человѣкомъ, какъ свободно-разумнымъ существомъ. „Различіе добродѣтели и порока представляется, — говоритъ св. Григорій Нисскій, — не какъ различіе какихъ-либо двухъ вѣчныхъ явленій. Напротивъ того, какъ несуществующему противопоставляется существующее, и нельзя сказать, будто бы несуществующее вѣчно отличается отъ существующаго, утверждаемъ же, что небытіе противоположно бытію; такимъ же образомъ и порокъ противоположенъ понятію добродѣтели, не какъ что-либо само по себѣ существующее, но какъ нѣчто разумѣемое подъ отсутствіемъ лучшаго. И какъ говоримъ, что зрѣнію противоположна слѣпота, подъ слѣпотою разумѣя не что-либо само по себѣ въ естествѣ существующее, но лишеніе предшествующей способности; такъ утверждаемъ, что и порокъ усматривается въ лишеніи добра, какъ бы нѣкая тѣнь, появляющаяся по удаленіи луча“¹⁾. „Внѣ свободнаго произволенія нѣтъ никакого самобытнаго зла; но зло потому и называется зломъ, что оно не добро; несуществующее же не состоялось, а создателемъ несостоявшагося не есть Создатель существъ состоятельныхъ“ (такъ какъ человѣкъ все же замѣчаетъ въ себѣ отсутствіе истинной жизни и стремится сбросить съ себя эту пустоту). „Слѣдовательно, не причина золь — Богъ, Творецъ существъ, а не того, что не существуетъ; Создавшій зрѣніе, а не слѣпоту, добродѣтель, а не лишеніе оной; Подчинившій человѣческое естество не какимъ-либо необходимымъ принужденіемъ, какъ одушевленный нѣкій сосудъ, невольно привлекая его къ хорошему. Но если, когда въ ясную погоду чисто сіяетъ свѣтъ, добровольно кто либо заслоняетъ зрѣніе вѣками, то не солнце причиною того, что человѣкъ не видитъ“²⁾.

Въ чемъ же такимъ образомъ кроется противорѣчіе въ вѣрѣ? Его на самомъ дѣлѣ и нѣтъ. „У распространяющихъ подобныя сказаннымъ выше ученія, — скажемъ снова словами св. Григорія Нисскаго, — причиною измышленія оныхъ могло, думаю, послужить то, что, ограничивая доброе пріятностію тѣлеснаго наслажденія (поелику естество тѣла, будучи сложнымъ и близкимъ къ разложенію, по необходимости подлежить

1) Большое огл. слово, гл. 6. Твор. ч. 4, стр. 22.

2) Тамъ же, гл. 7; стр. 27.

страданіямъ и недугамъ, и за таковыми страданіями послѣдуетъ такое же болѣзненное нѣкое чувство), думаютъ они, что сотвореніе человѣка есть дѣло недобраго; такъ что, если бы мысленный взоръ ихъ простерся выше, и, отвратя умъ отъ расположенія къ удовольствіямъ, безстрастно взрѣли они на естество существъ, то признали бы, что зло не иное что есть, какъ порокъ¹⁾. Такимъ образомъ противорѣчива не вѣра, а самое невѣріе, такъ какъ оно не даетъ себѣ яснаго отчета, къ чему оно стремится и чего ищетъ. Оно принимаетъ отъ вѣры понятіе совершенства Божія, но, переходя къ ученію о человѣкѣ, включаетъ въ понятіе совершенства способность только чистаго воспріятія. Получается естественно противорѣчіе: Богъ есть существо всемогущее, всевѣдущее, всеблагое, между тѣмъ человѣкъ, Его созданіе, способенъ только ощущать голодъ и жажду. Если человѣкъ есть пассивное существо, способное только воспринимать отвѣтъ, между тѣмъ Богъ всемогущъ и всеблагъ, то, разумѣется, одно изъ двухъ: или Богъ существуетъ, — и человѣкъ живетъ въ полномъ довольствѣ, ни о чемъ не думаетъ и ни о чемъ не заботится; или, если на его челѣ лежитъ печать мысли и внутренняго страданія, то Бога нѣтъ.

Понятно, въ насъ нѣтъ Бога, если мы вокругъ себя видимъ одно несовершенство, одну злобу и страданія. Но кто далъ намъ право смотрѣть такъ на существующее? Кто далъ намъ право видѣть только то, какъ человѣкъ въ потѣ своего лица добываетъ себѣ хлѣбъ и возвращается въ землю, изъ которой взятъ? Не осуждаемъ ли мы сами себя за то, что не имѣемъ въ себѣ дѣйствительно вѣры въ Бога, хотя и чувствуемъ Его недалеко отъ себя, хотя и чувствуемъ, что мы Имъ живемъ, движемся и существуемъ? Да, потому что эта картина рѣжетъ нашъ взоръ; передъ ней замираетъ наше сердце, глохнутъ наши чувства и умъ. Мы признаемъ подобное зрѣлище ненормальнымъ. Мы чувствуемъ, какъ передъ этой картиной все наше существо раскалывается на двое, какъ въ то время, когда одна половина увлекается въ вихрь естественной необходимости, другая властно протестуетъ, провозглашая: такъ не должно. Мы переживаемъ въ своей

1) Большое оглас. слово, гл. 7, стр. 26—27.

душѣ противорѣчіе, чувствуемъ, что тотъ путь, на который мы вступили, не законенъ, что это — путь смерти, а не жизни, и такъ какъ мы все же замѣчаемъ въ себѣ ненормальность, такъ какъ мы все же оказываемся способными видѣть въ себѣ отсутствіе истины, мы восклицаемъ: кто избавитъ насъ отъ сего тѣла смерти (Римл. VII, 24)? — восклицаемъ въ вѣрѣ, что Избавитель нашъ существуетъ.

Или, можетъ-быть, это зрѣлище законно? Скажутъ: да, потому что всѣхъ насъ произвела *неразумная* природа. Но разъ мы признаемъ эту картину истинной, ссылка на природу, какъ на нѣчто неразумное, должна быть оставлена. Она способна только запутать ходъ нашихъ мыслей. Съ помощью ея мы только можемъ все неразуміе, которое, весьма вѣроятно, заключается въ насъ, перенести на нѣчто намъ внѣшнее и поэтому усматривать въ себѣ *чистый разумъ, очищенный отъ всякой примеси*. Въ самомъ дѣлѣ, если я, видя, что одинъ человекъ бьетъ другого, произношу: это въ порядкѣ вещей, потому что всѣхъ насъ произвела неразумная природа, что другое я дѣлаю, какъ не успокаиваю себя, перенося кроющееся неразуміе въ себѣ на природу? Это, правда, можетъ быть для насъ очень пріятнымъ занятіемъ, но во всякомъ случаѣ нашъ разумъ, наша логика на это пріятное занятіе насъ не уполномочиваетъ. Разъ законно человѣку только ѣсть, пить и умирать, эпитетъ неразумный не слѣдуетъ приписывать природѣ. Природа — жизнь, — вотъ что только можно сказать. Что это за жизнь? — при рѣшеніи этого вопроса мы должны остерегаться подставлять свои чело-вѣческія (субъективные) понятія. Мы имѣемъ право только на одно — сказать, что противорѣчіе, возникающее въ нашей душѣ всякій разъ, какъ мы представляемъ въ себѣ человека имѣющимъ образъ животного, не жизнь, потому что въ эту минуту мы чувствуемъ въ себѣ слабость, отсутствіе силы и жизни. Слѣдовательно, если законно намъ видѣть человека, какъ животное, то ту часть своей души, которая протестуетъ противъ этого, мы должны уничтожить; мы должны понести свой умъ и свое сердце не къ алтарю невѣдомаго Бога, а мѣднаго истукана, должны принести себя въ жертву, зная очень хорошо, что онъ безусловно равнодушенъ и къ нашему уму и къ нашему сердцу, потому что онъ не живое существо, а только истуканъ, дѣло нашихъ рукъ.

Такимъ образомъ уже въ той части, которая, повидимому, наиболее сильна, — въ части критической, невѣріе выступаетъ противъ вѣры, явственно обнаруживая свою внутреннюю слабость. Дѣйствительно, вѣра оказывается неразумной потому, что она говоритъ человѣку: для тебя нѣтъ жизни вообще, есть лишь жизнь качественно опредѣленная, личная, носящая на себѣ печать разума и свободы; поэтому ты долженъ не просто дѣйствовать и предпринимать, а вмѣстѣ съ тѣмъ всегда и отдавать себѣ ясный отчетъ, предъ чѣмъ и во имя чего ты дѣйствуешь. Въ противномъ случаѣ ты встрѣтишь себѣ препятствіе со стороны своего разума, со стороны своей исконной природы: ты найдешь свою жизнь невозможной. Твой идеалъ всегда есть личное живое Существо — Богъ, Который истинно знаетъ тебя. Сомнѣніе, напротивъ, оказывается разумнымъ потому, что оно говоритъ человѣку: предъ тобой только жизнь, только стремленіе или чистый порывъ¹⁾; поэтому ты долженъ только дѣйствовать и предпринимать. Основаній для этого нѣтъ, могутъ быть одни лишь предположенія²⁾. Словомъ, ты долженъ знать, что предъ тобой невѣдомое, тайна, которая способна исключительно на одно — не ставить тебѣ препятствія.

Но, вѣдь, человѣкъ — не паровой котелъ съ предохранительнымъ клапаномъ. Пусть распростирается предъ нимъ невѣдомое; для него остается извѣстнымъ, какъ утверждаетъ это и невѣрующій, его собственный міръ, его собственная воля. Пусть онъ не знаетъ, на что онъ способенъ во внѣ; онъ знаетъ, чего онъ внутренне хочетъ. Слѣдовательно, для него самого его дѣйствіе не исчезаетъ безслѣдно; онъ знаетъ его, знаетъ, потому что видитъ въ немъ свою силу, свою волю, свое желаніе. И вотъ вѣра оказывается неразумной потому, что она не перестаетъ и не перестанетъ никогда искать въ своемъ дѣйствіи и во всей своей жизни самого себя, свою разумно-свободную природу, раскрываетъ ему, въ чемъ его истинная природа, и поэтому въ чемъ его дѣйствительная сила и величіе, какое желаніе, какое стремленіе исходить всякій разъ изъ нѣдръ его существа. Сомнѣніе, напротивъ, оказывается разумнымъ потому, что оно предла-

¹⁾ Ср. *М. Гюйо*, Очеркъ морали. Кн. I, гл. I.

²⁾ *Ibid.* Введ., гл. II, 2; т. III, стр. 236—237.

гаетъ человѣку только дѣйствовать, не соотнося никогда это дѣйствіе съ своимъ внутреннимъ міромъ.

Вѣра оказывается неразумной потому, что она проповѣдуетъ бытіе единой абсолютной Истины — Бога, какъ личнаго высочайшаго Существа. Сомнѣніе, напротивъ, оказывается разумнымъ потому, что оно проповѣдуетъ бытіе истины — пустоты, которая даетъ намъ возможность ходить, размахивать руками и бить словами воздухъ. Напрасно въ поясненіе этого положенія указываютъ на то, что люди для того, чтобы увидѣть цѣлый пейзажъ, должны обратиться другъ къ другу спиной. Человѣкъ прекрасно понимаетъ, что если онъ въ своемъ жизненномъ стремленіи къ истинѣ обратится къ другимъ спиною, то онъ только увидитъ предъ собой одну пустоту. Солдаты, посылаемые на развѣдки въ разныя стороны, дѣйствительно приносятъ необходимыя свѣдѣнія; дѣйствительно также, что этихъ свѣдѣній они не могли бы дать, если бы пошли въ одну какую-нибудь сторону. Но, съ другой стороны, также извѣстно, что всѣ они выходятъ изъ одного и того же пункта и въ этотъ самый пунктъ возвращаются. Гдѣ же главный штабъ у человѣчества? Правда, что человечество есть нѣчто единое, цѣльное; но, вѣдь, это въ томъ случаѣ, если мы обращаемъ другъ къ другу не спину, а лицо, если мы смотримъ на другого и видимъ въ немъ такой же разумъ, которымъ окрыляемся и мы, такое же сердце, которое бьется и въ нашей груди, — словомъ, если мы имѣемъ вѣру и проявляемъ ее въ жизни; внѣ же вѣры человечество есть пустой звукъ, безжизненная наша абстракція.

Гдѣ же поэтому проявляется истинный разумъ: тамъ, гдѣ слышится крикъ: „о! если бы мы когда-нибудь достигли того, чтобы нигдѣ не было ортодоксіи, чтобы гетеродоксія была истинной и универсальной религіей!“ или тамъ, гдѣ возносится молитва: „Отче! освяти ихъ истиною Твоею; слово Твое есть истина. Да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино“ (Іоан. XVII, 1, 17, 21)?

Вотъ тѣ возраженія, которыми сомнѣніе думаетъ разъ навсегда покончить съ вѣрой.

Но внутренняя слабость невѣрія еще болѣе рельефно отъѣняется, если мы вникнемъ въ его положительное рѣшеніе вопроса.

Что мы видимъ здѣсь? Мы видимъ, что человѣкъ, убивающій сомнѣнiе, стремится къ самостоятельному усвоенiю истины. Онъ говоритъ, что истина не есть и не можетъ быть чѣмъ-нибудь для насъ внѣшнимъ, что идеалъ не есть нѣчто готовое, какъ домъ ¹⁾. Ради сохраненiя этого положенiя онъ и отвергаетъ вѣру. По его мнѣнiю, она учитъ человѣка лишь внѣшней истинѣ; по его мнѣнiю, она, предлагая человеку сверхъестественное откровенiе, предлагаетъ въ немъ оборотникъ безсмысленныхъ „абракадабра“ и потому все достоинство человѣка видитъ въ пассивномъ держанiи въ умѣ положенiй, не имѣющихъ ровно никакого отношенiя къ жизни. Но онъ не хочетъ этого безсмыслия, онъ не желаетъ внѣшне навязываемой истины; онъ возвышается до свободнаго служенiя идеалу и потому отвергаетъ вѣру и сверхъестественное откровенiе. И что же? Въ результатъ онъ описываетъ кругъ истины такимъ образомъ, что оказывается, что каждый взмахъ рукой представляетъ уже осуществленiе истины. Смотрите въ самомъ дѣлѣ: этотъ человѣкъ учитъ насъ осмотрительно относиться къ своимъ положенiямъ, тѣмъ болѣе къ своимъ дѣйствiямъ и поступкамъ, учитъ насъ взвѣшивать, во все вникать. Обманываютъ насъ, — говоритъ онъ, — глаза, обманываютъ уши, можетъ обманывать насъ и сердце. Гдѣ же истина, въ чемъ же опора? — спрашиваете вы. — Предъ вами тайна, — продолжаетъ онъ, — предъ вами невѣдомое; вы не знаете, проживете ли вы до завтра, осуществляете ли своими дѣйствiями истину; но, вѣдь, вы живете, вы работаете и предпринимаете. Вы трудитесь, такимъ образомъ, предъ невѣдомымъ. Въ этомъ и заключается истина. Истина — жизнь, жизнь широкая, всеобъемлющая, не отступающая предъ препятствiями; вы же дѣйствуете предъ тайной, вы рискуете; значить, вы осуществляете истину, т.-е. жизнь ²⁾. Пусть наука говоритъ вамъ о вашемъ незнанiи. „Достоверность“, — вы можете сказать на это, — никогда не вредила ни умозрѣнiю, ни даже мечтѣ, знанiе дѣйствительныхъ фактовъ — порыванiю къ идеалу, наука — метафизикѣ. Жнецъ, заботливо складывающій въ своей житницѣ сброшенные и сосчитанные имъ самимъ снопы, никогда не мѣшалъ сѣятелю ходить съ открытой рукой, со взоромъ, обращеннымъ къ отдаленнымъ

¹⁾ М. Гюйо, цит. соч. т. III, стр. 314.

²⁾ Ibid. Кн. I, гл. I, II; кн. II, гл. II.

жизнямъ, бросать на вѣтеръ настоящее извѣстное, чтобы увидѣть всходы невѣдомаго и чаемаго имъ будущаго¹⁾.

Вотъ положительное рѣшеніе вопроса. Вы видите, что здѣсь нѣтъ дѣйствительнаго разрѣшенія сомнѣнія. Здѣсь одно неудержимое стремленіе создать нѣкоторое подобіе истины. Разрѣшеніе сомнѣнія, можно смѣло сказать, здѣсь даже и не имѣется въ виду. Человѣкъ, дающій подобный отвѣтъ, совершенно не знаетъ сомнѣвающейся души. Въ самомъ дѣлѣ, намъ говорятъ объ обманѣ и со стороны чувствъ и со стороны сердца, намъ предлагаютъ во всемъ усомниться и затѣмъ указываютъ на то, что мы не умерли, а продолжаемъ жить. Совершенно вѣрно, мы сомнѣваемся и продолжаемъ жить, да жизнь-то подъ бременемъ сомнѣнія развѣ жизнь для насъ? На что же намъ указываютъ? На какую жизнь? Мы знаемъ, что сомнѣваясь мы живемъ; но мы знаемъ также, что въ эти минуты *мы влачимъ свое существованіе*, мы выполняемъ лишь внѣшне-механическія дѣйствія жизни, и мы знаемъ, что это — не жизнь; да и не мы одни знаемъ это. Что механизмъ — не жизнь, — это знаетъ и природа, потому что въ эти минуты наше тѣло дряхлѣетъ. Напрасно указывать сомнѣвающемуся на сѣтели. Сѣтель знаетъ, что онъ дѣлаетъ; онъ знаетъ почву, на которую сѣетъ, потому что обрабатывалъ ее и обрабатывалъ именно такъ, чтобы она дала ему желаемое; онъ знаетъ тѣ зерна, которыя сѣетъ, потому что отвѣвалъ отъ нихъ всякую примѣсь. Онъ знаетъ все, что зависитъ отъ него; онъ не знаетъ лишь внѣшняго, не знаетъ, что зависитъ не отъ его воли, не отъ его желанія. Между тѣмъ въ минуты сомнѣнія мы не знаемъ себя. Невѣдомое не передъ нами, а въ насъ; мы дѣлаемъ то, что, чувствуемъ, не должны дѣлать; мы сѣемъ зерна, видя, что они перемѣшаны съ массой сорныхъ травъ. И что же, — сомнѣвающемуся предлагаютъ сѣять щедрой рукой, вмѣсто того, чтобы прійти на помощь его искреннему желанію очистить зерно отъ примѣси? Но тогда справедливѣе и логически точнѣе будетъ сказать ему: оставь всякую попытку самодѣятельно стремиться къ истинѣ; истина дана намъ, какъ нѣчто готовое; истина — то, что тянетъ твою руку къ куску хлѣба, все же остальное — мечта и греза.

¹⁾ М. Гьюйо, цит. соч. т. III, стр. 252.

Между тѣмъ отвергающій вѣру не говоритъ намъ все же этого. Онъ стремится все же сохранить свои идеальные порывы, стремится уйти отъ этого вывода. Что же это такое? Логическая непоследовательность? Нѣтъ, въ его отвѣтъ все последовательно. Въ немъ недостаетъ лишь одного, — яснаго сознанія того стремленія къ истинѣ, которое онъ чувствуетъ въ себѣ. Онъ — въ аффектѣ, въ очарованіи. Онъ замѣчаетъ въ себѣ крупинцы истины, — и создаетъ для себя искусственно обликъ всесовершенной истины. Онъ представляетъ, правда, возможность заблужденія; но онъ далекъ отъ того, чтобы эту возможность заблужденія видѣть и въ самомъ себѣ. Вѣдь, онъ ощущаетъ въ своей душѣ приливъ силъ, онъ чувствуетъ въ себѣ стремленіе къ идеалу; видъ волнующагося моря не смущаетъ его, напротивъ, онъ съ восторгомъ можетъ простереть къ нему свои руки. Я живу, — говоритъ онъ, — возможности заблужденія нѣтъ во мнѣ; заблуждается природа, такъ какъ она не знаетъ меня; заблуждаются другіе люди, такъ какъ они тоже не знаютъ меня. Но пусть они заблуждаются, пусть распростирается предо мною невѣдающее меня; я знаю себя, свою волю, свои желанія, — и этого достаточно; я живу и могу жить.

Но такъ ли это? Дѣйствительно ли этотъ человѣкъ, поверхностно придающій эпитетъ *неразумный* и природѣ и другимъ людямъ, знаетъ себя, знаетъ свое истинное желаніе? Онъ живетъ, — это правда. Но истинна ли его жизнь? Онъ поставилъ неразуміе внѣ себя; онъ придалъ его природѣ и другимъ людямъ. Но развѣ такъ слѣдуетъ побѣждать его? Развѣ такъ слѣдуетъ относиться къ вопросу жизни?

Что же мы видимъ, такимъ образомъ, въ результатъ логическаго разсмотрѣнія невѣрія? Не сомнѣніе учить насъ дѣйствительно внимательно всматриваться въ открытую предъ нами книгу, а вѣра. Вѣра учить насъ не отвергать природы изъ-за того, что не выполняются наши желанія; вѣра учить насъ не отвергать человѣка изъ-за того, что онъ не вторитъ слѣпо намъ. Словомъ, вѣра учить насъ съ дѣйствительной любовью всматриваться въ каждый штрихъ, въ каждый едва замѣтный знакъ той книги, которую всѣмъ намъ далъ Господь, создавшій насъ, дабы мы искали Его, не ощутимы ли Его и не найдемъ ли, хотя Онъ недалеко отъ каждаго изъ насъ: ибо мы Имъ живемъ, движемся и существуемъ (Дѣян. XVII, 27 — 28).

Можно, понятно, облечь неразуміемъ природу и другихъ людей, но отъ этого наша жизнь нисколько не сдѣлается разумной. Поставленное нами во внѣ неразуміе быстро подступитъ къ намъ и заставитъ насъ снова ощущать свое полное безсиліе, ту интеллектуальную ночь, отъ которой мы хотѣли избавиться помимо вѣры въ Бога.

Вотъ что только обѣщаетъ намъ невѣріе. Дѣйствительно ли это такъ? Для рѣшенія этого вопроса мы представимъ, на основаніи художественныхъ произведеній, нѣсколько фазисовъ изъ жизни человѣческой души, стремящейся своими силами найти правду жизни. Пусть читатель, вникнувши въ нихъ, самъ увидитъ, какому непониманію психологической жизни ищущаго истины человека обязаны вышеизложенныя возраженія, и какъ напротивъ глубоко и жизненно-правдиво ученіе Церкви о необходимости для человека вѣры въ Бога и объ искупленіи человѣческаго города Богочеловѣкомъ.

II.

(Невѣріе и его жизненная несостоятельность. Общій взглядъ на состояніе души ищущаго истины человека. Понятіе объ очарованіи и разочарованіи. 1-я стадія исканія истины. Типъ философа-идеалиста; его хорошія и нехорошія черты. 2-я стадія исканія истины. Философъ-идеалистъ предъ философъ-матеріалистомъ; пониженное состояніе перваго и причины этого. 3-я стадія исканія истины. Истина по ученію романтизма; жизненное завершеніе этого ученія — пессимизмъ, какъ слѣдствіе полнаго разрыва между творчествомъ человѣческаго духа и дѣйствительностью. 4-я стадія исканія истины. Попытка подавить пессимистическое отчаяніе полнымъ равнодушіемъ къ дѣйствительности и возведеніемъ на степень абсолютной истины истины объективной. Жизненное слѣдствіе этого — постепенное погашеніе въ человекѣ творческихъ силъ его духа.)

То же самое явленіе, которое въ обыденной жизни извѣстно подъ названіемъ очарованія и разочарованія, имѣетъ мѣсто и въ психической жизни ищущаго истины человека. Какъ тамъ, такъ и здѣсь волною смѣняются настроенія, не давая человеку возможности глубже вникнуть въ свою душу и выразумѣть истинные, насущные ея запросы. Всѣмъ, вѣроятно, болѣе или менѣе извѣстны эти душевныя состоянія; всякій, несомнѣнно, пережилъ ихъ, и потому мы въ данномъ мѣстѣ не будемъ ссылаться на авторитеты ученыхъ психологовъ, а будемъ апеллировать исключительно къ непосредственному опыту всѣхъ и каждаго.

Что такое очарованіе и разочарованіе? Основную черту очарованія составляет ощущеніе въ своей душѣ чего-либо хорошаго, великаго, сильнаго. Очарованіе прежде всего самодовольство, самонаслаженіе. Увлекается или очаровывается человѣкъ какой-либо идеей, — это значитъ, что данная идея или служить выразительницею его силы, мощи (если она плодъ созданія его духа), или отрываетъ ему какой-либо неизвѣданный уголокъ въ его душѣ, который позволяетъ ему улыбнуться самому себѣ и взглянуть на себя, какъ на хорошаго человѣка. Очаровывается юноша какой-либо дѣвушкой, — это прежде всего значитъ, что видъ дѣвушки пробудилъ въ немъ ощущеніе силы какъ физической, такъ и духовной, и онъ подъ вліяніемъ этого охватившаго его чувства начинаетъ создавать образъ изъ лучшихъ и дорогихъ чертъ своей собственной души и сливаетъ этотъ образъ съ нею, создавая такимъ образомъ вокругъ себя и ея сіяющую атмосферу. Но вотъ почему-либо надежды не сбываются: идеѣ не отвѣчаетъ неумолимая строгая дѣйствительность; дѣвушка оказывается слишкомъ земной, слишкомъ далеко отстоящей отъ усвоеннаго ей идеальнаго образа, — и человѣкъ разочаровывается. Распугавшіяся было его мысль и чувство снова вдругъ свертываются, какъ листья мимозы отъ грубаго прикосновенія. Съ какою-то особенной нѣжностью закрываетъ онъ отъ постороннихъ взоровъ созданное имъ драгоценное сокровище собственной души, и даже самъ не осмѣливается глубже заглянуть въ тотъ сокровенный уголокъ. Онъ для него дорогъ, онъ хорошъ, онъ чистъ, — въ этомъ для него нѣтъ и не можетъ быть никакого сомнѣнія, и онъ начинаетъ искать причину своего несчастія вокругъ самого себя. Другіе, а не онъ — вотъ виновники его скорби, и онъ видитъ этихъ другихъ, видитъ ихъ недостатки, и это наблюденіе, заставляя его инстинктивно обращаться къ своей душѣ и по поводу недостатковъ другихъ усматривать свои собственные достоинства, снова разрѣшается очарованіемъ, снова создаются чудные образы, снова выносятся они на волю, окружая своимъ блескомъ весь міръ, даже и тѣхъ, у которыхъ онъ только что предъ этимъ замѣчалъ одни недостатки.

Несомнѣнно хорошее чувство — та вѣра въ себя, которой человѣкъ живетъ въ очарованіи, потому что она заставляетъ его подняться отъ обычной низменности и обратить себя на

служеніе болѣе высшимъ и болѣе благороднымъ стремленіемъ его духа. Несомнѣнно, хорошо также поступаетъ человѣкъ, инстинктивно закрывая свою душу при встрѣчѣ съ жизненными непріятностями, потому что это даетъ ему возможность сохранить въ себѣ все же нѣчто высокое и чистое, что можетъ служить всегда опорой для него при несеніи бремени жизни. Ломать въ корнѣ свою душу, выставлѣть напоказъ ея язвы, точно такъ же, какъ выставлѣть всю глубину духовнаго несчастія другого, — это не только не хорошо, но даже гадко и безнравственно¹⁾. Когда человѣкъ несчастенъ и сознаетъ свое несчастіе, другой не долженъ подходить къ нему, если только этотъ другой не духовникъ, врачующій его совѣсть, или не человѣкъ съ чистыми неоскверненными руками. Такимъ образомъ то чувство самодовольства, которое проявляется какъ въ очарованіи, такъ и въ разочарованіи, несомнѣнно чувство хорошее, нравственное, но лишь до извѣстной степени, до тѣхъ поръ, пока оно не препятствуетъ человѣку видѣть и познавать свою душу въ истинномъ, а не преувеличенномъ видѣ. Въ противномъ случаѣ эти чувства переходятъ въ эгоизмъ, и смѣна въ жизни очарованій и разочарованій, не обогащая внутренняго опыта человѣка, начинаетъ походить на сонъ, въ которомъ одно видѣніе смѣняется другимъ, и самъ человѣкъ начинаетъ походить на какое-то безличное существо, служащее ареной для бессмысленной игры какой-то непонятной силы. При новомъ очарованіи человѣкъ не разрѣшаетъ поставленнаго ему ранѣе жизни противорѣчія, и предается ему единственно потому, что къ этому влѣкутъ его еще не изсякнувшія въ немъ его жизненные силы. Процессъ такого очарованія, — очарованія, въ которомъ выступаетъ уже въ значительной степени самолюбіе и пантеистическое опьяненіе природой, игнорирующее для своего собственнаго продолженія счастіемъ и достоинствомъ другого индивидуума, описываетъ намъ хотя и очень привлекательными чертами Гёте въ первой картинѣ II части „Фауста“. Фаустъ, развратившій и погубившій Гретхенъ, „лежитъ утомленный на цвѣтущемъ лугу, въ безпокойномъ снѣ“.

¹⁾ Вотъ почему съ нравственно-эстетической точки зрѣнія никакъ нельзя оправдать извѣстную картину Рѣпина „Іоаннъ, убивающій сына“, точно такъ же, какъ и „Исповѣдь“ гр. Л. Н. Толстого.

Надъ нимъ парить хоръ прелестныхъ малютокъ-духовъ.

Аріель.

Въ дни, когда весна сіаетъ,
Дождь цвѣтовъ повсюду льетъ,
Рой въ зелень одѣваетъ,
Смертнымъ радости несетъ —
Въ эти дни нашъ рой чудесный
Всѣмъ спѣшитъ смягчить печаль:
Будь преступный, будь онъ честный —
Несчастливца эльфамъ жаль.
Вы, кто сюда слетѣлись въ рой свободный,
Исполните долгъ эльфовъ благородный,
Смирите страсть душевную въ тиши,
Упреки мрачной совѣсти смягчите,
Утишьте вѣчный страхъ его души,
На ложе сна главу его склоните
И влагой Леты тѣло окропите:
Тогда его расправятъ члены сонъ —
И встрѣтитъ день онъ бодръ и укрѣпленъ.
Свой чудный долгъ, о, эльфы, вы свершите
И миръ душъ усталой возвратите,

И Фаустъ встаетъ отъ сна бодрый и укрѣпленный, и снова очаровывается, снова чувствуетъ „къ жизни высшей пылкое стремленіе“, забывая, что при подобномъ же стремленіи онъ погубилъ другое невинное существо. И онъ снова, если не собственными руками, то чрезъ посредство Мефистофеля убьетъ другихъ простыхъ, неумудренныхъ существъ, повинныхъ только въ томъ, что они не хотѣли разстаться съ своей хижиной и уступить ему свой холмъ, на которомъ ему необходимо было построить сторожевую башню для выполненія великой культурной миссіи¹⁾. Такое очарованіе, какими бы привлекательными чертами оно ни было описано, непременно оставить въ нашей душѣ слѣдъ чего-то нечистаго, грязнаго. Какъ бы ни сильна и ни вдохновенна была восторженность, сердце пойметъ, что здѣсь не все истина, что тѣ силы, то одушевленіе, которое царитъ въ человѣкѣ, пропадаетъ даромъ, направляется не на служеніе чему-либо на самомъ дѣлѣ великому, а на служеніе низменнымъ похотямъ эгоистическаго сердца. Не съ циническимъ нахальствомъ, какъ Мефисто-

¹⁾ См. „Фаустъ“ ч. II, дѣйствіе 5, картина 1, 2 и 3.

фель, а она все же повторить по поводу такого факта его слова:

Все та же притча, лишь новѣй,
Какъ виноградарь Навуеей!

Да, несомнѣнно, все та же притча. Измѣняется обстановка, костюмы, слова, идеи, взгляды, а сердце черезъ все это смотреть то же эгоистическое, самодовольное.

Такіе факты очарованія встрѣчаются и въ психической жизни ищущаго истины чловѣка. Чловѣкъ на самомъ дѣлѣ не вдумывается въ собственное свое состояніе, не разрѣшаетъ вопроса, а наслаждается собственнымъ лицеизрѣніемъ по поводу чего-либо внѣшняго.

Давно провозглашенъ истинный принципъ философіи: „познай самого себя“, давно онъ считается общепризнанной истиной; всѣ выдающіеся философы считаютъ долгомъ выставить его, и тѣмъ не менѣе ни отъ чего они сами такъ часто не уклоняются, какъ отъ этого справедливаго требованія. Какъ ни простъ и какъ ни немногосложенъ, повидимому, этотъ призывъ, и однако его такъ трудно выполнить, что даже избранныя натуры чловѣчества, провозглашающія и настаивающія на его выполненіи, оказываются въ этомъ дѣлѣ малымъ чѣмъ отличающимися отъ простыхъ смертныхъ. Это и вполнѣ понятно, если мы до нѣкоторой степени представимъ себѣ психическое состояніе ищущаго истины чловѣка. Философъ, создающій систему и отвѣчающій на вопросы жизни, несомнѣнно, не отвлеченный мыслитель, не ходячая логическая схема или чистый разсудокъ, каковыми признаками обычно надѣляютъ его. Онъ прежде всего чловѣкъ, такой же увлекающійся, какъ и мы, лишь въ гораздо большей степени. Онъ жаждетъ истины, жаждетъ жить при ней полнымъ, цѣлостнымъ чловѣкомъ. И вотъ если по поводу тѣхъ или иныхъ наблюдаемыхъ фактовъ у него создается система, неожиданно проливающая для него свѣтъ на тѣ стороны жизни, которыя онъ ранѣе считалъ „мрачными пустынями“, какое интеллектуальное довольство возникнетъ въ его душѣ! Какую силу и величіе онъ ощутитъ въ ней! И это-то столь естественное очарованіе несомнѣнно затемнить и въ значительной степени загрязнить тотъ истинно великій результатъ въ дѣлѣ самосознанія, который онъ дѣйствительно открылъ.

Вотъ почему философы плѣняются и въ то же время не удовлетворяютъ насъ. Наша душа стремится къ нимъ, потому что они несомнѣнно великіе люди, — люди, несравненно болѣе насъ вникавшіе въ тайны духа, и въ то же время бѣжитъ укрыться отъ нихъ, бѣжитъ „отъ созерцательнаго самодовольства мудрецовъ“.

Такъ съ одной стороны привлекательностью, даже нѣкоторымъ обаяніемъ, но съ другой — сомнѣніемъ и гордостью характеризуется первая ступень исканія истины.

Впервые пробуждающееся сомнѣніе восхищаетъ насъ, мы опыняемся той кипучей жизненностью, которую оно несетъ съ собою; но моментъ — и это сомнѣніе разрѣшается безсиліемъ. Эти идеальныя порывы и стремленія снисходятъ на созерцаніе своей собственной души, а въ ней не все чистая истина, не все высшее добро и красота. Безобразное и грязное въ ней также находятъ свой пріютъ, и этого-то не выразумѣваютъ вполне находящіеся на данной стадіи исканія истины. Они улавливаютъ верхнее теченіе своей души, видятъ, какъ величественно вздымаются ихъ идеальныя порывы, и наслаждаются такимъ зрѣлищемъ, забывая про тѣ скалы, которыя стоятъ имъ на пути, и про ту глубь, которая не знаетъ волненій и лежитъ себѣ спокойно, презирая всѣ верховныя законы. Мы забыли про это, мы не вникли точно въ свое состояніе, — и намъ представляется, что воды выступили изъ береговъ, покрыли всю землю и снесли съ нея все нечистое, и осталось одно свѣтлое, радостное, ликующее. Но что это за ликованіе? всецѣло ли оно чисто? на самомъ ли дѣлѣ обновленъ міръ человѣкомъ? Мы замѣтили недостатки въ нѣкоторыхъ сторонахъ окружающей насъ жизни, и мы думаемъ, что уже обладаемъ вполне истиной, что мы открыли средство къ дѣйствительному обновленію міра, забывая, что мы — плоть и кровь этого самаго міра, наслѣдіе этой самой жизни. Мы говоримъ, что выразумѣли недостатки, разрѣшили жизненный вопросъ, — но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Не находимся ли мы только въ „очарованіи“? не переживаемъ ли исключительнаго аффекта? аффекта, можетъ быть и хорошаго, но далеко недостаточнаго для обновленія всей міровой жизни? Не выражаемъ ли мы въ своемъ ученіи въ сущности той же самой жизни, не держимся ли въ сущности тѣхъ же основъ, и самыя недостатки ея, давшіе намъ

поводъ къ новому ея міросозерцанію, не уменьшаемъ ли мы до minimum'a? Говоря языкомъ логики, дѣйствительно ли мы разрѣшаемъ вопросъ? дѣйствительно ли создаемъ „сужденіе“? Предстоятъ ли нашему взору два термина, или же мы выражаемъ исключительно одно свое темное, непродуманное душевное состояніе?

Возьмемъ для разбора этихъ вопросовъ въ примѣръ великаго языческаго мудреца Сократа¹⁾ въ томъ его образѣ, какой даетъ намъ извѣстный нашъ писатель В. Г. Короленко въ своемъ разсказѣ „Тѣни“.

Этотъ образъ представляетъ собою образъ человѣка на первой ступени исканія истины съ ея (ступени) очарованіями и разочарованіями.

На вопросъ, въ чемъ правда жизни, и какъ достигнуть, какъ прійти къ источнику истины, — здѣсь отвѣчаетъ намъ великій языческій мудрецъ Сократъ.

Разсказъ переноситъ насъ въ загробный міръ. Въ безотрадномъ, безжизненномъ мѣстѣ, гдѣ нѣтъ ни торной дороги, ни одной колеи, среди хаоса камней, мрака и тумановъ видятъ Ктезиппъ своего умершаго учителя. Осторожно идетъ онъ по этой пустынѣ къ источнику жизни, изслѣдуя каждую пядь дороги. На пути ему встрѣчается незадолго до него умершій Елпидій, богатый аѳинскій кожевникъ — типъ простодушнаго, наивнаго язычника. Въ позѣ глубокаго отчаянія сидитъ онъ на одномъ изъ каменныхъ выступовъ, напрасно дожидаясь разсвѣта. Память о быстро промелькнувшей жизни, объ ея радостяхъ и удовольствіяхъ наполняла его душу острой скорбью, а царящая повсюду тьма сковывала всѣ его члены. Увидѣвъ Сократа, онъ удивляется, какъ тотъ можетъ идти въ такомъ безрадостномъ мѣстѣ, и проситъ его взять его съ собою; и вотъ двѣ тѣни идутъ въ безформенномъ пространствѣ, пока, наконецъ, гдѣ-то высоко не скользнулъ далекій лучъ. Но лучъ этотъ быстро исчезъ въ горнихъ предѣлахъ. „Надвигались тучи. Великіе, мрачные образы олимпійцевъ тѣснились, вѣнчая гору, загораживая дорогу.“

1) Беремъ этотъ образъ съ нарочитой цѣлью. Во-1-хъ, мы желаемъ оттѣнить какъ можно рельефнѣе всѣ самыя лучшія черты исканія истины виѣ вѣры и, во-2-хъ, желаемъ показать, что эти черты могутъ быть обаятельны лишь при соотношеніи идеалистической философіи съ религіознымъ суевѣріемъ язычества, но никакъ не съ той вѣрой, которую проповѣдуетъ христіанство.

„Ужась сковаль душу Ктезиппа.

„Онъ только слушалъ. Два голоса звучали тамъ, гдѣ молчала вся оцѣпенѣвшая природа. Одинъ могучій и грозный голосъ божества, другой былъ слабый голосъ челоуѣка, приносимый вѣтромъ со склона горы.

„Къ чему вели твои сомнѣнія, надменный мудрецъ, — говорилъ Зевесъ, — отринувшій смиреніе, лучшее украшеніе земныхъ добродѣтелей? Ты оставилъ пріютный кровъ простодушнѣй вѣры, чтобы вступить въ пустыню сомнѣній. Ты видѣлъ его, — этотъ мертвый просторъ, оставленный живыми богами. Тебѣ ли пройти эту пустыню, ничтожному черву, ползающему во прахѣ своего жалкаго отрицанія? Тебѣ ли оживить міръ, тебѣ ли постигнуть невѣдомое божество, которому ты не умѣешь молиться? Ничтожный мусорщикъ, запачканный пылью разрушенныхъ алтарей, не ты ли зодчій, которому суждено воздвигать новые храмы?... Вѣчная ночь неисходныхъ сомнѣній — таковъ вашъ міръ, жалкіе черви, истачивающіе живую вѣру, прибѣжище простыхъ сердецъ, вселенную обратившіе въ мертвый хаосъ.

— „Слова твои, Кронидъ, — отвѣчаетъ Сократъ, — попадаютъ лучше твоихъ громовъ. Ты бросилъ въ смущенную душу то, что давно уже и не разъ звучало въ моемъ сердцѣ, и каждый разъ оно изнемогало подъ бременемъ невыносимой скорби. Да, я оставилъ пріютный кровъ, гдѣ царила простодушная вѣра; да, я видѣлъ ее, пустыню, лишенную живыхъ боговъ, окутанную ночью непроглядныхъ сомнѣній. Но я безстрашно вступилъ въ нее, потому что мнѣ свѣтилъ мой геній, божественное начало всякой жизни. Изслѣдуемъ вопросъ: не во имя ли Того, Кто даетъ жизнь, курится ѳиміамъ на твоихъ алтаряхъ? Ты — похититель чужого, не тебѣ, а Ему поклонится простодушная вѣра, но не Его ли также ищетъ неусыпающее сомнѣніе? Да, я не зодчій, я не создатель новаго храма, не мнѣ было суждено на старомъ мѣстѣ поднять отъ земли къ небу величайшее зданіе грядущей вѣры. Я — мусорщикъ, запачканный пылью разрушенія. Но, Кронидъ, совѣсть говоритъ мнѣ, что и работа мусорщика нужна для храма. Когда на расчищенномъ мѣстѣ стройно и величаво воздвигнется чудное зданіе, и въ немъ воцарится живое божество новой вѣры, я, скромный мусорщикъ, приду къ нему и скажу: вотъ я, безъ усталости ползавшій въ прахѣ отрицанія. Окру-

женному туманомъ и пылью, мнѣ некогда было поднять глаза отъ земли, въ моемъ умѣ лишь слабо рисовалась мечта будущаго созиданія... Отринешь ли Ты меня, праведный, истинный и великій?... Я искалъ Тебя, потому что Ты въ истинѣ, я стремился къ Тебѣ, потому что Ты въ справедливости, я любилъ Тебя, потому что Ты въ любви, для Тебя я умеръ, потому что Ты — источникъ жизни... Неужели Ты отринешь меня, Невѣдомый? Мои тяжкія сомнѣнія, мои жгучія исканія, мою трудовую жизнь, мою вольную смерть — прими ихъ, какъ безкровную жертву, какъ одну молитву, какъ вздохъ о Тебѣ, какъ летучую струйку бrenнаго пара принимаетъ безграничный океанъ чистаго ээира... Уступите же съ дороги, туманныя тѣни, заграждающія свѣтъ зари! Я говорю вамъ, боги моего народа: вы неправедны, олимпійцы, а гдѣ нѣтъ правды, тамъ и истина — только призракъ. Къ такому заключенію пришелъ я, Сократъ, привыкшій изслѣдовать разныя основанія...

„Итакъ, разступись же мертвый туманъ, я иду своей дорогой къ Тому, Кого искалъ всю жизнь...

„Я иду...

„Громъ загремѣлъ, но короткій, отрывистый, какъ будто эгидъ выпалъ изъ ослабѣвшей руки громовержца. Голоса бури, колеблясь, ринулись поуступамъ горъ, прошумѣли въ тѣснинахъ и, удаляясь, замирали въ ущельяхъ. И на ихъ мѣстѣ слышались иные, невѣдомые, чудные звуки... Чье-то дыханіе слышалось въ ласкающемъ вѣяніи воздуха, чей-то голосъ звучалъ чудной гармоніей, чьи-то чуялись невидимые шаги въ торжественномъ шествіи сіяющаго дня...“ „Вся природа до послѣдней былинки была проникнута біеніемъ единой таинственной жизни...”

Вотъ образъ философа-идеалиста. Предъ нами человѣкъ съ несомнѣнно великой душой, человѣкъ, сердце котораго полно дѣйствительно высокихъ и благородныхъ порывовъ. И эти черты художественнаго образа философа-идеалиста — черты истинныя и правдивыя. Достаточно раскрыть сочиненія какого-нибудь философа-идеалиста — и предъ нами предстанетъ свѣтлая, благородная личность. Вотъ, напр., Дж. Бруно, личность, жившая въ то время, когда тускнѣло средневѣковье и начиналась заря новой философіи. Въ одномъ своемъ со-нетѣ онъ вдохновенно поетъ:

И если бы съ Икаромъ вы меня сравнили,
 Тѣмъ больше напругу размахъ я крыль своихъ!
 И вотъ предвижу я: мнѣ силы измѣнили...
 Но съ смертію моею сравнится ль жизнь другихъ?
 Пусть сердце иногда вопросъ мнѣ задавало:
 Куда, безумный, ты полетѣть направилъ свой?
 Рассказанье всегда безумцевъ отрезвляло!
 И все жъ я съ высоты отвѣтъ давалъ такой:
 Я смерти не боюсь, паденье презираю,
 Впередъ за облака, призванье выполняя!

А вотъ другая личность изъ исторіи новой философіи — Барухъ Спиноза. Этотъ, по выраженію современныхъ ему богослововъ, богоотрицающій натуралистъ „напоминаетъ дѣтямъ почаще ходить въ церковь и внимательнѣе слушать проповѣдника, пастора Корда“. Разъ его хозяйка Ванъ-деръ-Спикъ освѣдомилась у него, обезпечено ли спасеніе ея души при томъ вѣроисповѣданіи, котораго она держится? „Ваша вѣра благая, — отвѣчалъ мыслитель, — не ищите другой и не сомнѣвайтесь въ томъ, что найдете спасеніе, если только, прилѣпляясь къ набожности, вы въ то же время будете вести покойную и мирную жизнь“. Утромъ въ день своей смерти онъ спускается, какъ обычно, къ завтраку внизъ къ хозяевамъ. Былъ день церковной службы. Мыслитель бесѣдуетъ съ добрыми хозяевами о предметъ пасторской проповѣди, выражаетъ пастору полное одобреніе и совѣтуетъ хозяевамъ слѣдовать внушеніямъ духовника.

Не рисуется ли при всемъ этомъ дѣйствительно покойная, ясная личность?

Но идеальная ли это личность? Та ли это личность, которая дѣйствительно разрѣшила жизненный вопросъ, такъ что ея мировоззрѣніемъ можно руководиться въ жизни?

Это можно видѣть изъ ея отвѣта. Вотъ онъ: „ислѣдуй все своимъ разумомъ и поступай сообразно его заключеніямъ, ибо мудрость — добродѣтель, сомнѣніе — порожденіе вѣчнаго духа, которому имя *истина*, испытывай, испытывай все строго и, принимая только то, что по испытаніи окажется разумнымъ, иди все впередъ и все кверху, — и ты придешь къ истинѣ, ощутишь вѣяніе единой таинственной жизни“.

Какимъ простодушіемъ, какой наивно-дѣтской вѣрой въ разумъ дышитъ этотъ совѣтъ! „Сомнѣніе — порожденіе вѣчнаго

духа, которому имя *истина*“. Да, это можно сказать, когда предъ собой видишь только Елпидіевъ, которые ни на минуту не способны показать тебѣ, что такое это сомнѣніе, что такое мрачное поле человѣческой жизни. Читая разсказъ, невольно поддаешься подъ обаяніе какой-то простой и немногосложной жизни, невольно представляешь себѣ, что будто и впрямь жизненную аудиторію составляютъ добрые Елпидіи, славные, хотя и глуповатые ребята. Да, въ этой аудиторіи мы свободны; здѣсь мы можемъ чувствовать себя „властелинами будущаго“. Мы можемъ бичевать этихъ Елпидіевъ своими хитросплетенными умозаключеніями и наслаждаться зрѣлищемъ, какъ по ихъ наивнымъ фізіономіямъ пробѣгаетъ невольное изумленіе, какъ они растерянно начинаютъ смотрѣть на Божій міръ. Но что мы несемъ имъ, этимъ Елпидіямъ? Что мы дадимъ имъ отъ себя? Одну форму разсужденія? Одно умѣніе составлять силлогизмы? Одну силлогистическую логику, бездушную и безвольную?...

Объ этомъ теперь мудрецъ не разсуждаетъ. Да и зачѣмъ ему думать объ этомъ. Вѣдь, стоятъ предъ нимъ Елпидіи и слушаютъ его и изумляются. Что жъ ему остается дѣлать? Одно: радоваться дѣйствию своей критической мысли, открывшей внезапно доступъ въ его сердце столькимъ великимъ, благороднымъ порывамъ, что онъ весь міръ готовъ обнять, — и отдаться всецѣло созерцанію духовной красоты и величія самого себя, какъ обновителя жизни...

И вотъ мрачные образы олимпійцевъ ниспровергаются; эгидъ выпадаетъ изъ ослабѣвшихъ рукъ Зевеса; все постыдное, низменное, все зло на землѣ прекращается. Человѣкъ открываетъ истину, приходитъ самъ, *изслѣдуя каждую пядь дорогъ*.

Такимъ образомъ, что лежитъ въ основѣ того благородства, которое такъ обаятельно дѣйствуетъ на каждого, впервые знакомящагося съ той или иной философской идеалистической системой? Нѣкоторое наивное самодовольство. Философъ замѣчаетъ въ своей душѣ нѣчто дѣйствительно хорошее и всецѣло очаровывается этимъ своимъ драгоценнымъ сокровищемъ. Онъ представляетъ себя *единственнымъ* носителемъ истины, *единственнымъ* причастникомъ божественной сущности, а весь міръ — *небытіемъ* (*μη ὄν*), мыслимымъ только постольку, поскольку *можетъ* воспринять ту истину, которую онъ самъ

дѣйствительно созерцаетъ въ своей душѣ чистой и непятнанной.

И эта вскрываемая нами черта образа философа-идеалиста — черта истинная и правдивая. Ее замѣчаютъ и сами философы. Вотъ, напр., какъ характеризуетъ философію Дж. Бруно Тегель въ своей „Geschichte der Philosophie“: Философія Бруно есть прекраснѣйшее вдохновеніе, величественный подъемъ интеллигенціи, чувствующей въ себѣ духъ и понимающей единство своего бытія со всѣмъ прочимъ. Его сознаніе увлечено, какъ сердце вакханки; оно такъ переполнено, что изливаетъ наружу свое блестящее богатство и становится само предметомъ своего созерцанія¹⁾.

Философъ-идеалистъ, такимъ образомъ, замѣчаетъ благородные порывы своего сердца и отдается всецѣло созерцанію своего драгоценнаго сокровища, воображая, что обладаемое имъ и есть безусловная, всесовершенная истина. Разумѣется, эта мысль дѣлаетъ его болѣе чистымъ, болѣе совершеннымъ въ сравненіи съ обычной толпой. Противъ этого возражать нельзя. Всякое чистое увлеченіе идеаломъ, несомнѣнно, смягчаетъ человѣческую душу и облагораживаетъ ее. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ любовь, напр., не дѣлаетъ насъ болѣе чистыми? Развѣ человѣкъ, впервые ощутившій въ себѣ это чувство, не начинаетъ смотрѣть болѣе чистымъ окомъ на свою внутреннюю жизнь? Все это несомнѣнно. Но останавливаться на этомъ нельзя, нельзя — ради сохраненія этихъ дѣйствительно благородныхъ свойствъ своей души. Въ существѣ дѣла человѣкъ въ эти минуты своей жизни лишь обнаруживаетъ жажду истинной человѣческой жизни, но вовсе не утоляетъ ее. Философъ-идеалистъ лишь спрашиваетъ объ истинѣ человѣческой жизни, но вовсе не открываетъ ее. Онъ лишь задаетъ вопросъ, но не отвѣчаетъ на него. Тотъ отвѣтъ, который, повидимому, даетъ каждая та или иная философская система, строится на самомъ дѣлѣ искусственно.

Дѣйствительно, что представляетъ собой прохожденіе Сократа по безотрадному и безжизненному мѣсту, изображенное въ разсказѣ Короленка? Жизнь это? фактъ? Нѣтъ, это видѣніе, греза Ктезиппа, ученика Сократа. А вотъ и та психологическая основа, на которой развивается эта греза. Вотъ

¹⁾ В. III, S. 226. Werke B. XV (Ausg. d. Freunden).

тотъ способъ, какимъ философъ-идеалистъ достигаетъ того, что его система начинается представляться дающей дѣйствительно какъ бы настоящій отвѣтъ на вопросъ человѣческой жизни.

До знакомства съ мудрецомъ Ктезиппъ былъ веселый, безпечный афинскій юноша, боготворившій красоту и преклонявшійся предъ Клиніасомъ, какъ совершеннѣйшимъ ея воплощеніемъ. Но какъ только онъ услышалъ рѣчи Сократа, открывшія его взору богатство человѣческой души, онъ оставилъ безпечность и своихъ друзей. „Стройность мысли и гармонія духа, которыя онъ встрѣтилъ въ Сократѣ, показались ему во сто кратъ болѣе привлекательными, чѣмъ стройность стана и гармонія въ чертахъ Клиніаса“, — и онъ привязался къ новому учителю всей своей цѣлостной, нетронутой душой. Но вотъ общественное мнѣніе присуждаетъ за безбожіе мудреца къ смерти. Сократъ умираетъ. Ктезиппъ остается одинъ, — одинъ, когда въ его душу закралось первое сомнѣніе, когда его сердце впервые поразила жизнь своей неправдой. Въ его ушахъ раздаются крики несправедливаго суда; смерть Сократа, этого благороднаго, достойнаго человека, нарушила спокойствіе его духа. „Вчера, — думалъ онъ, — вчера еще раздавались его кроткія рѣчи. Какъ можетъ быть, что его нѣтъ сегодня?“ Вотъ мысль, которая, какъ черная туча, застлала передъ нимъ смыслъ жизни. Чтѣ это такое? Былъ человекъ добрый, и онъ умеръ по приговору суда. Болѣе не слышно его рѣчей, болѣе нѣтъ отвѣта на томительные вопросы. Онъ одинъ, всецѣло одинъ съ тяжелой гнетущей тоской. „О, ночь, — взываетъ онъ, — о вы, великаны-горы, окутанные туманными нимбами, ты, рокошущее море, обладающее собственнымъ движеніемъ, вы, беспокойные вѣтры, несущіе на крыльяхъ дыханіе необъятнаго міра, ты, звѣздный сводъ, покрытый летучими облаками, ты, тихо сверкающая зарница, раздвигающая ихъ молчаливыя гряды, — возьмите меня къ себѣ, откройте мнѣ тайну этой смерти, если вы ее знаете! А если вы не знаете, дайте моему невѣднію ваше безстрастіе. Возьмите у меня эти мучительные вопросы, — я не въ силахъ болѣе носить ихъ въ груди безъ отвѣта и безъ надежды на отвѣтъ... А кто же отвѣтитъ, если уста Сократа смежило вѣчное молчаніе, а на его взоры налегла вѣчная тьма?“ Но чтѣ это такое? Какъ будто

съ этими печальными словами что-то коснулось души, что-то мягкое, нѣжное, успокоивающее. Что-то склонилось надъ ней, истомленной и страждущей, какъ будто чей-то вздохъ ласкаетъ издалека... Душа Ктезиппа не перенесла тоски. Она была слишкомъ непосредственной, цѣлостной, слишкомъ наивной, чтобы могла ясно и отчетливо формулировать всю сущность даннаго явленія. Она не поддалась разочарованію, не отдала на растерзаніе холодной дѣйствительности своего безцѣннаго сокровища. Какъ любящая мать, она скрыла свое дѣтище отъ взоровъ врага. Печаль быстро умчалась, не успѣвъ пустить корней. Врожденное чувство гармоніи и красоты побѣдило, и онъ видитъ въ озареніи Сократа, смѣло переходящаго мертвое пространство, побѣждающаго олимпійцевъ, и достигающаго истины, — и проникается снова чувствомъ единой всеобъемлющей прекрасной жизни.

Такимъ образомъ вопроса на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Ктезиппъ его не поставилъ. Его душа на моментъ замкнулась въ себѣ и сбросила печаль — и ощутила успокоеніе, — и все предстало снова въ радостномъ, очаровательномъ видѣ.

И дѣйствительно, обратимъ ли мы свое вниманіе на Елпидія или на грозные образы олимпійцевъ, мы не увидимъ въ нихъ ничего, способнаго представить дѣйствительное настоящее противорѣчіе, и тѣмъ дать начало дѣйствительному вопросу.

Что такое Елпидій? Это въ сущности добрый, благородный человѣкъ, лишь немного невѣжественный, не сполна выражающій то, чѣмъ онъ живетъ. Онъ искренно сожалѣетъ Сократа. „Мнѣ жаль тебя, несчастный Сократъ, — говоритъ онъ, — мѣсяцъ тому назадъ я и самъ не мало кричалъ въ собраніи, но, поистинѣ — никто изъ насъ кричавшихъ, не желалъ для тебя никакой крупной непріятности. Теперь тѣмъ болѣе, повѣрь, мнѣ жаль тебя, несчастный философъ“. Правда, онъ не прочь хорошо поѣсть и поспать, — но не потому, чтобы сознательно видѣлъ въ этомъ цѣль своей жизни, а потому, что не дошелъ вообще до сознанія чего бы то ни было. Съ удовольствіемъ, даже нѣкоторою гордостью, вспоминаетъ онъ, какъ превосходно хоронили его, какъ вѣрная Ларисса надѣла на него лучшія ткани, а искуснѣйшія плакальщицы рвали на себѣ волосы, такъ какъ имъ обѣщали очень хорошую плату. Словомъ — это человѣкъ далеко не

опредѣлившійся, чловѣкъ, не отдавшій себѣ отчета въ своихъ жизненныхъ вопросахъ, и потому естественно онъ не можетъ представлять собою жизненнаго явленія, которое могло бы дать начало дѣйствительному вопросу, и которое дѣйствительно должно было бы найти для себя разрѣшеніе. Изъ характера этого чловѣка удалено все, что можетъ противостоять положенію Сократа, и съ другой стороны включено все, что можетъ служить подтвержденіемъ ему. Міръ — это Елпидій, но послѣднему недостаетъ сознательности, слѣдовательно достаточно строгаго Сократовскаго изслѣдованія, чтобы міръ получилъ обновленіе. Но такое умозаключеніе, какъ это можно прямо видѣть, родитъ не строгое логическое мышленіе, а аффектъ, стремленіе какъ можно скорѣе вынести наружу свое трепещущее чувствованіе.

Но, можетъ-быть, дѣйствительно мрачны образы олимпійцевъ? Можетъ-быть эгидъ Кронида дѣйствительно представляетъ собою темную силу, и въ борьбѣ съ этою силой положеніе Сократа является какъ зрѣлая, чистая истина? На этотъ вопросъ слѣдуетъ также отвѣтить отрицательно. Олимпійцы на самомъ дѣлѣ не мрачны. Кронидъ благороденъ, благороденъ прежде всего въ томъ отношеніи, что начинается разговоръ съ Сократомъ. Съ другой стороны, Зевесъ благороденъ въ томъ отношеніи, что высказываетъ сочувствіе чловѣку. Онъ жалѣетъ, что Сократъ оставилъ пріютный кровъ простодушной вѣры, чтобы вступить въ пустыню сомнѣній. Такимъ образомъ этими чертами Кронидъ совершенно походитъ на Елпидія, и такъ же мраченъ, какъ мраченъ послѣдній. Наконецъ Кронидъ не лишенъ и другого качества Елпидія; онъ, какъ и послѣдній, совершенно не сознаетъ своей силы и значенія: „Почему, — говоритъ онъ, — ты не послѣдовалъ завѣту отца твоего?“ „Добрый Софронискъ позволялъ себѣ, особенно въ молодые годы, небольшія кощунства, но все же не одинъ разъ запахъ жертвы радовалъ наше обоняніе...“

Спрашивается теперь, какой же отвѣтъ можетъ быть данъ подобному Крониду Сократомъ? Отвѣтъ одинъ, такой же, какой обычно даютъ „воспитанные люди“ своему старику-отцу, когда тотъ захочетъ ихъ чему-нибудь поучить: „э, батюшка, все это я давнымъ давно знаю, во всемъ этомъ я далъ себѣ полный отчетъ, и стоить лишь тебѣ нѣсколько

смекнуть, чтобы ты согласился со мной“. Что, спросимъ снова, плодить подобное разсужденіе? — не здравая логика, а аффектъ, — аффектъ, въ которомъ, какъ мы говорили, заключается нѣчто доброе, хорошее, радостное, и узкое, эгоистическое. Вотъ почему лица, съ одной стороны, благородны, съ другой — имъ недостаетъ всегда того, что есть въ мудрецахъ, недостаетъ въ должной мѣрѣ сознательности. Отсюда мы получаемъ какъ будто дѣйствительное разрѣшеніе вопроса: стоитъ лишь во всемъ поступать по законамъ нашего разума, чтобы прійти къ истинѣ, и стѣбитъ лишь всѣмъ выполнять это правило, и міръ обновится. Но на самомъ дѣлѣ, какъ видно изъ представленнаго примѣра, мы встрѣчаемся въ данномъ случаѣ съ однимъ чувствомъ интеллектуальной силы, произвольно вынесенной человѣкомъ наружу, а не съ примѣненіемъ этой силы къ разрѣшенію жизненнаго вопроса. Последняго въ дѣйствительности и нѣтъ. Человѣкъ не поставилъ его. Наблюдая окружающую его жизнь, онъ ощутилъ въ себѣ чувство интеллектуальной мощи и тотчасъ проявилъ это чувство во внѣ, сдѣлавъ его принципомъ міропознаванія. Наблюдая, онъ открылъ, что въ окружающей жизни не только присутствуютъ стороны, которыя можно назвать темными, но существуютъ и свѣтлыя, чистыя явленія; въ этотъ самый моментъ его восхищенная, очарованная душа начинаетъ толковать себѣ „темныя явленія“ такъ, что ихъ въ сущности нельзя назвать темными, что имъ недостаетъ лишь свѣта, но разъ послѣдній будетъ имъ данъ, все предстанетъ въ цвѣтущемъ, ликующемъ видѣ. Ктезиппъ замѣтилъ, что сомнѣвающаяся и страдающая душа внутри себя заключаетъ нѣчто и успокоивающее, что-то не подверженное сомнѣнію, и тотчасъ сомнѣніе начинаетъ представлять себѣ хотя и въ видѣ пустыни, лишенной свѣта, но черезъ которую возможенъ переходъ. Точно такъ же Сократъ замѣтилъ, что обычный культъ боговъ представляетъ собою нѣчто грубое, вмѣстѣ съ этимъ наблюденіемъ у него естественно явилось представленіе о внутреннихъ, моральныхъ и интеллектуальныхъ силахъ человѣка, и отсюда начинаетъ естественно смотрѣть на боговъ, не какъ на тѣ или иныя отдѣльныя существа, а вообще какъ на начало моральной или интеллектуальной человѣческой силы, другими словами, отъ низшаго, грубаго антропоморфизма, переходитъ

къ болѣе очищенному, болѣе возвышенному антропоморфизму. Богамъ, сознающимъ лишь обоняніе приносимыхъ имъ жертвъ, онъ приписываетъ болѣе высшее человѣческое сознаніе, — интеллектуальное и моральное, — и все тотчасъ мѣняетъ свой обликъ, — нечистое сходитъ съ земли, и наступаетъ ликование единой блаженной жизни. Проповѣдь, слѣдовательно, въ результатъ заканчивается провозглашеніемъ тѣхъ же боговъ, лишь въ новой одеждѣ. Сократъ не только не зодчій, не только не создатель новаго храма, а даже и не мусорщикъ, — это художникъ, подновляющій устарѣвшую колонну языческаго храма, а чтобы придать ей болѣе легкій и изящный видъ, увѣнчивающій ее красивымъ анееіемъ.

Такимъ образомъ никакого отвѣта на нашъ жизненный вопросъ онъ намъ не даетъ. Наблюдая нехорошія стороны человѣческой души, онъ обращаетъ наше вниманіе на болѣе высшія и цѣнныя, и на этомъ останавливается, считая какъ бы доказаннымъ само собою, что стоить человѣку остановиться на этихъ высшихъ своихъ качествахъ, чтобы міръ въ основѣ измѣнилъ свой видъ.

Пріятное, обольстительное, но все же заблужденіе!

Если этотъ моментъ исканія истины дышитъ болѣе своею наивностью, болѣе трогаетъ насъ своимъ обаяніемъ, то второй уже несетъ съ собою всѣ непріятныя черты глубокаго разочарованія. Заложенный въ этомъ моментѣ неистинный элементъ самопознанія — чувство самодовольства — ясно вскрывается во второмъ моментѣ при встрѣчѣ философа-идеалиста съ дѣйствительно противорѣчивымъ явленіемъ человѣческой жизни.

Это неистинное чувство препятствуетъ философу-идеалисту дѣйствительно возвыситься надъ встрѣчающимся въ человѣческой жизни зломъ, и вотъ его благородная доселѣ фигура тускнѣетъ и принижается. Онъ видитъ, что то сознаніе, которымъ онъ жилъ, то чувство интеллектуальной мощи, которое онъ лелѣялъ въ себѣ, можетъ принадлежать и другому, совсѣмъ противоположному ему по своему душевному состоянію. Онъ чувствуетъ такимъ образомъ, что выставленный имъ принципъ жизни оказывается въ дѣйствительности недостаточнымъ, — и необходимо разочаровывается.

Разумъ служить мнѣ услугою, говоритъ въ своей этикѣ Спиноза, формулируя свой жизненный принципъ, а цѣль,

къ которой я стремлюсь въ этой жизни, есть радостная безмятежность. Только одно суевѣріе возводитъ на степень блага печаль и почитаетъ за зло все доставляющее радость. Какъ будто бы божество — завистникъ какой-нибудь, чтобы тѣшиться моей безпомощностью и зломъ, отъ котораго я страдаю. Въ дѣйствительности же по мѣрѣ того, какъ мы испытываемъ болѣе сильную радость, достигаемъ мы и большаго совершенства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе сопричащаемся божественной сущности. Поэтому радость никогда не можетъ быть зломъ. Добродѣтельная жизнь отнюдь не должна преисполняться печалью и мрачностью, лишеніями и суровостью. Да развѣ можетъ божественному началу доставить удовольствіе зрѣлище моей слабости? Развѣ могутъ быть вмѣнены мнѣ въ заслугу слезы, рыданія, страхи и инныя проявленія душевнаго безсилія?... Да, истинно мудрому человѣку слѣдуетъ брать отъ жизни все, что возможно, и пользоваться ею, т.-е. возстановлять свои силы умѣреннымъ и пріятнымъ питаніемъ, очаровывать свои чувства благоуханіемъ и видомъ ярко зеленѣющихъ растений, наслаждаться музыкой, зрѣлищами и тѣми развлеченіями, какія каждый можетъ доставить себѣ безъ ущерба для своей личности.

Этотъ принципъ можетъ быть обаятельнымъ, поскольку философъ, высказывая эти слова, созерцаетъ собственно благородные порывы своего сердца, доставляющіе ему чистую духовную радость, поскольку этими словами онъ хочетъ сказать: „есть въ человѣкѣ разумъ, есть нѣчто доброе, истинное“, но не говорить, въ чемъ этотъ разумъ, въ чемъ это добро и истина? Но примите этотъ принципъ за дѣйствительный отвѣтъ на жизненный вопросъ; примите его за руководство въ своей жизни, — и васъ необходимо постигнетъ разочарованіе. Жизнь покажетъ вамъ дѣйствительное зло, — и обнаружитъ безсиліе этого принципа. Она поставитъ васъ предъ эпикурейцемъ, предъ человѣкомъ, служащимъ низменнымъ похотямъ своего сердца, — и этотъ эпикуреецъ поразитъ васъ и принизитъ благородные порывы вашего сердца.

Н. Боголюбовъ.

(Окончаніе будетъ.)

Данныя древне-церковной исторіи, христіанской символики и дѣйствующаго типикона по вопросу объ освѣщеніи храмовъ.

I.

Постановка вопроса объ освѣщеніи православныхъ церквей электричествомъ въ современной практикѣ и литературѣ и единственно правильный способъ рѣшенія вопроса на церковно-историческихъ основаніяхъ. — Задача очерка.

Вопросъ объ освѣщеніи храмовъ несомнѣнно принадлежитъ къ числу такихъ вопросовъ, которые ожидаютъ такого или иного отклика со стороны церковной власти. Въ данномъ случаѣ мы разумѣемъ примѣненіе электричества при освѣщеніи храмовъ.

Все болѣе и болѣе распространяющееся употребленіе электрическаго освѣщенія въ домашнемъ и общественномъ — внѣцерковномъ быту, отличительныя черты электрическаго свѣта и его преимущества предъ другими, существующими способами освѣщенія — все это само собою выдвигаютъ вопросъ о примѣненіи этого освѣщенія за богослуженіемъ въ храмахъ. Освѣщенные электричествомъ палаты и дворцы современныхъ крестовъ и вельможъ, для которыхъ религіозные интересы не потеряли своего значенія, не могутъ ли навести своихъ владѣльцевъ на мысли подобныя помысленіямъ царя Давида?¹⁾ „Наши палаты освѣщаетъ чистый и въ гигиѣническомъ отношеніи самый здоровый свѣтъ“, такъ могутъ говорить боголюбивые и щедрые благотворители храмовъ Божіихъ, „а домъ Господень имѣетъ веществомъ для свѣта воскъ, часто недостаточно чистый, и масло не натуральное, которое даетъ копоть въ храмахъ и вредно отражается на здоровьи моля-

¹⁾ 2 Цар. VII, 2.

пихся". И мы знаемъ, что въ настоящее время электрическое освѣщеніе введено уже въ нѣкоторыхъ домовыхъ и дворцовыхъ храмахъ обѣихъ столицъ, въ петербургскомъ Казанскомъ соборѣ (въ алтарѣ), въ кievскомъ Владимірскомъ соборѣ и др.

Правда, такого или иного рѣшенія данного вопроса со стороны высшей церковной власти еще не было высказано ясно; но въ современной духовной и свѣтской литературѣ вопросъ этотъ поднимался уже не разъ и рѣшался, къ сожалѣнію, различно до противоположности¹⁾. Полемика, которая возникла по вопросу о пригодности электричества, какъ элемента для освѣщенія православныхъ христіанскихъ храмовъ, показываетъ, что не всѣ считаютъ эту силу природы достойной святости храма, и не всѣмъ кажется возможнымъ допустить электрической свѣтъ для освѣщенія храмовъ при богослуженіи. Противники электрическаго освѣщенія храмовъ Божіихъ, приводя выписки изъ церковнаго устава²⁾, въ которыхъ содержатся правила относительно освѣщенія храмовъ Божіихъ во время богослуженія посредствомъ елея и восковыхъ свѣчъ, конечно, вовсе не подходящія къ электричеству, усиленно доказываютъ непригодность послѣдняго для храмовъ Божіихъ въ качествѣ освѣщающаго вещества или потому, что электрической свѣтъ освѣщаетъ улицы, увеселительныя заведенія и даже мѣста нечистыя, и, вводя электрическое освѣщеніе церквей, мы „убиваемъ церковность нашихъ святыхъ храмовъ“³⁾, или же потому, что введеніе электричества уменьшаетъ церковный свѣчной доходъ, на который получаютъ воспитаніе и образованіе дѣти духовенства⁴⁾. Въ „Русскомъ Трудѣ“⁵⁾ нѣкто С. Левинъ пишетъ: „Есть у насъ одинъ обычай, чрезвычайно трогательный... Обычай этотъ — передача свѣчей для зажиганія предъ иконами святыхъ. Какой-нибудь канцелярскій сторожъ, не стѣсняясь трогаетъ свѣчой по плечу директора департамента и поручаетъ ему зажечь и

1) „Церк. Вѣд.“, изд. при Св. Синодѣ, 1896 г. 51—52; 1897 г., 1, 10, 17; 1898 г., 10. „С.-Пб. Духовный Вѣстникъ“ 1896 г., 48; 1897 г., 11. „Нов. Вр.“ № 7459; „Русскій Трудъ“ 1895, 2 и др.

2) Напр. см. письмо въ редакцію „По вопросу объ электрич. освѣщеніи храмовъ“ діакона NN. „Церковный Вѣстникъ“ 1897 г., № 13.

3) „Церк. Вѣстникъ“ 1897 г., № 10.

4) „Церк. Вѣстникъ“ 1896 г., 51—52.

5) „Русскій Трудъ“ 1897 г., № 2.

поставить свою трехкопеечную свѣчу предъ такою-то именно иконой... Это ли не умилительно? Укажите мнѣ на другой подобный обычай, въ которомъ такъ полно, такъ наглядно выразилась великая христіанская идея, что предъ Его лицомъ всѣ равны". Высказывая далѣе, что электричество можетъ вытѣснить этотъ обычай, авторъ прибавляетъ: „по-моему, Богъ съ нимъ, съ этимъ электричествомъ, если оно грозитъ такому умилительному обычаю!" Въ томъ же журналѣ одинъ изъ единовѣрцевъ возстаетъ противъ электричества въ храмахъ на томъ основаніи, что оно будетъ „приношеніемъ отъ современной техники". „Неужели можно серіозно говорить о возможности приношенія въ храмахъ отъ современной техники?" — пишетъ онъ: — „почему бы не явиться тогда приношеніямъ отъ скульптуры въ видѣ изваянныхъ Мадоннъ, приношеніямъ отъ музыки, въ видѣ чуднаго оркестра, органа и т. д.?"¹⁾

Защитники же электрическаго освѣщенія храмовъ, удѣляя главное вниманіе свое критическому разбору отмѣченныхъ выше и другихъ подобныхъ имъ возраженій противъ электрическаго освѣщенія, свою положительную аргументацію въ пользу его сводятъ къ тому, что электрическій свѣтъ наиболѣе чистый по своей природѣ, а по происхожденію — новое знаменіе милости Божіей къ людямъ, на служеніе которымъ обращена скрытая дотолѣ сила природы²⁾, а потому пригодность его для храмовъ Божіихъ ясна сама собой и въ свящ. Писаніи можно находить подтвержденіе той мысли, что бездушная природа должна славить Бога³⁾.

Но само собой понятно, что подобнаго рода полемикой, останавливающейся главнымъ образомъ на частностяхъ, къ существу дѣла не всегда относящихся, рѣшенія вопроса, по существу, не дается. Правильная постановка вопроса, отъ которой только и можно ожидать соответствующихъ результатовъ, заключается не въ разрѣшеніи тѣхъ или иныхъ возраженій и недоумѣній, а въ строго-научныхъ изысканіяхъ въ области церковной исторіи и археологіи о способахъ освѣщенія церквей въ древнее время, символическомъ значеніи

¹⁾ „Русскій трудъ" 1897 г., № 2.

²⁾ „Церк. Вѣд." 1896 г., стр. 1705.

³⁾ Пс. 148, стр. 8.

этого освѣщенія, установившемся постепенно, и въ разборѣ правилъ дѣйствующаго типикона относительно освѣщенія храмовъ при богослуженіи.

Только исторія даетъ намъ правильный взглядъ на смыслъ и значеніе того или иного вещества, какъ матеріала для освѣщенія, только съ точки зрѣнія церковно-археологической станетъ понятна христіанская символика и правила типикона касательно освѣщенія храмовъ. Къ разсмотрѣнію всего этого мы и обратимся.

II.

Церковно-археологическія изысканія о существующихъ способахъ освѣщенія православныхъ храмовъ посредствомъ елѣя и воска. — Происхожденіе подсвѣчниковъ, лампадъ и свѣчъ. — Елей и воскъ, какъ матеріалъ для искусственнаго свѣта, безъ котораго не могло совершаться богослуженіе первыхъ христіанъ, имѣвшее для себя временемъ — ночь и мѣстомъ — подземелья (по преимуществу).

Какъ извѣстно, христіанское богослуженіе стало совершаться въ Церкви съ первыхъ дней ея существованія. По справедливости, первымъ богослуженіемъ христіанскимъ именуется тайная вечера, совершенная Самимъ Господомъ въ іерусалимской горницѣ, когда ученики Христа впервые вкусили пречистаго тѣла и крови Его. Это было ночью¹⁾; слѣдовательно вечера по необходимости должна была совершиться при искусственномъ освѣщеніи. Если же необходимой принадлежностью каждой еврейской горницы, даже небольшой, былъ свѣтильникъ²⁾, то нельзя предположить, чтобы свѣтильниковъ не было при совершеніи первой евхаристіи, тѣмъ болѣе, что горница, предоставленная въ распоряженіе Божественнаго Учителя, была „большая“³⁾, вполне удобная и приготовленная для совершенія въ ней величайшаго таинства. Такъ какъ Палестина издревле славилась своими масличными деревьями⁴⁾, оливковое масло было въ большомъ употребленіи у евреевъ, то нужно думать, что оно было матеріаломъ для

1) 1 Кор. XI, 23.

2) 4 Цар. IV, 10.

3) Марк. XIV, 15; Лук. XXII, 12.

4) Іерем. XI, 16.

освѣщенія и той горницы, которая была избрана Господомъ для тайной вечери.

По вознесеніи Іисуса Христа на небо молитвенныя собранія христіанъ происходили въ одной изъ іерусалимскихъ горницъ¹⁾, гдѣ апостолы, по обѣтованію Учителя, получили Утѣшителя. Таковыя же горницы, какъ мѣста собраній христіанъ, стали появляться и въ другихъ городахъ, какъ только въ нихъ утверждалось христіанство²⁾. Безъ сомнѣнія, горницы, назначенныя для богослужебныхъ собраній христіанъ, должны были выдѣляться изъ ряда обыкновенныхъ домовъ своей помѣстительностью, чистотой и другими удобствами. Но все же такія горницы не устраивались специально для богослужебныхъ цѣлей. „Тогда, — говоритъ Златоустъ — дома были церквами“³⁾, слѣдовательно, домашняя утварь, употреблявшаяся въ общежитіи, должна была употребляться и на богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ. Если же припомнимъ, что христіане того времени собирались для совершенія своего богослуженія по преимуществу по ночамъ, то само собой станетъ понятна необходимость возжиганія свѣтильниковъ при христіанскомъ богослуженіи. Но происходило ли христіанское богослуженіе въ горницѣ іерусалимской, троадской, римской, въ домѣ ли Кесаря, вездѣ, нужно съ увѣренностью полагать, средствами для освѣщенія были только тѣ (средства), которыя употреблялись въ общежитіи того времени. Если у евреевъ, современниковъ появленію христіанства, почти исключительнымъ матеріаломъ для освѣщенія былъ елей, то, несомнѣнно, что богослуженіе христіанъ въ іерусалимскихъ горницахъ происходило при освѣщеніи ихъ свѣтильниками посредствомъ горѣвшаго въ нихъ елея. Въ Греціи и Римѣ, гдѣ для освѣщенія домовъ употреблялись особаго рода лампы (*λίχνος*, *lucerna*), на всеобщее распространеніе которыхъ у грековъ указывалъ еще Геродотъ⁴⁾, въ горницахъ, бывшихъ мѣстами христіанскихъ богослужебныхъ собраній, освѣщеніе получалось изъ тѣхъ же лампъ. Веще-

1) Дѣян. 1, 13; ср. XII, 12.

2) Дѣян. XX, 8; Рим. XVI, 3—4, 4; 1 Кор. XVI, 11; Колосс. IV, 15; Фил. IV, 22.

3) Chrisost. T. IV, p. 517 ed. Paris (цит. по книгѣ Покровскаго, „Происхожденіе древне-христіанскихъ базиликъ“. С.-Пб. 1880 г., стр. 108.

4) Герод. VII, 215 (цит. по Велишскому).

ствомъ, которое при горѣннiи давало свѣтъ, былъ елей¹⁾ и, рѣдко воскъ²⁾).

Христіанство распространялось, находило себѣ послѣдователей не только въ низшихъ сословіяхъ, но и среди знатныхъ патриціевъ и богатыхъ гражданъ Римской имперіи. Слѣдствіемъ сего прежде всего было то, что христіанскія богослужебныя собранія стали происходить не только въ домахъ, выдѣлявшихся помѣстительностью и чистотой, но и роскошныхъ базиликахъ, находившихся въ домахъ богатыхъ членовъ христіанской общины. Такъ, въ Римѣ домъ сенатора Корнелія Пуденція, послѣ его смерти, былъ обращенъ въ христіанскую церковь, въ Антиохіи мѣстомъ для христіанскихъ богослужебныхъ собраній стала знаменитая базилика Теофила Антиохійскаго, въ Римѣ базилика латеранская³⁾. Съ переходомъ базиликъ знатныхъ и богатыхъ владѣтелей въ собственность христіанской общины того или другого города переходила, вѣроятно, и утварь, украшавшая эти дома и удовлетворявшая необходимымъ потребностямъ ихъ обитателей. Согласно описаніямъ, въ домахъ богатыхъ римлянъ первыхъ вѣковъ христіанства употреблялись для освѣщенія особаго рода лампы (lychni)⁴⁾, которыя ставились на канделябры (candelabrum). Эти канделябры, вслѣдствіе своей изящной формы, рано стали служить виднымъ украшеніемъ комнатъ богачей. Рѣдко низкіе, канделябры имѣли обыкновенно треножную подставку, надъ которой подымался столбикъ 3—5 фут. высоты (λυχνία, scapus) въ видѣ колонны, оканчивающейся капителью, на ней то и помѣщалась (обыкновенно не непосредственно, а при посредствѣ какой-нибудь вставленной части, представляющей чаще всего цвѣточную чашечку) круглая доска для лампы или чашка. Столбикъ канделябра былъ украшаемъ фигурами звѣрей, или же самъ представлялъ какую-либо фигуру; иногда онъ развѣтвлялся на подобіе дерева; иногда же былъ устроенъ и такъ, что можно было подымать и спускать лампу. Канделябры обыкновенно были бронзовые (у бѣдныхъ людей деревянные) и могли быть пере-

1) *Велишскій*, „Бытъ грековъ и римлянъ“. Перев. съ чешскаго Рестовцева. Прага 1878, стр. 196—200.

2) *Ibid.*

3) *Покровский*, Происхожденіе древне-христ. базиликъ, стр. 105—106.

4) *Verg.*, Аеп. I, 730 (по Велишскому).

носимы съ мѣста на мѣсто. Кромѣ канделябръ, приспособленіями для освѣщенія комнатъ у римлянъ служили еще такъ называемые лампадаріи (*lychnici*). Это были столбы, капители которыхъ оканчивались нѣсколькими прекрасно отдѣланными вѣтвями; на концахъ этихъ вѣтвей вѣшались на цѣпочкахъ лампы¹⁾. Такіе лампадаріи были найдены при раскопкахъ въ Помпеѣ и Геркуланумѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что они были въ употребленіи и въ домахъ знатныхъ христіанъ, уступавшихъ свои базилики для христіанскаго богослуженія. Вотъ почему съ достовѣрностью можно полагать, что христіанскіе свѣтильники, употреблявшіеся при богослуженіи того времени, были или жертвованные для сей цѣли изъ домовъ знатныхъ и богатыхъ христіанъ (канделябры и лампадаріи), или специально устроенные на средства общины (иногда и частныхъ жертвователей), по образцу бывшихъ въ употребленіи въ то время. Если мы сравнимъ *phagus*, который христіане употребляли, по выраженію блаж. Иеронима, *ad signum laetitiae demonstrandum*²⁾, въ качествѣ свѣтильника предъ алтаремъ, съ канделябрами и лампадаріями, то происхожденіе перваго для насъ будетъ вполне понятно. Понятно будетъ для насъ и происхожденіе христіанскихъ подсвѣчниковъ, употреблявшихся (и употребляющихся понынѣ) при богослуженіи, ихъ причудливая форма (дельфина, дерева и др.), матеріалъ (дерево, мѣдь, серебро, золото) и украшенія на нихъ³⁾.

Веществомъ, употреблявшимся для освѣщенія мѣстъ молитвенныхъ и богослужебныхъ собраній христіанъ, не былъ исключительно елей. Еще съ первыхъ дней христіанства, нужно думать, для сей цѣли сталъ употребляться воскъ. Богослужебныя собранія христіанъ первыхъ вѣковъ происходили не только въ домахъ, но и въ такъ называемыхъ катакомбахъ, на могилахъ мучениковъ. Побужденіями, заставлявшими христіанъ избирать мѣстомъ богослуженія могилы мучениковъ въ катакомбахъ, нельзя считать единственно гоненія. Въ этомъ избраніи сказалось, съ одной стороны, особое

1) *Великий*, Быть грековъ и римлянъ. стр. 198—200.

2) *Adv. Vigil.* 7. Цитата по *Real-encyclopädie der christlich. aelterthümen*. Kraus. Bd. 1886, стр. 619.

3) Подсвѣчникъ, поставленный Константиномъ Великимъ въ базиликѣ константиновской, былъ мѣдный, украшенъ былъ эмблемами пророковъ. (*Anast. Vit. Sylv.*, p. 18.) Покровский, стр. 165—166.

почтеніе, которое воздавалось римлянами мѣстамъ успокоенія предковъ, съ другой — тѣ обычаи и церемоніи, которые строго соблюдались въ римскомъ обществѣ при погребеніи умершихъ. Какъ извѣстно, погребенія римлянъ (особенно незнатныхъ) совершались ночью. Носильщики (*vesperones, vespillones*) при свѣтѣ фонарей и факеловъ (*ad faces et segeos*) относили гробъ съ тлѣнными останками умершаго на общее, отведенное для сего кладбище¹⁾. Факелы и фонари при погребеніи являлись, такимъ образомъ, прежде всего необходимостью, затѣмъ ихъ стали употреблять и для приданія торжественности погребальнымъ процессіямъ. У римлянъ было также въ обычаѣ совершать поминки по умершимъ, которые устраивались въ девятый день послѣ смерти, годовщины рожденія, смерти. Въ эти дни совершались жертвоприношенія на могилахъ (*parentalia*), и зажигалось множество огней²⁾. Христіане, погребая тѣла умершихъ членовъ своей общины, конечно, не могли совершенно отказаться отъ всѣхъ обрядовъ языческаго общества. Правда, у христіанъ мы уже не встрѣчаемъ сожиганія труповъ, гладіаторскихъ игръ и шумныхъ пиршествъ при погребеніи и поминовеніи умершихъ, но находимъ указанія, что при погребеніи христіанъ употреблялись свѣчи, и христіанскія похоронныя процессіи имѣли также свою торжественность. Такъ, въ житіи св. священномученика Кипріяна (31 августа), пострадавшаго въ третьемъ столѣтіи, говорится: „взявъ тѣло св. мученика, христіане несли съ честнымъ провожденіемъ, со свѣчами, кадилами и псалмопѣніемъ и погребли его въ нарочитомъ мѣстѣ, прославляя Христа“. Подобный же обрядъ, совершонный надъ Павлою, описываетъ Іеронимъ въ письмѣ къ ея дочери Евстохіи: „она перенесена была руками епископовъ, возложившихъ одръ на рамена свои; другіе епископы предшествовали съ лампадами и свѣчами, а иные составляли клиръ поющихъ“³⁾. При погребеніи св. Макрины всѣ участвующіе въ процессіи несли горящія восковыя свѣчи (*ἐκ κηροῦ λαμπάδας ἔχοντες πάντες*)⁴⁾. Изъ погребальныхъ процессій воскъ, какъ матеріалъ, дающій

1) *Велишскій*, стр. 620—628.

2) *Svet. Aug.* 98. *Велискаго*, стр. 627.

3) *Новая скрижаль*, *Веніамина*, стр. 416.

4) По *Kraus'у*, „*Real-encycl. der christl. aelterthüm*“. Bd. II, стр. 880 (*Григорій Нисскій, Vita Macrinae*).

свѣтъ, могъ прежде всего появиться въ катакомбахъ, гдѣ совершалось христіанское богослуженіе и хоронились останки мучениковъ и умершихъ. Темныя катакомбы нужно было освѣщать во время совершенія евхаристіи на гробахъ мучениковъ. Нужно думать, что языческіе поминovenные дни по усопшимъ, съ перваго времени существованія Церкви, стали соблюдаться и въ христіанскомъ обществѣ. Конечно, христіане лучшею жертвою за умершаго считали евхаристическую, но они не могли отказаться отъ обычая возжигать на могилахъ умершихъ свѣтильники изъ воска. Вотъ почему при богослуженіи въ катакомбахъ матеріаломъ для освѣщенія прежде всего былъ воскъ, и свѣтильники съ восковыми свѣчами изъ римскихъ погребальныхъ процессій перешли въ христіанскую практику.

Такимъ образомъ, и воскъ и елей, необходимыя принадлежности современнаго православно-христіанскаго богослуженія, явились въ церкви съ первыхъ дней ея существованія. Какъ первый, такъ и второй употреблялись прежде всего *по нуждѣ*. Безъ освѣщенія нельзя было обходиться при ночныхъ собраніяхъ въ домахъ и базиликахъ, равнымъ образомъ искусственный свѣтъ былъ необходимъ, чтобы освѣщать подземелья не только ночью, но и днемъ. Такъ было во времена гоненій.

III.

Усвоеніе символическаго значенія свѣту вообще, каждому свѣтильнику въ отдѣльности и матеріаламъ освѣщенія. Происхожденіе правилъ Типикона объ освѣщеніи храмовъ. Забѣжаніе объ обязательности этихъ правилъ.

Гоненія кончились. Христіанство выступило изъ подземелій. Въмѣсто преслѣдуемой и нетерпимой римскими законами, оно сдѣлалось религіей, ставшей подъ защиту государственной власти. Скрываться не было нужды и смысла. Христіанское богослуженіе и ранѣе еще, въ періоды спокойствія отъ гоненій, начало по мѣстамъ совершаться не только ночью, но и днемъ, не въ потаенныхъ катакомбахъ, но и въ роскошныхъ храмахъ. Повидимому, свѣтъ солнечный долженъ былъ замѣнить для христіанъ тѣ тусклыя лампы и дававшія копотъ свѣчи, къ которымъ прибѣгали вѣрующіе, какъ къ необхо-

димымъ средствамъ для освѣщенія, собираясь по ночамъ и въ темныхъ подземельяхъ. По крайней мѣрѣ, при дневномъ богослуженіи уже не было необходимости прибѣгать къ свѣтильникамъ; и они могли быть безъ ущерба упразднены. Но этого не произошло. Свѣтильники продолжали употребляться не только при nocturnis бдѣніяхъ, но и при дневныхъ службахъ. У христіанъ, замѣтно, все болѣе и болѣе укрѣпляется въ сознаніи мысль о необходимости свѣтильниковъ, какъ вообще принадлежности всякаго богослуженія. вмѣстѣ съ этимъ все болѣе и болѣе распространяется обычай приносить къ богослуженію не только вино и хлѣбъ, но воскъ и елей, для возженія того и другого въ храмахъ, на гробницахъ мучениковъ. Отъ четвертаго вѣка мы имѣемъ свидѣтельства, что христіане приносили воскъ и елей и возжигали ихъ при гробахъ мучениковъ, и что въ богослуженіи христіанскомъ былъ уже установленъ нѣкоторый порядокъ вжиганія свѣтильниковъ въ извѣстное время и въ извѣстные дни. Блаж. Іеронимъ въ письмѣ противъ Вигилантія говоритъ: „свѣщи мы не весьма свѣтло возжигали, но чтобъ nocturnum сямъ утѣшеніемъ растворить, хотя нѣкоторые, особливо жены, въ честь мучениковъ ихъ (свѣчи) приносятъ; но что отсюда заключаеши? Роптали нѣкогда апостолы о гибели мѣра, но гласомъ Господа укорены, ибо не Христосъ требовалъ помазанія, ни мученики свѣта свѣщъ, однако она я жена въ честь Христу сіе содѣла, и благоговѣніе мысли ея похвалено: также и которые возжигаютъ свѣщи, по вѣрѣ своей, получаютъ мзду по слову апостола: кійждо своей мыслью извѣстуется, ибо кромѣ мученическихъ мощей во всѣхъ восточныхъ церквахъ предъ чтеніемъ евангелія возжигаются свѣщи и *при солнечномъ свѣтѣ*, не для прогнанія тьмы, но *изъ засвидѣтельствующаго радости и любви къ Богу и святымъ*. „Св. Григорій Назіанзинъ въ словѣ 42-мъ на Пасху свидѣтельствуешь: „великолѣпно было вчерашнее свѣщъ и свѣтильниковъ ношеніе, великій оный свѣтъ изображающее“¹⁾. Изъ этихъ словъ можно вывести, что христіане во времена Григорія Богослова (IV в.) не только возжигали при служеніяхъ (дневныхъ) свѣтильники, но и соблюдали извѣстный

¹⁾ Матр. Гавріила, „О служенія и чиноположеніяхъ православной греко-росс. Церкви“. С.-Пб. 1792, стр. 100—101.

порядокъ относительно возженія: въ одни праздники свѣтъ возжигалось меньше, въ другіе — больше, смотря по торжественности праздника. Возженіе свѣтильниковъ, такимъ образомъ, имѣло особое значеніе — символическое.

Еще задолго до появленія христіанства видимый нами свѣтъ солнечный, равно какъ и иной, получилъ символическое значеніе въ его религіозномъ употребленіи или приспособленіи. И это не было измышленіемъ человѣческимъ. Столбъ облачный днемъ и огненный ночью, шедшій предъ евреями по ишествіи ихъ изъ Египта, былъ видимымъ знаменіемъ Самого Господа, путеволившаго избранный Имъ народъ. По повелѣнію Самого Господа неугасимо горѣвшій елей въ семисвѣщникѣ сначала въ скиніи Моисеевой, а потомъ и въ храмѣ іерусалимскомъ, несомнѣнно, имѣлъ символическое значеніе¹⁾. Въ евангеліи Спаситель именуется свѣтомъ, просвѣщающимъ всякаго человѣка²⁾ и востокомъ съ высоты³⁾ и говорится, что во время преображенія Господня лицо Спасителя просіяло, какъ солнце, и одежды Его сдѣлались бѣлы, какъ снѣгъ⁴⁾. Основываясь на подобныхъ выраженіяхъ и символическихъ сопоставленіяхъ, и христіане естественно стали придавать символическое значеніе свѣту, который сообщали горѣвшіе въ лампадахъ при богослуженіи свѣтильники. Свѣтъ является у нихъ символомъ прежде всего въ примѣненіи къ Лицу Іисуса Христа. (Безъ сомнѣнія, солнце и свѣтъ явились въ христіанствѣ символами въ собственномъ смыслѣ: солнце не Богъ, какъ это представлялось древнему политеисту, а лишь видимый знакъ, посредствомъ котораго переходитъ въ сознаніе человѣка идея о свойствахъ Божества; не оно (солнце) опредѣляетъ законы міра и человѣка, наоборотъ, само подчиняется волѣ Творца. Отъ седьмого вѣка мы имѣемъ очень ясное свидѣтельство о томъ, какое значеніе христіане усвоили свѣту, который давали при богослуженіи горящія лампады и свѣчи. „Лампады и свѣчи суть образъ вѣчнаго свѣта, а также озна-

1) Малах. IV, 3.

2) Лев. VI. Исх. XXV, 4, 31; XXXV, 8; XXXVII; Числ. VIII, 2. 3 Царствъ VII, 49.

3) Лук. I, 78.

4) Мат. XVII, 2—5.

чаютъ свѣтъ, которымъ сіяють праведники“, изъясняетъ намъ св. Софроній, патріархъ Іерусалимскій¹⁾.

Символическое значеніе свѣта, какое онъ получилъ въ христіанской церкви, имѣло прежде всего приложеніе къ тѣмъ свѣтильникамъ, которые возжигались на престолѣ. При этомъ, какъ общая основа христіанскаго символа свѣта дана была (хотя и въ несовершенной формѣ) въ религіяхъ дохристіанскаго міра, такъ можно находить нѣкоторое сходство съ дохристіанскимъ символомъ даже въ отношеніи формы тѣхъ предметовъ, которые являлись орудіями свѣта. На престолѣ, въ христіанскихъ храмахъ, очень рано появляются седми-свѣщники, или семь отдѣльныхъ свѣтильниковъ. Стоитъ припомнить, какой свѣтильникъ помѣщался въ скиніи свидѣнія и іерусалимскомъ храмѣ, какое значеніе имѣлъ въ еврейскомъ седмисвѣщникѣ центральный свѣтильникъ, и намъ станетъ понятно, откуда получили свое начало и значеніе употреблявшіеся на христіанскихъ престолахъ седмисвѣщники. Центральный свѣтильникъ въ седмисвѣщникѣ іерусалимскомъ, какъ извѣстно, указывалъ на Іегову²⁾, источникъ свѣта, просвѣщающаго всѣхъ людей. И въ христіанскихъ храмахъ онъ, конечно, означалъ Спасителя, и не потому ли уже съ давнихъ временъ за престоломъ на ряду съ седмисвѣщникомъ сталъ употребляться такъ называемый теперь запрестольный крестъ?³⁾ Фактъ существованія такихъ седмисвѣщниковъ на престолѣ подтверждается свидѣтельствомъ Анастасія, который сообщаетъ свѣдѣнія о мѣдномъ седмисвѣщникѣ, поставленномъ Константиномъ Великимъ въ базиликѣ константиновой⁴⁾. Впослѣдствіи свѣтильники съ престола были перенесены за престолъ. „Въ честь Слова живаго, лежащаго, какъ истинная и таинственная пища нашей души, въ дароносицѣ, за престоломъ ставится подсвѣчникъ и виситъ лампада. Подсвѣчникъ, по словамъ Симеона Солунскаго⁵⁾, означаетъ освѣ-

¹⁾ Отрывокъ изъ слова св. Софронія „о божественномъ священнодѣйствіи“. Писавія отцовъ и учит. Церкви, относящіяся къ истоков. богослуженія, т. 1, стр. 270.

²⁾ Исход. XXV, 31—40; см. Апокал. II, 1; Іезек. IX, 2 и слѣд. Philo, Quis est. 44, 45. Jos. Han. Antiqu. III, 6—7. Clem. Alexandr. Strom. V, 6. Покровскаго, стр. 103—106.

³⁾ Ср. Покровскій, стр. 103.

⁴⁾ Anast. Vit. Silv., p. 18. Ibidem.

⁵⁾ Новая скрижаль, стр. 16.

щеніе, подаваемое намъ истиннымъ Свѣтомъ, а лампада — милость. Ибо достойно приносить свѣтъ истинному Свѣту — Богу и елей въ означеніе милости и щедротъ Его⁴.

Но свѣтильникамъ и лампадамъ, употреблявшимся при богослуженіи христіанской Церкви, не было усвоено одно только значеніе. Они не только знаменовали тотъ свѣтъ, который возсіялъ намъ, сѣдящимъ во тмѣ, чрезъ воплощеніе Бога Слова, Свѣтъ истинный — Иисуса Христа, который исполнилъ вселенную свѣтомъ Своей благодати¹), но возжигались также для изображенія духовной радости и торжества Церкви, содѣянныхъ Иисусомъ Христомъ чрезъ побѣжденіе власти діавола, упраздненіе смерти и дарованіе вѣрующимъ царства небеснаго²), — и для означенія того, что сердце вѣрующихъ согрѣто пламенемъ любви къ Богу и святымъ Его³).

Впослѣдствіи, съ установленіемъ чина богослужебнаго, когда явились толкователи христіанскаго богослуженія и отдѣльныхъ его обрядовъ, символическое значеніе было усвоено каждой принадлежности богослуженія. Свѣтильники, разнообразныя по устройству и употребленію ихъ въ храмахъ при богослуженіи, получили каждый свое особое значеніе. Храмъ, по объясненію Симеона Солунскаго, означаетъ міръ видимый, алтарь въ немъ — небо. Поэтому въ храмѣ, какъ въ мірѣ видимомъ, вѣшаются свѣтильники, какъ звѣзды. Кругъ свѣтильниковъ (паникадило, вѣшаемое среди церкви) изображаетъ твердь и круги планетъ. Кромѣ того, вѣшаются другіе сосуды со свѣчами: одни во образъ древняго огненнаго столпа — въ видѣ столпа и прямые, другіе во образъ купины, иные во образъ колесницы, восхитившей Илію — колесообразныя; одни трисвѣщныя — въ честь Троицы, какковы трикиріи, другіе седмисвѣщныя — по числу даровъ Св. Духа, иные двѣнадцатисвѣщныя — въ честь апостольскаго лика, посреди коихъ ставится одна высшая-свѣча во образъ великаго Свѣта — Иисуса. Бываютъ еще дикиріи, знаменующіе два естества Его, и свѣтильники односвѣщныя, знаменующіе единство Троицы, или указывающіе на одного какого-либо святого, предъ образомъ котораго они повѣшены. Ибо и

¹) Писанія отц. и учит. Церкви, относящ. къ истолк. богослуж., т. II, 506.

²) Радость эта въ пѣсни церковной изображается такимъ образомъ: „свѣтися, свѣтися, новый Іерусалиме“.

³) 1 Солун. V, 19.

каждый изъ святыхъ есть свѣтъ по причастію (свѣта Христова), и душа его есть какъ бы сіяющая свѣща¹⁾. —

Усвоя символическое значеніе каждому изъ свѣтильниковъ, употребляющемуся при богослуженіи, Церковь не могла оставить безъ такового значенія и матеріалы, употреблявшіеся для освѣщенія храмовъ Божіихъ, т.-е. елей и воскъ, приносимые вѣрующими. У Симеона Солунскаго мы находимъ очень подробное изъясненіе, что знаменуетъ приносимый и возжигаемый въ церкви воскъ. „Воскъ означаетъ прежде всего нашу чистоту и нескверность приношенія; какъ употребляемый для печатанія, онъ приносится въ означеніе божественнаго знаменія; какъ мягкій и послушный — онъ знакъ раскаянія въ упорствѣ и послушанія; какъ способный принимать всякій образъ — въ знакъ воссозданія; какъ сообщенный отъ цвѣтовъ для изображенія благодати Св. Духа; какъ собираемый отъ многихъ цвѣтовъ и почти отъ всѣхъ — въ знакъ приношенія отъ всего; чрезъ единеніе съ огнемъ и сіяніе при помощи огня означаетъ обоженіе, а тѣмъ, что все соединяетъ — единеніе и постоянство любви и мира“²⁾. Масло, возжигаемое въ лампадахъ, знаменуетъ милость и щедроты Божіи къ намъ³⁾.

Установившаяся въ церкви Христовой практика освѣщенія храмовъ при богослуженіи съ сообщеніемъ каждому акту символическаго значенія послужили основаніемъ для составленія особыхъ правилъ, которыя, преслѣдуя ту цѣль, „да вся благообразно и по чину бываютъ“, повсемѣстно и всюду, излагаютъ особыя наставленія, когда возжигать свѣтильники, когда ихъ тушить, когда возжигать мало, когда много (свѣтильниковъ). Таковую цѣль преслѣдуетъ, безъ сомнѣнія, и дѣйствующій нынѣ у насъ, въ русской церкви, Типиконъ, въ которомъ двѣ главы посвящены на изложеніе правилъ „о возжиганіи свѣщъ, како подобаетъ въ церкви вжигати свѣщи, въ недѣлю и на праздники Христовы и Богородицы и прочіе дни (24-я глава), о всенедневномъ вжиганіи свѣщъ (25-я).“ Разсмотрѣніе устава о вжиганіи свѣщъ приводитъ прежде всего къ тому выводу, что при составленіи его принималось во вниманіе естественное богатство страны,

¹⁾ Писан. отд. и учт. Церкви, т. II, стр. 193—194.

²⁾ Ibidem, стр. 189.

³⁾ Новая скрижаль, стр. 16.

дававшее матеріаль для освѣщенія. Такъ, вслѣдствіе разности русскихъ съ греками относительно богатства свѣтильными матеріалами — воскомъ и деревяннымъ масломъ, у насъ, русскихъ, должно было явиться совсѣмъ иное пропорціональное отношеніе въ потребленіи того и другого въ церквахъ, нежели какое было у грековъ. Греки были богаты деревяннымъ масломъ и неособенно богаты воскомъ, мы, русскіе, были богаты воскомъ и совсѣмъ не имѣли своего деревяннаго масла. По этой причинѣ у грековъ главнымъ свѣтильнымъ матеріаломъ въ церквахъ было масло, а у насъ, въ Россіи, долженъ былъ стать воскъ. Греки главнымъ образомъ жгли предъ иконами масло и въ рѣдкихъ случаяхъ восковыя свѣчи (по праздникамъ), мы, наоборотъ, главнымъ образомъ употребляли свѣчи въ первомъ случаѣ и исключительно во второмъ¹⁾. Сообразно съ этимъ получилась практика освѣщенія церквей, которая и вошла въ богослужебные уставы. Если мы посмотримъ объясненіе богослуженія православной Церкви Симеона Солунскаго, то увидимъ, что въ трактатахъ объ освѣщеніи храмовъ онъ, главнымъ образомъ, говоритъ о всевозможныхъ кандилахъ (*κανδήλη* — сосудъ съ деревяннымъ масломъ) и свѣтильникахъ, въ которыхъ возжигался елей. Совсѣмъ другое мы видимъ въ дѣйствующемъ нынѣ въ русской церкви типиконѣ. Здѣсь только въ рѣдкихъ случаяхъ (напр. при богослуженіи на Пасху) упоминаются кандила, и главнымъ образомъ говорится о свѣчахъ.

Что же касается освѣщенія храмовъ вообще, какъ средства прогнанія мрака, объ этомъ въ правилахъ дѣйствующаго типикона нѣтъ особыхъ какихъ-либо постановленій. Въ типиконѣ есть только главы о „вжиганіи свѣщъ“, при чемъ говорится не вообще о вжиганіи свѣщи, а указывается мѣсто, гдѣ она должна быть возжена. Такая практика, конечно, получилась не сразу. Въ древнихъ церквахъ и мѣстахъ богослужебныхъ собраній первыхъ христіанъ не было иконъ, не было, такимъ образомъ, тѣхъ предметовъ почитанія, „имже оиміамомъ и поставленіемъ свѣчей честь воздается“²⁾, слѣдовательно, не было нужды въ предписаніи какихъ бы то ни было правилъ относительно возженія свѣщъ. Необходимою принадлежностью въ мѣстахъ богослужебныхъ собраній

¹⁾ Исторія русской церкви Е. Голубинскаго. 2-я полов. 1 тома, стр. 237—238.

²⁾ Догматъ VII Всел. собора.

первыхъ христіанъ былъ престолъ, для совершенія на немъ таинства евхаристіи. Престолъ и освѣщался поставленіемъ на немъ седмисвѣщниковъ или просто свѣтильника. Кромѣ престола, вѣроятно, освѣщалось и само зданіе, при чемъ лампы и свѣчи ставились тамъ, гдѣ было нужно освѣтить пространство. Въ настоящее время освѣщеніе храма сообщаютъ тѣ же свѣтильники и свѣчи, которые возжигаются, согласно типикону, предъ извѣстными иконами и въ извѣстное время. Кромѣ того, освѣщенію храмовъ много содѣйствуютъ свѣчи, поставляемыя вѣрующими, по ихъ усердію, предъ тѣми или другими иконами. Итакъ, освѣщеніе храма получается само собой. Вотъ почему въ дѣйствующемъ нынѣ типиконѣ не говорится вообще объ освѣщеніи, а говорится только о вжиганіи свѣщъ предъ образомъ Спаса Христа или предъ образомъ Богородицы и т. п.

Но предписывая въ типиконѣ тѣ или другія правила относительно вещества, которое при возженіи даетъ свѣтъ, о порядкѣ вжиганія свѣщъ, Церковь никогда не осуждала такихъ случаевъ нужды, когда при совершеніи богослуженія въ извѣстномъ храмѣ не было благословенныхъ и утвержденныхъ практикою матеріаловъ для освѣщенія. Мы знаемъ, что преп. Сергій Радонежскій „цѣль заутреню съ лучиной березовой или сосновой“¹⁾, и никакого осужденія за такое, съ извѣстной точки зрѣнія, новшество никогда и никѣмъ высказано не было, и это понятно. Церковь придаетъ важное значеніе обрядамъ, установленнымъ издревле, но въ каждомъ исполненіи обряда она всегда цѣнила и цѣнитъ болѣе внутреннее содержаніе и потомъ уже внѣшнюю форму. Это нужно имѣть въ виду и при опредѣленіи цѣнности того или иного вещества, какъ матеріала для освѣщенія храмовъ Божіихъ при богослуженіи.

IV.

Приложеніе всего сказаннаго ранѣе къ электричеству, какъ матеріалу для освѣщенія православныхъ храмовъ. Возможность употребленія электрическаго освѣщенія въ православныхъ храмахъ и необходимое условіе для сего.

Что же можно сказать о пригодности электрическаго освѣщенія въ храмахъ православной Церкви послѣ разсмотрѣнія

¹⁾ Е. Голубинскій, Преп. Сергій Радонежскій, стр. 17.

происхожденія въ христіанской Церкви обряда освѣщенія храмовъ, исторіи усвоенія свѣту вообще, свѣтильникамъ и веществу зажигаемому символическаго значенія, дѣйствующаго типикона и характера его предписаній „о вжиганіи свѣщъ“?

Принимая во вниманіе, какъ создалась въ христіанской Церкви потребность въ освѣщеніи храмовъ и мѣсть богослужебныхъ собраній, какая первоначально была цѣль возженія свѣтильниковъ и лампадъ, откуда были взяты Церковью матеріалы для освѣщенія, можно сказать съ полной увѣренностью, что *въ электрическомъ освѣщеніи храмовъ Божіихъ, именно, какъ освѣщеніи, нѣтъ его символическаго значенія, нѣтъ ничего предосудительнаго и противорѣчиваго христіанской исторіи.* Церковь первыхъ вѣковъ для освѣщенія мѣсть своихъ богослужебныхъ собраній взяла масло и воскъ, какъ матеріалы, употреблявшіеся въ обществѣ того времени, и приспособила ихъ къ своимъ цѣлямъ. Почему же и теперь она не можетъ воспользоваться начинающимъ входить въ особо распространенное употребленіе электрическимъ освѣщеніемъ для своихъ цѣлей, особенно, въ виду того, что, по признанію ученыхъ, электрическій свѣтъ наиболѣе чистый и наиболѣе полезный въ гигиеническомъ отношеніи? Если бы предположить, что христіанство появилось и стало распространяться въ то время, когда человѣчество дошло до примѣненія электрическаго свѣта, и послѣдній, при распространеніи христіанства, былъ бы въ употребленіи и въ частныхъ, и въ общественныхъ домахъ, на улицахъ и во всевозможныхъ процессіяхъ, то можно ли сказать, что первые христіане, находясь въ условіяхъ современной имъ жизни, пренебрегли бы электричествомъ, какъ средствомъ для освѣщенія мѣсть богослужебныхъ собраній? Едва ли. Но это одни только гаданія, и то только въ области прошедшаго...

Обратимся къ настоящему. Теперь въ православной Церкви есть строго установившійся порядокъ богослуженія, опредѣляющій все до мелочныхъ подробностей, что только касается службъ церковныхъ. Въ уставѣ строго опредѣленъ порядокъ вжиганія и тушенія свѣщъ. Кромѣ того, каждой вещи и принадлежности богослуженія, съ утвержденіемъ въ Церкви однообразнаго устава, данъ особый смыслъ и символическое значеніе. Дано символическое значеніе и матеріаламъ освѣщенія — елею и воску, свѣтильникамъ, опредѣлено время вжиганія ихъ,

съ указаніемъ въ каждомъ случаѣ значенія. Однимъ словомъ, все поставлено въ свои границы, всему дано свое мѣсто, и сообщенъ извѣстный смыслъ. Съ этой стороны, *введеніе электрическаго освѣщенія, несомнѣнно, должно повести къ нарушенію дѣйствующаго устава и едва ли можетъ быть согласовано съ установившейся христіанской символикой, связанной съ елеемъ и воскомъ.* Какъ бы то ни было, а символика основывается прежде всего хотя на отдаленномъ соотвѣтствіи видимаго предмета съ изображаемымъ чрезъ него. Съ этой точки зрѣнія, электрическій свѣтъ и электрическія свѣчи уже не могутъ быть символами „божественнаго знаменія“, „раскаенія въ упорствѣ и послушанія“, „благодати Св. Духа, приношенія отъ всего“ и т. п. — всего, что символизируетъ приносимый христіанами и возжигаемый предъ иконами воскъ, хотя бы въ формѣ существующихъ свѣчъ. Такимъ образомъ, замѣняя электрическимъ освѣщеніемъ существующее, православная Церковь измѣнить и нарушить существующую символику освѣщенія. Если найдя какія-либо свойства въ электричествѣ, которыя могутъ символизировать, напр., пламенность нашей вѣры, чистоту помысловъ и т. п., Церковь согласится признать такое видоизмѣненное символическое значеніе освѣщенія, какъ необходимой принадлежности богослуженія, то это не будетъ ли „блзнить“ младенцевъ въ вѣрѣ, и допустить ли это Церковь, которая твердо, конечно, помнитъ учительское наставленіе св. ап. Павла въ его посланіи къ коринтеянамъ (1 Кор. 9—11 гл.)? Что же касается дѣйствующаго типикона, то электрическій свѣтъ, какъ непредусмотрѣнный его правилами, долженъ повести за собой измѣненіе послѣднихъ. Кромѣ того, при существующей технике электрическаго освѣщенія, электричество едва ли будетъ въ состояніи выполнить всѣ требованія типикона „о вжиганіи свѣщъ“, а потому едва ли оно будетъ подходящимъ и съ этой стороны.

Итакъ, повидимому, ясно: при указанномъ положеніи дѣла вопросъ объ электрическомъ освѣщеніи православныхъ храмовъ долженъ имѣть отвѣтъ отрицательный. Электрическій свѣтъ, являясь необходимой принадлежностью православнаго богослуженія, не будетъ противорѣчить христіанской исторіи, но введеніе его въ употребленіе должно повести за собой измѣненіе установившейся символики и нарушеніе правилъ

типикона. Отсюда понятно, что употребленіе электричества въ нашихъ храмахъ, въ качествѣ освѣщающаго вещества, возможно только при томъ условіи, если это употребленіе не поведетъ за собой указанныхъ измѣненій и нарушеній. А такое возможно въ томъ лишь случаѣ, когда электричество явится *въ дополненіе* (а не въ замѣну) *воску и елею*, и будетъ примѣняться въ православныхъ храмахъ не какъ *приношеніе отъ христіанъ и вещество, способное замѣнить символическое значеніе свѣчъ и масла*, а какъ вообще *свѣтъ, разгоняющій мракъ, навѣваемый стѣнами и сводами храма*¹.

1) Въ такомъ значеніи является при дневномъ богослуженіи дневной свѣтъ отъ солнечныхъ лучей, которые, проникая въ окна, освѣщаютъ и храмъ даже въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ недоступно бываетъ освѣщеніе свѣчами и елеемъ. Безъ сомнѣнія, дневной свѣтъ въ такомъ случаѣ не нарушаетъ ни символики, ни правилъ типикона, а еще менѣе противорѣчить древне-христіанской исторіи.

Г. Зерцаловъ.

Священное мѣропомазаніе православныхъ государей¹⁾.

И взялъ Самуилъ сосудъ съ елеемъ и вылилъ на голову его, Саула, и поцѣловалъ его, и сказалъ: „вотъ, Господь помазываетъ тебя въ правителя наслѣдія Своего въ Израиль, и ты будешь царствовать надъ народамъ Господнимъ“.
(1 Цар. 10, 1).

Сегодня мы торжественно празднуемъ весьма знаменательное событіе въ Россіи, совершившееся пять лѣтъ тому — именно торжественное, предъ лицомъ всего міра, мѣропомазаніе и вѣнчаніе на царство всероссійское благочестивѣйшаго Государя Императора Николая Александровича. Гдѣ начало этого священнодѣйствія, что оно означаетъ, и съ какимъ разумомъ мы должны смотрѣть на него?

Начало этого священнодѣйствія находится въ глубокой древности; мы читаемъ объ немъ въ Библии, или въ книгахъ священнаго Писанія, именно въ книгѣ Царствъ іудейскихъ, гдѣ повѣствуется о поставленіи народу Божію, т.-е. еврейскому, перваго царя Саула. Пророкъ Божій Самуилъ, по повелѣнію Божію, *взялъ рога съ елеемъ, вылилъ его на голову Саула и провозгласилъ его царемъ, сказавъ: „вотъ, Господь помазываетъ тебя въ правителя наслѣдія Своего въ Израиль, и ты будешь царствовать надъ народамъ Господнимъ“*. Послѣ отверженія Саула пророкъ Самуилъ помазалъ въ царя іудеямъ Давида, сына Іессеева, мужа по сердцу Божію (Дѣян. 13, 22), который былъ вмѣстѣ и царь и пророкъ; а затѣмъ, по смерти царя Давида, былъ помазанъ на царство Соломонъ, сынъ

¹⁾ Слово на день священнаго мѣропомазанія и вѣнчанія на царство благочестивѣйшаго Государя Императора Николая Александровича, 14 мая 1900 г.

злыхъ духовъ. Правда въ настоящее время православная христіанская Церковь относится къ сценическимъ представленіямъ не такъ строго, какъ указывается въ вышеприведенныхъ постановленіяхъ, и не отлучаетъ отъ Церкви и св. причащенія христіанъ, посѣщающихъ театры, однакоже, безусловно воспрещая посѣщеніе ихъ лицамъ, имѣющимъ священный санъ и монашествующимъ, она этимъ ясно показываетъ, что сценическія представленія и въ ихъ настоящемъ видѣ не согласны съ строгостію истинно-нравственной христіанской жизни, при чемъ представители православной Церкви не скрываютъ своего несочувствія къ театру. Достаточно въ этомъ случаѣ указать на такихъ авторитетныхъ представителей современной православной Церкви, какъ Филаретъ, митр. Московскій¹⁾, Димитрій, архіеп. Херсонскій, еп. Теофанъ Затворникъ и протоіерей Андреевскаго собора въ Кронштадтѣ о. Іоаннъ Ильичъ Сергіевъ. „Зрѣлища, — напр. говоритъ архіеп. Димитрій, — подъ видомъ наученія, потворствуютъ человѣческимъ слабостямъ и страстямъ, тѣшатъ самолюбіе наше, даютъ пищу нашей склонности къ осужденію и осмѣянію ближнихъ; многія увеселенія наполняютъ воображеніе пріятными для чувственности, но не безвредными для духа, образами, волнуютъ сердце и разжигаютъ въ немъ плотскія похоти“²⁾. Преосв. Теофанъ Затворникъ пишетъ: „во время мира всячески надо бѣгать всего, что ведетъ къ богозавненію. Не такого ли свойства театры? Припомните, что бываетъ съ душою въ театрѣ, и что послѣ? У турокъ нѣтъ театра, его замѣняютъ они опиумомъ. Опіумъ и театръ одно и то же. Театръ есть вещь вовсе нехристіанская“³⁾. А вотъ какъ отзывается о театрѣ въ своемъ „Дневникѣ“ о. Іоаннъ Сергіевъ Кронштадскій: „въ театрѣ представляется обыденная, суетная, исполненная страстей, надеждъ, очарованій и разочарованій жизнь человѣческая, и вотъ человѣкъ, какъ въ зеркалѣ, любитъся въ театрѣ, забавляется собою и часто своими собственными пороками, рукоплещетъ имъ, одобряетъ ихъ и щедро награждаетъ мастерское изображеніе ихъ“⁴⁾.

Итакъ, чѣмъ же объяснить столь различное отношеніе къ сце-

Златоустъ, который во многихъ своихъ проповѣдяхъ и толкованіяхъ на различныя мѣста Писанія очень часто и охотно возвращается къ темъ о крайне вредномъ и растлѣвающимъ вліяніи театра на христіанъ.

1) „Слова и рѣчи Филарета“, М. М. Ч. I, стр. 239—240. М. 1898.

2) „Вѣра и Разумъ“, 1900 г., кн. 1, стр. 4.

3) Тамъ же, стр. 9.

4) Тамъ же, стр. 9.

ническимъ представленіямъ со стороны представителей религіи и со стороны свѣтскаго общества и свѣтской науки, — вотъ вопросъ, посильнымъ разрѣшеніемъ котораго мы въ настоящій разъ ближайшимъ образомъ и займемся.

Какъ извѣстно, драма возникла въ Греціи изъ общественнаго богослуженія, въ которомъ жрецъ рассказывалъ событія изъ жизни бога Вакха, а хоръ, представлявшій собою народъ, высказывалъ свои чувства и сужденія по поводу этихъ повѣствованій, при чемъ, если изображали печальныя событія изъ жизни Вакха, то представленіе называлось трагедіей, а если веселыя, — то комедіей. Такимъ образомъ явилась діалогическая форма драмы, составляющая отличительную черту этого рода поэтическихъ произведеній по сравненію съ эпосомъ и лирикой. Затѣмъ, съ теченіемъ времени драма изъ храма перешла въ особое общественное заданіе — театръ, но ея діалогическая форма и въ особенности хоръ, какъ отличительная черта греческой драмы, остались въ ней во все время ея существованія, при чемъ стали представлять событія изъ жизни другихъ боговъ, а также царей и героевъ. Но этимъ происхожденіемъ драмы изъ греческаго храма объясняется не только ея внѣшняя форма, но и ея внутренній отличительный характеръ: идеалы древне-греческой религіи и идеалы драмы, религіозно-нравственныя воззрѣнія грековъ и основная идея ихъ драмы тождественны. Надъ смертнымъ царитъ таинственный рокъ, судьба, съ которою бороться и которой побѣдить онъ не въ силахъ. Отсюда, если напр. Эдипу судьба опредѣлила совершить два страшныя преступленія, то какъ ни старались его родители избѣжать этого предсказанія оракула, неумолимый рокъ совершилъ свое дѣло: Эдипъ убилъ отца и женился на матери. Но за преступленіемъ должно слѣдовать наказаніе, и вотъ Эдипъ, узнавъ о совершенныхъ имъ дѣяніяхъ, выкалываетъ себѣ глаза и, какъ жалкій слѣпецъ, влачитъ остатокъ своихъ дней. Отсюда ученіе Аристотеля о трагедіи, какъ о дѣйствіи возвышенномъ, возбуждающемъ въ зрителѣ страхъ и состраданіе: страхъ при мысли, что герой трагедіи, совершающій по волѣ рока преступленіе, долженъ погибнуть, и состраданіе при видѣ тѣхъ страданій, которымъ подвергается преступникъ, въ возмездіе со стороны рока за совершенное имъ преступленіе. „Греки, — говоритъ Шопенгауэръ, — брали въ герои трагедіи царственныхъ особъ, потому что люди большой власти и высокаго положенія въ обществѣ наиболѣе пригодны для тра-

гедіи, такъ какъ несчастіе должно имѣть достаточно величія, чтобы показаться страшнымъ зрителю, кто бы онъ ни былъ“. Самъ Эврипидъ говоритъ: *φεῦ, φεῦ, τὰ μεγάλα, μεγάλα καὶ πάσχει κακὰ*. „Конечно, бываютъ такія обстоятельства, которыя повергаютъ и семью обыкновенныхъ людей въ нужду и отчаяніе“, продолжаетъ тотъ же философъ, „но въ глазахъ вліятельныхъ и богатыхъ людей они кажутся совершенно ничтожными; имъ кажется, что ихъ можно легко устранить самыми обыкновенными средствами, иногда даже какими-либо пустяками; поэтому такіе зрители при сценахъ изъ этой жизни не могутъ испытывать трагическаго потрясенія. А несчастія великихъ и могущественныхъ людей страшны безусловно и недоступны никакой помощи со стороны: короли должны помогать себѣ своей собственной властію или гибнуть. Самое глубокое паденіе — это паденіе съ высоты, а у обыкновенныхъ людей именно и нѣтъ этой высоты для паденія“¹⁾, т.-е. при такихъ герояхъ трагедіи яснѣе выступала основная идея греческой трагедіи, что рокъ выше и боговъ и царей. А въ древне-греческихъ комедіяхъ, изображая легкій взглядъ на пороки (такъ какъ вѣдь рокъ караетъ только преступленія), этимъ показывали легкій взглядъ на нихъ и самой языческой греческой религіи, въ которой и сами боги болѣе смертныхъ не чужды были распутства и т. п. Итакъ, въ древней Греціи храмъ и театръ проповѣдывали одно и то же воззрѣніе, однѣ и тѣ же идеи, воспитывали общество въ однихъ и тѣхъ же убѣжденіяхъ, ибо тамъ религіозныя идеи и идеи драмы между собою совершенно совпадали, и въ Греціи театръ дѣйствительно былъ училищемъ вѣры и нравственности, т.-е. разумѣется языческой, и естественно поэтому, что религіозныя празднества въ Греціи вмѣстѣ съ тѣмъ были такимъ временемъ, когда особенно были многолюдны и оживленны спеническія представленія.

Но вотъ греко-римскій міръ мало-по-малу побѣдило христіанство. Очень естественно, что оно стало во враждебныя отношенія къ языческимъ зрѣлищамъ, какъ къ такому учрежденію, которое насковъ было пропитано язычествомъ, а въдобавокъ иногда позволяло себѣ на сценѣ осмѣивать и вновь появившуюся религію и даже ея таинства, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ Тертуліанъ²⁾. Прибавьте къ этому еще то, что въ эпоху упадка и внутренняго саморазложенія древняго

1) „Міръ, какъ воля и представленіе“, т. 2, стр. 532—533; пер. Соколова, С.-Пб. 1893.

2) „De praescr. haeret.“ с. 40.

греко-римскаго міра сценическія представленія получили такой цинически-грязный характеръ, что стали служить истинными училищами самаго возмутительнаго разврата, и послѣ этого намъ будутъ совершенно понятны тѣ обличенія, которыя мы встрѣчаемъ напр. у Златоуста противъ христіанъ, посягающихъ языческія зрѣлища; понятно, почему онъ грозитъ этимъ христіанамъ отлученіемъ отъ Церкви и св. причащенія; понятно, почему этимъ же угрожали христіанамъ и древніе соборы, напр. VI вселенскій, — почему соборное правило возбраняло вступать въ клиръ лицу, женившемуся на позорищной, т.-е. на актрисѣ¹⁾.

Христіанство, осудивъ и отвергнувъ древнюю драму, какъ выросшую на почвѣ язычества и всецѣло пропитанную его духомъ, не создало однакоже своей въ строгомъ смыслѣ христіанской драмы на подобіе того, какъ древняя греко-римская религія съ ея богослуженіемъ создала классическую драму. Правда, въ западной Церкви были попытки создать театральныя представленія, развившіяся изъ римско-католическаго богослуженія, въ которомъ священное и мірское перемѣшано повсюду. Сюжетъ этихъ драматическихъ представленій заимствовался изъ евангельской исторіи, и ихъ цѣлью было поучать и назидать зрителей нагляднымъ представленіемъ священной исторіи предъ ихъ глазами, а отнюдь не доставлять имъ простого увеселенія, при чемъ эти представленія давались не на дѣйствительной сценѣ, но все-таки театральнымъ образомъ. Протестантскіе богословы XVII столѣтія проводили въ существѣ дѣла то же католическое воззрѣніе на драму, когда они требовали, чтобы на подмосткахъ театра были представляемы только священные предметы съ исключеніемъ всѣхъ свѣтскихъ драмъ. Но послѣдующій протестантизмъ полагаетъ существенное различіе между искусствомъ и религіею, сценой и церковью и требуетъ, чтобы то и другое держалось въ собственныхъ предѣлахъ. Впрочемъ, и до настоящаго времени, въ небольшомъ городкѣ Обераммергау представляется народная драма страданій Христа, гдѣ актерами-крестьянами изображаются на сценѣ: Христосъ, Іуда Искаріотъ, Петръ, Каіафа, Пилать и др. У насъ въ Россіи въ XVII вѣкѣ также появлялись опыты религіозной драмы... Такъ вотъ, можетъ-быть, этого рода драма есть специально христіанская, въ противоположность древне-греческой языческой драмѣ, и развитіе этой-то драмы, можетъ-быть, и желательно бы было

¹⁾ 6 вселен. соб. прав. 51; апост. прав. 18.

въ христіанскомъ обществѣ, какъ исполнѣ согласной съ историческими и догматическими основоположеніями христіанства? ..¹⁾

Однакоже мы рѣшительно отрицаемъ желательность и даже позволительность этого рода сценическихъ представлений. Въ самомъ дѣлѣ, какое серьезное и искренне-религіозное чувство въ состояніи примириться, когда нашего Господа и Спасителя выставляютъ на театральной сценѣ въ видѣ предмета художественнаго удовольствія, въ видѣ предмета развлеченія?... Не повторяется ли здѣсь опять та сцена изъ исторіи страданій нашего Спасителя, описанная евангелистомъ Іоанномъ, когда Пилатъ съ возвышеннаго мѣста, — тождо своего рода сцены, — показалъ Христа въ терновомъ вѣнцѣ народу, сказавши, „се, человекъ“!?... Да и кто, въ самомъ дѣлѣ, осмѣлится представлять собою Лицо Богочеловѣка, воплотить въ своемъ ничтожномъ и грѣховномъ духѣ святѣйшій Богочеловѣческій духъ Христа и Его Богочеловѣческое сознаніе, — и не гораздо ли приличнѣе этому лицедѣю стать ко Христу въ отношеніе Божескаго поклоненія и почитанія, какъ искупленному къ Искупителю, нежели святотатственно принимать на себя это недостигаемое Лицо Богочеловѣка? — Да и вообще вся священная исторія не только Новаго, но и Вѣтхаго заветъ не должны быть обрабатываемы для сцены, равно какъ и церковная исторія, по скольку она касается лицъ, признанныхъ православною Церковью святыми. „Вѣдь драматическая обработка священной исторіи“, говоритъ извѣстный датскій богословъ моралистъ еп. Мартенсенъ, „не можетъ обойтись безъ прикрасъ и прибавленій. А эта исторія, какъ основа нашей вѣры, должна быть принимаема какъ она есть, и на прикрасы и прибавленія въ этой области нужно смотрѣть, какъ на профанацію. Даже въ церковной исторіи есть характеры, которые производили рѣшительное впечатлѣніе на души людей, что смѣсь истины и вымысла въ отношеніи къ нимъ не можетъ быть терпима“²⁾, въ особенности, добавимъ мы отъ себя, не можетъ быть терпима примѣсь вымысла къ исторической истинѣ въ томъ случаѣ, когда этотъ вымыселъ имѣетъ характеръ возмутительный для христіанскаго чувства. Намъ приходилось слышать, что въ настоящее время за границей съ подобнымъ характеромъ дается сценическое пред-

¹⁾ Ср. „Христ. ученіе о нравствен ости“ Мартенсена, т. 2, ч. 2, § 110. Пер. Лопухина, С.-Пб. 1890.

²⁾ „Христ. ученіе о нравственности“, Мартенсена. т. 2, ч. 2, стр. 707. Въ пер. Лопухина, С.-Пб. 1890.

ставленіе, подъ заглавіемъ: „Іоаннъ Креститель“. Въ родѣ этого же и на русской сценѣ давалась въ недавнее время драма „Теофано“.

Хотя это и выйдетъ за предѣлы предмета нашего настоящаго чтенія, однакоже мы позволимъ себѣ замѣтить, что нельзя не подвергнуть строгому осужденію такъ называемаго художественнаго изображенія нѣкоторыхъ прославленныхъ православною Церковью святыхъ. Такъ напр. св. равноапостольной Маріи Магдалинѣ православная Церковь 22 іюля совершаетъ церковное празднество, и очень много православныхъ русскихъ женщинъ, начиная отъ Царственныхъ Особъ, носятъ имя этой святой, и слѣдовательно имѣютъ ее, какъ свою особую небесную покровительницу, а жизнь ея, какъ предметъ особаго подражанія и назиданія для себя. Но какъ ее изображаютъ художники? Въ видѣ женщины подозрительной нравственности, возлежащей съ открытою грудью и распущенными волосами. Представьте себѣ, какое должна испытывать чувство православная женщина, увидѣвши святую, имя которой она носитъ, такъ изображенною? Какое, повторяемъ мы, получить она отсюда впечатлѣніе и назиданіе? То же самое должно сказать о художественныхъ изображеніяхъ преп. Антонія, блж. Іеронима и т. п.... Подобныя изображенія, оскорбляя цѣломудренный взоръ христіанина, не могутъ не возмущать его, а иныхъ, болѣе легкомысленныхъ, могутъ и развращать. Христіанское богослуженіе также не можетъ служить сюжетомъ для драмы и даже входить въ нее, какъ составной элементъ. Потому недавно поднятый вопросъ, позволительно ли, согласно съ драмою гр. Толстого „Власть тьмы“, чтобы одно изъ дѣйствующихъ лицъ на сценѣ молилось на икону, долженъ быть рѣшенъ отрицательно, такъ какъ крестное знаменіе и поклоны, какъ составная часть христіанскаго богослуженія и молитвы, не могутъ не быть оскорбляемы, ставши предметомъ лицедѣйства. Тѣмъ болѣе на сценѣ не можетъ быть выводимо ни священныхъ лицъ, въ присвоенныхъ имъ одеждахъ и облаченіяхъ, ни церковнобогослужебныхъ дѣйствій. Если при этомъ указываютъ на необходимость соблюденія правдоподобія въ сценическомъ представленіи, то не должно забывать, что правдоподобіе на сценѣ можетъ соблюдаться только въ возможныхъ предѣлахъ.

Итакъ, въ христіанскомъ мірѣ не развилась специально-христіанская драма изъ самыхъ основъ христіанства, изъ его догматической стороны, изъ его исторіи и изъ его богослуженія подобно тому, какъ изъ основъ греческаго язычества съ его богослуженіемъ развилась древняя классическая драма.

Подъ какими же вліяніями, на какой основѣ образовалась и развилась у христіанскихъ народовъ новая европейская драма? Она развилась подъ главнымъ и рѣшительнымъ вліяніемъ языческой классической драмы. Въ этомъ случаѣ мы напомнимъ нѣсколько элементарныхъ фактовъ, извѣстныхъ изъ учебниковъ словесности. Въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ въ Европѣ было обращено серіозное вниманіе на изученіе греческой и римской литературы, греко-римской поэзіи и въ частности греко-римской драмы. И вотъ, подъ вліяніемъ этого-то изученія въ Европѣ появилась такъ называемая ложно-классическая драма съ усвоеннымъ ею отъ классической драмы троякимъ единствомъ: мѣста, времени и дѣйствія, при чемъ языческій мифологическій элементъ былъ также перенесенъ въ ложно-классическую драму. Подъ этимъ вліяніемъ появлялись драматическія произведенія и въ Россіи въ драмахъ Сумарокова, Озерова, Княжнина и др. Правда, что Шекспиръ еще въ XVII вѣкѣ далъ гениальные образцы новой драмы, свободной отъ ложно-классическихъ условностей, но до настоящаго вѣка Шекспира въ Европѣ не понимали, онъ былъ въ забросѣ. Въ XIX ст., подъ вліяніемъ изученія Шекспира, а также благодаря драматическимъ трудамъ Шиллера и Гёте, ложно-классическое направленіе въ драмѣ мало-по-малу совершенно уничтожилось, и выработался современный типъ драмы. Въ русской литературѣ образцы новой драмы дали Пушкинъ, Грибоѣдовъ и Гоголь; къ ихъ драматической школѣ примыкають Островскій, гр. А. Толстой и др. Итакъ, мы видимъ, что какъ западно-европейская, такъ въ частности и русская драма образовались и развились, какъ изъ своего первоисточника и корня, изъ языческой классической драмы. То правда, что языческій мифологическій элементъ давно изгнанъ изъ европейской драмы, какъ изгнаны и условности ея техническаго построенія — соблюденіе трехъ единствъ: мѣста, времени и дѣйствія, хотя справедливость требуетъ сказать, что были попытки и въ новой драмѣ сохранить нѣкоторыя особенности древней драмы; такъ Гёте въ драмѣ „Фаустъ“ вводитъ хоръ въ подражаніе древней трагедіи; во 2-мъ прологѣ къ той же драмѣ, подъ заглавіемъ „Прологъ на небѣ“, онъ вводитъ религіозный христіанскій элементъ совершенно въ такомъ смыслѣ, духѣ и тонѣ, какъ въ древней трагедіи былъ вводимъ элементъ мифологическій; здѣсь выводятся на сцену архангелы Михаилъ, Гавріилъ и Рафаилъ и даже Самъ Господь, бесѣдующій съ Мефистофелемъ о Фаустѣ въ частности и о людяхъ вообще такъ, что христіанинъ не признаетъ въ Немъ Господа, какъ предмета своей

вѣры и своего поклоненія, а скорѣе какое-либо языческое божество, безразлично смотрящее на зло и даже признающее за нимъ значеніе и пользу для добра. „Духъ хитрости“, говоритъ Гётевскій Господь, „Меня всѣхъ менѣе гнѣвилъ. Духъ бодрости въ людяхъ такъ засыпаетъ скоро, спокойствіе такъ любить человѣкъ, что спутника ему охотно дамъ, который, какъ діаволъ; дѣйствуетъ и рвется пусть весь вѣкъ“. А Мефистофель о Гётевскомъ Господѣ высказываетъ такое впечатлѣніе: „А изрѣдка я радъ увидѣть старика. Порвать съ такимъ лицомъ мнѣ бѣ не было полезно: Онъ даже съ чортомъ рѣчь ведетъ не свысока — такъ человѣчно, такъ любезно“¹⁾.

Эта попытка Гёте, оставившая за нимъ двусмысленный для христіанина эпитетъ великаго язычника, попытка вводить въ драму религіозный элементъ христіанства, какъ замѣну міеологическаго элемента древней трагедіи, правда, не привилась къ новой драмѣ, равно какъ и хоръ трагедіи; но при всемъ томъ мы рѣшительно утверждаемъ, что языческій отпечатокъ остался на современной европейской и русской драмѣ даже и до настоящаго дня. Въ чемъ же мы усматриваемъ этотъ отпечатокъ? Драматическая поэзія изображаетъ человѣческую жизнь, главнымъ образомъ внутреннюю человѣческую жизнь, жизнь человѣческаго духа, кратко, человѣческіе характеры, по скольку они обнаруживаются въ поступкахъ человѣка, въ его поведеніи, въ его жизни, кратко — въ дѣйствіи. И поелику въ дѣйствительности бываютъ не только благородные, но и пошлые и низкіе характеры, то отсюда нельзя ставить въ упрекъ драмѣ того, что она изображаетъ не только добродѣтели, но и человѣческіе пороки, рисуетъ не только свѣтъ, но и тѣни, изображаетъ не только гармонію, но и дисгармонію жизни. Однакоже за фактами всегда стоитъ ихъ освѣщеніе, за исторіей — ея философія. Такъ вотъ въ этомъ-то освѣщеніи фактовъ, въ этой-то, такъ сказать, философіи современныхъ драматическихъ произведеній и сохранился доднесь въ европейской и русской драмѣ ея языческій характеръ, унаслѣдованный ею отъ своей праматери — языческой драмы.

Въ самомъ дѣлѣ, прочтите самыя благородныя по нравственному направленію драматическія произведенія Шекспира, Шиллера и Гёте, и если вы знаете христіанское нравственное міровоззрѣніе, то сличите съ симъ послѣднимъ міровоззрѣніе, философію драмъ

1) „Фаустъ“, трагедія Гёте, пер. Трунина. стр. 22. Москва 1896.

Шекспира, Шиллера и Гёте, и скажите, какое въ нихъ освѣщеніе фактовъ, какая въ нихъ нравственная философія — языческая или христіанская? Кто не восторгался нравственнымъ характеромъ короля Лира, кого не плѣняли характеры Гамлета, Офеліи, Ромео и Джульеты? Однакоже такими ли останутся эти характеры, если посмотрѣть на нихъ не при лунномъ освѣщеніи полуязыческой естественной морали, а при солнечномъ свѣтѣ строгой христіанской нравственности? Мы сочувствуемъ благородной сыновней любви Гамлета къ его загадочно-умершему отцу, но по отношенію къ Гамлету, какъ убійцѣ Полонія, косвенной причинѣ сумасшествія и смерти Офеліи, убійцѣ Лаэрта, — Гамлету, который знаетъ, что ему не осталось „и полчаса жизни“ и все-таки не хочетъ представить Клавдія, своего дядю-короля, суду высшаго Божественнаго правосудія, но закалываетъ и отравляетъ его, — такъ о такомъ Гамлетѣ можетъ ли истинный христіанинъ повторить вмѣстѣ съ Горацио: „Вотъ благородное угаšlo сердце. Покойной ночи, милый принцъ. Спи мирно подъ свѣтлыхъ ангеловъ небесный хоръ!“¹⁾. — Кто не поражался загадочною фигурою Фауста, этого гиганта духа, этого мрачнаго скептика, который, по его собственнымъ словамъ, „и философію, и всѣ права, и медицину изучилъ, и богословіе къ несчастію“²⁾, и все-таки не нашелъ истины и оттого безмѣрно страдаетъ? Однакоже какое нравственно воспитательное значеніе можетъ имѣть этотъ типъ? Отрицательное? Нѣтъ, это типъ совсѣмъ не отрицательный, по крайней мѣрѣ, по замыслу поэта, не отрицательный. — Положительное, какъ типъ идеальный? Но можно ли признать идеальнымъ характеръ человѣка, который, по его собственнымъ словамъ, „учить и вкривъ и вкось“, потому что самъ не добился истины, хотя это нисколько не препятствуетъ ему съ чувствомъ заносчивой горделивости добавить, „я всѣхъ пишушихъ глупцовъ: патеровъ, магистровъ, докторовъ умиѣ“³⁾. Желая все-таки знать смыслъ тайнъ земли и всѣхъ міровъ, „всю суть и смыслъ весь мірозданья и міръ познать во всѣхъ частяхъ, въ вліяньяхъ, силахъ, сѣменахъ“⁴⁾, Фаустъ отдался магіи; но знакомство съ этою темною областью, естественно, нисколько его не просвѣтивъ, приводитъ его однако къ тому, что онъ рѣшилъ отра-

1) „Полное собраніе драм. произв. Шекспира“, т. 2, стр. 61, С.-Пб. 1876.

2) „Фаустъ“, траг. Гёте, пер. Трунина, стр. 25, М. 1896.

3) Тамъ же.

4) Тамъ же, стр. 25—26.

5) Тамъ же, стр. 26.

виться. По смыслу пьесы, это было въ ночь Свѣтлаго праздника. Фаустъ слышитъ хоръ ангеловъ: „Христосъ воскресъ“, и звонъ колоколовъ. Эта пѣснь и этотъ звонъ пробуждаютъ въ немъ лучшія чувства и удерживаютъ его отъ рокового шага. Однакоже несмотря на то, что Фаустъ въ критическій моментъ своей жизни собственнымъ опытомъ извѣдалъ превосходство вѣры надъ знаніемъ, онъ и послѣ того не пришелъ къ мысли о необходимости ихъ гармоническаго соединенія, какъ единственной основы для духовно-нравственной жизни. Правда, Фаустъ на минуту обращается къ Откровенію, раскрываетъ евангеліе Іоанна и силится проникнуть въ смыслъ словъ: „Въ началѣ бѣ Слово“, но не вѣрой, а лишь холоднымъ разсудкомъ, и потому снова увлекается на старый путь и скоро приходитъ къ новому, еще худшему отчаянію, желаетъ себѣ смерти и считаетъ счастливыми даже тѣхъ, кого она застала въ бою, въ пиру, средѣ буйной пляски и даже дикой вакханаліи¹⁾. Но на этотъ разъ уже не является къ нему добрая сила, а его душой завладѣваетъ злая сила и губить и его и еще другую молодую жизнь... И однакоже для Гёте Фаустъ герой, идеальный типъ, и именно потому, что поэтъ приложилъ къ нему мѣрку языческой морали, по которой правила нравственности обязательны только для посредственностей, а для натуръ высшихъ они не существуютъ.

Кому не казался симпатичнымъ въ „Грозѣ“ Островскаго образъ Катерины, кто, если не оправдывалъ, то не извинялъ ея нравственнаго паденія, но извинялъ именно потому, что самъ авторъ „Грозы“ посмотрѣлъ на свою героиню не съ точки зрѣнія истинно евангельской нравственности, передъ которой она все же не болѣе какъ падшая женщина, измѣнившая своему долгу и затѣмъ не имѣвшая настолько христіанскаго мужества, чтобы, потерпѣвъ послѣдствія своего нравственнаго паденія на землѣ, сохранить свой безсмертный духъ для вѣчности, а посмотрѣлъ на нее, повторяемъ, съ точки зрѣнія естественной полуязыческой нравственности, которая съ излишнею, даже, пожалуй, преступною снисходительностію смотритъ на тяжкое нравственное паденіе, которое очищается страданіями, заглаживается исправленіемъ, смывается подвигомъ? Сравните Катерину въ „Грозѣ“ и Марію Египетскую въ житіи Софронія, патр. Іерусалимскаго. Нравственное паденіе послѣдней было, безъ сомнѣнія, глубже и сильнѣе, нежели первой, но выходъ изъ этого

¹⁾ Тамъ же, стр. 68, 84—88.

состоянія у той и другой былъ обратно противоположнымъ. Для обѣихъ наступилъ моментъ, когда онѣ сознали свое положеніе, утрапились своего паденія и стали горько въ немъ раскаиваться. Но въ то время, какъ первая, при представленіи своей нравственной отвѣтственности предъ Богомъ и людьми, впадаетъ въ малодушное отчаяніе и оканчиваетъ свою жизнь самоубійствомъ, вторая, напротивъ, не останавливается ни передъ какимъ страданіемъ, ни передъ какимъ подвигомъ, ни передъ какими, можно сказать, выпечеловѣческими трудностями и препятствіями, лишь бы очистить и обновить свой по образу и подобию Божію созданный безсмертный духъ, и святыя стремленія ея души къ концу ея подвижнической жизни ею вполне достигаются: предъ своею кончиною она является въ ореолъ совершеннаго безстрастія, святости и ангелоподобія... Это вотъ героиня христіанства, а та — героиня драмы, героиня театальной сцены.

Изъ представленнаго сопоставленія можно съ достаточною ясностію понять то высказанное нами положеніе, что мораль современной драмы есть унаслѣдованная отъ древней языческой греческой драмы мораль полуязыческая, далеко не тождественная съ истинною христіанскою нравственностію.

Мы, впрочемъ, не то хотимъ сказать, что христіанское міровоззрѣніе и христіанскіе нравственные принципы совѣтъ не отразились въ новой драмѣ; но мы утверждаемъ, что они не нашли здѣсь себѣ достаточно полного и чистаго выраженія; напротивъ, въ однихъ драмахъ въ большей, въ другихъ — въ меньшей мѣрѣ они перемѣшаны съ естественнымъ, т.-е. нехристіанскимъ воззрѣніемъ и естественною гуманистическою моралью. Когда Гамлету тѣнь его отца рассказываетъ, что онъ, отецъ, отравленный своимъ братомъ, „умеръ во снѣ, въ веснѣ своихъ грѣховъ, безъ исповѣди и безъ Тайнъ святыхъ“¹⁾ и потому долженъ горѣть въ чистилищномъ огнѣ, то здѣсь мы видимъ ясно черты католическаго міровоззрѣнія. Когда Гамлетъ не рѣшается на самоубійство при мысли о той странѣ, „откуда путникъ къ намъ не возвращается“, когда онъ высказываетъ мысль, не являлся ли ему злой духъ въ образѣ тѣни его отца, чтобы навести его на преступленіе²⁾, здѣсь мы видимъ въ Гамлетѣ христіанина. Но когда Гамлетъ, убивши Полонія, не чувствуетъ никакого угрызения совѣсти, когда онъ признаетъ согласнымъ съ нравственными правилами поединокъ и самую

¹⁾ „Шекспиръ въ пер. русск. писателей“, т. 2, стр. 23. С.-Пб. 1876.

²⁾ Тамъ же, стр. 33.

дикую мѣсть въ отношеніи его враговъ, то здѣсь мы усматриваемъ въ драмѣ черты естественнаго языческаго міровоззрѣнія и правила языческой морали.

Пойдемъ далѣе: какъ извѣстно, человѣческія дѣйствія слагаются подъ вліяніемъ двухъ факторовъ: во-первыхъ, человѣческаго характера, отчасти прирожденнаго; унаслѣдованнаго, отчасти образованнаго воспитаніемъ и самовоспитаніемъ, свободнымъ и сознательнымъ нравственнымъ образованіемъ, и во-вторыхъ, подъ вліяніемъ того положенія, тѣхъ житейскихъ обстоятельствъ, въ которыхъ человѣкъ находится. Съ нравственно-христіанской точки зрѣнія истинно нравственно-воспитанный человѣкъ есть тотъ, кто во всякую данную минуту своей жизни силою своего нравственнаго характера господствуетъ надъ тѣми житейскими обстоятельствами, въ которыхъ онъ находится, и не становится рабомъ своего положенія. Это не то, впрочемъ, значить, что вліяніе житейскихъ обстоятельствъ на человѣка не сильно, и ежели оно дурно, оно не пагубно для человѣка. Иначе Христосъ не сказалъ бы: „горе міру отъ соблазновъ и горе человѣку тому, имъ же соблазнъ приходитъ“ (Лк. 17, 1; Мѣ, 18, 7). Ученіе Спасителя о соблазнѣ и о томъ страшномъ наказаніи, которое ожидаетъ соблазнителя, ясно показываетъ, насколько иногда и пагубное и по показанію опыта имѣющее рѣшительное вліяніе на всю жизнь человѣка дѣйствіе можетъ имѣть соблазнъ, а соблазнъ вѣдь есть не что иное, какъ именно одинъ изъ видовъ вліянія на характеръ человѣка его внѣшняго положенія, его житейскихъ обстоятельствъ. И въ дѣйствительной жизни люди фактически нерѣдко становятся жертвою обстоятельствъ, въ которыхъ они находятся; однакоже христіанство не можетъ признать невмѣняемымъ ихъ нравственное паденіе, такъ какъ оно учитъ о свободѣ человѣческой воли, о свободѣ нравственнаго характера, по силѣ которой человѣкъ не только можетъ, но и обязанъ торжествовать надъ всякимъ своимъ житейскимъ положеніемъ, надъ всякими своими житейскими обстоятельствами, хотя и не безъ благодатной помощи свыше. То правда, что и по Евангелію древо доброе не можетъ приносить злыхъ плодовъ, и древо злое — добрыхъ плодовъ¹⁾, но на ряду съ этимъ въ томъ же Евангеліи мы встрѣчаемъ наставленіе: „сдѣлайте дерево добрымъ, тогда оно будетъ приносить и добрые плоды“²⁾. Безъ метафоры это значить: хотя

1) Мѣ. 7, 8.

2) Мѣ. 12, 33.

человѣкъ нравственно злой и распущенный и не можетъ совершать добрыхъ дѣлъ, доколѣ онъ злой и распущенъ; какъ и наоборотъ, отъ человѣка добраго нельзя ожидать порочныхъ дѣяній, доколѣ не послѣдовало его нравственнаго паденія; но все-таки было и есть въ волѣ злого человѣка сдѣлаться добрымъ, и, наоборотъ, въ волѣ добраго человѣка — злымъ. И посему всякій злой человѣкъ имѣетъ повелѣніе отъ Господа сдѣлать свое злое древо добрымъ, т.-е. исправить свой злой нравственный характеръ. Таково нравственно-христіанское воззрѣніе на тѣ условія, при которыхъ совершается нравственная дѣятельность человѣка; но нравственная философія драматическихъ произведеній далеко не согласна съ этимъ христіанскимъ нравственнымъ воззрѣніемъ: дѣйствующія лица драматическихъ произведеній по большей части совершаютъ свои поступки подъ вліяніемъ того своего житейскаго положенія, тѣхъ своихъ житейскихъ обстоятельствъ, въ которыхъ они находятся, и это ихъ положеніе совершенно извиняетъ, оправдываетъ всѣ ихъ поступки и все ихъ нравственное паденіе и дѣлаетъ совершенно за нихъ неотвѣтственными. Падшія женщины, нераскаянныя Магдалины нерѣдко являются здѣсь съ ореоломъ величія, а авторы драмъ, повидимому, ставятъ своей задачей возбудить въ зрителѣ по отношенію къ своимъ героинямъ не только состраданіе, но и умиленіе. Но въ этомъ пунктѣ новая драма вновь напрашивается на сравненіе съ древней: подобно тому, какъ въ древней греческой драмѣ преступленія совершались героями по волѣ рока, такъ и въ новой — они совершаются по волѣ житейскаго положенія: съ древняго рока только сорвана маска таинственности, и объявлено, что этотъ рокъ есть не что иное, какъ только житейское положеніе, въ которомъ находится герой драмы; и если въ древнемъ грекѣ трагедія возбуждала страхъ и состраданіе къ герою, то новая драма, повидимому, никакого страха въ зрителѣ не возбуждаетъ, а возбуждаетъ только одно сочувствіе къ преступленію¹⁾. Отсюда должно признать болѣе чѣмъ случайнымъ явленіемъ то обстоятельство, что многія драматическія произведенія крайне страдаютъ недостаткомъ нравственной чистоты и цѣломудрія: хотя по своей прямой задачѣ драматическое искусство имѣетъ свою цѣль изображать человѣческую

1) Можно сказать не только: „драма грековъ“, но и „греческая драма“ подобно этому можно сказать „драма христіанскихъ народовъ“, но, по нашему мнѣнію, было бы неправильно сказать: „христіанская драма“, такъ какъ такой въ строгомъ смыслѣ не существуетъ.

жизнь во всей ея широтѣ и многообразіи, однакоже, преобладающимъ сюжетомъ драматическихъ произведеній de facto бывають романическія отношенія между полами, и нецѣломудренныя дѣянія героевъ и въ особенности героинь драмы иногда трактуются здѣсь просто какъ милыя шалости, при извѣстныхъ обстоятельствахъ совершенно извинительныя, и при детальномъ раскрытіи этого сюжета рисуются такія сцены, которыя далеко не безвредны и не безопасны, въ особенности для нравственности юныхъ зрителей. Въ январской книжкѣ журнала „Вѣра и Разумъ“ за нынѣшній годъ, въ статьѣ „Христіанскія мысли о развлеченіяхъ“ авторъ ея между прочимъ говоритъ: „одинъ юноша рассказывалъ пишущему, т.-е. автору названной статьи, что для него, т.-е. юноши, міръ грубой чувственности открылся въ одной драматической пьесѣ, въ которой молодая племянница соблазняетъ съ искусною постепенностію своего воздержнаго дядюшку. Улыбки, образы, видѣнные въ пьесѣ преслѣдовали юношу и во снѣ, и наяву, и на урокахъ, и на прогулкѣ... а въ театрѣ этотъ юноша стремился, какъ въ высшую школу добра и правды¹⁾. И если бы, добавимъ мы отъ себя, и другіе юные посѣтители и посѣтительницы театровъ съ такою же откровенностію пожелали рассказать о впечатлѣніяхъ, производимыхъ на нихъ нѣкоторыми театральными пьесами, то ихъ родителямъ и воспитателямъ вѣроятно пришлось бы крѣпко призадуматься надъ нравственно-воспитательнымъ значеніемъ театра для юношества. Да и для однихъ ли юношей нравственно не безвредны и не безопасны театральныя представленія? „Нерѣдко старцы“, говоритъ датскій еп. Мартенсенъ, „которымъ слѣдовало бы думать о приготовленіи къ вѣчности, посѣщая театры, убиваютъ свое время въ безнравственномъ смѣхѣ надъ тѣмъ, надъ чѣмъ, на самомъ дѣлѣ, можетъ быть, приличнѣе было бы плакать, и такимъ образомъ, вмѣстѣ съ временемъ убиваютъ сами себя, свою собственную нравственную жизнь, свою совѣсть“...

Если нерѣдко нравственно не безопасны театральныя пьесы, появляющіяся на серіозной сценѣ, то что должно думать о такъ называемыхъ опереточныхъ сценахъ и кафешантанныхъ пьесахъ? Что должно думать о такихъ театрахъ, каковъ напр. извѣстный опереточный театръ въ нашей столицѣ? Кажется, такіе театры и такіе пьесы не должны бы быть допускаемы въ христіанскомъ обществѣ, да и вообще, такъ называемыя частныя сцены вещь вдвойнѣ подозри-

¹⁾ „Вѣра и Разумъ“ 1900, янв. кн., 1, стр. 8—9.

тельная въ отношеніи нравственнаго вліянія, такъ какъ частныя сцены устраиваются въ цѣляхъ личной выгоды и потому для нихъ дѣло очень соблазнительное ставить на сценѣ не тѣ пьесы, которыя отличаются художественными и нравственными достоинствами, но тѣ, которыя наиболѣе привлекаютъ извѣстную часть публики, которыя угождаютъ ея разнузданности и ея грубой чувственности, ея страстямъ, а антропренеру даютъ хорошій сборъ; поэтому, когда рѣчь идетъ о подобнаго рода сценахъ, то приходится считать дѣломъ болѣе безопаснымъ и желательнымъ, чтобы такихъ сценъ было поменьше, если невозможно достигнуть того, чтобы ихъ совсѣмъ не существовало. Да и вообще, такъ какъ (что бы христіанскіе моралисты ни говорили о сценѣ и какія сужденія о ней ни высказывали), кажется, надо признать за несомнѣнное, что театръ и сцена все-таки будутъ существовать въ обществѣ, то, по крайней мѣрѣ, сдѣлали бы дѣло безспорно нравственно-полезное, если бы къ сценѣ предъявили серіозное и строгое требованіе, чтобы ставимыя на ней пьесы носили безусловный характеръ нравственной чистоты и цѣломудрія, отсутствіемъ которыхъ серіозно страдаютъ нѣкоторыя театральныя пьесы. Мы однако не то хотимъ сказать, что драматическія произведенія должны изображать одну только добродѣтель; это было бы одностороннимъ и потому фальшивымъ представленіемъ жизни,—но можно, и даже должно и порою изображать, но такимъ тономъ, что это изображеніе возбудитъ въ зрителѣ не симпатію къ нему, а скорѣе отвращеніе. И Библія изображаетъ паденіе Давида, и Христосъ въ притчѣ — распутнаго сына, но эти изображенія могутъ только поселить скорбь о нравственномъ заблужденіи созданнаго по образу и подобию Божію человѣка.

Въ драматической поэзіи есть еще особаго рода отношеніе къ отрицательной сторонѣ человѣческой жизни: это — комическое и юмористическое представленіе темныхъ сторонъ ея, отрицательныхъ сторонъ человѣческаго характера. Въ этомъ случаѣ авторъ осмѣиваетъ изображаемыхъ имъ героевъ съ ихъ разнообразными пороками и недостатками, и цѣль этого осмѣянія состоитъ въ томъ, чтобы отбить охоту у зрителей повторять въ своей жизни тѣ самыя пороки, которые они видятъ осмѣиваемыми на театральной сценѣ, такъ какъ, по предположенію писателя, зритель по естественному чувству самолюбія не пожелаетъ самъ очутиться въ томъ смѣшномъ и непривлекательномъ положеніи, въ какомъ онъ видитъ дѣйствующихъ лицъ на сценѣ. Этотъ видъ драмы называется комедіею. Что однакоже должно сказать о дѣйствительномъ нравственномъ

вліяніи комедіи и вообще комическаго элемента въ драмѣ на общество и его нравы? Это вліяніе на улучшеніе нравовъ общества, на искорененіе въ немъ осмѣиваемыхъ въ комедіяхъ пороковъ настолько ничтожно, что почти приближается къ нулю. Шиллеръ въ своемъ эстетико-философскомъ этюдѣ: „Театръ, какъ нравственное учрежденіе“, сильно идеализируя и преувеличивая нравственное значеніе театра для общества, долженъ однако сознаться, что практическіе видимые результаты вліянія театра на зрителя ничтожны. „Я согласенъ“, говоритъ онъ, „что самолюбіе и упорство совѣсти верѣдко уничтожаютъ лучшее его (т.-е. театра) вліяніе, что тысячи пороковъ съ поднятымъ дерзко челомъ являются предъ его зеркаломъ, тысячи превосходныхъ чувствъ бесплодно отражаются отъ холоднаго сердца зрителей; я допускаю, что, можетъ-быть, Гарпагонъ Мольера не исправилъ еще ни одного скрягу, что самоубійца Беверлей немногихъ изъ своихъ братій отвлекъ отъ ужасной страсти къ игрѣ, что злополучныя разбойничьи похищенія Карла Моора не сдѣлаютъ большихъ дорогъ безопасными“¹⁾. Что же должно сказать о смѣхѣ зрителей при видѣ дурныхъ сторонъ человѣческой жизни, порочныхъ поступковъ героевъ комедіи? Не будемъ лицемерить, будемъ искренни: въ громадномъ большинствѣ случаевъ это совсѣмъ не горькій смѣхъ библейскаго пророка, но тотъ безразличный легкомысленный смѣхъ недостаточно-серіозно настроеннаго человѣка, которому съ полнымъ правомъ можно повторить слова одного героя безсмертной комедіи: „чему смѣетесь, — надъ собою смѣетесь!...“²⁾

Такимъ образомъ нравственное вліяніе комедіи, да и вообще драмы и сцены на общество совершенно незначительно, да и не въ этомъ состоитъ значеніе и назначеніе сценическаго искусства. Какъ и всякое искусство, драматическая поэзія и искусство сценическое имѣютъ своимъ ближайшимъ и непосредственнымъ значеніемъ и назначеніемъ развивать въ человѣкѣ чувство прекраснаго, чувство эстетическое и доставлять ему эстетическое наслажденіе. „Эта высшая форма“, говоритъ датскій богословъ-моралистъ еп. Мартенсенъ, „этотъ цвѣтъ искусства, драматическая поэзія находитъ свое завершеніе на сценѣ и здѣсь, такъ сказать, созрѣваетъ впервые. Представленіе драматическаго художественнаго произведенія находитъ себѣ пособіе во всѣхъ другихъ искусствахъ: въ музыкѣ,

1) „Шиллеръ въ пер. русск. писат.“, т. 3, стр. 370, С.-Пб. 1884.

2) „Ревизоръ“ Гоголя.

живописи, пластикѣ, архитектурѣ, которыя дѣйствуютъ совмѣстно съ поэзіей, чтобы произвести общее дѣлостное впечатлѣніе. Эстетическое значеніе театра съ необходимостію вытекаетъ изъ развитія самаго искусства, которое здѣсь достигаетъ своей вершины, своего совмѣщающаго въ себѣ всѣ художественныя вліянія и пункты единенія¹⁾. Безспорно также и то, что театръ можетъ доставлять зрителю эстетическое удовольствіе, настраивать его на праздничный ладъ, заставить на время забыть будничную прозу жизни съ ея мелкими заботами и огорченіями, съ ея скукой и утомленіемъ и можетъ оказать бодрящее вліяніе на душу человѣка, — но это вліяніе никогда не должно смѣшиваться съ нравственнымъ вліяніемъ, равно какъ и эстетическое чувство нельзя смѣшивать съ чувствомъ нравственнымъ.

Предметъ чувства эстетическаго — прекрасное въ области природы и искусства; таковы въ области природы: прекрасныя и величественныя ея картины, напр. Казбекъ при лунномъ освѣщеніи, необозримая, спокойная зеркальная поверхность моря при солнечномъ закатѣ, цвѣтуція долины, покрытыя пестрымъ ковромъ цвѣтовъ весною и т. п.; въ области искусства: художественныя статуи, картины, величественныя храмы, музыка и пѣніе и различнаго рода поэтическія произведенія; къ явленіямъ этого же порядка должно отнести и театръ. Предметомъ чувства нравственнаго служатъ нравственныя явленія въ области человѣческаго духа и жизни; таковы великія благородныя дѣянія людей, высокіе нравственные подвиги, самоотверженные поступки и вообще добродѣтель, какъ выраженіе и обнаруженіе чистой и истинной любви. Эти двѣ сферы чувствъ, эстетическаго и нравственнаго, настолько самостоятельны и другъ отъ друга независимы, что одна область чувства легко можетъ уживаться и, на самомъ дѣлѣ, очень часто уживается безъ всякаго вліянія со стороны другой. Такъ, люди съ сильно развитымъ нравственнымъ чувствомъ, каковы христіанскіе аскеты и подвижники, не показывали никакихъ признаковъ развитія въ нихъ эстетическаго чувства: въ своей убогой кельѣ, не имѣвшей ни малѣйшаго убранства и украшенія, они иногда святою иконою заставляли и послѣднее окно, чтобы безъ развлеченія служить Богу и удовольствоваться однимъ свѣтомъ духовнымъ; очень часто такихъ людей видѣли своими обитателями мрачныя подземныя пещеры,

1) „Христ. чтеніе о нравственности“, т. 2 ч. 2, стр. 693, переводъ Лопухина, С.-Пб. 1890.

пустыни, вершины и пропасти земныя, т.-е. мѣста, ничего общаго съ эстетикою не имѣющія. Люди же съ сильно развитымъ эстетическимъ чувствомъ весьма часто обнаруживали въ себѣ крайне слабое развитіе чувства нравственнаго; таковы очень многіе художники и поэты, напр. Рафаэль, Вольтеръ, Гёте, Байронъ и др. Извѣстно классическое изреченіе Гёте: „я скорѣе помирюсь съ несправедливостію (явленіемъ нравственнаго порядка), нежели потерплю безпорядокъ“ (явленіе эстетическаго характера). Такимъ образомъ строгій эстетикъ жертвуетъ нравственнымъ въ пользу прекраснаго. Въ нашемъ отечествѣ въ доброе старое время людей этого типа было очень много. Какъ много было между русскими помѣщиками такихъ эстетиковъ, которые объѣзжали за границей всѣ знаменитыя картинныя галлерей, музеи, слушали всѣхъ заграничныхъ знаменитостей въ области оперы и драмы, и у которыхъ однако нравственное чувство нисколько не страдало отъ мысли, что средства для ихъ эстетическаго наслажденія получаютъ ими отъ ихъ крѣпостныхъ людей, тяжелымъ трудомъ добывавшихъ каждую копейку и иногда терпѣвшихъ лишеніе даже въ необходимомъ. Отсюда съ достаточною ясностію можно видѣть, что эстетическое чувство иногда не оказываетъ никакого существеннаго вліянія на нравственное, что можно быть глубоко безнравственнымъ и развращеннымъ при несомнѣнномъ и сильномъ развитіи эстетическаго чувства. Далѣе, есть предметы, которые съ художественной точки зрѣнія прекрасны, но съ нравственной — безстыдны. Таковы нѣкоторыя статуи, картины, поэтическія произведенія, напр. „Рейнеке-Лисъ“ Гёте. Если сильно развитому эстетическому чувству можетъ совсѣмъ не сопутствовать чувство нравственное и даже подавляться первымъ, то и наоборотъ, можно утверждать, что сильно развитое нравственное чувство препятствуетъ безмятежному эстетическому наслажденію: человѣку, глубоко проникнутому нравственными стремленіями, кажется едва не преступленіемъ участіе въ этомъ праздникѣ искусства, когда его нравственное сознаніе ясно говоритъ ему, что тысячи его меньшихъ братій влачатъ въ это время самое жалкое существованіе, — а онъ, вмѣсто того, чтобы спасти этихъ несчастныхъ и обездоленныхъ, предается художественному наслажденію. Да и кромѣ того, человѣкъ съ болѣе или менѣе развитой рефлексіей не можетъ не сознавать и ясно не представлять себѣ всю мимолеетность этого эстетическаго настроенія души, по исчезновеніи котораго тѣмъ рѣзче и тѣмъ поразительнѣе будетъ чувствоваться человѣку его обычная, блѣдная будничная жизнь со всею ея жалкою и пе-

чашною прозою... Прекрасно изображаетъ это настроеніе души одинъ изъ нашихъ поэтовъ:

Чудная музыка нѣжить мой слухъ,
Мрачнаго Фауста скорбь безысходная,
Гордости, злобы, пронія духъ —
Все отражается въ сердцѣ моемъ...
Ужасъ, тоска и любовь чередуются.
А очарованнымъ взорамъ рисуются
Храмы, сады и фонтаны кругомъ...
Что за поэзія дивная, властная!
Ахъ, неужли жъ эти грезы чудесныя —
Грубый обманъ, потѣшающій умъ?
Весь этотъ блескъ, эта буря и шумъ,
Всѣ эти звуки небесныя?!.....
Черезъ минуту все скроется, все:
Блѣдная жизнь колеєю обыною
Вновь потечетъ, пустотой безграничною
Сердце пугая мое.

Другъ мой! кому то проклятіе назначено?¹⁾

О, если такъ... Мои думы тяжелыя,
Скорбь мою ты вѣдь поймешь, милый
другъ?
Не преступленіе ль минута веселая,
Каждая греза и радостный звукъ?...
Видишь, болитъ мое сердце безумное!
Плакать готовъ я надъ думой своей
И умоляю тебя: „бросимъ скорбѣй
Зрѣлище шумное!“
Не обвиняй меня! Вспомни, что тамъ,
Тамъ за стѣною театра волшебнаго —
Море холоднаго мрака, враждебнаго
Нашимъ блестящимъ мечтамъ.
Ежится тамъ ничета, тамъ утрачено
Жизни желаніе, тамъ злоба кипитъ,
Слово проклятія робко звучитъ...

По подобнымъ же нравственно-психологическимъ основаніямъ театръ никогда, безъ сомнѣнія, не увидитъ въ числѣ своихъ по-сѣтителей христіанина, достигшаго высшей степени духовно-нрав-ственного развитія и духовнаго совершенства: на самомъ лучшемъ и занимательномъ сценическомъ представленіи такой зритель по-чувствовалъ бы скуку и даже тоску, такъ какъ онъ здѣсь не найдетъ бы стихій, сродныхъ своему духу.

Въ видѣ фактическаго подтвержденія той истины, что сцена не можетъ оказывать существеннаго нравственно-добраго вліянія на общество, справедливо указать на то явленіе, что сословіе актеровъ, этихъ истыхъ жрецовъ и служителей драматическаго искусства и сцены, не показываетъ на себѣ замѣтно добраго нравственнаго вліянія искусства. Не говоря уже о развитіи въ этомъ сословіи чувственности, актеру, вынужденному дѣйствовать совмѣстно съ дру-гими, очень трудно не поддаться пустотѣ и заносчивости, зависти и интригамъ не только мелочнымъ, но также и злобнымъ интригамъ, всегда сопутствующимъ закулисной сторонѣ жизни актера. Нашъ извѣстный драматургъ Островскій, рѣшившись изобразить типы актеровъ въ своей комедіи „Лѣсъ“, въ лицѣ Счастливецова и Не-счастливецова, такъ представилъ жрецовъ драматическаго искусства,

1) Якубовичъ, В. Е. 1882, авг.

что ихъ нравственному и вообще духовному развитію очень трудно симпатизировать. Одинъ знаменитый нѣмецкій актеръ сказалъ, что „почтенный актеръ въ три раза дороже, чѣмъ всякій другой почтенный человѣкъ“, и тѣмъ далъ понять, какія нужно опасности преодолѣть человѣку этой профессіи, и какъ много ему угрожаетъ подводныхъ скалъ и рифовъ, на которыхъ многіе потерпѣли кораблекрушеніе, и чѣмъ больше талантъ — тѣмъ больше искушенія. Но намъ говорить, что причина нравственной распущенности нѣкоторыхъ людей этого класса лежитъ не во вліяніи на нихъ ихъ профессіи, а въ томъ, что люди этого сословія очень часто выходятъ изъ артистическаго и общественнаго пролетаріата, и потому на ихъ характеръ сказывается недостатокъ тщательнаго нравственнаго воспитанія въ дѣтствѣ и юности, и тѣ, которые выходятъ изъ нравственно развитыхъ и порядочныхъ круговъ, показываютъ въ своемъ характерѣ болѣе прочную нравственную основу. Не споримъ противъ этого утвержденія, но не можемъ не вывести отсюда того заключенія, что нужно чрезъ тщательное воспитаніе пріобрѣсть для своего характера прочную нравственную основу для того, чтобы съ успѣхомъ противоудѣйствовать деморализующему вліянію сцены. Последнее положеніе съ полнымъ правомъ можно повторить и въ приложеніи къ зрителямъ. Нужно быть серіозно нравственно-воспитаннымъ и имѣть выработанный твердый нравственный характеръ, чтобы, отдаваясь эстетическому удовольствію въ театрѣ, иногда не потерпѣть нравственнаго вреда. При этомъ должно безусловно осудить такъ называемыхъ завзятыхъ театраловъ и въ особенности театралокъ, которые едва не каждый вечеръ убиваютъ свое время въ театрѣ, нерѣдко оставляя дома безъ родительскаго надзора своихъ несовершеннолѣтнихъ дѣтей¹⁾.

Послѣ всего сказаннаго не трудно отвѣтить на вопросъ о томъ, насколько желательно посѣщеніе театра нашимъ юношествомъ, и насколько необходимъ для простаго народа театръ. Очень многіе родители и воспитатели охотно пускаютъ своихъ дѣтей въ театръ, находя это для нихъ самымъ благороднымъ и даже полезнымъ развлеченіемъ, но пусть они обратятъ вниманіе на ту особенность, что въ юношескомъ возрастѣ люди способны обращать вниманіе только на внѣшнюю сторону явленій, и съ другой стороны, что люди этого возраста очень воспріимчивы и впечатлительны, а въ силу этихъ особенностей легко можетъ случиться, что они не поймутъ

1) Ср. „Христ. ученіе о нравств.“ т. 2, ч. 2, стр. 701 — 702.

идеи драмы, хотя бы эта идея была вполне серьезна и нравоучительна, а обратят вниманіе на внѣшнюю сторону дѣйствія, на соблазнительныя детали драмы, на свободное и легкомысленное обращеніе половъ между собою, а отъ этого нельзя не ожидать развращающаго нравственнаго вліянія. Еще менѣе можно возлагать добрыхъ надеждъ на народный театръ. Можетъ-быть, съ нами многіе не согласятся... Но мы рѣшительно утверждаемъ, что для простого народа вовсе не слѣдуетъ желать развитія утонченности чувствъ и способности къ легко и скоро возбуждаемой чувствительности, такъ какъ развитіе этихъ сторонъ духовной жизни въ народѣ усиливало бы въ немъ недовольство простою и бѣдною дѣйствительностію и даже содѣйствовало бы его нравственному развращенію. И грубость имѣетъ свое преимущество: то, что на человѣка съ утонченными чувствами и развитою чувствительностію производитъ сильное впечатлѣніе, а иногда и пагубное, — то на простого человѣка не оказываетъ никакого вліянія. Надѣются, что народный театръ будетъ служить противодѣйствіемъ для развитія пьянства въ простомъ народѣ, но забываютъ, что при театрѣ есть буфетъ, и что содержатели его повидимому не остаются въ убыткѣ. Если людей образованныхъ театръ не заставляетъ забывать объ удовольствіяхъ иного порядка, болѣе грубыхъ и реальныхъ, нежели удовольствія эстетическія, — то что можетъ намъ служить порукой, что и простой народъ изъ театра не направится въ питейное заведеніе, чтобы слѣловать свое удовольствіе полнѣе и всестороннѣе?

Нѣтъ, народу нуженъ не театръ, а Божій храмъ, да добрая школа, да такое гражданское устройство, которое закономъ ограждало бы простого человѣка отъ грубыхъ и вредныхъ пороковъ, каковы пьянство и т. п. Нѣтъ, не въ театрѣ человѣку суждено нравственно совершенствоваться, не забавой и смѣхомъ, не потворствомъ извѣженности своихъ чувствъ и своего духа достигнуть прочныхъ результатовъ въ дѣлѣ своего нравственнаго самообразованія, а путемъ самообладанія, самоотреченія, тяжелой и продолжительной нравственной работы надъ собою, путемъ упорной нравственной борьбы со своими страстями и грѣховными пожеланіями, путемъ нравственныхъ подвиговъ, — а мѣсто этой борьбы и этихъ подвиговъ не въ театрѣ...

Послѣ всего вышеизложеннаго не трудно, надѣмся, понять, почему православная Церковь такъ рѣзко расходится со свѣтскою наукою и обществомъ по вопросу о театрѣ; она лучше, чѣмъ кто-либо, знаетъ, въ чемъ состоитъ христіанская нравственность, и есте-

ственно дорожить ея чистотою, твердо вѣруя, что только въ ней спасеніе для христіанина, между тѣмъ видитъ, что театръ далеко не есть училище истинной религіи и истинной христіанской нравственности, что съ театральныхъ подмостокъ сплошь и рядомъ раздается совсѣмъ иное благовѣствованіе, нежели съ церковной кафедры, и что театръ сплошь и рядомъ пробуждаетъ въ душахъ зрителей далеко не христіанскія чувства и не христіанское настроеніе, — видитъ, и потому, естественно, считаетъ театръ неполнѣй благонадежнымъ помощникомъ себѣ въ дѣлѣ просвѣщенія и нравственнаго воспитанія православнаго народа.

Но насъ могутъ спросить: ужели христіанство не признаетъ никакого положительнаго значенія даже за талантливыми и гениальными драматическими произведеніями, каковы произведенія Шекспира, Шиллера, Гёте и др.? Мы этого не полагаемъ, но думаемъ, что оно должно указать имъ свое мѣсто. Какое же это мѣсто? Такое, какое оно указываетъ напр. философіи. Не признавая истинными во всемъ ихъ объемѣ и полнотѣ, христіанство однакоже не отрицаетъ за философскими произведеніями общечеловѣческаго значенія, и не только древніе отцы, но и многіе современные іерархи русскіе, какъ напр. Никаноръ, архіеп. Херсонскій, имѣли основательныя философскія познанія. Но откуда можетъ быть выясненъ и болѣе частный опредѣленный взглядъ на драматическія произведенія, тѣмъ болѣе, что философія и искусство, и въ частности, поэзія драматическая преслѣдуютъ сходныя задачи: изображать и выражать въ себѣ міръ идей, при чемъ философія изображаетъ эти идеи *in abstracto*, въ формѣ отвлеченныхъ понятій, а искусство и поэзія — *in concreto*, — въ живыхъ и наглядныхъ образахъ. И какъ въ философіи христіанство принимаетъ не все, а только то, что согласуется съ его міровоззрѣніемъ и не противорѣчитъ его духу, точно такъ же оно относится и къ драматической поэзій, къ драмамъ Шекспира, Гёте и др. И мы видимъ, что христіанскіе писатели не пренебрегаютъ пользоваться для раціональнаго обоснованія религиозныхъ и нравственныхъ истинъ христіанства идеями Шекспира, Гёте и др., какъ они пользуются идеями напр. Платона, Канта, Лейбница, Декарта и пр. Но какъ Откровеніе настолько выше философіи, насколько безконечный разумъ выше конечнаго, такъ и драматическая поэзія и театръ никогда не могутъ быть приравняемы по своему значенію и нравственному вліянію ни къ христіанскому Откровенію, ни къ Церкви, ни къ богослуженію, но они должны считаться настолько ниже, насколько погрѣшительный человѣ-

ческий умъ и погрѣшительная челоуѣческая совѣсть ниже непогрѣ-
шимого голоса Божія и голоса Ангеловъ. Слѣдуетъ, что
театральная сцена должна совершенно умолкнуть, когда Откровеніе
и Церковь своимъ словомъ воззываетъ къ сво-
бодѣ, т.-е. въ тѣ времена, кои по преимуществу назначены прославлять имя Божіе.
Въ эти дни совершается торжественное богослужение, а равно и во дни св. поста.

и не отличается до посредственныхъ драматическихъ произведений, которые не отличаются истинно художественными качествами, имѣютъ однако притязаніе проповѣдывать модныя идеи, какъ напр. о бракѣ и о семейной жизни, то, разумѣется, христіанство за подобными произведениями не можетъ признать никакого положительнаго значенія и не можетъ иначе къ нимъ относиться, какъ отрицательно, и потому тѣмъ христіанамъ, которые находятъ согласнымъ со своею христіанскою совѣстію посѣщать театры, въ особенности безъ строгой разборчивости къ тому, какая пьеса ставится на сценѣ, по преимуществу необходимо твердо помнить апостольское слово: „мняйся стояти да блюдется, да не падеть“ (1 Кор. 10, 12), и далѣе другое апостольское наставленіе: „все испытываю, держитесь только добраго“ (1 Сол. 5, 21).

Священникъ *Іоаннъ Орфанитскій.*

КЪ ВОПРОСУ О ПРЕПОДАВАНІИ ЗАКОНА БОЖІЯ ВЪ СРЕДНЕЙ СВѢТСКОЙ ШКОЛѢ.

(Письмо ~~из редакціи.~~)

Въ сужденіяхъ о желательной постановкѣ преподаванія Закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, которыя теперь все чаще и чаще высказываются не только въ духовныхъ, но и свѣтскихъ органахъ печати, замѣчается, по моему крайнему разумѣнію, одинъ пробѣлъ: мало придается значенія тѣмъ привходящимъ въ школу либеральнымъ идеямъ, которыя въ дѣйствительности сильно тормозятъ воспитаніе юношества въ духѣ православной Церкви... Тѣмъ съ большимъ удовольствіемъ прочитана нами, законоучителями, статья мартовской книги ~~Вашего~~ журнала, нѣсколько практическихъ соображеній о заключительномъ курсѣ Закона Божія въ средней свѣтской школѣ. ~~Позвольте при посредствѣ Вашего~~ органа выразить свое согласіе съ основною мыслью вышеназванной статьи, съ тѣмъ вмѣстѣ рельефнѣе оттенить необходимость философской постановки заключительнаго курса Закона Божія въ нашихъ гимназіяхъ.

Состоя на должности настоятеля прихода, большинство членовъ котораго лица образованнаго класса, я имѣлъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ своей службы возможность убѣдиться, что равнодушіе нашей, по обычному выраженію, интеллигенціи къ вопросамъ вѣры, — болѣе того, — отрицательное отношеніе ея къ рѣшенію ихъ, какое предлагается намъ православною Церковью, — обычное явленіе нашего времени; обратить на него самое серіозное вниманіе составляетъ существенную обязанность священника. Состоя въ то же время законоучителемъ классической гимназіи, я имѣлъ случай убѣдиться,

что означенное зло нерѣдко коренится уже и въ дѣтяхъ этой интеллигенціи.

Такое отношеніе русскихъ интеллигентовъ къ нашей православной вѣрѣ имѣетъ свою исторію: подобно столь принятой въ нашихъ свѣтскихъ журналахъ классификаціи міросозерцаній примѣнительно къ „сороковымъ“, „шестидесятымъ“ и т. д. годамъ можно было бы и въ данномъ вопросѣ назвать отдѣльные періоды... Имѣетъ свою долю правдивости свѣтлый взглядъ многихъ, что теперешнее настроеніе далеко не вольнодумство прежняго времени, но было бы, думаю, ошибочнымъ говорить, что наши „отрицатели“ отошли „въ область исторіи“. Характерною чертою „восьмидесятниковъ“ въ разсматриваемомъ отношеніи служить полное равнодушіе къ тому, что составляетъ область вѣры и жизни именно православной Церкви. Успѣшными учителями въ данномъ случаѣ служатъ наши свѣтскіе журналы извѣстнаго направленія. Въ этихъ выразителяхъ общественнаго мнѣнія нашего мыслящаго класса и обозрѣвателяхъ русской жизни мы видимъ прежде всего полное игнорированіе того, что мы разумѣемъ подъ жизнью православной Церкви. Думаю, совершенно справедливо было бы заключеніе объ отсутствіи въ Россіи религиозной жизни и органа ея, если бы пришлось судить объ этомъ по книгамъ „Вѣстника Европы“, „Русской Мысли“, „Русскаго Богатства“, „Міра Божьяго“, „Жизни“!... Настоячивое замалчиваніе данной стороны русской жизни нашей такъ наз. либеральной прессой доходитъ просто до непонятныхъ предѣловъ¹⁾. Тѣмъ же духомъ отчужденности проникнуты по своему содержанію какъ научныя, такъ и публицистическія статьи: чувствуется, что съ точки зрѣнія послѣднихъ православная Церковь съ ея учрежденіями есть нѣчто такое, о чемъ если и нужно говорить, то лишь въ отрицательномъ духѣ. Ни для кого не тайна и то, что не только духовные журналы, а и отдѣльные, выдающіеся даже богословскія сочиненія въ свѣтскомъ обществѣ совсѣмъ неизвѣстны. Отсюда, или на ряду съ этимъ, въ свѣтскомъ образованномъ обще-

1) Наши свѣтскіе журналы даже въ столь объективномъ отдѣлѣ, какъ библиографія, не считаютъ нужнымъ упоминать о богословскихъ книгахъ. Какую разницу въ этомъ отношеніи представляютъ многіе иностранные журналы, въ которыхъ на ряду съ отдѣлами науки, литературы стоитъ въ самомъ заголовкѣ отдѣлъ Theologie! См. напр. „Revue politique et litteraire“, „Revue bleue“. А вѣдь, казалось бы, многіе труды нашихъ богослововъ заслуживаютъ упоминанія въ библиографическихъ отдѣлахъ, если они обращаютъ на себя рѣдкое вниманіе и заграничныхъ ученыхъ и немногихъ прочитавшихъ ихъ отечественныхъ.

ствѣ вполне естественно полное незнакомство съ жизнью православной Церкви, ея различными учрежденіями и движеніями богословствующей мысли. По крайней мѣрѣ мнѣ приходилось встрѣчаться съ такого рода лицами изъ питомцевъ различныхъ университетовъ и различныхъ спеціальныхъ высшихъ учебныхъ заведеній. Дѣло доходитъ до того, что такіе люди намѣренно или ненамѣренно усваиваютъ нашей Церкви какъ разъ то, что она отрицаетъ всѣмъ своимъ существомъ, и это не только въ ученіи, а и во внѣшней практической жизни¹⁾.

Впрочемъ все это хотя и имѣетъ значеніе въ поставленномъ мною вопросѣ, но я кажется слишкомъ распространился; возвращаюсь къ дѣлу.

~~Итакъ, несомненно.~~ Думаю, что единственно цѣлесообразнымъ средствомъ преоблѣднть вышеописанное отношеніе къ христіанской религіи служить основательное знакомство съ нею. Мы рады, поэтому, прочесть въ вышеназванной статьѣ подтвержденіе своей мысли: Мы рады высказанному въ ней признанію „необходимости основательнаго ознакомленія съ христіанской религіей не положительнымъ только путемъ, а и посредствомъ критическаго разбора неправыхъ философскихъ ученій въ родѣ деизма, политеизма, матеріализма и т. п.“ Намъ хотѣлось бы, чтобы необходимость послѣдняго — назовемъ его отрицательнымъ — средства для убѣжденія въ истинѣ Христовой вѣры была выставлена рельефнѣе. И это вотъ почему.

Я думаю, мнѣ нѣтъ нужды доказывать то положеніе, что характеръ того или другого отношенія къ вопросамъ вѣры начинается складываться въ отроческіе годы: отчужденіе отъ нихъ съ теоретическимъ обоснованіемъ начинается со старшихъ классовъ среднихъ учебныхъ заведеній. „Возрастъ воспитанниковъ послѣднихъ классовъ нашихъ средне-учебныхъ заведеній, читаемъ мы въ названной статьѣ Вашего журнала, таковъ, что тогда у нихъ естественно возникаютъ разнаго рода религіозные вопросы, недоумѣнія и даже сомнѣнія, и окружающая среда способна вызывать и поддерживать въ нихъ такого рода сомнѣнія. Нѣтъ нужды

¹⁾ Не такъ давно одинъ изъ образованныхъ чиновниковъ былъ удивленъ, узнавъ, что у священника бываетъ хотя и незначительная приходская письменность. „Я думалъ до сихъ поръ, что въ единственномъ отношеніи ваша работа — это сообщать начальникамъ жандармскихъ управленій о бывшихъ и не бывшихъ на исповѣди“. Это говорило лицо, сотрудничающее въ нѣкоторыхъ читаемыхъ изданіяхъ!...

предразсудки и предубѣжденія, какъ въ сферѣ отношеній человѣка къ животнымъ и его сужденій о характерѣ и степени ихъ психическаго и умственнаго развитія. Нигдѣ, съ другой стороны, они не встрѣчаютъ такой оппозиціи, какъ въ ученіи о переселеніи душъ“ (стр. 69). Можно еще согласиться съ авторомъ, что „вѣра въ переселеніе и постепенное совершенствованіе души черезъ рядъ послѣдовательныхъ стадій воплощеній обща всѣмъ дикимъ народамъ (стр. 70), но возводить это ученіе въ догму или говорить, что это ученіе представляетъ „практическое предписаніе религіи для миллионовъ людей различныхъ степеней развитія — отъ африканскаго или австралійскаго дикаря вплоть до восточнаго мудреца, отъ грубаго обожанія фетишиста Лоанго вплоть до рафинированнаго мистицизма европейца“ (стр. 71), говорить такъ — значитъ навязывать почти всѣмъ, и культурнымъ и некультурнымъ, народамъ не свойственное имъ убѣжденіе. Въ пользу даннаго ученія нисколько не говоритъ и такой авторитетъ учености, каковымъ былъ Оригенъ, который будто бы „нашелъ въ этомъ ученіи ключъ къ уразумѣнію многихъ темныхъ мѣстъ и эпизодовъ св. Писанія“. Извѣстно, что многое изъ того, о чемъ училъ Оригенъ, было отвергнуто общимъ голосомъ Церкви; въ числѣ ложныхъ его мнѣній было отвергнуто и ученіе о душепереселеніи. Что „Іеремія былъ *сдѣланъ*(?) пророкомъ въ народѣ еще до того, какъ онъ родился, ибо, какъ сказано, Господь зналъ и *испыталъ*(?) его въ предшествовавшемъ состояніи бытія“ — это говоритъ только о предопредѣленіи Господнемъ на основаніи Его всевѣдѣнія, а не о душепереселеніи. Не входя въ попутное разслѣдованіе всего написаннаго въ защиту ученія о переселеніи душъ, замѣтимъ только, что всѣ доказательства у автора направляются къ тому, чтобы этимъ ученіемъ поставить человѣка на одну ступень съ животными. Это, словомъ, апологія животнаго царства.

Главою о переселеніи душъ кончается 1-я часть книги автора; далѣе слѣдуетъ 2-я часть подъ общимъ заглавіемъ: „Психологія животныхъ“, обнимающая собою пять главъ. Вотъ наименованія этихъ главъ: 1) „Умъ человѣка и животныхъ“, 2) „Процессъ и совершенствованіе у животныхъ“, 3) „Мышленіе у животныхъ и людей“, 4) „Рѣчь, какъ рубежъ между животнымъ и человѣкомъ“ и 5) „Эстетическое и религіозное чувство у животныхъ“. И чего, чего здѣсь только не сказано въ защиту безсловесныхъ! Даже такая классификація животныхъ на разряды, изъ которыхъ къ высшему разряду принадлежатъ животныя, имѣющія разумъ, но не самосознаніе, что есть исключительная принадлежность чело-

вѣка, — эта классификація „неопредѣленная и ненаучная (!) и вмѣсто того, чтобы покоиться на точномъ наблюденіи, является прислужницей мистицизма и метафизики“ (стр. 112); наоборотъ, автору хочется видѣть въ каждомъ младенцѣ чуть не животное, и во всякомъ случаѣ дикаря (стр. 123), это — того младенца, который, освятившись въ водахъ крещенія, имѣетъ своего ангела-хранителя, вынужденнаго видѣть лицо Отца Небеснаго. Чисто человѣческія чувства: любовь, благодарность, преданность, чувство долга и духъ самоотверженія „чрезвычайно сильны у собакъ, — такъ далѣе говорится въ книгѣ, — и только прямолинейный метафизикъ, который не знаетъ и не хочетъ знать этого, можетъ осмѣлиться заявить, что онѣ руководятся не нравственными (!) импульсами, а исключительно соображеніями о своемъ собственномъ благополучіи“ (стр. 145). Всѣ благомыслящіе люди убѣжденно привыкли думать, что животныя суть существа бессловесныя. Но авторъ данной книги говоритъ, что „животное, какъ и человѣкъ“, не только имѣетъ свой собственный родной языкъ, но можетъ также изучать и знать иностранныя языки (стр. 207). Мы всѣ привыкли думать также и о томъ, что у животныхъ не можетъ быть чисто религіозныхъ отправленій. По Эвансу, религіозное чувство, которое долгое время считалось исключительно принадлежностію человѣка, имѣется въ зачаточномъ состояніи у животныхъ“. Примеръ такой: „животныя бѣгутъ къ человѣку за помощью, какъ идолопоклонники — къ своему идолу“ (стр. 227).

Конецъ 2-й части книги не представляетъ изъ себя заключенія или отвѣта на вопросъ — къ чему разсыпано въ книгѣ столько похвалъ по адресу животныхъ. Но, конечно, заключеніе надо поставить то же, что сказано въ переходѣ отъ 1-й части ко 2-й, т.-е. „благодаря болѣе широкой постановкѣ естественныхъ наукъ наши дѣти признаютъ наконецъ, что у животныхъ, какъ и у людей, есть извѣстныя неотъемлемыя права, и что въ вопросѣ о нравственныхъ обязательствахъ и справедливомъ отношеніи не только всѣ народы человѣческіе“, какъ говорилъ св. Павелъ, но и всѣ живыя существа — одной крови“ (!).

Подведемъ итогъ сказанному. Одинъ изъ русскихъ эволюционистовъ сказалъ, что легко предубѣдить, но зато трудно убѣдить и еще труднѣе разубѣдить. Данная книга, какъ мы видѣли, имѣетъ въ виду защиту правъ животныхъ въ ущербъ человѣческимъ правамъ; она хочетъ отождествить человѣка съ животными, хочетъ заставить видѣть въ животномъ брата человѣку, его друга, его близкаго. Конечно, человѣка, истинно вѣрующаго и твердо убѣ-

жденнаго въ Богооткровенномъ ученіи православной Церкви, такая книга не переубѣдитъ и не обольститъ, но таковы ли читатели, для которыхъ она назначается? И можно ли оставаться спокойнымъ при видѣ того, съ какимъ увлеченіемъ книга читается нашимъ юношествомъ? Правда, данное изслѣдованіе не имѣетъ въ виду вести положительную полемику съ данными Откровенія. Но что она написана какъ бы въ противовѣсъ даннымъ Откровенія — это видно изъ каждой строчки написаннаго въ книгѣ. *Caveant consules!*

Свщ. І. Виноградовъ.



ОПЕЧАТКИ:

Въ IV-й книгѣ стр. 580, 1 стр. сн. вмѣсто Исх. II гл., 4 ст., XI гл., 3 ст., XI гл. 18, слѣдуетъ: Исаи 11 гл. 4 ст. XI гл. 6—8 ст. Стр. 649 стр. 8 вмѣсто 1864 г., слѣдуетъ читать: 1874 г.